

CENTRO UNIVERSITÁRIO UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

**CONTATOS E CONTRASTES: TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE E
HISTÓRIA DOS INDÍGENAS ENAWENE NAWE**

Noemi dos Reis Corrêa

Lajeado, março de 2015

Noemi dos Reis Corrêa

**CONTATOS E CONTRASTES: TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE E
HISTÓRIA DOS INDÍGENAS ENAWENE NAWE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, como parte da exigência para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento na área de concentração Espaço e Problemas Socioambientais.

Orientador: Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Lajeado, março de 2015

Noemi dos Reis Corrêa

CONTATOS E CONTRASTES: TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE E HISTÓRIA DOS INDÍGENAS ENAWENE NAWE

A Banca Examinadora abaixo aprova a Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, como parte da exigência para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento na área de concentração Espaço e Problemas Socioambientais.

Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque
Centro Universitário UNIVATES

Prof.^a Dr.^a Neli Teresinha Galarce Machado
Centro Universitário UNIVATES

Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa
Universidade Federal de Pelotas

Prof.^a Dr.^a Vanderlea Paes Leite Mussi
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Lajeado, março de 2015

Dedico este trabalho aos meus pais João e Luzia (*in memoriam*), por sempre me incentivarem nos meus sonhos. Ao Marcelo, esposo e companheiro, por lutar ao meu lado na conquista diária.

Agradeço a Deus por ter me agraciado com a vida e forças para lutar;
Aos filhos e esposo, por terem suportado minhas ausências, mesmo quando estive
presente;
Aos meus familiares, irmãos, sobrinhos, aos pais de coração, Sr. Vilvir e Dona Marli,
por sonharem junto comigo;
Ao orientador, prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque, pela sua orientação precisa,
tranquila, solidária, pelo incentivo e encorajamento quando estive abatida na saúde;
Ao amigo e companheiro de trabalho Geraldo Polegatti, que acompanhou todas as
fases de ânimo e de ansiedade que sofri durante o percurso da escrita, também por
suas palavras de motivação.

A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto, e a história só conhece o relativo.

Pierre Nora, 1993.

RESUMO

Baseando-se na premissa da relevância social do debate sobre as questões indígenas no Brasil, assim como da singularidade regional do Mato Grosso, o presente estudo trata dos contatos interétnicos vivenciados pelo povo Enawene Nawe na década de 1970 e 1980, no alto da bacia hidrográfica do rio Juruena. Essa pesquisa tem como objetivo analisar os elementos históricos e culturais entre as Coletividades Enawene Nawe e a sociedade não indígena, assim como as alianças e conflitos vivenciados com os grupos indígenas *Nambikwára*, *Cinta Larga* e *Rikbáktsa*. O trabalho utiliza-se de fontes bibliográficas e documentais sobre os *Enawene Nawe*, como diários dos religiosos Vicente Cañas e Thomaz de Aquino Lisbôa, narrativas dos mitos e ritos, imagens e mapas que, com base em aportes teóricos da cultura e da etnicidade, são analisadas por meio de uma metodologia qualitativa. Os resultados apresentam um histórico dos Enawene Nawe, o tradicional território, elementos socioculturais do povo e o contexto dos contatos interétnicos, analisando as escolhas feitas pela etnia no sentido da continuidade dos costumes, tradições, crenças e rituais, mesmo após o contato com a sociedade não indígena e as ressignificações culturais e simbólicas vividas por esse povo.

Palavras-chave: Territorialidade. Etnicidade. História. Contatos. Enawene Nawe.

ABSTRACT

Based on the premise of social relevance of the debate on indigenous issues in Brazil, as well as the regional uniqueness of Mato Grosso, this study deals with inter-ethnic contacts experienced by people Enawene Nawe in the 1970s and 1980s, at the top of the watershed River Juruena. This research aims to analyze the historical and cultural elements between collectivities Enawene Nawe and non-indigenous society, as well as the experienced alliances and conflicts with indigenous groups Nambikwára, Cinta Larga and Rikbaktsa. The work makes use of bibliographic and documentary sources on the Enawene Nawe, such as [diaries of the religious] Vicente Cañas and Thomaz de Aquino Lisbôa, narratives of myths and rituals, images and maps based on theoretical contributions of culture and ethnicity are analyzed through a qualitative methodology. The results present a history of the Enawene Nawe, the traditional territory, socio-cultural elements of the people and the context of inter-ethnic contacts analyzing the choices made by ethnicity in the sense of the continuity of customs, traditions, beliefs and rituals even after contact with non-indigenous society and cultural and symbolic reinterpretation experienced by these people.

Keywords: Territoriality. Ethnicity. History. Contacts. Enawene Nawe.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
MIA	Missão Indígena Anchieta
OPAN	Operação Amazônia Nativa
Pe.	Padre
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Terra Indígena

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Mapa Indígena de Mato Grosso	35
FIGURA 2	Organização da Aldeia <i>Enawene Nawe</i>	36
FIGURA 3	Organização do interior das casas familiares	51
FIGURA 4	Organização do interior das casas familiares	51
FIGURA 5	Organização do interior das casas familiares	51
FIGURA 6	Organização do interior das casas familiares	51
FIGURA 7	Montagem da Barragem de pesca	56
FIGURA 8	Projeto Juína em 1976	66
FIGURA 9	Foto do contato em 29/07/1974	80
FIGURA 10	Mapa da movimentação do povo <i>Enawene</i>	90
FIGURA 11	Picadas no território <i>Enawene Nawe</i> e possível local das mortes	95
FIGURA 12	Divisa territorial <i>Enawene Nawe</i>	97
FIGURA 13	Mapa da Área pretendida pelos <i>Enawene Nawe</i>	107
FIGURA 14	Mapa do conflito agrário do Rio Preto	111
FIGURA 15	Mapa de Terras Indígenas e hidrelétricas do Rio Juruena	135

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLOGIA	18
2.1 Aportes teóricos	18
2.2 Revisão da literatura e fontes bibliográficas e documentais.....	25
2.3 Procedimentos metodológicos	28
3 OS ENAWENE NAWE	31
3.1 Quem são e onde vivem os <i>Enawene Nawe</i>	31
3.2 A ocupação histórica da terra Enawene e sua ancestralidade	39
3.3 Os mitos da origem da vida e das coisas	44
3.4 Organização Social	52
3.5 O ciclo ritualístico e a vida cotidiana	56
4 CONTATO INTERÉTNICO: OS ENAWENE NAWE E OS INOTI	62
4.2 As décadas de 1980 e 1990 e os acontecimentos históricos para os Enawene Nawe e a sociedade não indígena	71
4.3 Contatos interétnicos dos Enawene Nawe com indígenas e não indígenas	76
4.4 Conflitos Territoriais: alianças e guerras entre grupos indígenas e não indígenas.....	89
5 DIMENSÕES IDENTITÁRIAS E TERRITORIAIS	102
5.1 A terra: uma luta constante pela identidade e territorialidade.....	102
5.2 Fronteiras identitárias	115
5.3 Contatos e contrastes.....	123
5.4 Identidade e etnicidade: mudanças e continuidades pós contato interétnico.....	131
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
7 REFERÊNCIAS	146

1 INTRODUÇÃO

Concentra-se na América Latina um grande número de indígenas. De acordo com Jaspers-Faijer *et al.* (2015), os estudos empreendidos pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe – CEPAL revelam que a América Latina vivenciou um crescimento demográfico considerável no que se refere às populações indígenas. Conforme o censo de 2010, esse crescimento soma 49,3%. Os fatores que indicam esse crescimento estão associados aos perfis demográficos e também à autoidentificação dessa população de cerca de 45 milhões de pessoas.

Atualmente, é possível contar 826 povos indígenas nos países da região, com um panorama altamente heterogêneo: num extremo encontra-se o Brasil, com 305 povos indígenas, seguido pela Colômbia (102), Peru (85) e México (78); no outro extremo, estão Costa Rica e Panamá, com nove povos indígenas cada um, El Salvador (3) e Uruguai (2) [...] Nos países da região com maior população indígena — Estado Plurinacional da Bolívia, Guatemala, México e Peru —, os povos indígenas mais numerosos superam amplamente 1,5 milhão de pessoas. Por exemplo, as cifras preliminares do censo 2012 indicam que no Estado Plurinacional da Bolívia são 1,84 milhão de quíchuas e 1,6 milhão de aimaras. Segundo estimativas da CEPAL, com base do censo de 2007 do Peru, 5,5 milhões de pessoas vivem em domicílios onde o chefe ou seu cônjuge tem como idioma materno o quíchua (representam 85% do total de pessoas em domicílios onde o idioma materno do chefe ou seu cônjuge é indígena) (JASPERS-FAIJER *et al.*, 2015, p. 42).

Ainda de acordo com os dados apresentados por Jaspers-Faijer *et al.* (2015), a população indígena corresponde a 8,3% da população da América Latina. No Brasil, de acordo com o censo de 2010, a população indígena corresponde a 0,5% do total de habitantes. São, em média, 896.917 indígenas. Ainda neste estudo, o autor relata que essas populações indígenas latinoamericanas são demograficamente frágeis, pois estão sob risco de desaparecimento cultural e físico, isso somado a fatores ambientais, sociais e

econômicos que influenciam diretamente na condição de sobrevivência dessas populações.

Os referidos autores ainda relatam que se estimam cerca de 200 povos que permanecem em isolamento voluntário em toda a América Latina, em países como Brasil, Bolívia, Peru, Venezuela, Colômbia, Equador e Paraguai. A Comissão Interamericana dos Direitos Humanos orientou aos governos desses países no sentido de que seja respeitada a decisão de isolamento desses povos, evitando-se assim os problemas gerados pelo contato interétnico.

O processo de colonização no Brasil foi um período de anulação da cidadania indígena, desde a perda das terras, da identidade cultural, religiosa, linguística e de memória. O que se sabe disso tudo é que o Brasil tem uma dívida histórica com os grupos indígenas que vivem em seus territórios por essa desvalorização e negação do indígena como sujeito partícipe da população brasileira.

No estado de Mato Grosso, de acordo com o censo de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, a população indígena é de aproximadamente 43.000 pessoas, divididas em mais de 30 povos, em diversos municípios do estado. No município de Juína, segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a população indígena está dividida em três etnias: Cinta Larga, Rikbátsa e Enawene Nawe (FUNAI, 2010).

O povo *Enawene Nawe*, entendido neste trabalho como fonte de pesquisa, possui uma população de aproximadamente 566 indígenas. Tem como língua materna o Aruak, e um pequeno grupo já domina a língua portuguesa. Vivem atualmente na aldeia *Halataikiwa*, situada geograficamente no território *Enawene Nawe*, com aproximadamente 750.000 ha. Os limites territoriais são: o córrego Sapezal e rio Papagaio (ao leste); ao norte, irregularmente abaixo do paralelo 11 graus e 45 minutos, às margens do rio Juruena, o córrego Anasseuína e cabeceiras do rio Preto; ao oeste, na estrada MT-319 ou AR-1 que liga Juína a Vilhena, e, ao sul, as áreas indígenas Pirineus de Souza e Nambikwára.

Esse povo, desde os primeiros contatos, enfrentou muitos desafios para garantir sua territorialidade, seus aspectos culturais e religiosos, bem como a preservação da sua memória. Nesse sentido, esta pesquisa, tomando como

delimitação temporal o período que, grosso modo, se estende de meados da década de 1970 a 1990, visa garantir a efetividade do registro de fatos históricos imprescindíveis para a visibilidade da história e cultura do povo *Enawene Nawe*, assim como suscitar o debate para a valorização e compreensão do índio brasileiro.

O registro da realidade, de fatos e acontecimentos de um povo é uma construção histórica. O aprofundamento dessa escrita na perspectiva desse povo consiste em contribuir para a divulgação de sua historicidade. Ao assumirmos o desafio de dissertar sobre os *Enawene Nawe*, aliamos a responsabilidade ao prazer de acompanhar as pulsões da referida sociedade, seus momentos de alegria, lutas, conquistas e derrotas.

As situações de contato e relações interétnicas vivenciadas pelo povo *Enawene Nawe* com outros grupos indígenas e a sociedade não indígena, no contexto dos primeiros contatos, apresentam influências nos modos de vida, etnicidade e territorialidade. Considerando este contexto o problema proposto é: Quais são as principais evidências de mudanças e continuidades ocorridas no período de 1974 a 1990 para o coletivo indígena *Enawene Nawe*?

No período anterior ao contato com a sociedade não indígena, o povo *Enawene Nawe* vivenciou conflitos territoriais com os *Cinta Larga*, provocando, assim, movimentações e deslocamentos dos grupos para outro espaço.

Na década de 1970, aconteceram os primeiros contatos com a sociedade não indígena da região. Sendo assim, a hipótese levantada é de que, desde então, tem surgido conflitos e tensões com base nas questões territoriais e étnicas.

Pode-se perceber que os fatores que têm gerado encontros e desencontros entre os *Enawene Nawe* e os *Inoti* (não indígenas) tendem a ser resultados de construções históricas singulares envolvendo a etnicidade e a territorialidade sob diferentes perspectivas, imbricadas por campos simbólicos de duas ordens distintas: a coletividade *Enawene Nawe* e a sociedade nacional.

Dessa forma, este trabalho tem como objetivo geral analisar elementos históricos e culturais entre as Coletividades *Enawene Nawe* e a sociedade não indígena, assim como as alianças e os conflitos vivenciados com os grupos

indígenas *Nambikuára*, *Cinta Larga* e *Rikbátsa*.

Os objetivos específicos são:

a) Levantar informações históricas e culturais da etnia Enawene Nawe e os primeiros contatos com o a sociedade não indígena;

b) Analisar o os relatos dos padres Thomaz de Aquino Lisbôa e Vicente Cañas sobre os *Enawene Nawe* durante as décadas de 1970 e 1980, assim como de agentes indígenas e não indígenas;

c) Analisar as relações de aliança e guerra entre os Enawene Nawe e os grupos indígenas *Nambikuára*, *Cinta Larga* e *Rikbátsa*;

d) Analisar as relações políticas, econômicas e culturais estabelecidas entre indígenas e fazendeiros da região e as concepções que envolvem a territorialidade e a etnicidade nos modos de vida, na perspectiva dos indígenas Enawene Nawe.

Portanto, esta pesquisa justifica-se devido à relevância das causas indigenistas no Brasil, Mato Grosso e, particularmente, no município de Juína. O município de Juína está localizado em territórios do rio Juruena, que se apresenta como polo regional, concentrando as discussões a respeito dos direitos dos indígenas, território, cultura e cidadania.

Também é relevante destacar a importância dos aspectos culturais, territoriais, étnicos, linguísticos e sociais dos primeiros contatos para se compreender as escolhas e ações tanto do grupo social indígena quanto da sociedade não indígena.

Esta Dissertação está dividida em sete partes: primeiramente, a introdução, com a apresentação do trabalho; já o capítulo dois traz a fundamentação teórica e metodológica, explicitando como se desenvolveu a pesquisa: os aportes teóricos, as fontes bibliográficas e documentais, assim como os procedimentos de tratamento e análises adotados.

O capítulo três apresenta os *Enawene Nawe*: quem são, onde vivem e como vivem. Também fazemos uma breve descrição da atuação dos *Enawene Nawe*, partindo dos mitos, sua organização social e os ciclos ritualísticos que demarcam sua vida cotidiana.

No capítulo quatro, é possível compreender o percurso histórico do povo Enawene Nawe no contexto dos primeiros contatos com os Inoti (não

indígenas) no contexto colonizador do município de Juína – MT. Também são apresentadas as alianças e guerras entre indígenas e não indígenas e elementos para compreender como os *Enawene Nawe* passaram a se movimentar socialmente e a fazer suas escolhas a partir da década de 1980.

O quinto capítulo trata das dimensões identitárias e territoriais dos *Enawene Nawe*: quem são, a partir de uma perspectiva identitária, territorial e social; o que o contato interétnico proporcionou a esse povo, os contrastes, as relações de alteridade e como tudo isso refletiu na sua autoimagem, na recriação e ressignificação dos objetos e coisas. Essas análises são sintetizadas na parte seis, considerações finais, sinalizando o reforço da identidade e da territorialidade *Enawene Nawe* mediante a manutenção de seu ciclo ritualístico e das ações cotidianas, mesmo em face dos impactos vividos em seu entorno. Por fim, listamos as referências, onde estão as fontes bibliográficas, documentais e teóricas utilizadas na feitura da Dissertação.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA

Todo trabalho de pesquisa necessita ser fundamentado teórica e metodologicamente. Essa fundamentação é a base para o desenvolvimento da pesquisa. Nesse sentido, este capítulo trata da fundamentação teórica e metodológica que norteou o processo de construção desse trabalho: como a pesquisa foi desenvolvida, os aportes teóricos, as fontes bibliográficas e documentais, assim como os procedimentos adotados.

Assim, procuramos apresentar os autores e obras que serviram como base para as análises, as dissertações e teses, as fontes documentais e os procedimentos de análises.

2.1 Aportes teóricos

No que se refere aos pressupostos teóricos deste trabalho, partiremos de autores como Barth ([1969] 2000), Seeger e Castro (1979), Leite (1979), Brandão (1986), Eliade (1992), Vernan (1992), Gallois (1993), Little (1994), Ribeiro (1995), Martins (1997), Streiff-Fenart (1998), Hartog (2006), Cabral (2007), Laraia (2008), Geertz (2008) e Junqueira (2012). Esses autores fazem parte do referencial teórico utilizado para a construção das análises apresentadas neste trabalho. Entre as categorias apresentadas por esses teóricos, estão os termos fronteira, identidade, etnicidade, território, territorialidade, mitos e ritos, patrimônio, cultura.

Assim, para empreendermos o debate sobre as fronteiras, partiremos das conceituações trazidas por Barth ([1969] 2000) e Martins (1997). Destacaremos a dimensão social das fronteiras, uma vez que buscaremos compreendê-las nos processos estabelecidos entre os atores sociais no âmbito das lutas territoriais, no processo de expansão e de primeiros contatos com a etnia *Enawene Nawe*. Desse modo, podemos buscar como princípio a análise das noções de frente de expansão e frente pioneira, trazendo nesse procedimento analítico o que é necessário para a compreensão da fronteira e de como se dá o seu alargamento.

Observamos ainda os pressupostos de Barth ([1969] 2000) no que tange à atenção nas fronteiras sociais que, apesar de ter em contrapartida a questão territorial, revelam e canalizam a etnicidade. Igualmente, implica diretamente nas situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas e possibilita visualizar como se dá essa interação, a redução ou o agravamento das diferenças, do contato interétnico até os dias atuais.

Cabral (2007, p. 142), ao definir conceitualmente território e territorialidade, salienta que, enquanto território pode ser compreendido como uma determinada porção de terra, pertencente a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos, com seus atributos naturais e sociais, a territorialidade deve ser entendida como “uma conduta adotada por um organismo para tomar a posse de um território e defendê-lo”.

Little (1994) e Cabral (2007) apresentam como essa lógica territorial possibilita o entendimento de territorialidade como memória coletiva associada a lugares de origem e a um espaço cultural e simbólico.

Quando se trata das sociedades indígenas, Segger e Castro (1979) salientam a importância da terra para a sobrevivência dessas populações. Os referidos autores definem a terra como condição essencial tanto para os aspectos étnico-culturais como físicos. Alertam também que o debate sobre essas questões não pode ser feito superficialmente, pois perpassa tanto pela ocupação tribal como por uma ilusória concessão de direitos individuais.

Para Segger e Castro (1979), há diversas interpretações em torno da questão territorial; uma delas é a concepção de que o uso da terra pelos indígenas é improdutivo, ecologicamente destrutivo e irracional. Ainda de

acordo com o autor, as organizações sociais indígenas devem ser estudadas com um novo olhar, considerando-se, então, a pluralidade de adaptações socioecológicas. Em outras palavras, cada sociedade indígena define e utiliza de modo próprio seu meio ambiente, o que impede a uniformização dos estudos no que se refere à terra. O autor também destaca que é necessário sublinhar a diferença entre o conceito de terra como meio de produção e território tribal. Enquanto o primeiro está para o trabalho agrícola, o segundo está voltado às questões sociais, políticas e cosmológicas mais amplas.

Little (1994) traz para essa reflexão a compreensão dos processos migratórios como importante influência na modificação de modos de vida e costumes. De acordo com o autor, desde tempos pretéritos, as pessoas se movimentam, situação que tende a criar um estado de desterritorialização e reterritorialização.

Seguindo a linha de reflexão, Segger e Castro (1979) afirmam que a sociedade atual vivencia um período de debates, entre outros sinais de uma progressiva tomada de consciência étnica, em nível nacional, que indicam a identidade genérica do Índio, construída a partir da luta contra a expropriação territorial, tendendo a se formar de modo que os sujeitos se inscrevam diretamente no jogo de forças da sociedade nacional.

Segger e Castro (1979) afirmam que a luta pelas terras indígenas deve se dar em duas frentes: uma pela garantia da propriedade e outra pela garantia da autogestão dos recursos deste território; caso contrário, tem-se o fantasma da emancipação e a conseqüente inserção dos índios na economia nacional.

O autor aponta a importância não apenas da garantia do território, mas das condições de permanência dessas sociedades nesse lócus, sem a interferência de tutores que realizem a intermediação entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional. Ainda aponta como essencial a construção de identidades das lideranças indígenas como mediadores das esferas tribais e nacional; caso contrário, mantém-se a dominação e exploração do trabalho e da figura do índio. Destaca igualmente o autor, nesse ponto, o desafio posto para as sociedades indígenas tornarem-se autônomas e hierárquicas, sem deixarem se dominar. Esse é um desafio para todos os indígenas, é um desafio constante aos *Enawene Nawe* que têm buscado agir autonomamente e

compreender-se na sociedade nacional como cidadãos de direitos.

Em se tratando de identidade e etnicidade, Barth ([1969] 2000) nos leva a compreender que, ao se pensar a pesquisa antropológica, é preciso ir além das ações cotidianas vivenciadas por um grupo. Para o autor, é importante conhecer além da história de vida; é essencial analisar os discursos que essas pessoas utilizam para interpretar e objetivar suas vidas. Esse é um dos aspectos essenciais deste trabalho: conhecer e identificar os discursos dos sujeitos envolvidos no momento histórico dos primeiros contatos dos *Enawene Nawe* e, com isso, compreender as lógicas espaciais, culturais e étnicas envolvidas.

Ainda nessa perspectiva, é importante destacar que os discursos registrados em cartas, mapas, diários, documentos e jornais subsidiarão esse trabalho, dando-lhe um caráter historiográfico com aspectos etnográficos. Assim, Barth ([1969] 2000) afirma que a visão sistêmica dos fatos de um mesmo fato social deve ser considerada.

É importante compreender que ser indígena não está necessariamente ligado ao fato de estar isolado das demais sociedades. Essa é uma compreensão que perpassa o imaginário da sociedade não indígena, numa perspectiva etnocêntrica da identidade indígena, que tem sido rediscutida permeando as academias, o meio científico e político. Nessa concepção da pessoa agregada aos papéis, assume-se na verdade uma fixidez, permeada pela variação de papéis assumidos na sociedade. Este nódulo fixo é o indivíduo em sua concepção ocidental moderna.

De acordo com Barth ([1969] 2000), é importante compreender que a etnicidade não é vazia de conteúdo cultural, mas também não se resume à expressão de uma determinada cultura. A etnicidade, conforme Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.129), “implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico”. Há que se considerar ainda a dinamicidade étnica, pois não se tem uma cultura estanque; do mesmo modo, a etnicidade é viva e está sempre em movimento. Talvez desvencilhar-se dos rótulos empregados e ter o direito de mudar, de se reinventar seja um dos maiores desafios das sociedades etnicamente diferenciadas.

É importante ressaltar que, durante muito tempo, esse dinamismo foi considerado como processo de aculturação, e essa ideia ainda permeia o imaginário social. Barth ([1969]2000) afirma que as distinções étnicas não são dependentes da ausência de interação, mas, ao contrário, é frequentemente a própria base em que se estabelecem as diferenças culturais.

Os contatos e as mudanças culturais, de acordo com Barth ([1969] 2000), em muitos casos se referem à redução na relevância das identidades, tanto no aspecto organizacional quanto nas fronteiras. O autor destaca a importância de analisar os agentes de mudança e qual sua importância para o grupo em questão. Por outro lado, vale ressaltar também que elementos novos incorporados aos padrões culturais, acarretando mudanças e variações, não definem a condição étnica de um grupo e, muito menos, o desaparecimento das fronteiras étnicas.

Nesse sentido, Brandão (1986, p. 86) enfatiza a incorporação das questões indígenas no cenário nacional, pois “o índio, no mundo do branco, obriga o branco a rever-se através dos olhos do indígena”. Há uma compreensão errônea sobre a identidade étnica, que precisa ser revista e entendida para além de um imaginário criado por visões distorcidas da realidade. Essa compreensão está justamente nas diferenças sociais, culturais, crenças, valores, ideologias e representações de cada grupo étnico.

Leite (1979) afirma que não há a noção de pessoa, mas de sociedade. Corroborando essa concepção, Brandão (1986) explica que identidade e etnicidade não podem receber conceitos e classificações fechadas, mas há que se entender que a identidade se confunde com a própria ideia de pessoa: “a codificação social da vida coletiva se encarna no sujeito e lhe impõe sua identidade”. (BRANDÃO, 1986, p. 45).

Dessa forma, Barth ([1969] 2000) esclarece que um grupo étnico corresponde a um coletivo de pessoas que possuem uma relação identitária semelhante, que não necessariamente precisa ser aceita ou compreendida por outros grupos sociais, mas que precisa, antes de tudo, ser respeitada.

É nesse viés do respeito que tratamos também as questões culturais. De acordo com Laraia (2008), o conceito de cultura, desde o século XVIII, parte do termo germânico kultur, termo usado para simbolizar todos os aspectos

espirituais de uma comunidade, enquanto *civilization* referia-se às realizações materiais de um povo. Corroborando, Geertz (2008, p. 15) afirma que a cultura não se restringe a um conjunto de padrões comportamentais. O autor define “[...] a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. Em uma perspectiva antropológica, a cultura, para ser compreendida, deve ser vista como uma ação humana, dinâmica, que está em constante modificação.

Ainda no bojo dessa discussão, Geertz (2008) afirma que entender a cultura enquanto base para as ações humanas possibilita compreender os conflitos de grupos heterogêneos convivendo em um mesmo espaço. Para o autor, grande parte dos conflitos são frutos da heterogeneidade cultural e de suas diferentes interpretações.

Quando se trata de cultura e de diversidade cultural, é importante compreender que o número de culturas também é seu universo simbólico. Podemos perceber como as sociedades se utilizam da mitologia para explicar os fenômenos que acontecem no seu cotidiano.

A essa reflexão, acrescentamos os apontamentos de Castro (1996) que se reporta à cultura e à natureza ligadas intrinsecamente. Para o autor, a natureza e a cultura não devem ser compreendidas separadamente ou anuladas, pois, no pensamento ameríndio, essa dicotomia não existe. O perspectivismo proposto pelo autor trata da noção de que o mundo é povoado por diversas espécies e que cada uma se vê como humana. Nesse sentido, a relação de cultura e de natureza não pode ser explicada pelo viés ocidental, pois não dá conta de compreender ontologicamente as relações entre todas as espécies. O autor afirma o seguinte:

[...] o perspectivismo ameríndio conhece um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada: o mito, que se reveste então do caráter de discurso absoluto. No mito, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma (como humana), e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva (de animal, planta ou espírito). (CASTRO, 1996, p. 135).

Nesse viés que considera a perspectiva ameríndia, o humano e o animal

não são distintos, pois o que nos diferencia é apenas a condição cultural, mas todos possuem a humanidade. Dessa forma, as relações estabelecidas são relações sociais entre sujeitos, isto porque, no “ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram”. (CASTRO, 1996, p. 135).

Corroborando o debate, Vernant (1992) considera o mito como uma necessidade das sociedades de explicar situações de caos e inquietações. Para isso, a mitologia tem a função de exprimir, na forma divina e celestial, o conjunto de relações dos homens entre si ou entre o homem e a natureza.

Narrativas mitológicas que tratam da origem da vida, do advento da morte e de outros episódios marcantes da trajetória humana são guardados como saberes centrais em inúmeras sociedades, sendo transmitidos às novas gerações no processo de socialização por meio da oralidade. De acordo com Gallois (1993), a história e o mito nas sociedades ameríndias andam juntos, ou seja, os mitos definem a história e é pela história que os mitos se perpetuam nas gerações.

Em sociedades que fazem uso da escrita, essas narrativas são perpetuadas por longa extensão de tempo até que a falta de sintonia entre o conteúdo do texto e as condições concretas da existência social passem a exigir uma interpretação dos eventos constantes da trama original, de modo a torná-los plenamente compreensíveis (JUNQUEIRA, 2012).

Dissertar sobre os Enawene Nawe representa um desafio de versar sobre todos esses conceitos teóricos das ciências sociais. Assim o referencial teórico apresentado é fundamental para delinear conceitualmente o estudo sobre esse povo. Os conceitos de terra, território e territorialidade, etnicidade e identidade, mitos e ritos, assim como as questões culturais estão agregados aos aspectos sociais e econômicos dos Enawene, a seu cotidiano e a suas formas de se relacionar com o outro.

2.2 Revisão da literatura e fontes bibliográficas e documentais

De acordo com Gallois (1993), ao analisarmos discursos, é essencial compreender a forma dialógica em que os argumentos são propostos. Ainda nesse sentido, vale considerar a experiência relatada pela autora quando realizou seus estudos com os Waiãpi, em que ela destaca uma relação intrínseca entre mito e história, que, apesar de gêneros distintos, são complementares na interpretação dos fatos sociais.

Para as reflexões propostas, selecionamos diversos discursos dos *Enawene Nawe* no eixo da autorrepresentação, em que são apresentados argumentos que revelam sua relação com a sociedade não indígena por meio de documentos escritos por eles próprios e destinados a autoridades da região. Esses documentos são encontrados nos trabalhos de Zhortêa (2006), no período em que desenvolvia seu trabalho de escrita com os *Enawene Nawe*. Assim, mesmo não partindo de um foco específico como da obra Mairi Revisitada (1993), de Dominique Gallois, levamos em consideração as narrativas dos *Enawene Nawe* para compreender como esta sociedade constrói seus argumentos para orientar suas relações sociais.

Para efetivar os objetivos pretendidos, buscamos fontes como pesquisas científicas, artigos, dissertações e teses de estudos etnográficos. Entre os principais trabalhos, estão os estudos de Weiss (1998), Silva (1998), Santos (2001), Jakubaszko (2003) e Zorthêa (2006).

Os estudos de Weiss (1998) corroboram a compreensão do contato interétnico e os impactos vivenciados pelo povo *Enawene Nawe* no que se refere à saúde, como se configura o grupo indígena e seus principais aspectos (social, econômico, cosmológico, cultural).

A interpretação da cultura *Enawene Nawe* a partir das relações de gênero e consanguinidade é apresentada por Silva (1998). Em seu trabalho, o autor faz uma análise das ações cotidianas relacionadas ao gênero masculino e feminino.

O trabalho de Santos (2001) apresenta os modos de subsistência dos *Enawene Nawe*, as práticas de agricultura, pesca e coleta. O autor apresenta

como essas atividades são desencadeadas respeitando os ciclos naturais e o calendário nativo.

Jakubaszko (2003) traz um estudo da experiência histórica dos *Enawene Nawe*, de como esse povo concebe seu percurso histórico e as relações estabelecidas com os demais povos.

Zorthêa (2006) apresenta a importância dos aspectos linguísticos na construção de *Daraiti*, a escrita alfabética dos *Enawene Nawe*. Ela retrata o aspecto político como elemento motivador para a construção do sistema de escrita, assim como objetivo da produção linguística do grupo.

Assim, esses trabalhos forneceram elementos essenciais para a compreensão de quem são, onde vivem e como vivem os *Enawene Nawe*. Configuram-se em fontes etnográficas ricas em descrições aportadas em diversos momentos vivenciados com o povo *Enawene Nawe* após os primeiros contatos.

Por outro lado, foi possível analisar documentos que datam da década de 1970 e 1980, como mapas, documentos oficiais, cartas, fotos, reportagens, relatórios técnicos, dados de recenseamento. Esses documentos versam sobre as questões de demarcação territorial dos *Enawene Nawe*, os primeiros contatos, as relações que se estabelecem a partir de 1974.

Entre as fontes documentais, estão: a manchete do Jornal O Estado de São Paulo, noticiando sobre o contato interétnico, em 24/08/1974.

Os ofícios expedidos pelo missionário Pe. Thomaz de Aquino Lisbôa à Fundação Nacional do Índio, assim como as respostas recebidas, somam 11 correspondências que datam a partir de 20 de julho de 1978 a 20 de agosto de 1984. Todos se referem à necessidade de interdição, delimitação e demarcação territorial dos *Enawene Nawe*, que fazem parte do arquivo apresentado pelo padre em seu diário, assim como alguns mapas que definem o território demarcado. Esses documentos também compõem o arquivo da Operação Amazônia Nativa - OPAN e da Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Por outro lado, há também os documentos Legais, como as Portarias da FUNAI, Portaria 1057, de 30 de julho de 1981, que dispõe sobre a composição do grupo que trabalharia para a demarcação do território; Portaria 3544/1987, que trata da interdição da Terra Indígena *Enawene Nawe*; o Documento Oficial

da União, de 12 de julho de 1991, que traz a síntese do relatório antropológico; e, por fim, o Decreto de 02 de outubro de 1996. Esses documentos estão disponíveis nos arquivos da Fundação Nacional do Índio e digital (decreto e DOU).

O diário de Thomaz de Aquino Lisbôa retrata o contato como foco principal, assim como a luta pela demarcação territorial. Utilizaremos, neste trabalho, seus relatos como fonte para a análise do contexto histórico em que se deram os primeiros contatos dos *Enawene Nawe* com a sociedade não indígena, a organização da missão expedicionária e as ações dos missionários junto a esse povo. O autor apresenta uma série de documentos que foram fundamentais para a demarcação territorial, como mapas, ofícios e cartas.

Outra fonte documental relevante são os arquivos do diário de campo do Padre Vicente Cañas, que retratam durante e pós-contato, possibilitando uma visão etnográfica da Sociedade *Enawene Nawe* na década do contato interétnico. Os relatos transcritos no diário de Cañas se referem ao contato interétnico, em que o autor passa a relatar a partir do 15º contato. São relatos do cotidiano, que incluem as vivências do Padre Cañas com o grupo indígena *Enawene Nawe* em suas atividades diárias (conversas noturnas), ritualísticas e culturais. Os manuscritos de Vicente Cañas estão sob os cuidados dos padres jesuítas em Cuiabá – MT. Os arquivos utilizados nesse trabalho se referem à transcrição dos relatos de Vicente Cañas de forma digital, porém não está disponível na *internet*.

O Dossiê Yaokwã é outro importante documento que retrata o ciclo ritualístico dos Enawne Nawe, a instalação das usinas hidrelétricas na reserva ecológica do rio Iquê e que apresenta um panorama do processo histórico da comunidade, suas ações e reações mediante proposições que os remetem ao período do contato interétnico. Esse documento foi elaborado por um grupo de especialistas da OPAN – Operação Amazônia Nativa – coordenado por Andrea Jakubaszko, antropóloga e cientista social, em parceria com técnicos do IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – do Mato Grosso. Esse documento foi protocolado junto ao IPHAN com a anuência dos líderes do povo *Enawene Nawe*, para homologação e oficialização do Ritual *Yaõkwa* como patrimônio imaterial do Brasil.

2.3 Procedimentos metodológicos

A pesquisa é de cunho histórico, na perspectiva social, baseada em fontes documentais, visando à reconstrução histórica dos primeiros contatos do povo *Enawene Nawe*.

Em se tratando de uma pesquisa qualitativa, com base documental, preocupamo-nos em recompor o quadro histórico dos primeiros contatos e observá-lo sob a ótica das ciências sociais. Nesse caso, a análise documental foi enriquecida e executada à luz de um referencial teórico com base sociológica e antropológica.

A pesquisa documental, enquanto método de investigação da realidade social, não traz uma única concepção filosófica de pesquisa; pode ser utilizada tanto nas abordagens de natureza positivista como também naquelas de caráter compreensivo, com enfoque mais crítico. Essa característica toma corpo de acordo com o referencial teórico que nutre o pensamento do pesquisador, pois não só os documentos escolhidos, mas a análise deles deve responder às questões da pesquisa, exigindo do pesquisador uma capacidade reflexiva e criativa não só na forma como compreende o problema, mas nas relações que consegue estabelecer entre este e seu contexto, no modo como elabora suas conclusões e como as comunica. Todo este percurso está marcado pela concepção epistemológica à qual se filia o investigador. (SILVA *et al.*, 2009, p. 4556).

Assim, coube-nos partir de um referencial teórico condizente com a prática investigativa das ciências sociais, não apenas descrevendo as informações ou recompondo fatos. Autores como Dominique Gallois, Fredrik Barth, François Hartog, Paull Elliot Little, Roque de Barros Laraia, José de Souza Martins, Eduardo Viveiros de Castro, entre outros, possibilitam um olhar crítico e criterioso das fontes documentais e de sua interpretação.

De acordo com Silva *et al.* (2009), estudar documentos implica fazê-lo a partir da ótica de quem os produziu, o que requer do pesquisador cuidado e perícia para não comprometer o estudo.

Nas análises dos dados pesquisados, partimos de discursos e narrativas que revelam o contato e os contrastes de mundos, valores e crenças,

buscando perceber a perspectiva *Enawene Nawe* mediante a interação social com grupos não indígenas.

Nesse sentido, para atingir os objetivos, fizemos, por primeiro, um levantamento historiográfico do grupo. Em um segundo momento, destacamos as falas e registros dos diários de Cañas e Lisbôa e uma análise de documentos, mapas e relatórios. Em terceiro lugar, buscamos analisar e selecionar os argumentos que retratam o processo histórico dos contatos e dos contrastes da comunidade *Enawene Nawe*, sua experiência histórica, as interpretações e concepções de vida e mundo.

Corroborando isso, Bravo e Triviños (*apud* SILVA *et. al.*, 2009, p. 4557) afirmam que a análise de conteúdo é “a técnica mais elaborada e de maior prestígio no campo da observação documental e constitui-se como meio para estudar as comunicações entre os homens, enfatizando o conteúdo das mensagens por eles emitidas”. Nesse sentido, foi imprescindível, além de observar a fonte documental, uma análise discursiva dos textos verbais e não verbais presentes, cabendo, então, um tratamento analítico da mensagem a partir das marcas textuais presentes no documento.

Os relatos de Cañas (1984) constituem o registro de narrativas dos *Enawene Nawe*, associadas às experiências etnográficas do autor junto ao grupo. Ele também relata acontecimentos e situações que envolveram os *Enawene Nawe* fora da comunidade. De modo geral, os relatos descritos no diário de Cañas se referem, com maior ênfase, às falas de *Kawairi* e *Ataina*. Ambos possuíam papéis importantes na liderança dos *Enawene Nawe*; eram considerados influentes e respeitados nas decisões pelo grupo por serem sacerdotes. Kawari e Ataina foram os primeiros a participar de reuniões políticas em Cuiabá, juntamente com Vicente Cañas. Jakubaszko (2003) descreve ambos como contemporâneos à geração de Cañas. As decisões e atitudes quanto ao contato estavam ligadas às reações e interpretações deles, que eram ligados ao missionário. Além deles, o diário de Cañas também apresenta falas e relatos de outros atores envolvidos da comunidade e de fora da comunidade.

As narrativas encontradas nos demais trabalhos de pesquisa e relatórios sobre os *Enawene Nawe* privilegiam o tempo presente, fazendo referência aos

ancestrais a partir de suas narrativas míticas. Essas narrativas míticas constituem parte de sua historicidade, oferecendo elementos que nortearam as construções sociais, conforme afirma Gallois (1993).

Apesar de encontrarmos muitos relatos sobre os contatos, nenhum estudo especificamente sobre eles havia sido empreendido, cabendo-nos a responsabilidade de trazê-los à luz das teorias e concepções históricas e antropológicas que norteiam as relações estabelecidas no e a partir do contato interétnico.

Cabe ressaltar que, para a análise dos dados, foi essencial a leitura aprofundada dos documentos, separação das unidades de análise, categorização, organização dos dados e, por fim, sua interpretação. Assim, por exemplo, uma reportagem publicada na década de 1980, retratando alguma questão relacionada ao objeto de pesquisa foi separada, categorizada e analisada:

- a) Quanto ao conteúdo;
- b) Fala da questão territorial, do contato, de conflitos?
- c) Quais são os dados que traz?
- d) São relevantes para a pesquisa?
- e) Quem produziu e sob qual ótica?

E, por fim, a compreensão da mensagem embasada nos preceitos históricos, sociológicos e antropológicos, partindo da perspectiva dos *Enawene Nawe*, mediante a leitura e análise da autora.

3 OS ENAWENE NAWE

Este capítulo consiste na caracterização dos Enawene Nawe, acentuando quem são, como vivem, como desenvolvem sua sustentabilidade econômica, assim como se percebem como sujeitos ativos na construção de sua historicidade. Está desenvolvido com base na análise de trabalhos etnográficos realizados por outros pesquisadores junto ao povo *Enawene Nawe*, assim como dados demográficos e narrativas mitológicas que se reportam a ancestralidade, territorialidade, cosmologia e modo de ser e viver desse povo.

Cabe-nos retratar as singularidades do povo *Enawene Nawe*, os mitos de origem da vida, quem são, onde vivem, como vivem, as lógicas espaciais, territoriais, cosmológicas, sua alimentação, produção agrícola e pesca. Nessa perspectiva, este capítulo é a junção da voz de vários pesquisadores sobre os *Enawene Nawe*, da sua própria voz, trazida pelas narrativas mitológicas e da voz da autora, desenhando assim o percurso histórico e social da constituição desse povo.

3.1 Quem são e onde vivem os *Enawene Nawe*

Os registros sobre os *Salumã*, como eram denominados os Enawene Nawe, são esparsos e quase inexistentes antes do estabelecimento oficial dos primeiros contatos. A primeira menção aos *Salumã* aparece em 1817, no documento Corografia Brazilica do Reino do Brazil, de Manuel Aires de Casal (CASAL, 1817). No entanto, não há outros documentos ou registros sobre os *Salumã* ou *Enawene Nawe*, apenas sabia-se da existência de um povo isolado,

mas eram considerados os desconhecidos do alto do rio Juruena. Essa caracterização lhes era atribuída devido ao seu isolamento e ao difícil acesso à aldeia desde o início do século XIX - afirma Lisbôa ([1985] 2010).

Os primeiros contatos da etnia Enawene Nawe¹ com a sociedade não indígena aconteceram na década de 1970, anos após as primeiras notícias sobre uma população que vivia isolada e que pouco se deixava ver.

Em 1909, segundo Bussatto *et al.* (1995), quando Cândido Mariano da Silva Rondon passou pelo interior de Mato Grosso levando as linhas telegráficas, ouviu dos *Waimaré* (povo *Paresí*, habitante da região de Campos Novos dos Parecis) que havia “parentes” no alto rio Juruena. Surgiram assim os rumores de que havia um grupo étnico que ainda não tinha estabelecido contato no norte de Mato Grosso. Sua presença era notada apenas pelos vestígios da pesca e de utensílios utilizados por eles.

Bussatto *et al.* (1995) relatam ainda que, nas décadas de 1940 a 1960, grupos de seringueiros que trabalhavam na região norte de Mato Grosso encontraram vestígios de um grupo indígena ainda não identificado que construía barragens de troncos de árvores nos pequenos córregos. Suspeitavam que isso fosse utilizado para impedir a aproximação. Foram muitas as especulações a respeito desse fato. Mas a presença desse grupo quase nunca era notada, apenas eram encontradas marcas de sua existência.

A partir da década de 1960, com o governo militar e a política de desenvolvimento do Brasil, surgiram as frentes de expansão. Essas frentes expansionistas, subsidiadas pelo governo, trouxeram para a região pecuaristas, mineradores, agricultores e madeireiros. Bussatto *et al.* (1995) ainda explica que, nesse período, também foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em substituição ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Essa nova instituição tinha como objetivo integrar os índios à sociedade brasileira e desentravar o desenvolvimento do país.

Foi nesse contexto progressista que cresceu o interesse em conhecer e integrar os indígenas de Mato Grosso ao desenvolvimento proposto. Um grupo

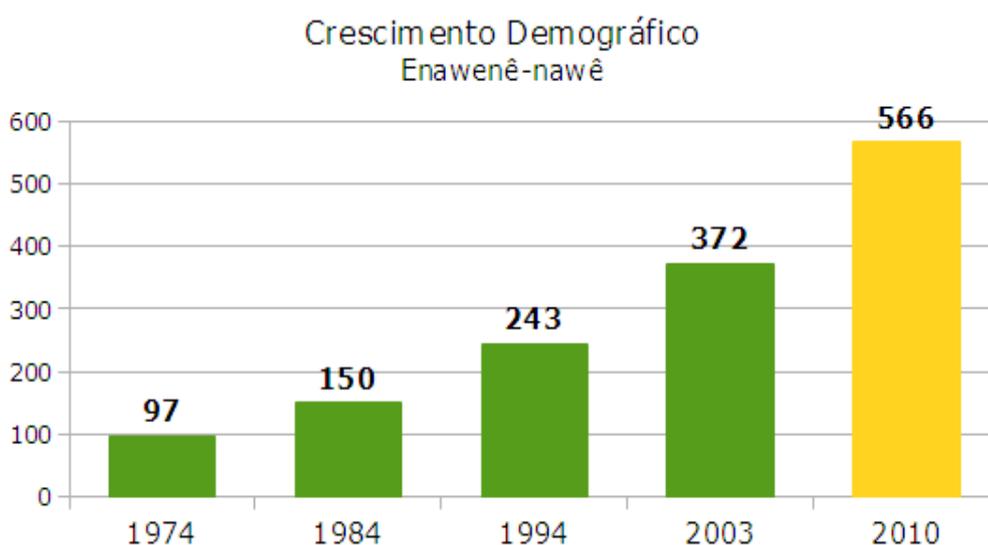
¹ O nome da etnia aparece grafado de várias formas nas literaturas e documentos. No entanto, nesse trabalho, tomaremos como base a grafia utilizada pelo grupo em documentos e cartas que foram apresentados por Zorthea (2006) sobre a Escrita Alfabética entre os Enawene Nawe.

indígena isolado era um desafio para o governo, principalmente porque muitas das reservas de madeira e minério se encontravam em locais habitados por eles ou nas proximidades. Os Enawene Nawe eram desconhecidos; isso dificultaria a ocupação das terras que margeavam seu território. Assim tornava-se emergente o contato interétnico, pois era necessário conhecer com quem lidar, saber até que ponto os índios eram pacíficos ou que tipo de risco apresentavam para o empreendimento.

De acordo com Jakubaszko (2003), os principais agentes atuantes nesse período para estabelecer contatos com os indígenas eram os grupos de missionários. Em Mato Grosso, a Missão Indígena Anchieta cumpria o papel de intermediar as relações interétnicas; logicamente estavam a serviço do Estado. Foram responsáveis também pelo contato interétnico com os Enawene Nawe e o fizeram com sucesso, pois não houve depopulação. Atualmente, mais de 40 anos após os primeiros contatos, os Enawene Nawe configuram-se em uma população média de 560 indivíduos e vivem em uma única aldeia, *Halataikiwa*.

Vejamos os dados demográficos no gráfico a seguir, observando o desenvolvimento populacional Enawene Nawe desde a data dos primeiros contatos até a data do último censo indígena divulgado:

Gráfico 1 – Demografia Enawene Nawe



Fonte: FUNASA (2010).

O gráfico demonstra o crescimento demográfico dos últimos anos. Segundo a Operação Amazônia Nativa (OPAN), esse aumento se deve à queda da mortalidade infantil e, conseqüentemente, ao crescimento da população jovem. Por outro lado, também houve melhorias no acompanhamento da saúde dos *Enawene Nawe*.

Os *Enawene Nawe* têm como língua materna o Aruak. A língua portuguesa é utilizada pelos homens adultos, líderes do povo, com o objetivo de articulação política e econômica, contudo não é comum as mulheres *Enawene Nawe* falarem a língua portuguesa. A grafia foi estabelecida a partir do trabalho desenvolvido pelo etnólogo e linguísta Márcio Ferreira da Silva, na década de 1980, com base na grafia da língua Paresi, também pertencente ao tronco linguístico Aruak. Esse trabalho linguístico foi feito também com o auxílio dos levantamentos realizados por Dorotéia de Paula, Cleacir Alencar Sá e Kátia Zorthêa (SANTOS, 2001).

De acordo com a Jakubaszko (2006), esse povo indígena, por volta de 40 anos antes do contato com os não indígenas, era numeroso e vivia em diversos aldeamentos. Sua ocupação se dava em um vasto território que se estendia por todo o rio Juruena, mas, em função de guerras, ataques, catástrofes, dispersaram-se e constituíram um novo desenho organizacional. De uma população assentada com padrões diferenciados de organização, tiveram que se unir e assentar-se em novos padrões de organização. A partir de então, passaram a reconhecer como seu território de ocupação tradicional os arredores do rio Papagaio, o rio Preto e Juína Mirim, no Vale do Juruena, e suas adjacências, conforme mapa (Figura 10).

Desse passado remoto vivido pelos *Enawene Nawe*, que, grosso modo, retrocede às duas primeiras décadas do século XIX, não se têm registros. Por se tratar de um povo ágrafo, os relatos que se têm são orais e apresentam, muitas vezes, alegorias relacionadas aos mitos de sua origem. Nos documentos oficiais, aparecem esparsas citações sobre o povo Salumã, no parecer 01/91 do antropólogo Artur Nobre Mendes, enviado ao presidente da FUNAI para a demarcação territorial dos *Enawene Nawe*. A publicação no Diário Oficial da União, em 12 de julho de 1991, relata da seguinte maneira:

As referências bibliográficas sobre o grupo são poucas, mas são suficientes para caracterizar tal grupo como tradicionalmente situado nessa região. O padre Aires de Casal, em "Coreografia Brasílico" - 1817, faz referência aos Salumã no rio Juruena. Já Roquete Pinto, no livro "Rondônia", cita o grupo dos Salumás que Rondon teria encontrado "em plena serra do Norte, a mais de 200 KM a Noroeste do ponto em que a linha telegráfica atravessa o Juruena". Durante todo o nosso século, os Salumã permaneceram isolados do convívio com representantes da nossa sociedade, isto só vindo a acontecer em 1974, quando membros da Missão Anchieta estabeleceram primeiros contatos com eles. (BRASIL, Diário Oficial da União, 12/07/1991, p. 13840 - 13841, seção 1).

É possível perceber que a citação mais antiga que se referia aos Salumãs, no alto do rio Juruena, foi de Aires de Casal, desde a produção de sua obra retratando as províncias do Brasil na perspectiva histórico-geográfica. Por outro lado, também são mencionados os Salumãs na historiografia de Roquette Pinto, quando relata o trabalho de Cândido Rondon com as linhas telegráficas no norte de Mato Grosso e Rondônia. Esses dados foram utilizados por Artur Nobre Mendes como referência para a demarcação territorial da área indígena Enawene Nawe.

A área habitada pelos *Enawene Nawe*, segundo a Jakubaszko (2006, p. 48), possui uma vasta rede hidrográfica composta pelos rios "Joaquim Rios (*Tinuliwna* e *Muxikiawina* - tributários do rio Camararé), rio Arimena e rio Preto (*Olowina* e *Adowina* - tributários do Juruena) e rio Nambikwara (*Huyakawina* - tributário do Doze de Outubro)", com lagoas marginais e áreas alagáveis no período chuvoso. São duas as estações: seca e chuvosa, que determinam as ações diárias e a produção do roçado, coleta de mel e extração do sal vegetal.

O território habitado pelo povo Enawene Nawe transita entre o cerrado e a floresta. Seu território ocupa uma área de aproximadamente 742.088 hectares, no vale do rio Juruena, no noroeste do Estado de Mato Grosso. Essa área, conforme mapa (Figura 1), compreende parte dos municípios de Juína, Brasnorte e Sapezal.

No entanto, apesar dessa organização, os rituais cerimoniais, a pesca e o cultivo utilizam diversos pontos de seu território. São construídas aldeias de Passagem, lugar construído geralmente às margens dos rios para dar abrigo durante os meses de construção das barragens e da pesca.

Figura 2 – A organização da Aldeia *Enawene Nawe*



Fonte: Jakubaszko (2006).

As casas são construídas de palha de buriti ou açai, com uma altura de mais de 4 metros. Jakubaszko (2003) afirma que as maiores casas chegam a medir 40 metros de comprimento por 10 metros de largura. Esse formato retangular, com portas frontais para o pátio da aldeia e dos fundos voltadas para a direção da roça permitem que as casas fiquem arejadas e que possibilitem o movimento do núcleo familiar, que geralmente é formado por dois grupos domésticos. Algumas casas são mais movimentadas que as outras. Isso ocorre de acordo com a disposição e o crescimento da família. Isso também justifica, apesar da regra de uxorilocalidade, a permanência do filho que se casa junto aos pais.

Segundo Jakubaszko (2003), os *Enawene Nawe* são alegres, comunicativos, expansivos e dispostos.

Mesmo sem estabelecer uma convivência diária com os Enawene, é visível para aqueles que os conhecem a agitação e disposição sempre presente entre eles e em sua rotina. É muito raro, a não ser quando acometidos de doença ou mal estar, ouvir deles que estão cansados ou fatigados. São expansivos na comunicação, nos gestos, na entonação e rapidez da fala, nas brincadeiras, risos e gargalhadas. (JAKUBAZKO, 2003, p. 23).

As crianças aprendem cedo o ofício da coleta. Os *Enawene Nawe* são exímios nadadores, pois desde criança banham-se no rio e brincam com troncos de árvores e cascas de madeiras. De acordo com Jakubazko (2003), um dos primeiros aprendizados das crianças é nadar. A autora afirma que as meninas preferem a proximidade da aldeia e auxiliam nas tarefas femininas: “Pintam umas as outras com urucum, brincam de casinha [...] é ainda comum vê-las desenhando com canetas ou violeta genciana no próprio corpo o traçado das tatuagens próprias das mulheres” (JAKUBAZKO, 2003, p. 25). Já os meninos brincam pelos rios e pela mata, o que representa a proximidade das atividades masculinas, demarcando, assim, a diferença entre as atividades femininas e masculinas.

A pesca é uma atividade essencialmente masculina. Santos (2001) explica que apenas os meninos acima de seis anos podem participar do ritual da pesca, o *Yaõkwa*. De acordo com Jakubaszko (2006), o *Yaõkwa* é um ritual realizado anualmente pelos Enawene Nawe. Esse evento articula os domínios distintos, indissociáveis e interdependentes da sociedade, da cultura e da natureza. É orientado pela cosmologia do povo *Enawene Nawe* e regulado pelos ciclos da natureza por meio do calendário socioeconômico e a simbologia. Estão vinculados às memórias, mitos e ao lugar privilegiado. Após a divisão dos grupos para a pesca, em número de três a cinco, deslocam-se para diferentes rios. Após a definição do local da barragem, os *Enawene Nawe* constroem o acampamento onde ficam cerca de dois meses para a pescaria que deve garantir o suprimento para os quatro meses de duração do cerimonial ritualístico.

Segundo o Dossiê *Yaõkwa* – que teve a coordenação de Jakubaszko (2006), as atividades diárias são divididas por gênero, idade e hierarquias sociais.

As fases da vida serão classificadas de acordo com a definição de etapas, nominando categorias de idade, incluindo a vida intrauterina. Essas categorias operam como marcadores temporais para a Pessoa e estão caracterizadas por insígnias corporais, indumentárias, aprendizados e desenvolvimento de habilidades específicas, práticas alimentares (introdução e restrições de alimentos), papéis, prestígio e posição social. (JAKUBASZKO, 2006, p. 143).

As pinturas corporais são marcadores da conjunção de patamares distintos de humanidade, clãs e de legiões de espíritos que compõem a corporalidade *Enawene Nawe*. De acordo com a Jakubaszko (2006), os *Enawene Nawe* são constituídos por essas diferentes fontes que, ao mesmo tempo, originam, a partir de seus corpos, cada uma dessas dimensões, criando um ciclo de vida e morte. A morte não é compreendida como um acontecimento natural; é decorrente da ação ou intervenção dos espíritos *Yakairiti* e *Enore Nawe*.

3.2 Ocupação histórica da terra *Enawene Nawe* e sua ancestralidade

Lisbôa ([1985] 2010) aponta para o território indígena como o nicho sagrado, espaço de representação e manutenção da cultura e da sobrevivência do povo *Enawene Nawe*.

Eles foram encontrados vivendo numa área que já estava garantida como parte do território Nambikuara. Porém, seu território histórico ultrapassava os limites do mesmo e era necessário saber dos *Enawene Nawe* qual era seu espaço histórico, para que fosse garantido, antes que a sociedade nacional, cada vez mais envolvente, o ocupasse. Para isso, era necessário saber bem a língua *Enawene Nawe*, dando tempo ao tempo. (LISBÔA, [1985] 2010, p.55).

No contexto desenvolvimentista brasileiro, na década de 1970, quando o cultivo, a extração e a mineração adquiriam proporções grandiosas no Mato Grosso, manter o território por parte dos *Enawene Nawe* tratava-se de uma

questão de sobrevivência. “As ameaças eram constantes [...] a terra que, para eles, sempre foi vida, tornou-se morte, através da exploração imobiliária”, afirma o autor (LISBÔA, [1985] 2010, p. 55).

Surgem então os desafios para a manutenção do território. A demora no processo de demarcação revelava falta de vontade política com o grupo; a morosidade do processo de demarcação demonstrava má vontade política. Lisbôa ([1985] 2010, p. 57) ressalta que a demarcação territorial aconteceu após conflitos, pois, “para serem acreditados, tiveram que barrar o avanço das picadas de medição, já presentes até o córrego Olouiná, sagrado para eles [...]”. Nesse conflito morreram duas pessoas e outras duas ficaram feridas.

Em 1999, o território Enawene Nawe foi invadido mais uma vez por garimpeiros, que desta vez, estavam sob proteção e licença de um Cinta Larga (Roberto Carlos). Com apoio dos Rikbatsa, dez Enawene, a presença da FUNAI e da polícia federal houve a desintrusão, e o embate entre os Enawene e os Cinta Larga foi um momento marcante na relação entre eles. (JAKUBAZKO, 2003, p. 68).

As interferências constantes em seu território mediante demarcações e picadas feitas por garimpeiros e fazendeiros da região deixaram os *Enawene Nawe* sob alerta, preparados para lutar em defesa de seu espaço. Os missionários Thomaz de Aquino e Vicente Cañas buscavam intermediar os conflitos e lutavam com os indígenas pela demarcação territorial. Em outubro de 1984, foi possível definir oficialmente o território. Lisbôa (2010, p. 109) relata: “Vicente Cañas, Darci Luiz Pivetta e eu, no dia 22 de outubro, as 10h30 min., assinamos o mapa no gabinete do delegado Amilton”.

Aparentemente, findaria o conflito territorial; no entanto, os conflitos surgiram de outros pontos, mas ainda interligados ao território, como, por exemplo, a construção de hidrelétricas no rio Juruena e construção de estradas na região noroeste do território. Zorthêa (2006) afirma que, apesar da resistência pela construção da estrada, foram seduzidos por presentes oferecidos em troca da concessão: motores de popa e barcos de alumínio que passaram então a fazer parte das necessidades do grupo e a integrá-las.

Por outro lado, se deram conta de que a terra *Adowina* ou rio Preto, que haviam abandonado na fuga dos conflitos com os Cinta Larga e que fazia parte do seu patrimônio imaterial, ficou fora da demarcação e foi ocupada por

fazendas e empresas agrícolas. Atualmente, esse território está em litígio na justiça e continua sendo motivo de conflitos entre agricultores e *Enawene Nawe*. Zhortêa (2006) apresenta a tradução de uma carta dos *Enawene Nawe* para o governador do Estado de Mato Grosso no ano de 1996, em que o indígena *Marikiroseene* solicitava o ajustamento e homologação do território *Enawene Nawe* e demonstrava sua importância para a memória e a cultura de seu povo.

Chefe dos não índios
 A nossa terra é muito importante para nós.
 Não queremos nosso território invadido.
 Onde faremos as roças de milho e procuraremos peixes também?
 Onde iremos pegar mel?
 Onde nossos filhos crescerão?
 Há muitos anos atrás nossos antepassados nos mostraram nossas terras, foi aqui que nosso povo nasceu. Aqui o nosso povo cresceu.
 Porque você fez uma escrita feia da nossa terra.
 Não seja bobo, chefe tem que ser esperto. Faça logo a escrita do nosso território tradicional.
 Os Enawene Nawe é que falam (MARIKIROSEENE *apud* ZORTHÊA, 2006, p. 22).

É possível entender a preocupação de *Marikiroseene* em resguardar um solo que é sagrado e que se encontra ligado aos costumes e tradições de seu povo. Seu texto denota a ancestralidade e a perpetuação étnica ligada à terra. Sua identidade está relacionada aos lócus de sobrevivência.

Para esses povos, a posse da Terra, e de tudo quanto ela pode nos oferecer, não cabe propriamente ao domínio dos humanos, eles a reconhecem como Território na medida em que esses espaços definem pertenças fundadas numa ancestralidade remota que desde há muito, muito tempo, se enraizaram na interação sistemática, realizada pelas sucessivas gerações, com os lugares e paisagens sobre as quais se constituíram como Povo e como Sociedade. Assim, são Eles que pertencem à Terra, e ela, por sua vez, pertence ao domínio de seus antepassados, ancestrais míticos e dos seres – espirituais – que lhe dão vida e significados. (JAKUBASZKO, 2006, p.17).

Nesse sentido, a terra e os recursos que ela pode oferecer são elementos que estão além das necessidades fisiológicas, mas está relacionada intrinsecamente à espiritualidade e à gênese do povo *Enawene Nawe*. Assim como os demais elementos da natureza, sua ancestralidade se constitui também nas relações estabelecidas entre humanos, natureza e cosmos,

conforme podemos compreender a partir das análises de povos ameríndios propostos por Castro (1990). Segundo o autor, cabe entender que, nessa visão, as relações entre os indígenas e a natureza acontecem de forma sociopolítica, em que adquire uma significação diferenciada para as demais sociedades. Para uma grande parte dos povos ameríndios, o animal pode ser considerado no mesmo nível humano e estabelecer graus de parentesco.

destacar que, para o povo *Enawene Nawe*, essa relação com a natureza e com os animais faz parte de sua constituição. Indo mais além, a natureza é concebida como parte dessa cultura indígena. Pardini (2012) atribui essa concepção à ecologia simbólica ameríndia.

[...] o que há entre os domínios da Cultura e da Natureza é — de acordo com a experiência indígena — uma relação de homologia, e esta homologia é de natureza cultural. Tanto no jardim quanto na floresta, os vegetais estão sob os cuidados e o cultivo, quer dos homens, quer de um espírito protetor; tendo por modelo o jardim, a floresta é uma plantação; à semelhança dos animais domésticos, os animais silvestres são amestrados (pelos seus espíritos protetores); tanto quanto a casa e o jardim, a floresta é um espaço domesticado (pelos espíritos protetores); como nas relações entre humanos, os vegetais cultivados e os animais caçados são parentes que é preciso seduzir e conquistar, afagar ou coagir; em casa, na aldeia ou no meio da floresta, os humanos estão sempre em sociedade. (PARDINI, 2012, p. 7).

Essa concepção de cultura e natureza estabelece a percepção de floresta que, de acordo com Pardini (2012), é o resultado da intervenção humana em tempos míticos e históricos. Nesse sentido, além de encerrarem em si a fauna e a flora, em uma perspectiva antropológica, também possuem valor de documento: são vestígios materiais e imateriais da história de um povo e sua intervenção humana, voluntária ou involuntária, mas que trazem em si a complexidade material e simbólica da natureza e da cultura.

Na Amazônia, graças aos ameríndios, a mata é 'cultural' (a floresta é um 'jardim'), não apenas num sentido metafórico ou poético, mas no sentido ecológico atribuído pela ciência, isto é, como 'artefato' modelado pelo manejo agroflorestal indígena (praticado há milênios), e no sentido simbólico, ético e cosmológico atribuído pelos próprios ameríndios, ou seja, como lugar de sociabilidade — de relações intersubjetivas, interpessoais — entre humanos e não humanos, e como jardim fundamentalmente 'alheio', cultivado e gerido pelos espíritos protetores da floresta, verdadeiros mestres dos destinos vegetais. (PARDINI, 2012, p. 13).

Essa compreensão de relações sociais e culturais fica evidente na constituição da ancestralidade do povo *Enawene Nawe*. Há uma relação intrínseca com a floresta, os animais e os espíritos que nela habitam. Corroborando essa reflexão, Castro (1996) se reporta à cultura e à natureza de modo intrínseco, pois, para o autor, a natureza e a cultura não devem ser compreendidas separadamente ou em contraposição, pois, no pensamento ameríndio, essa dicotomia não existe. O perspectivismo proposto pelo autor trata da noção de que o mundo é povoado por diversas espécies e que cada uma se vê como humana. Nesse sentido, a relação de cultura e de natureza não pode ser explicada pelo viés ocidental, pois não dá conta de compreender ontologicamente as relações entre todas as espécies. Para o autor,

A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. (CASTRO, 1996, p. 139).

Nesse viés que considera a perspectiva ameríndia, o humano e o animal não são distintos, pois o que os diferencia é apenas a condição cultural, sendo os animais ex-humanos, mas ainda trazem a humanidade em sua essência. O autor ainda afirma que o animismo é uma noção da pessoa evocada por esse perspectivismo em que humanos e animais estão imersos no mesmo universo sociocósmico. Santos (2001) destaca que as relações e o parentesco podem ocorrer por consanguinidade, afinidade efetiva ou potencial, associadas ao cultivo de mandioca, milho e da pesca. O autor ainda apresenta como se dão as relações de cultivo e os mitos de origem de cada alimento, todos ligados por graus de parentesco entre humanos, animais e espíritos. Há uma lógica de relação social entre ambos que reforça essa antropogenia que a floresta possui e demarca sua importância simbólica para a cultura *Enawene Nawe*.

Dessa forma, compreender a relação homem e natureza vivenciada pelos *Enawene Nawe* é essencial para garantir uma interpretação dos fenômenos sociais e culturais. Conhecer como esse grupo indígena se posiciona e articula socialmente, seus discursos, os significados simbólicos da natureza e das coisas, suas crenças, valores éticos e morais possibilitam

compreendê-los culturalmente.

3.3 Os mitos da origem da vida e das coisas

Para o povo Enawene Nawe, seu universo de significação não cabe totalmente no domínio dos humanos. Conforme Santos (2001), os Enawene Nawe se representam no centro do universo: articulam-se entre o espaço terrestre, celeste e subterrâneo. Para eles, a morte lhes possibilita habitar em dois mundos: carnes e ossos para os *Yakairiti*, e os olhos e o coração se transformam em *enore*, espíritos celestiais.

Santos (2001) afirma que, na sociedade *Enawene Nawe*, há uma intensa relação com os espíritos. Sua maior preocupação reside em manter a harmonia entre o mundo espiritual e terreno e, para isso, o grupo mantém um ciclo anual de atividades que compõem os rituais *Yaokwã*, *Lerohi*, *Salumã* e *Kateoku*². Todos esses rituais empreendidos pelo grupo estão ligados aos mitos que permeiam as relações vitais entre a sociedade e o cosmos, num processo que, tomando o estudo de Eliade (1992), podemos identificar como o tempo do eterno retorno.

A espiritualidade rege as ações cotidianas e os rituais que se estendem pelo ano. Além de proporcionarem significação, fazem parte do processo de alimentação, da encenação, da música e das demais atividades na aldeia. Indo mais além, a natureza é concebida como parte dessa cultura indígena. Segundo Geertz (2008, p.15), a cultura não se restringe a um conjunto de padrões comportamentais. O autor define “[...] a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. Em uma perspectiva antropológica, a cultura, para ser compreendida, deve ser vista como uma ação humana, dinâmica, que está em constante modificação.

É nesse viés da existência de uma ligação constante entre o real e o

² Grosso modo, os rituais Enawene são divididos de acordo com as estações seca e chuvosa e com os espíritos, o *Lehori* e *Yaokwa* são dedicados aos *Yakairiti* de modo formal e até mesmo hostil e o *Salumã* e *Kateoko* são dedicados aos *Enore Nawe*, de forma mais leve e descontraída. São rituais fundamentais para manter o equilíbrio social em todos os aspectos (JAKUBASZKO, 2006).

sagrado que se sustentam os mitos dos *Enawene Nawe*. Seu modo de vida, organização social e produção econômica estão baseados nos pilares cosmológicos em que consistem os mitos. Eliade (1992) explica essa necessidade de equilíbrio entre os tempos sagrado e profano das sociedades como uma forma de manter a ordem natural das coisas. O essencial não é o ritual em si; o essencial está em lembrar o que se passou em tempos remotos.

A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é lembrar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar a verdadeira história, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta. (ELIADE, 1992, p. 53).

Nesse sentido, preservar a memória mítica significa, antes de tudo, preservar o que é sagrado, pois a origem das coisas parte de um tempo sagrado, em que todas as coisas eram vividas por deuses. Vivenciá-las significa aproximar-se deles. Para Eliade (1992, p. 50), “dizer um mito é proclamar o que se passou *ab origine*”. Vernant (1992, p. 171) corrobora ainda que o mito se define “numa dupla relação de oposição ao real, por um lado (o mito é ficção), e ao racional, por outro (o mito é absurdo)”, mas trata de coisas sérias e profundas da existência humana: explica desde a origem dos seres e das coisas aos eventos cotidianos.

Gallois (1993) analisa as narrativas míticas dos Waiãpi na perspectiva da relação entre o mito e a historicidade. De acordo com a autora, para os Waiãpi, não há uma preocupação com a veracidade dos fatos. Se ocorreram ou não, de modo que, se estes fazem parte de suas narrativas, é porque aconteceram para alguém e devem ser respeitados. Por outro lado, não há também uma diferenciação entre narrativa mítica ou histórica, mas a junção desses aspectos forma a sua historicidade. Nessa perspectiva, é possível partir das narrativas mitológicas para conhecer e compreender um povo, sua cultura, seu modo de vida. Tratamos nesse escopo das origens, como os *Enawene Nawe* concebem sua existência, assim como seu papel enquanto sujeitos coletivos partindo das suas narrativas mitológicas.

Corroborando, Eliade (1992) fala da importância das narrativas

mitológicas para o “homem religioso”. Essa caracterização do homem é revelada pela constante necessidade que ele tem de buscar uma referência divina para sua concepção. Ele deseja situar-se em local que propicie comunicação com o mundo divino. Adentramos, então, nesse universo de ligação entre homens e espíritos, desde a concepção das primeiras coisas.

O mundo terrestre onde residem os *Enawene Nawe*, ou a paisagem natural, foi criado a partir da ação do herói *Wadare*. Em tempos remotos em que a terra era apenas uma planície sem nenhuma vegetação, *Wadare* encontrou uma grande árvore, afirma Silva (1998). Essa árvore (*atahixuane*) trazia em si milhares de espécies de outras árvores. Ele então decidiu derrubá-la. Com a ajuda de outros *Enawene Nawe*, conseguiu, a golpes de machado, seu intento. Com o impacto da queda da árvore, surgiram na superfície da terra ondulações do relevo e os leitos dos rios. Com isso, a terra também foi coberta por vegetação. Esse é o espaço ocupado pelo povo indígena *Eawene Nawe*. Acima dele também há o plano celestial habitado pelos seus ancestrais e o plano subterrâneo, onde vivem os *Yakairiti*, espíritos predadores.

O povo *Enawene Nawe*, conforme Silva (1998), teve sua origem marcada por dois mitos hipotéticos distintos, mas que se complementam entre si. Em uma hipótese, os *Enawene Nawe* descendem de um único casal de humanos que sobreviveram a uma grande enchente. Neste modelo monogenista, um homem e uma mulher virgens resistem à enchente e se livram do afogamento, galgando a colina mais alta do território. Passada a enchente, o casal povoa a área dando vida a filhos e filhas que passam a compor os diferentes clãs.

Segundo o autor, em outra hipótese, dessa vez poligenista, os *Enawene Nawe* afirmam que seus ancestrais habitavam o interior de uma pedra. Por intermédio de um parente pica-pau que fez uma abertura na pedra, eles tiveram acesso ao mundo exterior. Com isso, os grupos indígenas se espalharam pela superfície da terra. No início, cada qual correspondia a uma comunidade endogâmica, ou seja, os casamentos se davam entre família, de modo avuncular.

Silva (1998) ainda explica que esses grupos indígenas, em sua concepção, apresentavam-se culturalmente incompletos ou defeituosos, o que

os tornava vulneráveis diante das adversidades vivenciadas na floresta. Ataques de animais, espíritos terrestres e subterrâneos, epidemias, monstros aquáticos, parcialidades indígenas inimigas representavam frequentes ataques, sobrevivendo poucos integrantes de ambos os grupos. Enquanto isso, os sobreviventes, guiados pelos espíritos protetores, buscavam abrigo na casa de *aweresese*, casa dos clãs, onde posicionavam suas flautas igualmente. Ali, cada um foi aperfeiçoando os bons costumes, como não comer carne de caça, usar o estojo peniano e não casar dentro do mesmo clã. O autor explica também que, dessa forma, se deu a constituição da comunidade *Enawene Nawe* contemporânea, baseada nas vivências e experiências de seus ancestrais míticos.

De acordo com Junqueira (2012), os mitos de origem da vida, nas sociedades de tradição oral, por vezes, sofrem atualizações, que visam explicar as mudanças sociais na perspectiva do narrador. Para a autora, há casos em que os mitos de origem se fragmentam, dando origem a um novo mito.

Narrativas mitológicas que tratam da origem da vida, do advento da morte e outros episódios marcantes da trajetória humana são guardados como saberes centrais em inúmeras sociedades, sendo transmitidos às novas gerações no processo de socialização. Em sociedades que fazem uso da escrita, essas narrativas são perpetuadas por longa extensão de tempo até que a falta de sintonia entre o conteúdo do texto e as condições concretas da existência social passem a exigir uma interpretação dos eventos constantes da trama original, de modo a torná-los plenamente compreensíveis. (JUNQUEIRA, 2012, p. 61).

Essa reatualização do mito, além de torná-lo mais compreensível às novas exigências sociais, também possibilita uma aproximação dos deuses e da santidade. Eliade (1992, p. 55) afirma que assim “o homem religioso esforça-se por se aproximar dos deuses e participar do Ser; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica”.

Os mitos na sociedade *Enawene Nawe* estão vivos e regem seu cotidiano; estão em toda parte: na hora de comer, de entrar e sair, na esfera civil, social, religiosa, linguística e política. Há um ciclo ritualístico na sociedade *Enawene Nawe* que deve ser seguido. O *Yaokwã* é o mais longo e denso ritual, e agrega em si a finalização de um ciclo que precisa ser cauteloso e

harmônico, pois disso depende o equilíbrio social. Para Eliade (1992), esse ciclo ritualístico consiste em evocar periodicamente o acontecimento que fundou a condição humana atual; consiste também em não esquecer o que se passou em épocas antigas.

Já retratamos a origem da vegetação e do povo Enawene Nawe. Cabe também delinear a concepção de alguns aspectos essenciais para a manutenção da vida, da cultura e da sociedade Enawene Nawe. Sabemos que todas as coisas, como elas são e o porquê de sua existência na vida cotidiana e na cultura *Enawene Nawe* têm sua importância, mas há alguns elementos que estão intrinsecamente ligados à vida e à história desse povo. Nesse sentido, é importante frisar o conceito de cultura trazido por Laraia (2008), que, tomado por um amplo sentido etnográfico, inclui conhecimento, crenças, valores, arte, moral, leis, costumes ou qualquer hábito adquirido pelo homem em seu convívio na sociedade. Nessa concepção, fica demarcado o caráter de aprendizado da cultura, assim como sua perpetuação de geração em geração, seja por meio dos mitos e ritos, seja pelo aprendizado transmitido pelos mais velhos.

A escrita, por exemplo, é um elemento que define a história e sua manutenção para as futuras gerações Enawene Nawe e para as demais sociedades. Os registros gráficos dos mitos são recentes e se reportam às narrativas de cunho oral, pois, de acordo com Zorthêa (2006), até 1989 não haviam sido feitos registros na grafia Aruak pelos *Enawene Nawe*. A partir de então, um grupo de linguistas, composto por Dorotéia Fátima de Paula, Márcio Ferreira da Silva, Cleacir Alencar Sá e Henrique Santos Cavalheiro, instituíram um documento chamado de “Grafia provisória Enawene Nawe”, destinada a registros e estudos da OPAN, assim como registros e estabilização da escrita *Enawene Nawe*.

A escrita, na concepção *Enawene Nawe*, afirma Zorthêa (2006), também tem sua origem a partir do mito. Segundo a autora, o mito de origem da escrita revela uma visão diferente da convencional da escrita alfabética. Os *Enawene Nawe* denominam a escrita de *Daraiti*. Esta pertencia a *Hiriniwaxiwiri*, um *enorenawe* (ancestral sobrenatural) que tem a forma de urubu, que, por vezes, descia à terra para se alimentar. Obstinos a conquistar o conhecimento de

Hiriniwaxiwiri, os *Enawene Nawe* decidiram fazer uma armadilha para pegá-lo. Era a única maneira de aprender os signos que ele conhecia. *Hiriniwaxiwiri*, chamando-os de netos, explicou-lhes sobre a escrita que dominava cada parte de seu corpo e que estas traziam insígnias e conhecimento. *Daraiti*, a escrita aprendida pelos *Enawene Nawe*, não era alfabética, era concebida a partir dos signos. Estava presente na cestaria, na cerâmica, nas pinturas dos corpos. Bakthin (1992) define esse tipo de escrita como a escrita dos signos.

A escrita dos signos foi aprendida pelos *Enawene Nawe* a partir dos ensinamentos de *Hiriniwaxiwiri*. Depois disso, os *Enawene Nawe* decidiram libertá-lo. *Hiriniwaxiwiri* prometeu a eles que, às dez horas da manhã, faria cair uma chuva de xixi, que daria ao povo *Enawene Nawe* a vida eterna, mas, levados pela desconfiança de *Wayareokõ*, um espírito desordeiro, eles não tiveram coragem de banhar-se na chuva, achando que essa era venenosa e os mataria. Ficaram decepcionados quando perceberam que algumas cobras e lagartos que estavam na chuva estavam trocando de pele e rejuvenescendo. As insígnias que estes animais trazem em seus corpos é *Daraiti*, a escrita, concebida a eles pela chuva de *Hiriniwaxiwiri*.

Para os *Enawene Nawe*, o fato de terem duvidado das intenções de *Hiriniwaxiwiri* fez com que eles não fossem marcados pela simbologia do conhecimento de *Daraiti*. Para Junqueira (2012), o mito ajuda a justificar situações que desagradam um povo. A autora relata o mito da morte dos *Kamaiurá*, que também retrata uma falha humana para justificar a morte. Ainda no bojo dessa reflexão, a autora afirma que o patrimônio mítico de um povo sugere a estreita conexão entre várias narrativas, de modo que estas não apenas justificam, mas também definem a identidade do grupo.

Nesse sentido, é relevante destacar a concepção de patrimônio na perspectiva do tempo, conforme afirma Hartog (2006), em que a historicidade de uma coletividade está ligada ao território e à memória, que operam na construção da sua identidade. Segundo o autor, cabe observar que o povo *Enawene Nawe* possui um patrimônio cultural entrelaçado por suas narrativas míticas, que são repassadas adiante de geração em geração. Além disso, essa riqueza do universo mítico está demarcada no cotidiano desse povo por meio dos rituais que ocorrem durante todo o ano civil. Esse processo ritualístico é a

rememoração de seus mitos, especialmente o Mito de *Dokoi*, do qual se derivam outros.

Dokoi era o único que possuía uma rede mágica denominada hiala, com a qual capturava grandes quantidades de peixes. Dokoi avisa Ayareoko (seu tio paterno) para ele não pegar a rede, pois ele poderia morrer. Quando Dokoi não estava olhando, Ayareoko pegou esta rede e a mesma se enrolou nele, ele caiu no chão, ficando sufocado, quase morto, de tanto que a rede o apertava. Não podia falar, imobilizado, seu coração batia devagar. A rede o apertou tanto, que ele defecou ali mesmo. Nisso, Dokoi vai procurar a rede e encontra aquela situação, vendo que Ayareoko estava morrendo, pegou uma vara (olokoira) e começou a bater no corpo envolto pela rede, conseguindo libertá-lo. Dokoi disse: “Porque você pegou a rede, você não podia ter feito isso, só eu posso pegá-la, eu sou o dono da rede.” Ayareoko ficou pensando - Quase que eu morri. Ressentido, foi para a beira do rio. Pegou uma peneira e tingiu-a de extrato de urucu e resina de jenipapo, criando o pacú de pintas pretas e vermelhas e jogando-o na água. Feito isso, ao retornar para aldeia, o tio paterno diz: “filho, tem peixe no porto”. Dokoi respondeu: “Eu vou buscar minha rede”. Ayareoko retruca: “Você não precisará da rede, pois os peixes estão em locais rasos”. Dokoi, ouvindo-o, pegou seu arco e flecha e flechou o Kayare, que escapou para o meio do rio. Então Ayareoko falou: “Entre lá e pegue os peixes”. Dokoi se transforma em peixe e vai atrás dele. Ao entrar na água, um cardume de pequenos peixes se aproxima e eles falam: “Você é ruim, você pegou todos os peixes e eles acabaram, olha o weteco (pátio dos peixes), ele está vazio, não há mais peixes. Quem é o seu pai? Dokoi responde: “Eu sou filho da areia”. Os peixes perguntaram novamente: “quem é o seu pai?”. E Dokoi, novamente, respondeu que era filho da areia. Os peixes insistiram: “Quem é o seu pai?” Dokoi mente mais uma vez: “Sou filho das folhas”. Os peixes não se convencem. “Sou filho do lolaihi (fruto da margem dos rios), sou filho das árvores...” Os peixes disseram: “Você é filho de Dataware”. Outros disseram para que fossem embora, pois ele era filho de Dataware e iria voltar, então os peixes começaram a mordiscá-lo e Dokoi avisa: “Parem com isso ou vão morrer, em minhas veias corre Nololohi, o veneno do cipó de Aykyuna e vou lançá-lo sujando toda a água e matando todos vocês”. Os peixes respondem: “Se tiver alguma mulher menstruada e se chover forte, não serão todos os peixes que morrerão”. “Então eu usarei o veneno Halolase do pequiá, que corre em meus testículos”. “Mas se tiver mulher menstruada ou chover forte, poucos morrerão, e então vamos comê-lo, ou, o que mais você poderá fazer contra nós?” “Usarei o veneno Dalala que está em meus olhos, usarei o Waho que está em minhas unhas...”. Os peixes continuaram usando o mesmo argumento, até que Dokoi responde: “Usarei minha cintura (Mata - armadilha das barragens de pesca). Desta vez os peixes se calam e ficaram com muito medo. Repentinamente aparecem mãos nos peixes, que agarram Dokoi, o peixe agulha lhe desfere um golpe mortal e assim os peixes levam Dokoi até a margem e o devoram. Feito isso, os peixes grandes, com medo de Dataware, pai de Dokoi, fogem em direção aos grandes rios. Enquanto isso, Dataware, dando pela falta do filho sai a sua procura pelos lagos e igarapés, e pergunta a todos os peixes que vai encontrando pelo caminho, se haviam visto seu filho, se eles haviam comido seu filho. Os peixinhos negam, dizendo que foram os peixes grandes que fizeram isso. Dataware se dirige para as áreas alagáveis e planta todo tipo de árvores que,

durante a cheia, produz frutos e flores que servem de alimento aos peixes. Quando tudo fica pronto, Dataware se transforma em um pacú e vai em direção ao grande rio (Juruena). Ao encontrar com os peixes grandes, chama a todos: "Vamos subir o rio que há muitos frutos e flores para a gente comer!" (o avô dos peixes - Jacu – percebe que se trata de Dataware disfarçado e alerta os peixes, porém, eles não lhe prestam atenção e aceitam o convite). Enquanto os peixes se fartam de comer, Dataware rapidamente desce o rio, arremessa os paus para dentro da água e magicamente a barragem se eleva, pronta por sobre as águas. Dataware ainda preparou os jiraus e estocou lenha para defumar os peixes. Terminado, retorna e diz aos peixes que levem comida ao seu avô, preparando o dolate. Dataware retoma sua forma humana e chama Ayareoko e alguns Enawene para irem ajudar a pegar os peixes que, na descida, seriam todos capturados pela barragem encantada. Os Mata pegaram muitos peixes, todo tipo de peixes. (COSTA JR., 1995, p. 110).

O Mito de *Dokoi*, de acordo com Santos (2001), retrata a origem da pesca e dele também se deriva a origem da agricultura, a extração do mel e do sal vegetal e a coleta de insetos e vegetais, nesse entrelaçamento de narrativas.

A mitologia *Enawene Nawe* revela a ligação entre a representação simbólica e o universo social coletivo. De acordo com Santos (2008), os peixes constituem uma categoria de seres especiais no pensamento *Enawene Nawe*, pois, diferentemente dos demais seres, possuem qualidades antropocêntricas como a detenção do pensamento e da alma, assim como de atributos sociais. Nesse sentido, havia uma condição de convivência entre os humanos e os peixes, em uma relação de equidade, pois possuíam posições sociais e compromissos semelhantes. A antropofagia e o homicídio foram condições que levaram ao rompimento desse convívio, à morte antropofágica de *Dokoi* é ao exemplo desse desligamento entre homens, peixes e espíritos.

Com esse rompimento, Castro (2002) aponta para a variedade de ressonâncias simbólicas da socialidade das diferentes espécies e ordem de animais. Para os *Enawene Nawe*, os peixes, que até o evento antropofágico de *Dokoi*, eram semelhantes e capazes de conviver harmonicamente, passam então a adquirir uma conotação ontológica diferente. A relação que ora se estabelece aponta para a práxis pesqueira, pois, além de ser um alimento, o peixe passa a ser alvo da vingança e da predileção alimentar.

Santos (2008) fala dessa relação:

O interesse maior pelo peixe faz imbricar um sentido prático e uma

dimensão privilegiada de conexão entre o presente e o passado. Bom para comer e bom para pensar, em torno dele se mobiliza com fervor toda a sociedade *Enawene Nawe*, instituindo-o como a mais rica fonte de alimento e o mais prestimoso bem simbólico. (SANTOS, 2008, p. 47).

Os peixes, na mitologia *Enawene Nawe*, originaram-se dos homens, invertidamente da lógica evolucionista da sociedade não indígena. O autor retrata a ligação entre o corpo masculino e a anatomia do peixe. Enquanto que o corpo feminino é retratado e assemelhado à mandioca, da mesma forma a atividade nas roças de mandioca são femininas.

Para Santos (2008), a narrativa mitológica *Enawene Nawe* apoia-se na representação do corpo para se constituir como um orientador da prática da pesca e da produção agrícola. Como a representação do corpo feminino está ligada à mandioca, torna-se então de responsabilidade das mulheres o plantio, a colheita e a produção do beiju e da farinha, assim como as roças de milho envolvem grupos familiares e crianças. A pesca, demarcada pela luta travada entre seus ancestrais e os peixes, adquire uma significação de guerra, portanto, uma atividade exclusivamente masculina.

Conforme Castro (2002), a utilização da narrativa do mito é acionada para exemplificar ou justificar as ações do passado e do presente. As cerimônias ritualísticas, segundo ele, mantêm uma relação privilegiada com o mundo do mito. Nesse sentido, é possível compreender como o ciclo cerimonioso dos *Enawene Nawe*, seu calendário e todas as atividades cotidianas estão relacionadas ao universo cosmológico.

3.4 Organização Social

Márcio Silva (2000) esclarece a organização social *Enawene Nawe*. Para o autor, a divisão acontece a partir do princípio uxorilocal: os homens casados moram com os sogros e não com seus pais. As casas são organizadas em partes separadas por áreas de circulação comum e por jiraus. Nas figuras 3, 4, 5 e 6, é possível perceber como acontece a organização dos

espaços familiares e a disposição dos objetos dentro das casas comunais, ou seja, casas comuns aos grupos familiares, divididos de acordo com os clãs e os casamentos estabelecidos entre os clãs.

Figura 3, 4, 5 e 6 – Organização do interior das casas familiares



Fonte: Jakubaszko (2006, p. 30).

Cada grupo doméstico mantém sua despensa. As seções, por turno, são divididas em repartições e acolhem um grupo familiar. “O grupo doméstico cultiva roças de milho e organiza grandes expedições de coleta. Além disso, a cada grupo doméstico corresponde uma cozinha” (SILVA, 2000, p. 21).

Nessa organização, as roças de mandioca são cuidadas pelos grupos familiares. Entre outras atividades, o abastecimento de lenha, a coleta de insetos comestíveis e da pesca ocorrem em menor escala. O autor explica:

[...] os grupos residenciais, os grupos domésticos e os grupos familiares - respectivamente, os habitantes de uma casa, os moradores de uma seção de uma casa e os de uma de suas repartições. Além disso, os Enawene-Nawe se dividem em clãs (yākwa), grupos de descendência patrilinear, exogâmicos e espacialmente dispersos. Aos clãs se agregam legiões de espíritos subterrâneos (os/as yakairiti/yakailoti), e espíritos celestes (os/as

enore-nawe/enolo-nawe). (SILVA, 2000, p. 45).

De acordo com essa organização, pode-se perceber que há uma correspondência entre as uniões matrimoniais e os clãs, que, além das hierarquias, possuem funções econômicas e cerimoniais. Nessa organização, há uma rotatividade de funções para preparar os rituais como o *Yaõkwa*. A cada biênio, os grupos revezam a pesca (*yaõkwa*) e a organização do ritual pelos anfitriões (*hari-kare*). Vicente Cañas (1977-1987) apresenta narrativas que demonstram as divisões de tarefas nos rituais entre gênero, masculino e feminino, assim como entre os clãs.

O ritual começa de madrugada com as duas turmas: Lerohy e Yalynha. Quando clareia o dia a turma do Lerohy vai pelas casas e depois volta ao centro do terreiro. O pessoal do Lerohy faz uma pausa para levar lenha para as suas casas e às 8hs começam novamente. A turma do Yalynha depois de estar no terreiro, dirige-se para as casas e oferecem *ketera* para o pessoal. Também a turma do Lerohy faz o ritual no terreiro até às 12hs e depois vão pelas casas. As mulheres também dançam. A turma de Yalynha termina pelas 17hs. O *olocuare* é oferecido pelos festeiros pouco antes do término do ritual. As parceiras da turma do Lerohy oferecem *olocuare* pela tardinha. O Lerohy termina pelas 20hs mais ou menos. Hoje termina este ritual. Amanhã os festeiros farão o seu ritual. São eles: Ualytere (sacerdote), Kayouekua, Anaure, yotoxy e duas crianças Takaka e Waiku. Fecha-se assim um ciclo de duas temporadas em que este grupo foi festeiro. Depois deste ritual os festeiros recolhem os enfeites, cocares, penas, etc. (DIÁRIO [3] de 13 de junho de 1983, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 279).

Os clãs se dividem em dez e são exogâmicos, ou seja, não casam entre seus descendentes; só podem contrair o matrimônio com pessoas pertencentes a outros clãs. Esses grupos são divididos em: “*kailore* (KL), *aweresese* (AW), *kawekwarese* (KK), *mairoete* (MR), *anihiare* (AH), *lolahese* (LH), *maolokori* (ML), *kawinariri* (KN), *kaholase* (KH) e *atosairi* (AT), este último extinto” (SILVA, 2000, p. 46).

Silva (2000) explica que cada clã tem sua demarcação territorial e uma origem ligada a um passado remoto, sendo composto por pessoas, espíritos, paisagens, recursos, saberes e instrumentos musicais. Essa demarcação territorial e sua divisão por clãs aparecem nos relatos de Cañas (1977-1987), em uma de suas conversas diárias:

Contei estes dias para o Salumã do grupo de índios arredios que anda pelo Sapezal. O Salumã disse que é um grupo deles. Fazem muitos anos que houve um desentendimento com esta família e que, por isso, foi subindo o rio Papagaio. Portanto, os Salumã falam que são do grupo deles. Disseram que se encontrar o grupo arredio é para falar que os Salumã estão bem. Mas os homens alertam que ao falar em Salumã ninguém entenderia, pois fazem poucos anos que eles são equivocadamente denominados assim. A autodenominação é outra. Os homens disseram que era para falar Enauene (autodenominação do grupo), Enauenenaue. Depois deu vários nomes que parecem ser de clã> Kayorore, Yaukua, Yahykore, Aure, Dolahaece, Toalynere e Yatokue. Estes são os nomes. Não sei se há mais. Mais estes Kauynariri, Mayroete, Maulakore e Mauryty. (DIÁRIO 2 de 24 de abril de 1982 do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 165).

Outra classificação social *Enawene Nawe* se dá pelos papéis assumidos na execução das atividades na aldeia. Santos (2001) assim as descreve:

a) O Sotairiti (*xamã*): é aquele que faz a conexão entre os deuses e os humanos. Lida com forças sobrenaturais e seres da floresta, tem poder de cura, prevenção e proteção;

b) Os *Hoenaytare*: são capazes de soprar palavras mágicas que protegem de ataques malignos. Sua atividade é frequente no período da *kadena*, quando são observados tabus e prescrições alimentares;

c) Os *baraytare* são exímios conhecedores de plantas utilizadas como tonificantes e contraceptivos, além de medicamentos para tratar feridas em geral, inclusive causadas por seres malignos;

d) Os *iholalare* são feiticeiros que manipulam forças do mal motivados por vingança. São capazes de produzir e administrar venenos poderosos de maneira oculta. Apesar de não se admitir como tal, o povo acredita haver vários entre eles.

Essas funções estão ligadas a ritos e mitos, o que releva uma essência espiritual, não se relacionando apenas com atividades cotidianas, como pescar, plantar, colher. Cañas (1977-1987) destaca a importância dessas funções para a manutenção do equilíbrio para o povo *Enawene Nawe*.

Pelas 6hs da manha começa o movimento na aldeia. Joga-se um pouco de bola. De tarde se faz uma bola nova e, como todas, é benzida pelos rezadores. Daduyare já não guarda dieta. Leva vida normal. De noite ainda toma banho com as raízes espumantes. (DIÁRIO 2, de 02 de janeiro de 1982, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 139).

Tratando de questão semelhante, outro Diário do Pe. Vicente Cañas do ano seguinte, também informa:

As três crianças que nasceram nestes dias estão passando bem e as parturientes da mesma forma. Aplicam muitas raízes para banho nas crianças e também nas mães. Os esposos também tomam banho de raízes (mekare). São benzidos pelos benzedores e rezadores. (DIÁRIO 2, de 30 de janeiro de 1983, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 239).

O evento narrado por Cañas (1977-1987) retrata a importância dos benzedores (*Sotairiti*) e rezadores (*Hoenytare*) para situações cotidianas, entre elas o nascimento.

Outro aspecto importante é o calendário *Enawene Nawe*. O ano é demarcado por quatro períodos de rituais articulados – *Yaokwã*, *Derohe*, *Salomã* e *Kateoko*. Esses rituais definem as relações sociais, econômicas e com o meio ambiente. São essenciais para manter a harmonia entre o mundo e sua relação com os espíritos *Enoli* e *Yakaliti*. Esses espíritos são gananciosos, insaciáveis e imprevisíveis. São donos dos recursos naturais e causadores de doenças e mortes: “[...] Traz-se fruta de buriti. Dadouery oferece para os homens olocuare com beiju. Isto acontece devido a que sua filha está com febre. É oferecido para agradar aos espíritos bons e desagradar aos maus”. (DIÁRIO 2, de 14 de outubro de 1982, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 215).

Pode-se perceber que a esfera sociológica do povo *Enawene Nawe* está essencialmente relacionada à esfera cosmológica, pautada em fenômenos naturais e espirituais. Também está ligada às lógicas espaciais e territoriais, de modo que as atividades são desenvolvidas em espaços e nichos definidos pela organização social e cultural.

3.5 O ciclo ritualístico e a vida cotidiana

Na cosmologia *Enawene Nawe*, os espíritos celestiais fazem parte da

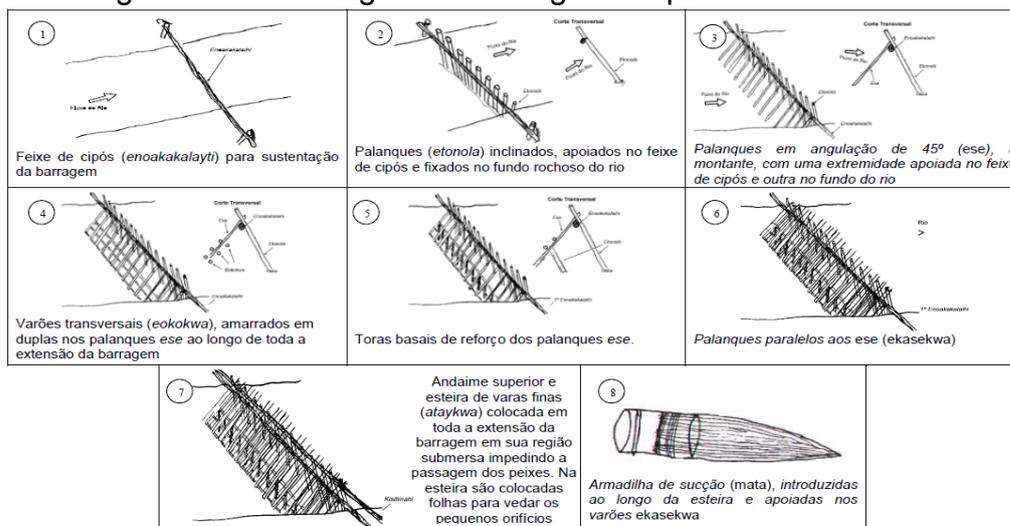
sua ancestralidade. Essa relação de parentesco também atribui a eles a condição de prevenção e cura das enfermidades; da mesma forma, são os donos dos recursos naturais e das fontes de alimentos. Já os espíritos subterrâneos são implacáveis e promovem toda sorte de mal, doença e morte, caso não sejam alimentados. Segundo Santos (2008), dos espíritos dependem a produção de comida e a vida social; eles também fundamentam a existência dos mundos celestial, subterrâneo e terrestre. Em épocas remotas, o desequilíbrio desses mundos e a insatisfação dos espíritos subterrâneos quase dizimaram os outros mundos e a população *Enawene Nawe*.

É nessa relação entre homens, espíritos e natureza que se estabelece o ciclo ritualístico dos *Enawene Nawe*. Silva (1998) explica que a esfera cerimonial é complexa, mas que pode ser dividida em dois momentos do calendário ritualístico, respeitando as relações com os espíritos e o período e enchente, seca e vazante dos rios. Para o ritual oferecido aos espíritos celestes, há uma informalidade e organização que pode variar de acordo com razões de ordem prática da vida cotidiana, mas o ritual oferecido aos espíritos subterrâneos exige formalidade e rigidez, pois dele depende a vida e a saúde da população.

O ritual dedicado aos espíritos subterrâneos se caracteriza, em linhas gerais, pela seguinte dinâmica. Os anfitriões (*hari-kare*), os homens de um ou dois clãs, ficam na aldeia, assim como todas as mulheres. Enquanto isso, os homens dos demais clãs organizam grandes expedições de pesca, são os *yãokwa* (durante a cheia/vazante) ou *lerohi* (durante a estação seca). Se os indivíduos do(s) clã(s) anfitrião(ões) permanecem em casa, são os espíritos de seu(s) clã(s) que saem para pescar com os indivíduos dos demais clãs. Inversamente, os espíritos dos clãs dos pescadores permanecem na aldeia, precisamente na casa dos clãs. (SILVA, 1998, p. 23).

Esse ritual é denominado *Yaõkwa*; pode durar meses durante a época chuvosa e, semanas, no período de seca. De acordo com Santos (2008), o peixe é o principal elemento do ritual e, conforme são capturados na barragem de pesca, são defumados e reservados para o retorno à aldeia, onde os anfitriões preparam o mingau de mandioca e o sal vegetal.

Figura 7 – A montagem da barragem de pesca



Fonte: Santos (2008).

No retorno dos pescadores, acontece o cerimonial, em que esses voltam trazendo os peixes, paramentados, representando os espíritos subterrâneos, sendo domesticados pelos anfitriões, que servem o sal e o mingau de mandioca. Grande quantidade desse mingau também é derramada na terra, para que cheguem até as panelas dos espíritos subterrâneos.

O encontro desses dois grupos é marcado por uma sucessão de cerimônias que incluem falas ritualizadas, danças, execução de peças cantadas e instrumentais, sob a responsabilidade exclusiva dos pescadores, representantes da alteridade. Os anfitriões limitam-se a ficar sentados em torno dos círculos de dança, a manter acesas as fogueiras que iluminam e aquecem o pátio, e a servir comida e bebida aos espíritos cantores-dançarinos representados pelos pescadores. (SILVA, 2001, p. 45).

Para alegrar o momento e reger a mística do ritual, são utilizadas flautas produzidas pelo próprio grupo. O ritual *Yaõkwa* é rico em preparativos, desde a confecção das flautas, adornos e comidas até a representação do encontro entre os espíritos. O processo de construção das barragens de pesca também é regido por cantos e risos; tudo que é produzido tem que ser com alegria e presteza, pois influencia nos resultados do cerimonial. Para Silva (1997, p. 50), o ritual “não apenas traduz a super-estrutura sóciocosmológica *Enawene Nawe*, mas também corresponde a um método extremamente sofisticado de

organização do tempo social e das atividades econômicas”.

De acordo com a Jakubaszko (2006), o universo do rito é definido nas cenografias que representam as diferentes dimensões do mundo e da vida.

Os confrontos, ora apaziguamentos, realizados em jogos de força que atuam numa política cósmica em que essas esferas exercem influências e interferências umas nas outras. O espaço da concretização dessas peças rituais se dá na inter-relação entre as *roças*, a *floresta* e a *aldeia*. As roças representam o universo do cultivo e da colheita, com ênfase nas plantações de milho e mandioca. A floresta, a ocupação, o manejo e utilização de recursos, com ênfase para as coletas e a pesca e, no caso do ritual de Yaõkwa, para os acampamentos e barragens de pesca. A aldeia aparece como lugar privilegiado para o processamento dos alimentos, fabricação da cultura material, distribuição e consumo. (JAKUBASZKO, 2006, p. 23).

Os *Enawene Nawe* possuem um profundo conhecimento do manejo dos solos: sabem lidar muito bem com as águas e o ambiente que elas proporcionam; dominam técnicas específicas para a construção das barragens de pesca; sabem usar, interferir e manejar os recursos naturais sem produzir alto impacto.

Por outro lado, apresentam uma organização social colaborativa, seja na produção, na colheita e na preparação dos alimentos, como na execução do cerimonial. Para Silva (2001, p. 60), existe uma “eco-lógica *Enawene Nawe* (isto é, o sistema de relações específicas que se estabelecem entre este povo e os recursos naturais de seu território, definidas a partir de suas ideias e valores culturais)”. Dessa forma, portanto, compreende-se que também exista uma “sociológica nativa”.

A produção das roças de milho e mandioca observa uma organização social, onde os homens são responsáveis pelo plantio e as mulheres pela manutenção e o replantio. A organização tecnológica se dá pela capacidade de compreender os períodos de plantio, colheita e manejo do solo. De acordo com Santos (2001), as roças de mandioca (*ketekwa*) são feitas próximas às casas, enquanto as de milho (*koretokwa*) distam até 30 km da aldeia. Essa distância, além de estar relacionada à fertilidade dos solos, também é uma forma de proteção contra os animais que costumam invadir as plantações. Para não dificultar o cultivo, são construídas residências temporárias próximas ao roçado.

Segundo Santos (2001), as técnicas de cultivo do milho e da mandioca também estão ligadas ao calendário anual das atividades. Os *Enawene Nawe* produzem um roçado de mandioca, feito de forma coletiva, para servir exclusivamente ao banquete dos espíritos, o *Yaõkwa* e *Lerohi*. Essa roça é renovada a cada dois anos e conta com a participação de todos; apenas os *harekare* não participam, pois são responsáveis pelo cultivo da mandioca junto à aldeia e à extração do sal vegetal.

Além desse roçado, são constituídos os roçados familiares, utilizados para a manutenção da alimentação do grupo. De acordo com Santos (2001), são cultivados dois tipos de mandioca: a mansa (doce) e a brava (amarga). Entre os alimentos preparados com a mandioca brava, estão: o beiju, a cerveja, o mingau e a sopa de milho. Já a mandioca mansa é comumente consumida assada ou cozida.

Além desses dois elementos, os *Enawene Nawe* cultivam vários tipos de feijão (fava, andu), a batata doce, o inhame, o cará, a araruta. Esses alimentos auxiliam na alimentação dos grupos familiares, enquanto os demais roçados atingem o tempo de cultivo. Ainda são incluídos na base alimentar frutos, insetos e o mel - coletados na mata, nos arredores da aldeia - e o pescado nos rios e córregos das proximidades.

Santos (2001) ainda explica que uma atividade que envolve a coletividade é a coleta. Alimentos como o pequi, o buriti, a castanha, insetos (formigas e cupins), fungos e cogumelos são coletados por homens, mulheres e crianças. O mel e a castanha são elementos especiais servidos principalmente no período de execução do ritual *Yaõkwa*.

De acordo com o autor, outro elemento extraído pelos *Enawene Nawe* é o sal vegetal, um produto que está ligado ao campo da representação simbólica. É um recurso de fina manufatura e limitado. Santos (2001, p. 85) explica que o sal faz parte de uma “alimentação simbólica, ele é excepcionalmente eficaz como invocativo dos espíritos subterrâneos”. Já o mel é um recurso abundante e mobiliza a organização social entre homens e mulheres para sua extração.

Santos (2001) faz uma extensa avaliação sobre os modos de produção dos *Enawene Nawe* em sua tese, em que o autor denomina Seara de Homens

e Deuses. Nesse trabalho etnográfico, o autor discorre sobre as práticas agrícolas e extrativistas do povo *Enawene Nawe*, além de comparar seus modos de produção com os Rikbáktsa e demais povos que habitam na circunferência. De acordo com o autor, o que se destaca no processo de cultivo do povo *Enawene Nawe* é que há uma ligação intrínseca entre seu modo de produção e os espíritos, inclusive o preparo do solo e o manejo da terra.

Convém ainda dizer que o povo *Enawene Nawe* possui vínculos com a natureza e o meio em que vivem, criando uma lógica social, tecnológica e cosmológica única: sociológica pela organização colaborativa de cada grupo; tecnológica mediante a engenhosidade para construir grandes barragens de pesca, entre outras atividades que denotam isso, como, por exemplo, a tapiragem³; e cosmológica pela interação diária com os espíritos, relação que é vital para o grupo na manutenção da vida e da sua identidade.

Podemos, portanto, considerar, nesse capítulo, que o processo histórico dos *Enawene Nawe*, sua constituição como povo, sua organização social e sua identidade está fundamentada a partir de uma cosmovisão do mundo e das coisas. Os *Enawene Nawe* constituem-se um povo rico em diversidade e história. São autônomos e possuem uma autoimagem definida. Indo mais além, são conscientes de que suas ações estão ligadas à sua ancestralidade, assim como são responsáveis pela dinâmica das gerações futuras, sendo o território peça fundamental para sacramentar sua história e manter as condições de vida.

³ Técnica utilizada pelos *Enawene Nawe* para modificar a coloração das penas dos psitacídeos (papagaios) ainda vivos. Essa alteração é feita a partir da extração de uma substância tóxica retirada do dorso de um anfíbio (animal não especificado) para inserir no uropígio da ave. A inserção correta permite chegar ao sistema nervoso da ave e modificar a coloração das penas.

4 CONTATO INTERÉTNICO: OS *ENAWENE NAWE* E OS *INOTI*

Este capítulo retrata o processo de colonização de Juína, noroeste de Mato Grosso, partindo da expansão das fronteiras e da chegada das frentes pioneiras. Como consequência desse processo desenvolvimentista, o contato interétnico entre os indígenas *Enawene Nawe* e os não indígenas ou os brancos (*Inoti*), conforme eles denominam aos que não pertencem a nenhuma etnia indígena, foi inevitável. Ademais, este capítulo também versa sobre o percurso histórico vivenciado pelos *Enawene Nawe* no decorrer das décadas de 1980 e 1990, os conflitos territoriais, as guerras e as alianças estabelecidas por eles com outros grupos indígenas e não indígenas.

4.1 A expansão das fronteiras no Brasil e o povoamento de Juína – MT

O termo fronteira adquire conceituações distintas conforme a área de conhecimento que está sendo tratada. Cabe-nos compreender a lógica dos conceitos atribuídos e definir sob qual viés se propõem a análise e a reflexão.

Os antropólogos enfocam o problema em suas implicações simbólicas, identitárias e culturais. Os geógrafos constroem o conceito a partir da categoria espaço, ainda que, de um ângulo crítico, seja considerado um produto social. Os economistas partem das relações entre rendimento do trabalho ou do capital, produtividade e renda diferencial. Os historiadores mostram as relações entre momentos diferentes do tempo. Os sociólogos focalizam a fronteira em termos da crítica da estrutura e da dinâmica social. (FAULHABER, 2001, p.106).

Nesse sentido, convém destacar a dimensão social da fronteira, uma vez que buscaremos compreendê-la nos processos estabelecidos entre os atores sociais no âmbito das lutas territoriais, no processo de expansão e primeiros contatos com a etnia *Enawene Nawe*. Desse modo, podemos buscar como princípio a análise das noções de frente de expansão e frente pioneira, trazendo nesse procedimento analítico o que é necessário para a compreensão da fronteira e de como se dá seu alargamento, conforme segue:

A fronteira é, sobretudo no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam “do lado de cá”, um cenário de intolerância, ambição e morte. É, também, lugar da elaboração de uma residual concepção de esperança, atravessada pelo milenarismo da esperança no advento do tempo novo, um tempo de redenção, justiça, alegria e fartura. O tempo dos justos. Já no âmbito dos diversos grupos étnicos que estão “do outro lado” e no âmbito das respectivas concepções do espaço e do homem, a fronteira é, na verdade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos. Na fronteira, o chamado branco e civilizado é relativo e sua ênfase nos elementos materiais da vida e na luta pela terra também o é. (MARTINS, 1997, p. 11-12).

Segundo o referido autor, a história do deslocamento da fronteira no Brasil foi construída mediante um processo de destruição, resistência, revolta e, ao mesmo tempo, esperança: resistência e revolta por parte daqueles que tiveram suas fronteiras sociais, culturais e étnicas invadidas, e esperança daqueles que vislumbravam nesse novo universo a reconstrução de seus ideais de sociedade.

Outro aspecto que vale destacar é a invisibilidade do indígena, que pode ser observada nos relatos oficiais dos projetos de colonização. É comum, quando se analisa a literatura histórica que data do Século XVI em diante, perceber a ausência da figura do indígena, ou a construção de uma imagem passiva, que se desejava à “civilização” imposta pelos projetos colonizadores. No entanto, a história tem se revelado com conflitos guerreiros e desencontros culturais. Muitos foram os conflitos gerados por esse processo expansionista, embates foram travados entre diferentes grupos indígenas em todo o país e proprietários de terra, ou antigos moradores e colonizadores. Esse de fato é o viés da história da colonização do Brasil e de suas capitânicas. O estado de Mato Grosso, de acordo com a historiadora Loiva Canova (2003), foi

constituído a partir de muitos conflitos, pois, para atingir os objetivos do projeto colonizador, tinha-se como perspectiva emoldurar uma nova identidade para os indígenas.

A sociedade que ia se constituindo, a partir das descobertas do ouro, na espacialidade em que se fundou a Vila Real do Senhor Bom Jesus de Cuiabá, e, posteriormente, na região que veio a se denominar Mato Grosso, também fruto de descobertas auríferas, exigiu da Coroa Portuguesa um projeto colonizador sofisticado, capaz de justificar suas escolhas e definir estratégias de concorrência e de dominação sobre os indígenas e seus territórios. A implementação deste projeto, no que respeita aos indígenas, exigia a formação de uma nova identidade histórica, nela moldando um sistema econômico, político e cultural de relações, uma identidade social que previa a relação de poder vinda de um soberano, padronizando religião, língua e conceitos sócio-culturais. (CANOVA, 2003, 15-16).

São perceptíveis sujeitos históricos diferentes em um mesmo discurso histórico, com interesses opostos. Nesse aspecto, o processo de colonização é visto pelos migrantes de todo o país como a oportunidade de constituir-se como produtores agrícolas, trabalhando em prol do desenvolvimento econômico e social do país como desbravadores. Entretanto, para as coletividades indígenas fixadas no território brasileiro, esse significado é orquestrado a partir de outra lógica, a da invasão de seu território. São sujeitos históricos que veem e que são vistos por diferentes pontos de vista, seja pelo viés econômico, cultural ou pelo seu modo de vida. Considerando novamente os pressupostos de Martins (1997), estas são conotações que a fronteira adquire no contexto dos encontros e desencontros.

Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da História e da historicidade do homem. E, sobretudo, “fronteira do humano”. (MARTINS, 1997, p.147).

De acordo com o autor, a fronteira é um lugar de alteridade, em que se define o Eu e o Outro, o lugar de descoberta do outro, mas também do seu desencontro. Esse desencontro na fronteira ocorre, principalmente, pelo desencontro da temporalidade histórica a que os grupos estão sujeitos.

Nessa temporalidade histórica, encontramos um Estado que apresenta uma identidade nacional considerada como confins da civilização, conforme

salienta Joanoni Neto (2003). Esse território necessitava ser colonizado, modernizado para garantir a integridade social e política do país.

Para Martins (1997), as frentes de expansão e pioneiras constituíam-se como faces e momentos do desenvolvimento do país. De acordo com o autor, [...] a frente de expansão aparece como sendo expansão da sociedade nacional; para outros, como expansão do capitalismo e, para outros, até, como expansão do modo capitalista de produção. Originalmente, era expansão da fronteira da civilização (MARTINS, 1997, p. 155). Entre os diversos empreendimentos para o desenvolvimento de Mato Grosso está a construção de rodovias e a criação de municípios.

Desde 16 de junho de 1970, o governo federal havia instituído o Decreto-lei Nº 1.106, criando o Programa de Integração Nacional que destacava a construção das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém e a colonização e reforma agrária das faixas de terra de até dez quilômetros para a esquerda e direita dessas rodovias (BRASIL, 1970).

Houve forte empenho de parte do governo militar do Brasil em subsidiar a expansão das fronteiras agrícolas. De acordo com Joanoni Neto (2014), foram criados incentivos fiscais e subsídios ofertados ao setor privado por meio de agências de fomento como a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), Superintendência para o Desenvolvimento do Centro Oeste (SUDECO), Banco da Amazônia (BASA), também com a mediação do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), entre outros que previam o desenvolvimento da pecuária, mineração e agricultura. Por conseguinte, a Fundação Nacional do Índio tinha como função integrá-los a essa nova sociedade que se instalava na região, afirmam Bussatto *et al.* (1995).

Segundo Joanoni Neto (2014), o governo federal, em 1971, desenvolveu o Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulos à Agroindústria do Norte e do Nordeste (PROTERRA) que incentivava empresários do setor privado a desenvolver projetos de colonização e agropecuários, o que permitiu a aquisição de grandes faixas de terras públicas. No Mato Grosso, dezenas dessas empresas se estabeleceram, visando principalmente à venda de terras para migrantes vindos do Sul e do centro-sul do país.

O autor em questão afirma que as rodovias federais funcionavam como

corredores para a migração. O intuito do governo federal era o desenvolvimento socioeconômico do país a qualquer custo.

[...] 101 empresas de colonização autorizadas inicialmente a funcionar no país (inclusive aquelas cujos registros foram cancelados), entre 1970 e 1981, 42% estavam localizadas em Mato Grosso. De um total de 82 empresas em funcionamento efetivo, 52% tinham projetos em Mato Grosso; dos 125 projetos autorizados a funcionar, 60% estavam no Estado (JOANONI NETO, 2014, p. 189).

A extensão de terras concedidas a essas empresas para colonização ou atividades agropecuárias era expressiva. De acordo com Joanoni Neto (2014), partia-se do pressuposto de que essas terras estavam desocupadas, o que, na verdade, não condizia com a realidade. O processo colonizador trabalha na perspectiva das fronteiras territoriais e, em sua maioria, desconsidera os diferentes conflitos vivenciados nas demais fronteiras, pois, além de não serem preparados para mediá-los, falta estrutura física e humana para agir. Como exemplo, o governo federal instituiu o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para fiscalizar os projetos de desenvolvimento dessas regiões, observando as condições de infraestrutura e o controle do desmatamento, assim como para mediar os conflitos que surgissem na região, mas esses órgãos não foram suficientes diante da proporção do processo colonizador.

De acordo com Rodrigues (1978), ainda na tentativa de integrar o Estado ao país e aumentar o fluxo populacional, o governo definiu a divisão territorial, sendo esse um aspecto entre os diversos que influenciaram a divisão territorial de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. De fato, a extensão territorial de Mato Grosso era um complicador para a manutenção dos limites e fronteiras. Mesmo com a divisão territorial, o estado de Mato Grosso ainda permaneceu com 903.357km², definidos desde a criação da Lei Complementar nº 31/1977 determinada pelo presidente General Ernesto Geisel, que governou o Brasil de 15 de março de 1974 a 15 de março de 1979. O novo estado, em toda sua extensão, possuía apenas 38 municípios, e grandes extensões de terras devolutas ameaçavam a segurança nacional. Sobre a divisão do estado, o presidente discursou:

[...] Foi preocupação de o meu governo abrir o caminho no sentido de uma melhor divisão territorial do País. Considero isso uma necessidade. Necessidade decorrente, em primeiro lugar, de uma disposição geográfica; decorrente também do desenvolvimento do País e, sobretudo da ocupação, da utilização de novas áreas que até agora jazem apenas em estado potencial. Mas decorrente igualmente de uma necessidade de ordem política, tendo em vista um melhor equilíbrio da Federação nos dias de amanhã. (RODRIGUES, 1978, p. 119).

Na perspectiva do poder público federal, era necessário desenvolver o país. Muitas áreas de Mato Grosso permaneciam em “estado potencial”, além disso, o desenvolvimento dessas áreas significava o equilíbrio para o Brasil. Nessa concepção, desenvolvimento significava colonizar, abrir novas estradas, fazendas, ampliar a economia do país através de novas frentes de produção agrícola e extrativista, mas também desconsiderava as populações indígenas, como é o caso dos Paresi e dos Bororo, que estavam no território e que há muito haviam se instalado nessas terras.

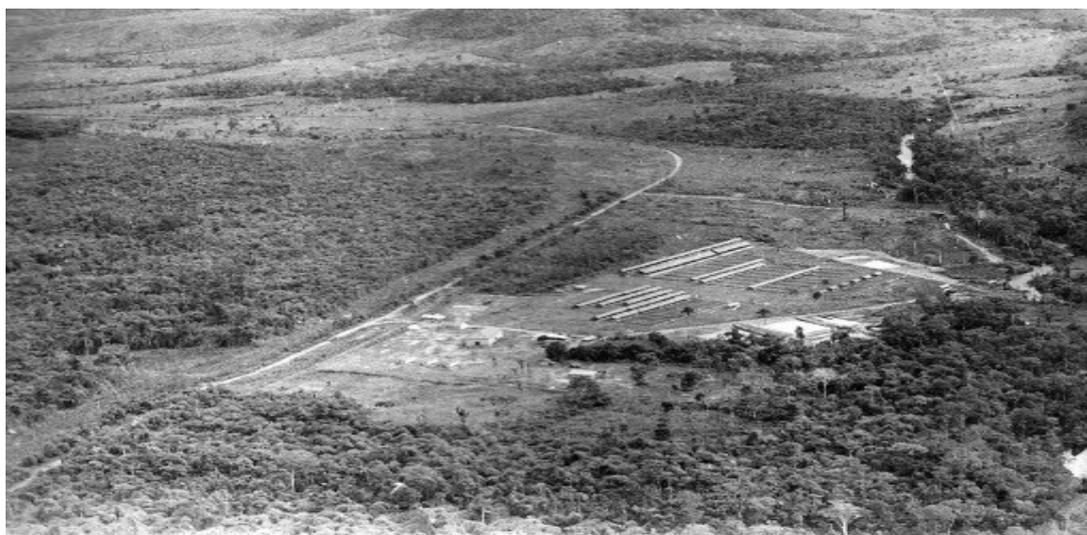
Desse processo constituíram-se vários novos municípios. De acordo com Joanoni Neto (2014), as campanhas publicitárias no Sul e Sudeste do país motivaram pequenos produtores que possuíam em seus estados poucos hectares, para virem para o Mato Grosso para adquirirem a posse de grandes áreas de terras. Atualmente, o Estado de Mato Grosso conta com 141 municípios e grande parte surgiu a partir do mesmo modelo de colonização. Juína é um desses municípios que se constituiu a partir do processo de desenvolvimento da região noroeste de Mato Grosso.

Em 1972, a Lei nº 3.307 de 18 de dezembro reservou extensa área de terra devoluta na região Noroeste à Companhia de Desenvolvimento de Mato Grosso (CODEMAT), com a finalidade de desenvolver projetos de colonização. O projeto Juína nasceu em 1976, foi consolidado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e em 17 de setembro de 1978, através da Portaria 907. Em 10 de junho de 1979, a Lei 4.038 criava o distrito de Juína e já em 09 de maio de 1982, a Lei 4.456 desmembrava Juína de Aripuanã, oficializando a criação do município. (JOANONI NETO, 2008,192).

O município de Juína é resultante da construção da vila Juína, estabelecida à margem da Rodovia AR-1 (Aripuanã 1), mais especificamente

uma clareira aberta no meio da floresta, com área delimitada de 3 mil ha (Figura 8). O planejamento urbano foi desenvolvido pelo engenheiro civil Hilton Campos, na época funcionário da Codemat.

FIGURA 8 – Projeto Juína em 1976



Fonte: Ojeda, 1977.

De acordo com os relatos, a criação do município de Juína tinha fins econômicos, vislumbrando a expansão territorial do capital. Os migrantes que chegavam à cidade vinham com expectativas de crescimento econômico, ascensão social, criação de um projeto inovador de cidade. A isso Martins (1997) define como frente pioneira.

A concepção de frente pioneira compreende implicitamente a ideia de que na fronteira se cria o novo, nova sociabilidade, fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais. No fundo, portanto, a frente pioneira é mais do que o deslocamento da população sobre territórios novos, mais do que supunham os que empregaram essa concepção no Brasil. A frente pioneira é também a situação espacial e social que convida ou induz à modernização, à formulação de novas concepções de vida, à mudança social. Ela constitui o ambiente oposto ao das regiões antigas, esvaziadas de população, rotineiras, tradicionalistas e mortas. (MARTINS, 1997, p. 153).

De acordo com o autor, há uma diferenciação dos modos de ação de

cada frente expansionista, seja de expansão ou pioneira. Essa diferença característica consiste no predomínio de valores sociais, crenças e costumes, pois não se caracteriza apenas como o deslocamento de sujeitos para um lugar novo, porém como um projeto capitalista, que objetiva a inovação e modernização de lugares considerados sem progresso e atrasado.

O ponto-chave da implantação da frente pioneira é a propriedade privada da terra. Na frente pioneira a terra não é ocupada, é comprada. Desse modo, a renda da terra se impõe como mediação entre o homem e a sociedade. A terra passa a ser equivalente de capital e é através da mercadoria que o sujeito trava as suas relações sociais. Essas relações não se esgotam mais no âmbito do contato pessoal. O funcionamento do mercado é que passa a ser o regulador da riqueza e da pobreza. A alienação do produto do relacionamento faz com que as expectativas reguladoras do relacionamento sejam construídas de conformidade com as objetivações da sociedade capitalista (MARTINS, 1997 p. 47).

Nesse aspecto, o rompimento das fronteiras no processo de colonização de Juína estabeleceu-se primordialmente por essa lógica capitalista. A colonizadora fazia o papel de intermediar as compras das terras e trazer as famílias dos mais diferentes lugares do país para o município em construção. Nessa lógica, a terra era desocupada, era devoluta.

O projeto foi bem sucedido, os lotes foram rapidamente vendidos, milhares de famílias se instalaram na região, em especial, no núcleo urbano e nas suas proximidades. Alguns anos depois de iniciado o processo, muitos colonos sofriam a decepção da falta de infraestrutura, de assistência técnica, baixa produtividade e dificuldades para comercializar a produção, dentre muitas outras frustrações que desmotivavam os colonos que um dia sonharam com a terra "prometida". (SANTOS, 2013, p. 3).

Esse era o cenário vivenciado no início de Juína, um processo de colonização que vendia uma ideia de produtividade que levaria anos para se conseguir, pois, mesmo que houvesse produtividade nas terras, não haveria como escoar a produção, pois as estradas eram precárias.

Foi a partir de 1980 que surgiram as notícias de minas de diamante, iniciando-se, assim, a exploração das terras por meio de garimpos. De acordo com Santos (2013), as notícias de uma potencial jazida de diamantes tomou conta do município e de toda a região, as informações apontavam para um deslocamento de 30 km do centro urbano, que correspondia a uma reserva de

Terras Indígenas Cinta Larga. As notícias se espalharam por todo o estado e país, atraindo milhares de pessoas para Juína.

A notícia do potencial diamantífero ultrapassou as fronteiras mato-grossense e brasileira, tornando Juína mundialmente conhecida por possuir, senão a maior, uma das maiores jazidas do mundo e segundo estimativa de técnicos de uma multinacional que aqui minerou. (The Beers International) a exploração estaria garantida por 50 anos. (ALMEIDA, 2010, p. 16).

A partir de 1986, chegaram ao município muitos garimpeiros, motivados pelas notícias de que Juína tinha um imenso potencial diamantífero. A partir de então, começaram a surgir os conflitos entre os colonos, agricultores e os garimpeiros. De acordo com Santos (2013), grande parte dos garimpeiros que vieram para Juína provinha de outras regiões de garimpo que já estavam em decadência. Por outro lado, grande parte dos agricultores também deixou de lado a produção agrícola para tentar a sorte com o garimpo.

O período de ápice do garimpo no município de Juína foi de 1985 a 1994, época de intenso processo de mineração. Segundo Santos (2013), as relações humanas vivenciadas pela sociedade juinense nesse período diferenciavam entre o colono e o garimpeiro. Enquanto o primeiro vivenciava uma estabilidade e, até, um *status* social, o segundo sofria de forma velada a desvalorização de sua vida, por ser considerado como aventureiro. Essa desvalorização da vida se confirma, de acordo com o autor, pelos relatos de mortes e crimes frequentes que não eram desvendados pela polícia.

Para Martins (1997), a degradação do outro ocorre no encontro das fronteiras. Nesse sentido, o contexto colonizador de Juína vivencia esse processo de degradação das fronteiras humanas em dois aspectos no avanço da frente expansionista e da frente pioneira. Em primeiro lugar, pelo processo colonizador, que não reconhece a presença de indígenas, como os *Cinta-Larga*, *Surui*, *Arara*, *Rikbaktsa*, *Enawene Nawe*, que compunham o cenário do noroeste de Mato Grosso.

O noroeste de Mato Grosso foi ocupado desde tempos imemoriais por inúmeros povos indígenas. Ainda hoje podem ser encontrados na região os Cinta-Larga em quatro áreas diferentes, Surui Paiter, Zoró,

Tupi Kawahib, Arara do Beiradão, Yakarawakta (em duas áreas diferentes), Erikbaktsa (em duas áreas diferentes), Enawenê Nawê, Myky e Iranxe. As áreas indígenas ainda cobrem boa parte dessa região. Só em Juína elas ocupam 61% da extensão territorial do município. (JOANONI NETO, 2003, p. 51).

Em segundo lugar, a degradação das fronteiras humanas deu-se pela desvalorização do garimpeiro, como aventureiro e sem valor.

No entanto, a grande massa de garimpeiros, oriundos em especial de Rondônia, estados nordestinos e outras cidades de Mato Grosso, com a mineração em decadência, vieram para os garimpos de Juína na condição de homens expropriados em busca da perspectiva da riqueza fácil (SANTOS, 2013, p. 5).

Corroborando essa análise, Joanoni Neto (2003), em seus estudos sobre a região noroeste de Mato Grosso, identificou os impactos vivenciados pela população nos espaços de ocupação agrícola, mas que sofreu a inclusão dos garimpos, como é o caso de Juína, e conclui que a degradação humana, nesses casos, é potencializada. O autor também se baseia nas análises que Martins (1997) desenvolveu em suas pesquisas na Amazônia Legal, em que o autor conclui que há a banalização da vida em função do enriquecimento, ou seja, a mercantilização das relações sociais e do trabalho, transformando as relações entre as pessoas em relações entre coisas.

4.2 As décadas de 1980 e 1990 e os acontecimentos históricos para os *Enawene Nawe* e a sociedade não indígena

Nos anos que se seguiram aos primeiros contatos, os *Enawene Nawe* vivenciaram muitos acontecimentos que determinariam seu modo de vida, assim como a sociedade não indígena também teve seu contexto influenciado pelo contato interétnico com os *Enawene Nawe* e demais comunidades indígenas circunvizinhas à Terra *Enawene Nawe*, como os Povos *Nambikuára*, Myky, Rikbaktsa e Cinta Larga. Além dessas comunidades, os *Enawene Nawe* se relacionam, frequentemente, com os Arara, Irantxe e Paresi e, mais esporadicamente, com outras etnias em viagens ou encontros do Movimento

Indígena. Todos esses povos que “habitam o Vale do Juruena encontram-se nas proximidades dos municípios de Juína, Sapezal, Comodoro, Campo Novo dos Pareis e Brasnorte, entre outros municípios de origem recente”. (JAKUBASZKO, 2006, p. 16).

De acordo com Martins (1997), a Amazônia brasileira foi e ainda é a grande fronteira da América Latina. Desde o início da ditadura militar no país, a Amazônia transformou-se num grande cenário de ocupação territorial, massivo, violento e rápido.

A história da colonização de Juína e dos municípios da região está intrinsecamente ligada a todo esse processo expansionista na Amazônia. O período que compreende as décadas de 80 e 90 do século XX é caracterizado por esse forte processo colonizador. Para compreender os acontecimentos que se sucederam nesse período, faz-se necessário apresentar um panorama histórico que possibilite perceber a movimentação da comunidade indígena e não indígena.

No cenário desenhado nas décadas de 1970 a 1990, temos uma intensa movimentação na região norte e noroeste de Mato Grosso. De acordo com Joanoni Netto (2003), esse processo se inicia com a criação da Lei de nº 3.307, de 18 de dezembro de 1972, reservando extensa aérea de terra devoluta na região Noroeste à Companhia de Desenvolvimento de Mato Grosso (CODEMAT) para projetos de Colonização e, por conseguinte, as movimentações do grupo missionário da Missão Anchieta, com o objetivo de auxiliar na pacificação e civilização dos indígenas. O contato interétnico com os *Enawene Nawe* é resultante desse movimento ocupacional e missionário.

Outro acontecimento importante para os povos indígenas da região noroeste é a consolidação do Projeto Juína, em 1978, junto ao INCRA. A partir da legalização dos lotes de terra para a venda, o crescimento populacional foi fomentado, e tornou-se inevitável o contato entre indígenas e não indígenas.

Esses acontecimentos norteiam as relações sociais estabelecidas entre a comunidade *Enawene Nawe* e a comunidade de Juína até os dias atuais. Ainda nos anos que se seguiram, o território *Enawene Nawe* e suas proximidades continuam tendo forte influência nos interesses de produtores rurais, investidores e gestão pública. Segundo Almeida (2010), entre os

interesses, estão os rios, com grande potencial para a instalação de usinas hidrelétricas. Conforme a síntese do processo de Licenciamento Ambiental nº 086200407/2003, seriam instaladas nove usinas hidrelétricas no complexo Juruena, afetando as etnias indígenas *Enawene Nawe*, *Erikbaktsa*, *Japuira*, *Juininha*, *Menku*, *Nambikuára*, *Paresí*, *Tirecatinga* e *Utiairiti*. Sobre os efeitos das construções das hidrelétricas para os *Enawene Nawe* o Laudo Antropológico e Arqueológico, o documento já salientava:

Entre os grupos diretamente impactados, os Enawenê-nawê se configuram como o grupo mais vulnerável. O pouco tempo de contato contínuo com a sociedade nacional e a relação de entrelaçamento entre sua socioeconomia e sua estrutura social, baseados nos recursos da terra, tornam esta sociedade extremamente vulnerável a possíveis impactos ambientais. [...] que afete também muitos de seus tributários – criatórios de pequenos peixes que se dirigem ao leito principal do Juruena, formando sua ictiofauna. Como já salientado anteriormente, o equilíbrio econômico e social deste grupo está intimamente relacionado com as condições advindas das variações do ciclo ecológico e da oferta de pescado apresentada pelo rio Juruena e seus afluentes. Posto isto, a vulnerabilidade dos Enawenê-nawê a partir da implementação do projeto é extrema, ideia esta compartilhada com a própria população. (DOCUMENTO Antropologia e Aqueologia, 2003, p. 52).

Apesar de as análises serem precisas quanto aos impactos, após vários embates jurídicos, laudos antropológicos e ambientais foram emitidos, e a concessão foi dada para a execução da obra.

Ao mesmo tempo, esse evento ofereceu significativas experiências que estabeleceram novas referências para os *Enawene* sobre como operam os contextos de aliciamento e promessas por parte dos empreendedores e os termos de suas negociações, bem como dos esquemas presentes na atuação do poder público. Diante das decepções de tantos acordos (pactos) não cumpridos de todos os lados, foram inúmeras as vezes que equipes indigenistas tiveram que argumentar em prol da cautela diante das decisões e propostas radicais por eles sugeridas, como formas de solucionar conflitos sempre protelados pelas esferas públicas (JAKUBASZKO, 2006, p. 195).

Para os *Enawene Nawe*, tornou-se questão fundamental conhecer os métodos e os discursos empregados nos embates entre eles e a comunidade não indígena com a qual se relacionavam. De acordo com Almeida (2010), os conflitos acerca dos empreendimentos hidrelétricos no rio Juruena se arrastavam junto com sua construção, por vezes embargada pela justiça,

outras vezes pelos próprios Enawene Nawe, que estavam descontentes com as obras. Esse descontentamento ficou evidente no documento enviado aos empreendedores no dia 10/03/2008, redigida por um membro do clã *Kairole* e traduzida por um funcionário da FUNAI de Juína.

Nós somos os *Enawene Nawe* de *Halataikiwa*. Pequenas centrais hidrelétricas são muito feio para nós. Feio porque vai sujar a água que bebemos e matar os peixes que comemos. Por isso estamos triste e preocupados. Porque até agora a empresa e demais entidades não veio falar da compensação desses prejuízos para pagar pra nós comunidades indígenas. Depois vai morrer os peixes, porque não vai dá mais pra fazer os rituais do yankwa, kateoko, salomã, derohi e holidema. Por isso, nós vai ocupar de novo lá onde estão construindo as pchs. A polícia federal pode ir só para acompanhar. A empresa não pode chamar a polícia militar. Os problemas da água suja e da futura falta de peixe não vai trazer problemas para vocês, vai é trazer problemas é só para nós índios. Pois os espíritos vão ficar brabos com nós, pois o rio ficou sem peixe e ai vai trazer muita doença. O juiz não sabe nem conhece da nossa cultura, pois nós *enawene* não alimentamos de carne de boi, só de peixe nós comemos. (CARTA ENAWENE, 10/03/2008).

Segundo os *Enawene Nawe*, todo o transtorno que sofreriam com as construções das barragens deveria ser de alguma forma compensada, pois os maiores beneficiados com as construções seriam os não indígenas, mas as consequências seriam enfrentadas por eles diante da fúria dos espíritos. Também é possível analisar sobre o ponto de vista do outro, quando eles afirmam que o juiz e os empreendedores desconhecem sua realidade. Segundo Martins (1997), compreender as temporalidades históricas resultantes da expansão da sociedade é essencial para se ter uma visão ampla desse imenso e múltiplo universo de conflito que é a fronteira.

Nos embates travados pelo processo de demarcação territorial dos *Enawene Nawe*, é importante observar que os discursos atrelados ao processo de colonização descaracterizam a necessidade de que os indígenas sejam possuidores de sua terra. Os acontecimentos que marcam o pós-contato são sempre definidos pelo processo de demarcação territorial e a luta pela manutenção do território. Para Martins (1997), o que poderia ser um momento fascinante de descoberta do outro passa a ser um momento de destruição e morte, e, infelizmente, afirma o autor, só na Amazônia, a partir de 1965, foram contatadas 34 comunidades indígenas que passaram a vivenciar os mesmos embates pela manutenção de seu território.

No processo histórico de colonização do Brasil, muitas atrocidades foram cometidas contra os indígenas. Em 1963, afirma Martins (1997), uma aldeia da etnia Cinta Larga sofreu um massacre violento efetuado por seringueiros, que jogavam dinamites e disparavam com metralhadoras a bordo de um avião, além da violência efetuada contra crianças e mulheres indígenas.

Para os *Enawene Nawe*, aprender as regras do jogo do discurso e da retórica dos não indígenas, além de uma necessidade, passou a ser também uma estratégia de sobrevivência no mundo regido pela lógica ocidental e capitalista. Além do domínio da escrita, interessava aos *Enawene Nawe* a leitura das Leis que constituem os direitos indígenas e que regem as relações estabelecidas com a sociedade nacional. Zorthêa (2006) afirma que, mesmo sabendo que o processo de colonização não poderia ser revertido, os *Enawene Nawe* se interessavam pela leitura e pela escrita como possibilidade de demarcarem seu posicionamento enquanto povo, sendo donos de sua própria voz.

De acordo com Joanoni Netto (2003), outro interlocutor importante nesse processo histórico de Juína foi e é a Igreja Católica. A figura da igreja no município, nas décadas de 1980 e 1990, tinha como função a organização dos colonos e a intermediação de conflitos, fossem eles entre indígenas e não indígenas, posseiros e colonizadores ou garimpeiros. Atuar nesse contexto conflituoso não foi uma tarefa fácil.

A CODEMAT, ao que tudo indica, mantinha um grupo de pistoleiros na região com a atribuição de impedir a ocupação de suas extensas áreas. O grupo andava armado e agia de forma violenta contra os posseiros, muitos dos quais não dormiam nos lotes ocupados e evitavam as estradas (JOANONI NETTO, 2003, p. 12).

De acordo com o autor, a falta de uma organização política, social e econômica que tivesse como base ideais igualitários, imperava no município: ou se estava a favor do processo “civilizador” ou se estava contra. Além da violência contra as lideranças que defendiam as minorias, o processo de colonização acontecia de forma exploratória e injusta. Joanoni Netto (2004) afirma que, nesse período, o Estado de Mato Grosso foi campeão em trabalho escravo.

De acordo com Martins (1997), quem conhece a fronteira sabe que nela imperam os conflitos. Práticas de violência, jaguncismo, escravidão por dívidas, entre outros descasos com a vida humana, são adotadas sem dificuldade pelas frentes pioneiras. Nesse sentido, cabe observar que as evidências históricas denunciam por si só o processo da frente pioneira no município de Juína.

Dessa forma, os conflitos territoriais e a desvalorização da cultura e da riqueza interétnica ficam elucidados diante do processo histórico do município. Compreende-se assim, também, a negação do indígena como partícipe da construção histórica desse município e do país. É importante observar ainda que, nesse processo histórico de lutas e conflitos, o território assume funções diferentes para ambos os grupos, pois, na lógica do colonizador, o território compreende poder, riqueza e domínio, enquanto que para as comunidades indígenas o território é visto na perspectiva simbólica, identitária e da memória.

4.3 Contatos interétnicos dos Enawene Nawe com indígenas e não indígenas

O contato interétnico compreende o encontro de mundos e visões diferentes. Ribeiro (1995) afirma que, além das concepções de mundo, o contato interétnico promove um confronto biológico, social e econômico. Os conflitos surgem desde a infecção bacteriológica vivenciada no contato de povos com populações indenes; no plano ecológico, pela disputa das terras, matas, flora e fauna; no social, com a mercantilização das relações de produção ou, até mesmo, na escravização indígena e no plano étnico-cultural, o confronto de valores, crenças, modos de vida e suas representações sociais.

Nesse aspecto, é fundamental considerar a afirmação de Barth ([1969] 2000) quando se refere ao que torna possível o estudo das relações interétnicas. Segundo este autor, são justamente os processos sociais produtores da diferença cultural e não o isolamento geográfico que abrem essa possibilidade de análise. Barth ([1969] 2000) ainda enfatiza que são justamente

nos confrontos que se constituem as fronteiras diferenciadoras e os mecanismos de sua manutenção, mas também é onde surge a desigualdade radical em contraponto com as relações estáveis e simbióticas.

É nesse viés que se pretende discutir as relações interétnicas vivenciadas no projeto de colonização de Juína, Mato Grosso, em que muitos agricultores e garimpeiros se deslocaram de várias partes do país e migraram para o município. Nesse contexto desenvolvimentista, foi inevitável o contato com as etnias indígenas *Enawene Nawe*, *Surui Paiter*, *Zoró*, *Tupi Kawahib*, *Arara do Beiradão*, *Yakarawakta*, *Erikbaktsa*, *Myky* e *Iranxe*, que tinham seus territórios fixados nessa região. Os *Enawene Nawe* eram considerados um grupo que vivia isolado da sociedade nacional até a década de 1970.

Para Lima (1987), o projeto de integração étnica das populações indígenas do Brasil voltado à construção de um conceito de identidade nacional não obteve o êxito esperado no processo de colonização do país.

O pensamento de constituir as alterações necessárias nos modos de vida, na economia e na cultura dos povos contatados a fim de integrá-los como agentes efetivos na defesa das fronteiras do país, em um misto de trabalhador rural e soldado, nortearam, em 1910, a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e, em 1918, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), para, então, em 1967, constituir a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Ao constituir uma nova frente de aproximação, o governo buscou promover um processo alienante, que se justificaria a partir da mediação dos direitos, tutela, cidadania e nacionalidade, representada ainda hoje pela Fundação Nacional do Índio. Segundo Bussatto *et al.* (1995), a Fundação Nacional do Índio, a FUNAI, tinha função de “ponta de lança”, ou seja, facilitadora para desobstruir as terras e o avanço das frentes pioneiras, o que demonstrava, na prática, a operação civilizatória dos povos indígenas, como os *Enawene Nawe*, *Surui Paiter*, *Zoró*, *Tupi Kawahib*, *Arara do Beiradão*, *Yakarawakta*, *Erikbaktsa*, *Myky* e *Iranxe*, todos da região noroeste de Mato Grosso.

Lima (1987) ainda descreve outra vertente de aproximação aos grupos indígenas, de modo alternativo, que visava à interiorização do desenvolvimento

e aproximação pacífica, mediante as Organizações Não Governamentais (ONGs).

As ONG's se caracterizam como um grupo de cidadãos que se organizam na defesa de direitos. No caso brasileiro, é a partir das décadas de 60 e 70 que as ONG's começam a se formar e estruturar. O surgimento está imbricado ao dos movimentos sociais, da atuação da Igreja progressista, das organizações de trabalhadores, das populações excluídas e da oposição política ao regime ditatorial; essas organizações crescem e se consolidam nos anos 80 e 90. (WEISS, 1998, p. 20).

Segundo Weiss (1998), em 1969, a Operação Amazônia Nativa – OPAN foi constituída para atender a região Centro-Oeste e Norte do Brasil, uma organização indigenista alternativa, com a finalidade de apoiar a causa indígena, buscando condições de vida e permanência em seus territórios. Uma das primeiras ações da OPAN foi desmistificar o trabalho alienante da antiga Missão Indigenista e, para isso, contou com o apoio de vários missionários, entre eles o Pe. Vicente Cañas e Thomaz Lisboa, que faziam parte das equipes missionárias.

Vicente Cañas, de acordo com Jakubaszko (2003), chegou ao Brasil em 1968, vindo da Espanha, para participar dos projetos da Missão Indígena Anchieta (MIA). Sua primeira missão foi uma expedição com os indígenas Tapayuma (Beicho de pau) que viviam na região do rio Arinos, próxima ao município de Diamantino – MT. Essa missão da qual participou não foi bem sucedida, pois houve depopulação, e os sobreviventes foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu. Cañas, a partir de 1971, conviveu cinco anos entre os *Parecis*, povo indígena que também havia sido contatado pela Missão Indígena e que foi transferido de seu território original durante diversos momentos. O missionário, a partir de 1974, passou a fazer visitas aos Enawene Nawe, e somente em 1977 passou a conviver com eles até 1987, ano em que foi assassinado.

Já o missionário Thomaz de Aquino Lisboa é brasileiro, nascido em Itapetininga, São Paulo. Ele e mais dois outros irmãos entraram para a ordem dos jesuítas, o que o levou para o campo missionário e o trabalho com os indígenas. De acordo com Bussato et al. (1995), a primeira missão de Thomaz foi no internato indígena *Utiairiti*, comandado pela Missão Anchieta, tendo como

missão catequizar e civilizar trinta e cinco meninos indígenas (advindos dos aldeamentos *Nambikwara, Irantxe, Paresi, Rikbáktsa, Apiaká e Kayabi*) que estavam sob seus cuidados. Nesse período, segundo Bussato *et al.* (1995), as populações indígenas de Mato Grosso estavam sendo vitimadas pelo processo colonizador, mais de trinta povos estavam reduzidos em uma população de duzentos indígenas. Diante do cenário de extermínio, Thomaz juntou-se a outros companheiros jesuítas, entre eles o confrade Egydeo Schwad, no Rio Grande do Sul, para discutirem a questão indígena no Brasil. Foi na década de 1960 que as denúncias contra o Serviço de Proteção ao Índio levaram ao seu declínio e extinção enquanto instituição. Thomaz retornou ao Mato Grosso na década de 1970, agora como membro do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), instituição que teria como objetivo uma nova política indigenista baseada no respeito e garantia dos direitos indígenas. Salienta-se, que Thomaz de Aquino Lisbôa assumiu, nesse período, a vice-presidência do CIMI e a coordenação geral no Mato Grosso.

Vale ressaltar que Vicente Cañas e Thomaz de Aquino Lisbôa pertenciam à ordem dos jesuítas e tinham, a princípio, o objetivo de pacificar e catequizar os povos indígenas de Mato Grosso. No entanto, partindo das vivências com esses povos e de uma concepção nova frente ao contato interétnico como propunha o Conselho Indígena Missionário, a atuação de Cañas e Lisbôa passou a ter uma perspectiva de valorização e luta em prol da terra. Nessa perspectiva, o contato estabelecido com os Enawene Nawe flexibilizou a valorização da autonomia indígena nos aspectos culturais, sociais, econômicos e, em algumas situações, até mesmo religiosos, contrapondo-se ao processo que fora estabelecido em diferentes regiões do país e, até mesmo, em áreas com outras comunidades indígenas no Mato Grosso; no entanto, ainda contribuíram para que o processo de colonização de Mato Grosso atingisse seus objetivos de ampliação da população e das áreas cultivadas.

Os acontecimentos históricos dos contatos na perspectiva dos padres Vicente Cañas (1977-1987) e Thomaz de Aquino Lisbôa ([1985] 2010) seguem uma ordem cronológica e uma sequência de ações que foram empreendidas para atingir o objetivo do contato. Observaremos esse percurso no relato a seguir.

Lisbôa ([1985] 2010) relata que, em 1962, o grupo missionário ouviu relatos de seringueiros da região de Juína e Brasnorte sobre a existência de um grupo indígena que vivia isolado. O grupo missionário jesuítico descia pelo rio Papagaio para estabelecer contato com o povo *Rikbáktsa*⁴ de quem ouviram tais relatos, mas não foi possível nessa época estabelecer nenhuma aproximação, nem mesmo ver os *Enawene Nawe*.

Em 1962, desci o rio Papagaio e o Juruena pela primeira vez. Ia conhecer o povo Rikbáktsa. Durante a viagem, alguns seringueiros me disseram que, nas imediações dos rios Camararé e Doze de Outubro, Juruena acima, portanto, moravam uns índios de índole pacífica, pois hostilizavam os trabalhadores. Mas esses índios trancavam os córregos, a fim de que os brancos não se aproximassem de suas moradias. Por isso, um daqueles córregos ficou até conhecido como “córrego dos índios” (LISBÔA, [1985] 2010, p. 9).

Segundo o autor, em 1971, após estabelecer contatos com o povo *Myky*⁵ e a experiência ter trazido resultados positivos como o aumento da população, padre Thomaz Lisbôa resolveu retomar a missão de estabelecer contato com outros povos indígenas.

Em 1973, Lisbôa ([1985] 2010) relata que o grupo missionário resolveu sobrevoar a mata. O sobrevoo foi realizado em 23 de novembro de 1973, com o intuito de localizar a aldeia e planejar o contato minuciosamente. Nesse voo, participaram Pe. Adalberto Holanda Pereira, Pe. Thomaz Aquino Lisbôa, o piloto e os indígenas *Nambikuára* chefe Antônio e *Alotezú*. Na ação pode ser visualizada, na clareira, uma aldeia velha, considerada como aldeia de passagem, utilizada para fins de caça e pesca, pois estava desabitada.

A organização do grupo possibilitou, em julho de 1974, Pe. Thomaz de Aquino Lisbôa encampar várias tentativas para o contato, junto com Pe. Vicente Cañas, três indígenas Nambikuara e um Iránxe, a bordo de um barco

⁴ De acordo com Pires (2012), o povo Rikbaktsa vive em três terras indígenas demarcadas. São filiados ao tronco linguístico Macro-Jê e nos referimos aqui aos que vivem em Brasnorte, região noroeste de Mato Grosso. Desde o século XVIII, seu território recebia incursões comerciais e científicas. As variações para sua denominação variam, nos diferentes documentos e relatórios. As mais comuns são: Erikbaktsa, Rikbaktsa, Canoeiros, Orelhas de pau.

⁵ O povo Myky (Mùnkù, Mùnkù, Menkù, Myky), atualmente, tem uma população aproximada de 100 pessoas, fala uma língua classificada como isolada e apenas a geração nascida após o contato (1971) domina relativamente o português. Os Myky são um povo amazônico de terra firme, que ocupam historicamente as cabeceiras dos rios Papagaio, Rico, Águas Claras, Tenente Noronha e Norato (RICARDO, 1991).

com motor de popa U22. Segundo o autor, margearam o rio Juruena em busca da aldeia visualizada no sobrevoo, pelo formato da aldeia, e os objetos e utensílios domésticos encontrados suspeitaram de que não fosse uma aldeia Nambikuára. No dia 28 de julho, o contato se estabeleceu.

Tão próximos de atingir a aldeia, ficamos indecisos de como agir, pois parecia que na aldeia só havia mulheres e crianças. Estávamos assim parados, quando uma menininha índia, saindo de uma das malocas, viu o grupo e correu. Incontinentemente, percebendo que já não adiantava ficarmos ali, pois havíamos sido vistos, falei alto: - Boa tarde! Houve tal correria na aldeia, de mulheres e crianças para o mato que ficamos receosos de um ataque (LISBÔA, [1985] 2010, p. 17).

Lisbôa ([1985] 2010) ainda relata que apenas um índio idoso, deficiente, temeroso e assustado os recebeu. Na aproximação, ele e seus companheiros se sentaram aos pés do indígena e dispuseram os presentes que carregavam no chão, demonstrando respeito. Aos poucos, o medo se transformou em alegria. O ancião falava muito e gesticulava. Essa expressividade ajudou o Pe. Lisbôa a deduzir que aquele povo falava uma língua pertencente ao tronco linguístico Aruak.

Ainda em 1974, no dia 29 de julho, o grupo se preparava para retornar à aldeia, quando foram surpreendidos com três dos índios novos vindo à direção deles. Traziam consigo arcos e flechas, colares e trocaram entre si presentes.

Os três índios aproximaram-se e chegaram até o local onde estávamos acampados. Traziam arcos e flechas [...] Logo receberam mais um facão e um machado, e mostraram-se muito emocionados, falando muito e gesticulando. Ao verem o colar de Ogudubá e Vicente levavam, não tiveram dúvida e os pegaram para si. Então fizemos sinal que estávamos com fome e fomos levados para a aldeia. (LISBÔA, [1985] 2010, p. 18).

Os encontros, a partir de então, afirma Lisbôa ([1985] 2010), tornaram-se espontâneos e mais frequentes. Apesar da curiosidade, os *Enawene Nawe* se deixavam filmar e fotografar.

Figura 9 – Foto do contato em 29/07/1974



Fonte: Lisbôa ([1985] 2010).

Esta imagem revela o encontro do Pe. Vicente Cañas e Lisbôa junto aos *Enawene Nawe*. Enquanto Cañas filmava, sob o olhar curioso dos líderes *Enawene Nawe*, Lisbôa fotografava o contato.

No dia 24 de agosto, o jornal O Estado de São Paulo noticiou o contato interétnico. A manchete dizia:

Um grupo de índios isolados, provavelmente, da família Aruak, entrou em contato com uma expedição chefiada por padres da Missão Anchieta, ao norte de Mato Grosso, às margens do médio Juruena. Os índios cuja existência era conhecida desde 1962, receberam a expedição com festas e danças, demonstrando que há muito desejavam um contato amistoso. (ÍNDIOS ISOLADOS. O Estado de S. Paulo: p. 8, Edição de 24 de agosto de 1974).

O discurso utilizado pelo jornal condizia com o contexto desenvolvimentista que o Brasil vivenciava, denotando que os *Enawene Nawe* ansiavam pela chegada da expedição. De fato, apesar de se manterem isolados, os *Enawene Nawe* eram cientes de que outros grupos indígenas e não indígenas povoavam a região, que o encontro seria inevitável. Jakubaszko (2003) explica que, na concepção dos *Enawene Nawe*, o contato era fruto das

escolhas e permissão deles. Isso significava apenas que estavam preparados para efetivar novas relações.

Gallois (1994), ao analisar situação semelhante com os Waiãpi, afirma ter percebido entre os Waiãpi o sentimento de que não haveria para onde fugir. Os não indígenas estavam por toda parte, as fronteiras territoriais já se encontravam invadidas, o contato interétnico, seria inevitável. Dessa forma, tornava-se inevitável relacionar-se por meio de alianças com os *inoti* que chegavam.

Não obstante essa realidade, os Enawene Nawe buscaram imprimir na relação interétnica que se estabeleceu relações de alianças, mas impingindo uma lógica própria. Nesse sentido, para os *inoti*, partir do princípio equivocado que o povo isolado desejava ser integrado justificaria suas ações diante do contato.

Lisbôa ([1985] 2010) relata que, nos anos que se seguiram, as expedições feitas por ele e Vicente Cañas possibilitaram compreender que o povo por eles denominado Salumã, na verdade, eram os *Enawene Nawe*. As expedições eram, por vezes, interrompidas por causa do risco de gripes e outras doenças. Os relatos de Cañas acerca dos casos de gripe são frequentes no seu primeiro diário “Cedo cheguei ao acampamento do Camararé, onde têm roças de milho, e encontro duas famílias, Xynare e Anayryry, todos com gripe, menos as crianças. Foram medicados. Febre de 40° o pessoal”. (DIÁRIO 1 de 15 de outubro de 1979, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 17).

Se os *Enawene Nawe* se achavam preparados para a efetivação das relações interétnicas, os relatos de Lisbôa ([1985] 2010) e Cañas (1977-1987) denotam que, para o grupo missionário, guardadas as proporções, estava a serviços religiosos. Não havia espanto no modo de vida do povo *Enawene Nawe*, mas, para os fazendeiros e seringueiros da região, havia muita estranheza e medo dos indígenas. Cañas (1977-1987) relata que havia um interesse crescente dos *Enawene Nawe* pelos civilizados: “Cedo levantam o acampamento e decidem ir descendo o Juruena. Parece que todo mundo tem intenção de ir ver civilizados [...] Falam de ir bater timbó na lagoa do Córrego Rico, que é a desculpa para ir ver civilizados” (DIÁRIO 1, de 31 de outubro de 1979, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 21).

No entanto, os moradores das proximidades do território *Enawene Nawe* demonstravam medo e receio de ataques do povo indígena. Cañas (1977-1987) relata que, algumas vezes, quando os indígenas eram percebidos margeando as terras em suas canoas, eram impedidos de aportar. O autor torna-se reticente e não define como eles são impedidos de encostar.

Cedo preparo para ir embora para o acampamento Salumã. Pelas 7h chegam os Salumã pelo picadão da Londrina, onde tem um barracão com o Sapas - saquearam levando bastante açúcar, dois machados, facas, facões e foices... Chegam no Brás às 7h45. Brás não deixa encostar e os Salumã não encostam, continua descendo o rio Juruena. (DIÁRIO 1, de 31 de outubro de 1979, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 21).

Após os contatos, o grupo missionário reunido pela Missão Anchieta e ligados à OPAN – Operação Amazônia Nativa, com a orientação de especialistas austríacos de cooperação para o desenvolvimento social a partir de 1974, traçaram alguns princípios norteadores para suas ações com a comunidade indígena, buscando com isso evitar massacres e genocídios já vivenciados no país com outras etnias. De acordo com Bussatto *et al.* (1995), entre esses princípios estavam:

1. Não forçar o contato dos *Enawene Nawe* com não indígenas, assim como não os expor a reportagens sensacionalistas;
2. Ter uma equipe fixa para os contatos; nesse caso, Vicente Cañas assumiu a responsabilidade;
3. Dar assistência à saúde do grupo;
4. Estudar o grupo para manter-lhe assegurada a plenitude cultural, econômica e a garantia do território;
5. Limitar a inclusão de materiais e bens industrializados, mantendo-lhes a independência desses utensílios;
6. Nos primeiros anos, a partir do contato em 1974, fazer apenas visitas breves;
7. Estudar a língua e a cultura, de modo que fosse possibilitado um trabalho com base antropológica.

Devido às precauções e à experiência do grupo que participou dos contatos, foi possível limitar o índice de contaminações a doenças e óbitos.

Apenas após o terceiro ano de contato que o grupo *Enawene Nawe* sofreu uma epidemia gripal. No que se refere à saúde, Bussatto *et al.* (1995) afirmam que o contato com os Enawene Nawe é um caso de sucesso no Brasil, pois os índices de mortalidade por contaminações e epidemias é muito alto nos demais relatos de contato interétnico, o que não ocorre com os *Enawene Nawe*.

A ênfase nas estratégias das agências de contato é importante, pois com a mudança nas formas de relações estabelecidas ao longo do tempo com a sociedade nacional, a situação epidemiológica e nutricional de populações indígenas da Amazônia tende a deteriorar-se, sendo necessário considerarmos as dimensões sociológica, antropológica e epidemiológica deste processo, colocando-se obretudo a questão ética na perspectiva de um desenvolvimento alternativo diante dos interesses na adoção de medidas políticas desenvolvimentistas. (WEISS, 1998, p. 42).

Segundo a autora, Vicente Cañas viveu e acompanhou o cotidiano *Enawene Nawe*. Seu trabalho junto à OPAN foi essencial para evitar que epidemias se alastrassem pelo grupo e os dizimassem. Por outro lado, Cañas também lutava pelos direitos territoriais do grupo, motivo pelo qual foi assassinado em 1987. Lisbôa ([1985] 2010) define como Cañas vivia entre os *Enawene Nawe*.

Desde 1982, Kiwxi está só entre os Salumã. Tornou-se um deles: participa de seus rituais, pescarias, trabalhos de roça, busca de mel, faz cestaria, artesanato e utensílios próprios dos homens Salumã e, cada dia mais, se familiarizava com a língua desse povo [...] (LISBÔA [1985] 2010, p. 51).

Vivendo com os *Enawene Nawe*, o padre Cañas sente os efeitos da colonização nos arredores do seu território. A partir de 1980, os acampamentos para a ocupação de terras margearam o território Enawene Nawe. Os pedidos da interdição da ocupação estavam na FUNAI, no entanto, a instalação da fazenda Londrina, de propriedade do Sr. Pedro Chiquetti, nos limites do território, aconteceu assim mesmo, instalando-se ali uma zona de conflito intermitente. Lisbôa ([1985] 2010), em seu diário, traz o ofício encaminhado ao presidente da FUNAI, em 21 de julho de 1980. Nesse documento, foram feitas observações sobre os limites da fazenda Londrina.

Na proposta feita, baseada em observações da ocupação efetiva dos índios Salumã quanto ao seu território, o limite da fazenda Londrina deve ser o córrego *Anasseuiná*, ao norte do paralelo 12. No mapa

que recebemos esse limite com a fazenda Londrina, está assinalado nas imediações do rio Oloquiná, deixando de fora toda uma área de real ocupação dos Salumã (Ofício de 21 de julho de 1980 encaminhado por Thomaz de Aquino Lisbôa ao Cel. João Carlos Nobre da Veiga. In: LISBÔA, [1985] 2010, p. 70).

No entanto, a demarcação aconteceu como estava prevista, nas proximidades do rio *Aloquiná*. Em meados do ano de 1980, os *Enawene Nawe* estavam com roça de milho próxima ao rio. Foi inevitável o contato com os peões da fazenda.

De acordo com Lisbôa ([1985] 2010), o contato foi amistoso. Os *Enawene Nawe* desceram pelo rio Juruena e, nessa descida, encontraram uma grande área desmatada, barraco e família marcando presença. Eles desceram das suas canoas, pegaram aquilo que acharam importante e foram embora.

Na lógica estabelecida pelo contato, há sempre uma relação de troca material e imaterial. Nesse aspecto, Ribeiro (1995) chama a atenção para os diferentes pontos de vista do contato, ao que o autor chama de razões desencontradas. Ao estabelecer contato, o grupo missionário lhes oferece objetos que fazem parte de seu cotidiano. Usando a mesma lógica, o grupo se aproxima do barraco e leva o que considera bom. No entanto, na lógica do grupo instalado nas terras, isso é um saque.

Vicente Cañas (1977-1987) descreve alguns relatos dos trabalhadores da fazenda que se instalavam nos arredores da aldeia através da gravação realizada na sede da Fazenda Juruena, no dia 02 de abril de 1978, sobre a chegada dos Salumã na mesma sede, no mês de outubro de 1977.

Dona Morena: A chegada aqui foi muito interessante: três canoas, de casca de pau; as três canoas vinha lotado. Ficamos tudo espantado com eles... nunca tinha acontecido, nunca tinha visto, e a gente fica assim chateado com aquilo; chegaram tudo nu, assim... não achei bonito aquilo não. Agora é o paulista que vai falar .

Senhor Paulista:

Eu me esqueci de dizer, aonde é: Juruena, inclusive o nome da fazenda no Tenuta, beira do Juruena, também é Juruena. Mas quando os índios chegaram aqui, nós ficamos assim nesse estado, rapaz estava nu e tudo conversando enrolado, um tal de guatemi, guatemi, não entendia, a gente não entendia fazendo uma farra muito legal que eles fizeram, entende. A única coisa que a turma achou ruim foi eles rouba, não roubá, levá, porque eles não rouba, uns cara sem... mesmo assim, tudo para eles são bonito, sem raciocínio, mas ao mesmo tempo, raciocínio demais, mas por esse motivo eles não tem. Então estamos [...] e com ajuda inclusive dos senhores padres, então a gente está por aí. E no mais muito obrigado, o que eu tinha

que falar é só. (DIÁRIO 1, de 02 de abril de 1978, do Pe. Vicente Cañas, p. 9).

As falas dos trabalhadores da fazenda Londrina retrata uma visão assustadora do contato com o grupo *Enawene Nawe*. Nessa perspectiva, subtende-se uma invasão dos *Enawene Nawe* no território da fazenda e não ao contrário. A partir de 1978, os encontros e confrontos passaram a ser frequentes. Cañas (1977-1987) relata que os *Enawene Nawe* passaram a fazer seguidas excursões pelo seu território, onde encontraram picadas e derrubadas feitas por novas invasões em seu território.

Ribeiro (1995), ao discutir sobre a chegada dos europeus ao Brasil, retrata a situação do contato interétnico. Segundo o autor, o enfrentamento de dois mundos, visões opostas, determina a relação que seria estabelecida.

Para os que chegavam, o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos, em ouros e glórias, ainda que estas fossem principalmente espirituais, ou parecessem ser, como ocorria com os missionários [...] Aos olhos dos recém-chegados, aquela indiada louçã, de encher os olhos só pelo prazer de vê-los, aos homens e às mulheres, com seus corpos em flor, tinha um defeito capital: eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestança. Que é que produziam? Nada. Que é que amalhavam? Nada. Viviam suas fúteis vidas fartas, como se neste mundo só lhes coubesse viver. Aos olhos dos índios, os oriundos do mar oceano pareciam aflitos demais. Por que se afanavam tanto em seus fazimentos? Por que acumulavam tudo, gostando mais de tomar e reter do que de dar, intercambiar? Sua sofreguidão seria inverossímil se não fosse tão visível no empenho de juntar toras de pau vermelho, como se estivessem condenados, para sobreviver, a alcançá-las e embarcá-las incansavelmente? (RIBEIRO, 1995, p. 10).

É perceptível a dicotomia entre os grupos étnicos. Essas diferenças são marcadas pelos critérios de pertencimento de cada um. Barth ([1969] 2000) salienta que essas diferenças passam a ser demarcadoras das interações que serão estabelecidas entre as pessoas. Barth ([1969] 2000, p. 111) ainda enfatiza: "as realidades das pessoas são culturalmente construídas [...], o que os antropólogos chamam de *cultura* de fato torna-se fundamental para entender a humanidade e os mundos habitados pelos seres humanos". Mesmo estando no mesmo plano territorial, ambos os grupos étnicos habitam mundos distintos, delimitados por suas culturas.

O contato interétnico promove esse encontro e os choques de mundos. Ribeiro (1995), ao debater em sua obra a colonização do Brasil, traça as

percepções de mundo vivenciadas pelos sujeitos imbricados no processo e possibilita compreender como sua cultura influencia nas relações que estabelecerão.

Para os índios, a vida era uma tranquila fruição da existência, num mundo dadivoso e numa sociedade solidária. Claro que tinham suas lutas, suas guerras. Mas todas concatenadas, como prélios, em que se exerciam valentes. Um guerreiro lutava bravo, para fazer prisioneiros, pela glória de alcançar um novo nome e uma nova marca tatuada cativando inimigos. [...] Para os recém-chegados, muito ao contrário, a vida era uma tarefa, uma sofrida obrigação, que a todos condenava ao trabalho e tudo subordinava ao lucro. Envoltos em panos, calçados de botas e enchapelados, punham nessas peças seu luxo e vaidade, apesar de mais vezes as exibirem sujas e molambentas, do que pulcras e belas. (RIBEIRO, 1995, p. 17).

Os *Enawene Nawe* não eram de todo isolados. Mantinham contato com outros grupos indígenas. Os conflitos e choques de visões já aconteciam, porém regidos por outras lógicas que não a do colonizador. Essa lógica mercantilista e desbravadora que tem a terra e sua produtividade máxima como princípio é própria das frentes expansionistas e pioneiras, e, muitas vezes, levaram a confrontos de interesses, massacres e destruição de comunidades indígenas inteiras. Para os *Enawene Nawe*, a terra já possuía condições suficientes para oferecer o que eles necessitavam. Os rios eram sua fonte de alimentação e também de espiritualidade, pois os peixes estão intrinsecamente ligados ao ritual religioso que mantém a ordem e a paz em sua comunidade.

De acordo com Brandão (1986), o contato interétnico é definido pelo tipo de frente que inicia o contato e, mais tarde, como se dará a história das relações entre indígenas e não indígenas. O resultado do contato interétnico com os *Enawene Nawe*, oficializado pelas expedições missionárias e as organizações indigenistas, só não foi mais destrutivo porque foi regido por uma série de critérios estabelecidos a partir da preservação de direitos, cultura e cuidados com a saúde. Porém, ainda assim, resultaram em conflitos armados, mortes e a criação de preconceitos que se perpetuam até os dias atuais.

4.4 Conflitos Territoriais: alianças e guerras entre grupos indígenas e não indígenas

Brandão (1986) nos mostra que, no processo histórico dos povos, repete-se a lição nunca aprendida de que os diferentes grupos não hostilizam e não dominam o outro por serem diferentes, mas os tornam diferentes para fazê-los inimigos, subjugá-los em razão de torná-los iguais, ou seja, “civilizá-los”. É o que fica evidente quando analisamos os conflitos interétnicos vivenciados no processo de expansão do país.

De acordo com Lisbôa ([1985] 2010), desde os primeiros contatos, uma das grandes preocupações do grupo missionário era a demarcação territorial, mesmo porque, quando se estabeleceu o contato em meados da década de 1970, Cañas e Lisboa perceberam que não se tratava de um grupo Nambikuára; no entanto, a comunidade *Enawene Nawe* estava estabelecida em um território denominado como tal. Os referidos missionários perceberam que essa seria uma preocupação emergencial, pois, como o processo de expansão das fronteiras agrícolas avançava, deveriam limitar, o quanto antes, a demarcação do território que de fato pertencia aos *Enawene Nawe*.

Seeger e Castro (1979, p. 105) afirmam que parece ser óbvio que o contato interétnico traga como ponto crucial a demarcação territorial. De acordo com os autores, “o contato com a sociedade nacional tende a uma definição de território (e de terra) relativamente uniforme para todos os grupos indígenas, definição que se inscreve nas concepções econômico-jurídicas ocidentais (brasileiras)”. É importante trazer essa reflexão nesse momento, pois os conflitos e também as alianças vivenciadas pelos *Enawene Nawe* são originadas a partir das questões territoriais. Os conflitos são regidos pela necessidade de manutenção de seu território, assim como as alianças.

Nos registros de Cañas (1977-1987), é possível perceber que os conflitos em prol da terra aconteceram em vários momentos, com os demais grupos indígenas que ocupavam territórios próximos aos *Enawene Nawe*.

À noite YALAUYNACEATOKLE conta histórias das brigas com os canoeiros. Devido a isso os ENAUENENAUE que moravam nas cabeceiras do OLOUINA e Rio Preto abandonaram o lugar onde estavam morando há muito tempo. Daí passaram a morar nas cabeceiras dos Rio Joaquim Rios e também Rio Iquê e Iquezinho, onde os Cinta Larga também atacaram os ENAUENENAUE e são obrigados a abandonar o lugar, onde passam a morar pelos vales dos afluentes do Camararé em sua margem direita, mas encontram os Nambikwara, brigam com eles e conseguem expulsá-los. Também atacam vários seringueiros. (DIÁRIO 3, de 12 de dezembro de 1978, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 448).

Nesse relato a Cañas, podem-se perceber três momentos de conflitos:

- Em primeiro lugar, a disputa pelas terras com os canoeiros, indígenas da etnia Rikbátsa, habitantes do noroeste de Mato Grosso, também no entorno do rio Juruena. Quando essa disputa aconteceu, eles estavam assentados próximos aos rios Olouiná e Preto, mas o conflito fez com que o grupo se deslocasse dentro do território para as proximidades dos rios Joaquim Rios e Iquê.
- Em um segundo momento, nas proximidades dos rios Joaquim Rios e Iquê, foram atacados pelos Cinta Larga, povo indígena com território localizado nas proximidades do rio Juruena, junto ao rio Vermelho, até as cabeceiras do rio Juina Mirin. O novo conflito fez com que os *Enawene Nawe* se deslocassem para proximidades do rio Camararé.
- A disputa por terras próximas ao Rio Camararé com os Nambikuáras, povo indígena com território em três áreas geográficas, foi bem sucedida. Depois das mudanças anteriores, estabeleceram-se sobre as terras Nambikuára, construíram sua aldeia e ficaram ali até serem contactados, em meados da década de 1970, pelo grupo missionário nesse território.

A procura por territórios ribeirinhos foi motivada pela lógica social, pela cosmologia e pela necessidade alimentar dos *Enawene Nawe*, pois a pesca, além de ter a função de ritual, é fonte de alimentação para os *Enawene Nawe*, uma vez que eles não se utilizam das carnes de caça para comporem sua alimentação. De acordo com Lisbôa ([1985] 2010), o trabalho de Cañas era incansável no sentido de aprender a língua Aruak, para ter condições de coletar os relatos dos *Enawene Nawe* e, com isso, auxiliar na demarcação do território. São encontrados nos diários de Cañas (1977-1987) listas de palavras e seus significados, modos de grafia dos nomes em diversas partes dos seus diários.

Vocabulário escrito na contra-capa do caderno: Menoreraakoce = nome do ritual; Yeda = mudo; Hynadykuareta = se já me deram o que

me apanharam; Menoreraaoko = nome do ritual; Hôyra = cor verde; Hoyra = cor azul; Talokene = morder; Hoxohyrá = cupim; Dzana = genipapo; Edua = cair. (DIÁRIO 1, de 21 de dezembro de 1980, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 64).

De acordo com Little (1994), as migrações de um espaço para outro ocorrem sempre por uma motivação, seguida por necessidades internas do grupo. No caso dos *Enawene Nawe*, sua motivação para a migração de um território a outro foram os conflitos territoriais.

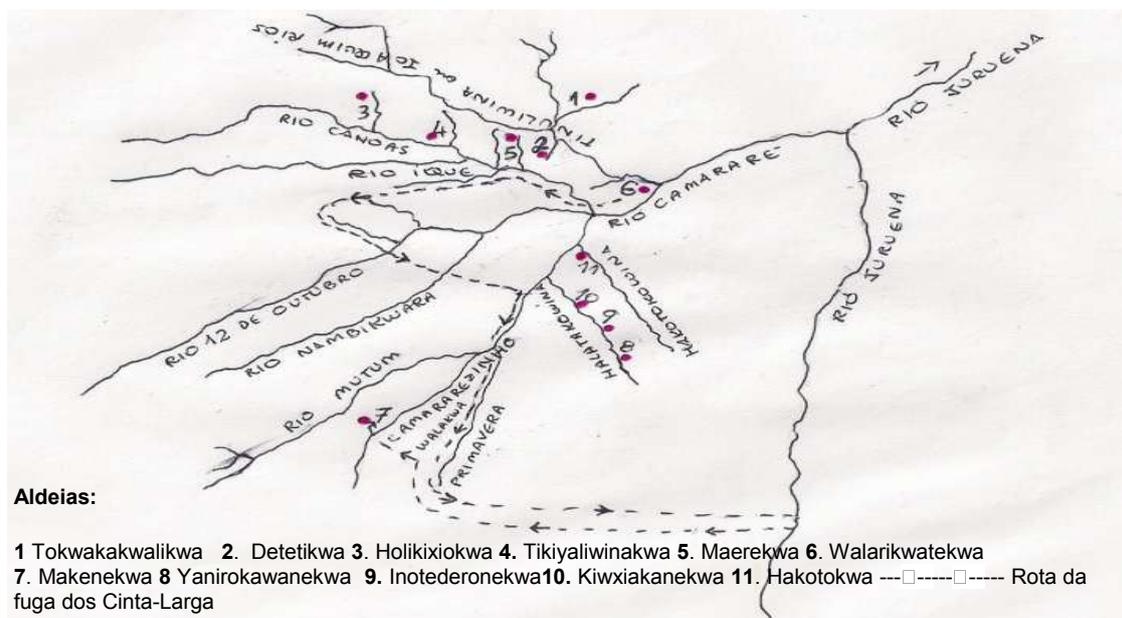
No período de contato, Lisbôa ([1985] 2010) afirma que o grupo se configurava em uma população aproximada de 100 pessoas, divididas entre homens, mulheres, idosos e crianças. Nesse sentido, não era interessante para o grupo estabelecer guerras a outros grupos indígenas do território localizado entre as bacias dos rios Juruena e de seus tributários. Então preferiam deslocar-se em vez de ter um enfrentamento mais duro e hostil. Sobre esses acontecimentos, o Diário de Cañas (1977 a 1984) relata que costumava ouvir dos guerreiros e cantadores *Enawene Nawe*, que *Yalauynaceatokle* é um dos cantadores dessa geração, explicando como se dava a migração dentro do território.

À noite YALAUYNACEATOKLE conta histórias das brigas com os canoieiros. Devido a isso os ENAUENENAUE que moravam nas cabeceiras do OLOUINA e Rio Preto abandonaram o lugar onde estavam morando há muito tempo. Daí passaram a morar nas cabeceiras dos Rio Joaquim Rios e também Rio Iquê e Iquezinho, onde os Cinta Larga também atacaram os ENAUENENAUE e são obrigados a abandonar o lugar, onde passam a morar pelos vales dos afluentes do Camararé em sua margem direita, mas encontram os Nambikwara, brigam com eles e conseguem expulsá-los. Também atacam vários seringueiros. ((DIÁRIO 3, de 17 de março de 1983, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 238).

O mapa (Figura 10) ilustra movimentações do *Enawene Nawe* dentro do território em aproximadamente oitenta anos, compreendidos entre meados de 1890 a 1970. Ao todo, são onze aldeias circunscritas na rota de fuga dos ataques dos Cinta Larga. Para Lisbôa ([1985] 2010), existiram vários fatores que influenciaram essas mudanças, mas os ataques inimigos foram determinantes para que eles acontecessem. As aldeias que foram construídas ao longo desse processo de movimentações e seguindo a cronologia foram: *Tokwakakwalikwa*, *Detetikwa*, *Holikixiokwa*, *Tikiyaliwinakwa*, *Maerekwa*,

Walarikwatekwa, Makenekwa, Yanirokawanekwa, Inotederonekwa, Kiwxiakanekeka e Hakotokwa. No mapa (Figura 10), é possível perceber a movimentação do povo *Enawene Nawe*. Seguindo o tracejado e a numeração de um a onze, definem o local e a qual aldeia se refere. Vejamos:

Figura 10 – Mapa de movimentações do povo *Enawene Nawe*



Fonte: Lisbôa ([1985] 2010, p. 64).

Lisbôa ([1985] 2010) afirma que a definição do território *Enawene Nawe* partiu das narrativas que o povo *Enawene Nawe* fazia para Vicente Cañas.

Cedo vamos tirar cascas. Tira-se um total de oito. A uns 15 minutos da margem esquerda há uma aldeia antiga dos Salumã. O mato já está crescendo. No lugar do terreiro, o mato está mais pequeno. Foi nesta aldeia que os Cinta Larga atacaram os Salumã. Este ataque deve ter ocorrido há mais ou menos 30 ou 40 anos atrás. Mostraram-me onde estavam as casas. Conteí nove casas. Os lugares das roças. O mato já estava formado. Havia bastante cacos de panelas e ainda uma panela grande. Vi no rio Iquê dois lugares onde faziam as barragens. Contaram como foi o ataque dos Cinta Larga. As terras destes lados são melhores. Voltamos ao acampamento e descemos pescando. Pousamos. (DIÁRIO 2, de 06 de janeiro de 1978, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 139-140).

Ouvindo os relatos, o missionário percebeu que o território sagrado para a comunidade se tratava da terra disputada com a etnia dos Cinta Larga e que

o grupo abandonou esse território em virtude dos ataques frequentes que vinham sofrendo. Portanto, era necessário que retornassem ao seu território de origem. Para isso, Vicente Cañas promoveu um encontro entre os *Enawene Nawe* e os Cinta Larga, buscando assim uma aliança de paz e de respeito ao território.

A visita dos Cinta Larga foi boa para os Salumã, pois falam em não fazer mais guerra e tudo bem. Os Cinta Larga ficaram à vontade pela aldeia dos Salumã. Os Salumã pedem-lhe que façam flechas para eles verem. Os Cinta Larga está um pouco gripado. Oferecem a eles bastante comida. De tarde tem ritual Menorera. (DIÁRIO 2 de 10 de novembro de 1981 do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 128-129).

Vicente Cañas orienta os grupos a se unirem para a defesa de suas terras, uma vez que o processo colonizador tendia a diminuir seus territórios e enfraquecê-los. Os grupos entenderam a necessidade da aliança e estabeleceram a paz.

Solucionado o conflito entre os Cinta Larga e *Enawene Nawe* por volta de 1984, estabelece-se o retorno ao território. Nesse acontecimento, cabe analisar que o interesse em minimizar os conflitos partia de ambos os povos indígenas, pois os empreendimentos agropecuários ao redor de suas terras exigia uma aliança de paz. Cabe ressaltar também que os padres Vicente Cañas e Thomaz de Aquino Lisbôa intermediavam os conflitos territoriais entre os indígenas e os empreendimentos agropecuários circunvizinhos às terras indígenas. Foram vários documentos expedidos pedindo a demarcação das terras junto ao presidente da FUNAI.

De acordo com Lisbôa ([1985] 2010), a urgência em interditar, definir, decretar, delimitar e demarcar o território *Enawene Nawe* se deve ao avanço das fronteiras. Os conflitos tornavam-se iminentes, diariamente os *Enawene Nawe* encontravam novas picadas e sentiam-se pressionados pela ação colonizadora.

A partir de 20 de julho de 1978, Cañas e Lisbôa encaminham ofícios a FUNAI. Lisbôa ([1985] 2010), em seu diário apresenta o primeiro ofício encaminhado ao presidente da FUNAI, Ismarth Araujo, em Brasília – DF.

Saudações.

No dia 9 de junho, próximo passado, o funcionário da FUNAI, Noraldino Vieira Gruvinal, do DGPC-DEP, veio consultar-nos sobre a área prevista para o Salumã, e isto, em vista de ser dada ou não a certidão negativa da fazenda Londrina, localizada na margem esquerda do médio rio Juruena, ao norte do Mato Grosso. Como o grupo indígena Salumã tem parte em seu habitat na área reservada para os Nambikuára, vieram também os atuais responsáveis por estes índios, Fritz e Ariovaldo, da FUNAI. Demos todos os elementos e insistimos na necessidade de que seja INTERDITADA uma área que abranja todos os atuais territórios de andanças dos Salumãs [...] Vicente Cañas, Thomaz de Aquino Lisboa (LISBÔA, [1985] 2010, p. 62-63).

Após esse primeiro documento expedido, Lisboa e Cañas passaram a manter um diálogo com a FUNAI em Cuiabá e Brasília. O diário de Tomaz de Aquino Lisboa traz onze ofícios expedidos entre os anos de 1978 a 1984. Todos trazem a preocupação com a demarcação territorial dos *Enawene Nawe* e a tensão gerada pela zona de conflito. Esses documentos encaminhados apresentavam descrições das áreas Enawene Nawe e se referiam às ações dos fazendeiros e dos indígenas. No ofício encaminhado a FUNAI de Brasília, em 20 de agosto de 1984, Lisboa ([1985] 2010) relata:

[...] Dias atrás foram visitar seus lugares e encontraram cerca de fazenda, acampamento de trabalhadores e um trator de esteiras não havia ninguém no local. Os índios arrebutaram a cerca, queimaram o barraco do acampamento e quebraram o que puderam no trator [...] (LISBÔA, [1985] 2010, p. 89).

Lisboa e Vicente Cañas eram responsáveis pela Missão Anchieta. Esse relacionamento com a FUNAI não era fácil. Apesar da insistência, poucas ações eram empreendidas de fato.

Durante toda a década de 80 e de 90, no século XX, e primeira década do século XXI, as invasões na T.I Enawene Nawe foram também frequentes, motivadas pela extração ilegal de madeira, garimpo, pesca e pelas tentativas de traçados para abertura de estradas clandestinas. Os programas de vigilância territorial exigiam esforços constantes na tentativa de articular os órgãos competentes para realizar as desintrações da área, na maioria das vezes acompanhadas por confrontos violentos e situações recorrentes de ameaças e intimidações por parte dos invasores. Os limites norte e noroeste foram sempre as porções territoriais mais vulneráveis a essas invasões, enquanto os limites sul estão cercados pelos empreendimentos agropecuários e pela poluição das águas. (JAKUBASZKO, 2006, p. 193).

Para Martins (1997), os conflitos territoriais impostos pelas frentes de expansão não repercutem apenas no modo de vida, mas promovem rearranjos espaciais de seus territórios e nas relações com parcialidades de grupos indígenas inimigas. Para os *Enawene Nawe* garantirem seu território, foi necessário rever sua relação com os antigos inimigos Cinta Larga. Ainda assim, enfrentavam o processo colonizador próximo de seu território, senão dentro dele, com sua lógica capitalista.

Cañas (1977-1987) relata que os encontros entre os *Enawene Nawe* e os posseiros deixaram de ser amistosos. As mercadorias encontradas nos barracos eram levadas por eles. Muitas vezes, os posseiros atearam fogo em suas cabanas de pesca. Em certa ocasião, deparou-se com um grupo na área *Enawene Nawe*: “[...] são duas turmas: uma de quatro que fazem a engenharia e outra de oito, que são peões e que tinham falado que já derrubaram uns 10 alqueires [...]” (DIÁRIO [3], de 13 de abril de 1983, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 263). O relacionamento conflituoso imperava, as pessoas que trabalhavam com os indígenas também eram ameaçadas. Pe. Vicente Cañas e Thomaz de Aquino Lisbôa, assim como os demais estavam sob mira de pistoleiros. Em setembro de 1984, o jornal Diário de Cuiabá noticiou um massacre. Na manchete dizia:

Índios invadem fazenda em Juína e cometem um verdadeiro massacre. Foi verificado um violento massacre no município de Juína, quando, na oportunidade, 17 índios de tribo desconhecida atacaram uma equipe de topógrafos que estava fazendo levantamento de uma área de uma fazenda naquele município. Dois foram trucidados, enquanto que outros dois estão em estado gravíssimo no hospital de Juína [...] (Trecho do Jornal Diário de Cuiabá, *apud* LISBÔA, [1985] 2010, p. 90).

No que se refere ao acontecimento, Lisbôa ([1985] 2010) traz em seu diário todas as notas de jornais que noticiaram sobre o assunto. Ele também relata que o delegado da 5ª Delegacia Regional da FUNAI – Cuiabá, Amilton Monteiro, alegou que havia falta de relacionamento com a Missão Anchieta e que não havia sido avisado de conflitos anteriores. Nesse contexto, o delegado e uma equipe da FUNAI desceram até a área de conflito. Lisbôa ([1985] 2010) relata a reunião:

Na mesa da casa-sede da fazenda Juruena, Vicente Cañas abriu o mapa da área Enawene Nawe e explicou ao delegado todo o ocorrido. As picadas de medição, recentíssimas, haviam atingido o córrego Olouiná, sagrado para os Enawene Nawe e não houve como impedi-los de irem atrás dos picadeiros e matar dois e ferir outros dois. O delegado prometeu agilizar a vinda da equipe da FUNAI-SEMA-INCRA-INTERMAT para resolver a situação. (LISBÔA, [1985] 2010, p. 95).

Segundo Lisbôa ([1985] 2010), o clima de revanche na cidade de Juína era tenso. Em meio a toda essa crise, Cañas e Lisbôa foram chamados à Delegacia Regional da FUNAI em Cuiabá. Alertado sobre a condição das ameaças aos *Enawene Nawe* e a eles, Cañas e Lisbôa decidem não sair da área.

Como afirma Ribeiro (1995), para situações em geral de contato com indígenas, após a desilusão de um contato pacífico que visa à submissão e desumanização, ocorreram os conflitos de vida e de morte. Com os Enawene Nawe a situação não foi diferente: enfrentaram conflitos com posseiros de terras, houve mortes que repercutiram em todo o país.

Em 1986, segundo Weiss (1998), outro conflito é registrado, dessa vez o ataque Salumã ou Enawene Nawe, também motivado pela questão territorial, pois o avanço das picadas, conforme mapa (Figura 11), adentrou as divisas do rio Iquê.

Em 1986, quando vão ver as divisas de terras no rio Iquê encontram um loteamento e atacam uma família matando 8 pessoas. Segundo o inquérito policial, esta área havia sido grilada pelo fiscal da Secretaria de Fazenda de Mato Grosso, Joaquim Campos Dourado, que a vendeu para 4 pessoas, que por sua vez revenderam seus lotes a outras 16 famílias, entre as quais a que foi atacada (WEISS, 1998, p. 38).

De acordo com Lisbôa ([1985] 2010), foram várias as tentativas de solicitar uma interferência da FUNAI, mas as respostas eram morosas, assim como a demarcação das terras. Enquanto isso, a região vivia sob forte conflito. A divergência com outros grupos indígenas, como os Cinta Larga, apesar de terem promovido uma aliança de paz, acabaram adentrando no território *Enawene Nawe* em busca de madeiras e diamantes. Por sua vez, não indígenas abriram novas picadas no território *Enawene Nawe*. Esses conflitos

Chormiak (2010), em seu texto monográfico “O conflito agrário da demarcação das terras indígenas Enawene Nawe”, demonstra que os conflitos motivados pela questão territorial ainda não acabou, que tem atingido diferentes proporções nos dias atuais. Há o envolvimento de autoridades nacionais e internacionais. Segundo o autor, Associações de produtores rurais, gestão pública municipal e o Greenpeace tiveram, em 2007, um confronto: de um lado, o grupo que pensa no processo de produção agrícola, do outro, um grupo que busca a sustentabilidade da comunidade indígena e a preservação do meio ambiente.

É relevante destacar que nesse embate, ocorrido em 2007, o então prefeito de Juína, Sr. Hilton Campos, com o apoio da câmara de vereadores, destinou do recurso público municipal um valor de R\$ 40.000,00 para subsidiar a Associação dos Produtores Rurais do Rio Preto – APRUR na ação contra o processo de remarcação do território *Enawene Nawe*. Conforme traz o texto da Lei municipal 986/2007, de 26 de novembro de 2007:

Art. 2.º O recurso repassado deverá ser investido em ações de interesse dos proprietários rurais daquelas Glebas, para tanto podendo com tal recursos, custear a contratação de técnicos e outros profissionais que promovam o acompanhamento do Processo Judicial ou Administrativo do pleito de ampliação da reserva indígena denominada de Reserva Enawenê – Nawê por sobre as áreas dos proprietários daquela localidade (JUÍNA. LEI 986/2007, art. 2º).

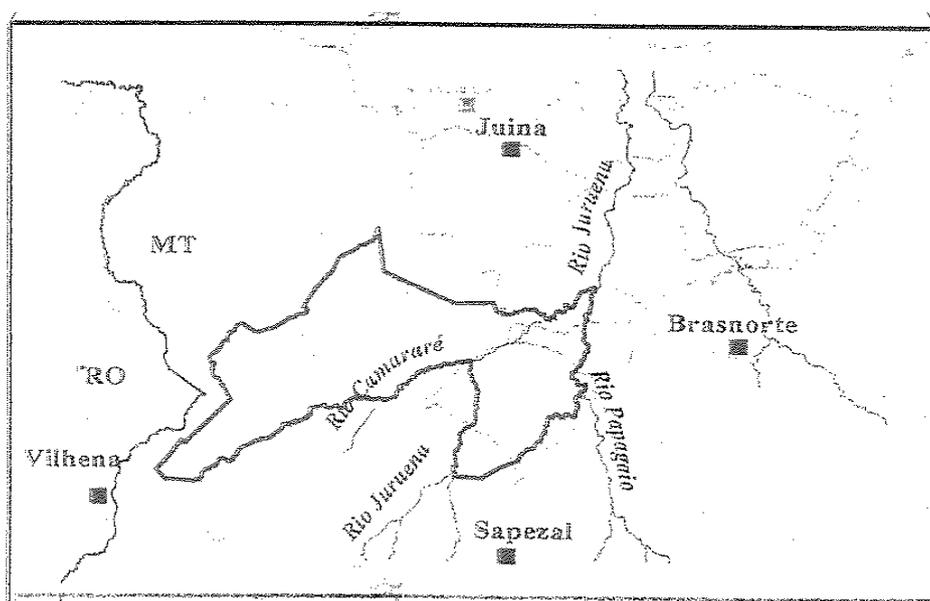
Durante o período de demarcação do território *Enawene Nawe*, os títulos das terras nos arredores foram expedidos. Fazendas como a Fazenda Londrina, Fazenda Juruena são exemplos de ocupações simultâneas ao processo de demarcação. Para Little (1994), nos processos de demarcação territorial indígena, imperam leis baseadas em conceito ocidentais, inclusive para legitimar a memória coletiva do grupo que requer seus direitos. O autor exemplifica o caso dos Lakotas, que durante anos procuraram meios de retomar suas terras. Do ponto de vista deles, o tempo é secundário para a importância da luta.

Essa lógica ocidental, presente na demarcação territorial das comunidades indígenas, é influenciada pelo projeto colonizador. De acordo com Lisbôa ([1985] 2010), o foco dos conflitos não se resumia nas mortes ou

no impacto disso sobre a comunidade indígena ou não indígena, mas, sim, na necessidade de demarcar o território para que o processo colonizador não sofresse desaceleração.

De fato, após a demarcação territorial, os conflitos tiveram outras proporções. Passaram a ser definidos pela condição econômica da região, uma vez que o território *Enawene Nawe* faz divisa com os municípios de Juína, Brasnorte e Sapezal, conforme mapa que segue:

Figura 12 - Divisa territorial Enawene Nawe



Fonte: Adaptado de Santos (2001, p. 30)

Do mesmo modo, as alianças entre indígenas e não indígenas passaram a ter caráter econômico, pois, a partir de 1998, começam a surgir os debates e a busca de licenciamento ambiental para construção de estradas e usinas hidrelétricas nas reservas indígenas *Enawene Nawe*, *Utiairiti* (do povo *Paresi*) e *Tirecatina* (do povo *Nambikwára*). Nesse contexto, têm-se novamente conflitos de interesses que são apaziguados mediante as promessas de benfeitorias para as comunidades indígenas do entorno.

Em 1998, os sojicultores da região de Sapezal - MT iniciaram a abertura de uma estrada na porção noroeste do território, objetivando

interligar os municípios de Sapezal e Juína e escoar a produção da soja. Os *Enawene Nawe* souberam do projeto e, apesar de seduzidos, decidiram inicialmente não aceitar. Mas as propostas vieram acompanhadas de muitos presentes: chinelos, roupas, material para a lavoura, linha de algodão entre outras coisas. Eles estavam divididos: uns queriam, outros não. Sabiam que aqueles presentes poderiam custar mais caro do que imaginavam. Alguns começaram a visitar com mais frequência o município de Sapezal e de lá voltavam para a aldeia abarrotados de mercadorias e, vez ou outra, com um barco de alumínio e um motor de popa. Comentam que num dos supermercados da cidade de Sapezal as mercadorias estavam à disposição deles: era só recolher tudo o que desejassem (ZORTHEA, 2006, p. 18).

Apesar de todas as discussões e interdições do processo de construção da estrada no território indígena, a execução do projeto de fato aconteceu, assim como ocorreu a implantação de nove usinas hidrelétricas na extensão do rio Juruena. Nesse contexto, os *Enawene Nawe* passaram a incorporar em seu cotidiano os barcos de alumínio e motor de popa, assim como, junto com a comunidade Tirecatunga e Utiairiti, criaram a Associação Indígena para recolher o pedágio na estrada construída em suas reservas indígenas. Mas, por outro lado, o Ritual *Yaokwã* ficou comprometido com a falta de peixe nos rios, sendo necessária a intervenção da FUNAI no fornecimento de peixe, base nutricional da alimentação da comunidade e prato principal no banquete dos espíritos.

Os conflitos territoriais não cessaram, pois, desde a homologação do território *Enawene Nawe*, em 1996, ficou de fora da demarcação o Rio Preto, considerado sagrado para o Ritual *Yaokwã* na perspectiva da comunidade indígena e área extremamente produtiva para os fazendeiros da região. As discussões encontram-se no Ministério Público Federal e não se apresentam passíveis de acordo, gerando movimentações políticas e sociais de ambos os lados.

De acordo com Little (1994), a legitimação de um território parte da perspectiva legal, com base em argumentos sólidos (documentos). Nessa lógica ocidental, cabe observarmos as perspectivas de indígenas e não indígenas e o que fica claro nos seus discursos, a saber:

Desde muito tempo atrás, esta é nossa terra. Ela pertence aos yakairiti (espíritos ancestrais), que são os donos dos peixes e de todos os produtos agrícolas. Se a terra e os peixes forem destruídos, os yakairiti se vingarão da nossa gente. (Kawairi - chefe Enawene,

apud Zorthêa, 2006, p. 19).

Nesse sentido, também temos:

É de conhecimento comum da região a tentativa de expansão das reservas indígenas para a região do Rio Preto, que é altamente produtiva e há muito foi colonizada pelos desbravadores de Juína, que agora se encontram ameaçados de perderem o patrimônio construído a duras penas ao longo de suas vidas. Cuida-se de questão que traz grande preocupação a toda comunidade local, vez que a nova demarcação de terras aumentará em 500 mil hectares a área indígena atualmente existente, atingindo-se cerca 370 propriedades rurais e 1.500 pessoas. O encerramento das atividades lá desenvolvidas, principalmente agropecuárias, fará inúmeros desempregados e prejudicará toda a economia de Juína. (JUÍNA - MENSAGEM do prefeito de Juina Documento 092/2007).

A polêmica se instaura no processo, tendo como relevância um mesmo território para dois grupos distintos. Para Little (1994), assuntos que envolvem a compreensão das culturas, como a legitimidade das memórias espaciais e coletivas, a prova oral e os processos de reterritorialização dos grupos sobre esse local geográfico tendem a divergir e a conflitar.

O contexto desenvolvimentista imposto pelo governo federal, com interesses políticos e territoriais, foi a mola propulsora desse contato, assim como em todo o estado de Mato Grosso. Também foi propulsor das atrocidades cometidas com grupos indígenas inteiros.

O contato interétnico entre os *Enawene Nawe* e os *inoti*, estabelecido em meados da década de 1970, foi preponderante para uma nova construção histórica desse povo indígena. Apesar de sua autodeterminação e autoimagem bem definidas, os *Enawene Nawe* sofreram os impactos dessas novas relações imbricadas em uma lógica social, comercial e política que trouxeram a ambos os grupos sociais uma relação de interesses conflituosos, em que urgiram necessidades que até então não existiam.

Cabe então sermos ponderados em considerar que os indígenas não estiveram como coadjuvantes nesse processo, mas que foram atuantes nesse cenário e que aprenderam, quem sabe com maior rapidez, a dominar os efeitos desse processo e a revertê-los ao seu favor na luta por seus direitos.

5 DIMENSÕES IDENTITÁRIAS E TERRITORIAIS

A leitura do quinto capítulo é o convite a uma análise sobre a importância da terra para a identidade indígena. Nesse aspecto, é essencial que essa análise seja feita a partir de uma perspectiva de valorização do outro como um sujeito histórico, autônomo e capaz de determinar suas escolhas para os diversos âmbitos de sua vida, independentemente de cor ou etnia. Por outro lado, é possível perceber a capacidade que um povo possui de ressignificar o cotidiano, aderindo ou desvinculando elementos com os quais o contato é inevitável, para manter sua identidade étnica.

Da mesma forma, também podemos avaliar o percurso histórico dos *Enawene Nawe* nas décadas de 1980 e 1990, que sucederam o contato interétnico com os não indígenas e os desafios que vivenciaram e ainda vivenciam para manterem-se ativos nos espaços sociais e discursivos que o contato interétnico exige.

5.1 A terra: uma luta constante pela identidade e territorialidade

No processo colonizador já registrado em diversos países, tornam-se comuns conflitos em torno da questão territorial. No Brasil e em suas regiões, os conflitos entre colonizadores e indígenas partiram da disputa entre territórios e as concepções atribuídas a eles. Esses conflitos geraram muitas reflexões sociais, antropológicas, econômicas e jurídicas, resultando em leis e decretos que delimitam e arregimentam as ações dos governos, povos indígenas e os demais grupos sociais.

No que se refere à questão territorial das comunidades indígenas, a partir de 1988, a Constituição Federal passou a tratar desses direitos, assim

como a reconhecer o direito à diferença, entre outros direitos que passaram a ser assegurados. De acordo com Araújo (2006), “[...] essa Carta é um marco divisor para a avaliação da situação dos índios no Brasil hoje”. (ARAÚJO, 2006, p. 38).

A Constituição Federal, parágrafo 1.º do seu artigo 231, caracteriza legalmente a terra indígena, conforme segue:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL. Constituição Federal 1988, Art. 231, § 1.º, arquivo digital).

O texto da lei trata de conceituar a Terra Indígena e suas finalidades, deixando claro que a importância dessa terra não necessita seguir o sentido de exploração econômica, mas estar associada aos modos de ser e viver desse povo.

Mesmo com as garantias dos direitos fundamentais dos povos e das comunidades indígenas na Constituição Federal, segundo Araújo (2006), a demarcação de Terra Indígena (TI) perpassa por vários meandros que tornam o processo moroso e conflituoso. De acordo com a autora, para que ocorra a demarcação dos limites territoriais, é preciso que o Estado considere alguns aspectos essenciais, como segue:

A observação das terras que são habitadas permanentemente por eles, e as utilizadas em suas atividades produtivas, bem como as necessárias à preservação ambiental e à reprodução física e cultural daquele povo examinando tais requisitos de acordo com os usos, os costumes e as tradições dos próprios índios, exatamente como dispõe a Constituição. (ARAÚJO, 2006, p. 39).

Para a autora, a garantia do direito à terra é o princípio dos demais direitos. A partir dele está a continuidade e a reprodução cultural desses povos. Ainda corroborando, Mesquita (1994, p. 71) explica que a territorialidade é “a amálgama entre os impulsos internos e estímulos externos que se expressam pela sociabilidade e permitem a constituição da identidade de uma determinada sociedade”. É essa ligação entre os impulsos e estímulos que permite a criação

da identidade social por meio do individual e do coletivo, permitindo o reconhecimento como sujeito e como grupo, além de associar semelhanças e diferenças. É essa construção identitária que permite a continuidade de uma população ou sociedade, mesmo que tenha sofrido com processos de desterritorialização.

Quando se trata da aplicação dos direitos indígenas à terra, surgem os conflitos, que vão desde as disputas jurídicas pelo seu usufruto ao preconceito de que o indígena não necessita dela para sua manutenção e sobrevivência. Ana Valéria Araújo (2006) revela a perspectiva com a qual muitas pessoas na sociedade enxergam a situação do indígena quanto à terra:

O mote “muita terra para pouco índio” não passa de preconceito e má fé, não tendo qualquer amparo em fatos concretos, bastando que se verifique para tanto que na maioria das regiões do país os povos indígenas vivem em áreas bastante pequenas, as quais não lhes conferem as condições mínimas para uma existência digna. (ARAÚJO, 2006, p.49).

Além de se tratar de uma visão unilateral e preconceituosa, não se pode permitir que os interesses de um grupo prevaleçam sobre o direito do outro. Para Seeger e Castro (1979), há diversas interpretações em torno da questão territorial. Uma delas é a concepção equivocada de que o uso da terra pelos indígenas é improdutivo, ecologicamente destrutivo e irracional.

Nesse sentido, os autores seguem afirmando que as organizações sociais indígenas devem ser vistas, social e cientificamente, com um novo olhar, considerando então sua pluralidade de adaptações socioecológicas. Em outras palavras, cada sociedade indígena define e utiliza de modo próprio seu meio ambiente, o que impede a uniformização dos estudos no que se refere à terra, assim como é impraticável, para comunidades indígenas, uma visão do significado da terra na lógica ocidental.

Os autores ainda destacam que é necessário sublinhar a diferença entre o conceito de terra como meio de produção e território tribal. Enquanto o primeiro está para o trabalho agrícola, o segundo está voltado às questões sociais, políticas e cosmológicas mais amplas. A demarcação territorial indígena deve, portanto, nesse viés, levar em consideração esses fatores.

No Brasil, a dinâmica populacional das sociedades indígenas sofreu,

direta e indiretamente, a pressão das frentes de expansão neobrasileiras. Isso influenciou em muitos casos, mas não em todos, no acantonamento em nichos ecológicos precários e na modificação dos modos de subsistência, afirma Seeger e Castro (1979). Para estes autores, de modo geral, pode-se sentir os seguintes efeitos:

a) A decadência das formas econômico-sociais, muito apoiadas na caça e na coleta, em favor da pesca e da agricultura, resultantes de uma limitação territorial;

b) Produção de uma concepção indígena de terra como espaço homogêneo, fechado por fronteiras definidas pelo direito nacional e duas identidades étnicas em oposição: o índio (dentro) e o branco (fora) dessas fronteiras.

Recorrendo ainda a Seeger e Castro (1979), essas questões suscitam outras, como:

a) Até que ponto essas mudanças ao nível da apropriação física dos recursos do território acarretam mudanças sociológicas e culturais?

b) De que modo o surgimento da identidade Índio, construída a partir da luta genérica de expropriação territorial tem condições de se desenrolar sem prejuízo?

c) Como a luta pela terra pode ser levada sem um parcelamento das terras indígenas em pedaços alienáveis de solo?

Todas essas questões pontuadas por Seeger e Castro (1979) continuam a contribuir para estudos e análises envolvendo a fronteira geográfica e jurídica entre a propriedade dita privada e o território tribal. Segundo os autores, parece inevitável a descontinuidade de muitas particularidades de aspectos culturais e econômicos que aconteceu e continua acontecendo em sociedades indígenas.

Seeger e Castro (1979) ressaltam que a luta pelas terras indígenas deve se dar em duas frentes: uma pela garantia da propriedade e outra pela garantia da autogestão dos recursos deste território, caso contrário, tem-se o fantasma da emancipação e a conseqüente inserção dos índios na economia nacional. O autor aponta para a importância não apenas da garantia do território, mas das condições de permanência dessas sociedades nesse lócus,

sem a interferência de tutores que realizem a intermediação entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional, apontando como essencial a construção de identidades das lideranças indígenas como mediadores das esferas tribais e nacional. Caso contrário, mantém-se a dominação e exploração do trabalho e da figura do índio.

Tornarem-se autônomas e hierárquicas, sem deixar se dominar, é um desafio para todos os indígenas, é um desafio constante aos *Enawene Nawe* que têm buscado agir autonomamente e compreender-se na sociedade nacional como cidadãos de direitos desde quando foram estabelecidos os primeiros contatos com a sociedade nacional.

Durante toda a década de 80 e de 90, no século XX, e primeira década do século XXI, as invasões na T.I. Enawene Nawe foram também freqüentes, motivadas pela extração ilegal de madeira, garimpo, pesca e pelas tentativas de traçados para abertura de estradas clandestinas. Os programas de vigilância territorial exigiam esforços constantes na tentativa de articular os órgãos competentes para realizar as desintrações da área, na maioria das vezes acompanhadas por confrontos violentos e situações recorrentes de ameaças e intimidações por parte dos invasores. Os limites norte e noroeste foram sempre as porções territoriais mais vulneráveis a essas invasões, enquanto os limites sul estão cercados pelos empreendimentos agropecuários e pela poluição das águas. (JAKUBASZKO, 2006, p. 193).

Para os *Enawene Nawe*, território sempre foi causa de tensão e conflito. Jakubazko (2003) afirma que, em seus relatos, os *Enawene Nawe* defendem seu território tradicional com extensão desde o rio Juruena até o Tapajós, mas que, em função das guerras, ataques e catástrofes, foram se dispersando e constituindo uma nova configuração do espaço e, após anos de migração, se estabeleceram no Vale do Juruena.

Segundo Lisbôa ([1985] 2010), em Mato Grosso, onde se encontram cerca de 30 etnias, a questão territorial tem enfrentado desfechos trágicos. Muitos espaços históricos dos indígenas foram atingidos, acarretando destruição física e cultural desses grupos. Os *Enawene Nawe* tiveram seu território demarcado à custa de muita luta, inclusive mortes, como a de Vicente Cañas; no entanto, ainda tiveram parte de seu território imemorial desvinculado.

O autor relata que o processo de demarcação territorial dos *Enawene*

Nawe passou por um intenso estudo de sua ocupação, participando desse processo antropólogos, engenheiros cartógrafos, agrônomos, funcionários da FUNAI, Sema e Missionário da Missão Anchieta⁶. Nos estudos realizados, o grupo baseou-se na captação de informações e relatos dos indígenas, sobrevoo na área e inspeção na terra, resultando no mapa que definia o território.

Padre Vicente Cañas (1977-1987) teve importante participação no processo de demarcação territorial. Ao participar das atividades cotidianas dos *Enawene Nawe*, por vezes, ele relata situações que remetem à ocupação territorial desse povo.

Pelas 13hs chego no rio Iquê onde está a outra turma. Já estão comendo milho. Fizeram as casas no mesmo lugar onde tinham a antiga aldeia, quando foram atacados pelos Cinta Larga há uns 30 ou 40 anos. Devido ao ataque, os Enauenenaue foram para as cabeceiras do rio Primavera e encontraram a linha telegráfica e também seringueiros. Aos poucos foram descendo em direção ao norte. Pela margem direita do rio Camararé também se enfrentaram com os Nambikwara. Depois de fugir dos Cinta Larga atacaram várias vezes os Nambikwara para roubar ferramentas e expulsá-los do rio Camararé. Aqui tem muito milho, pois as terras são boas. Ainda estão com um pouco de receio, pois pensam que os Cinta Larga ainda podem atacar. Também falam que para o próximo ano, ou no outro ano, mudarão a aldeia para cá onde a tiveram antigamente. Foram encontradas várias panelas grandes, um pouco diferentes das atuais. As que foram encontradas são mais barrigudas na parte de dentro para baixo e mais estreitas na parte de cima. Estas panelas estão boas e sendo usadas pelo pessoal. Onde havia terreiro o mato já está formado. (DIÁRIO 3, de 08 de dezembro de 1982, do Pe. Vicente Cañas, p. 227).

De acordo com Lisbôa ([1985] 2010), a demora pelo início do processo demarcatório da Terra Indígena *Enawene Nawe* ocorreu pela inexistência de registros sobre o grupo. Assim foi necessário que o grupo missionário estabelecesse condições linguísticas de comunicação com o grupo, aprendendo a língua Aruak, para ter condições de registrar os relatos orais e, a partir deles, compreender a movimentação do grupo no território por eles ocupado. Apesar das insistentes tentativas da Missão Anchieta em solicitar a interdição da área, as posses e os títulos das propriedades vizinhas eram

⁶ De acordo com Joanoni Netto (2004), da Missão Anchieta – MIA -, entidade com fins sociais e filantrópicos para atuar junto à população indígena e regional, visto que havia uma preocupação acentuada por parte dos padres com os seringueiros e recém chegados.

emitidos.

O Sr. Pedro Chiquetti, proprietário da fazenda Londrina, inicia negociações com a FUNAI pedindo a certidão negativa da área, afirmando a inexistência de índios nas terras da fazenda. Noraldino Vieira Cruvinel da Funai-Brasília e mais outros servidores da DGPC-DEP vieram nos consultar. Não tínhamos condições de adiantar nada em definitivo, pois era pouquíssimo tempo de contato com os Enawene Nawe (LISBÔA, [1985] 2010, p. 62).

Apenas em 1981 foi constituído grupo de estudo por meio da Portaria nº 1057, da Presidência da FUNAI, que visava a estudos para a definição da Terra Indígena dos *Enawene Nawe*, com participação da Missão Anchieta. Nesse mesmo ano, os estudos se intensificaram (BRASIL, Portaria da FUNAI 1057, de 30 de julho de 1981). O antropólogo Artur Nobre Mendes assinalou que a preservação dos lugares de pescas, roças de milho e áreas de coleta deveriam ser resguardados. Partindo dessa observação, Artur Nobre Mendes trabalha na concepção da territorialidade como memória coletiva associada a lugares de origem e a um espaço cultural e simbólico, ou seja, para os *Enawene Nawe*, a terra está ligada à cosmologia, pois nela residem os espíritos e seres místicos que lhes proporcionam vida e significado.

Em 1984, o antropólogo Rinaldo Sérgio Vieira Arruda retifica o relatório anterior, assinado pelo antropólogo Artur Nobre Mendes, destacando a relação de territórios e rios utilizados pelos indígenas, entre eles: rio Juruena; Córrego *Anasseuina*, Córrego *Kauinaré*; rio *Olouiná*; rio *Camararé*, rio *Iquê*; rio Joaquim Rios; rio 12 de Outubro; rio Mutum; rio Papagaio e rio Sapezal (ARRUDA, 1984).

A área pretendida pelos *Enawene Nawe* consta do Relatório antropológico assinado por Rinaldo S. V. Arruda. Em 22 de outubro de 1984 Canãs, Lisbôa e Darci Luiz Pivetta, antropólogo da Missão Anchieta, definiram a área pretendida pelos *Enawene Nawe* através da assinatura do mapa (Figura 13), conforme apresentamos a seguir.

ocasião e reabilitando a integridade do território Salumã, tendo em vista que o acordo estabelecido entre a FUNAI e a SEMA desconsiderava as terras entre os rios Juruena e Sapezal e aquelas entre o Toluirí Mazé e o 12 de Outubro. Pelo acordo assinado entre os dois órgãos a área destinada à Estação Ecológica Iene' passou a constituir-se em área ecológica de interesse indígena, garantidos a presença e o usufruto da mesma pelos índios. Depois disso a área passou a contar com uma superfície total de 752.000 ha. Essa proposta foi submetida ao Grupo de Trabalho Interministerial instituído pelo Decreto 88.118/83, em 5 de junho de 1987, tendo sido aprovada na ocasião através do parecer de 112168/87. (BRASIL. Decreto 02/10/1996, Seção 1, p. 19832).

O trabalho antropológico desenvolvido junto aos *Enawene Nawe* até a homologação de seu território foi frequente e intensivo. Apenas em 1996, o Decreto de 02 de Outubro foi assinado pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, definindo a Terra Indígena *Enawene Nawe*.

Art. 1º Fica homologada a demarcação administrativa, promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da terra indígena, destinada à posse permanente do grupo indígena Enawenê-Nawê, a seguir descrita: a Terra Indígena denominada ENAWENÊ-NAWÊ, com superfície de 742.088,6783 ha (setecentos e quarenta e dois mil e oitenta e oito hectares, sessenta e sete ares e oitenta e três centiares) e perímetro de 658.522,44 metros (seiscentos e cinquenta e oito mil, quinhentos e vinte e dois metros e quarenta e quatro centímetros), situada nos municípios de Juína, Comodoro e Campo Novo dos Parecis, Estado de Mato Grosso. (BRASIL. Decreto 02/10/1996, Seção 1, p. 19832).

As constantes mudanças nos relatórios antropológicos do grupo *Enawene Nawe* estavam relacionadas ao aprofundamento das análises e dos estudos feitos sobre sua territorialidade.

É perceptível nos relatórios antropológicos que o território *Enawene Nawe* não está ligado apenas a uma lógica espacial, mas que o reconhecem a partir de sua ancestralidade, assim como da interação sistemática entre as gerações e as paisagens sobre as quais constituíram o povo e a sociedade Jakubaszko (2006). Nesse sentido, essa concepção de território e territorialidade *Enawene Nawe* dialoga com a compreensão de território não como uma dimensão temporal e espacial fixa, mas dinâmica, conforme afirmam Cabral (2007) e Little (1994).

Os *Enawene Nawe* possuíam um fluxo migratório dentro de vasto território, praticavam a pesca, a colheita e o roçado de milho. Para isso,

remanejavam a cada ano a utilização dos recursos naturais. Com a demarcação territorial, fica de fora o rio Preto, importante local onde praticavam a pesca de barragem. Em 1999, de acordo com Bussatto *et al.* (1995), os *Enawene Nawe* subiram o rio Preto para fazer sua pesca de barragem. Iniciaram-se novamente os conflitos agrários, que persistem judicialmente até os dias de hoje e dividem a opinião pública.

[...] Já fizemos nossa barragem de pesca no rio Preto e isso é muito bom. Vi muito peixe. Eu tenho muitas saudades do rio Preto. Aqui, há muito tempo atrás nossos avós já faziam barragens de pesca. Essa terra não é dos *Inoti* (brancos), não! Há muito tempo essa terra já pertencia a nossos avós (ancestrais). Não estou mentindo. Estou muito triste, muito mesmo, não é pouco não, o rio Preto é muito bom, eu vi muitos peixes, eu vi. No futuro (espero) muito peixe também...se sempre fizermos nossas barragens, nós sabemos que somos os verdadeiros donos (deste território) não os *Inoti*.[...] (JAKUBASZKO, 2006, p. 197).

Esse é o relato de *Lolawenakwaene*, cantador e sucessor da chefia do clã *Kailore*⁷, sobre a importância da área territorial do rio Preto. Sua fala remonta à ancestralidade *Enawene Nawe*. Quando afirma que há muito tempo seus avós faziam barragem de pesca no rio Preto, ele está retomando a historicidade de gerações anteriores à sua. Isso também fica claro nas conversas cotidianas reveladas por Cañas (1977-1987):

Amanhece o dia chovendo. As mulheres vão buscar o milho para o consumo de hoje. Bate-se timbó. Os homens fazem canoas. Tira-se tucum do mato. Alguns estão roçando para fazer roça de milho aqui para o ano que vem. Os homens e as mulheres falam que para o ano que vem vão trazer as flautas e vão fazer aldeia para morar aqui. Todos mostram um ar de alegria, pois nestes lugares eles moraram antigamente. Daí foram de um lugar para o outro, das cabeceiras do Juina para o rio Preto, João Rios, Iquê, Olouinã. Os Canoeiros também os atacam pelos rios Preto e Olouinã. (DIÁRIO 3, de 10 de dezembro de 1982, do Pe. Vicente Cañas, p. 228).

Nesse sentido, Gallois (1993) chama a atenção para a bipartição de tempo que ocorre na historicidade dos povos de tradição oral: o tempo dos mitos, um passado remoto, e o passado recente pela memória genealógica das

⁷ Cada clã *Enawene Nawe*, tem um lugar demarcado no território que remonta a suas origens e seus antepassados, o clã *Kailore*, por exemplo, tem seus domínios associados ao alto Juruena, assim como os *Kawekwarese*, afirma Jakubaszko (2006).

gerações antepassadas. Para a autora, na análise da historicidade de povos de tradição oral é imprescindível compreender a dicotomia analítica sob os quais sua história é ordenada. Nesse viés, é possível compreender como é ordenada a relação histórica dos *Enawene Nawe* com seu território.

Diferentemente da compreensão histórica dos povos de tradição oral, a lógica dos povos ocidentais parte do princípio de que a posse de um território está relacionada aos registros documentais que se têm desse bem. Isso fica evidente na apresentação de documentos que definem a posse da terra para fazendeiros da região que datam anteriormente aos contatos estabelecidos pela Missão Anchieta e que são compatíveis com o início do processo colonizador da região noroeste de Mato Grosso.

Martins (1997) nos alerta que as frentes de expansão desconsideravam a presença de povos nas regiões colonizadas. Nesse cenário, muitas atrocidades foram cometidas para que fosse possível a ocupação. No que se refere à região do rio Preto, motivados pelos conflitos com Cinta Larga e Nambikuára, assim como pelo seu processo migratório, os *Enawene Nawe* se isolaram dessa parte de seu território, ocupada, então, pelo processo colonizador. Quando do contato e da pacificação promovida entre os povos, Cañas e Lisbôa promoveram o retorno ao seu território e se aproximaram da região novamente, mas seus limites territoriais foram diminuídos mediante a ocupação.

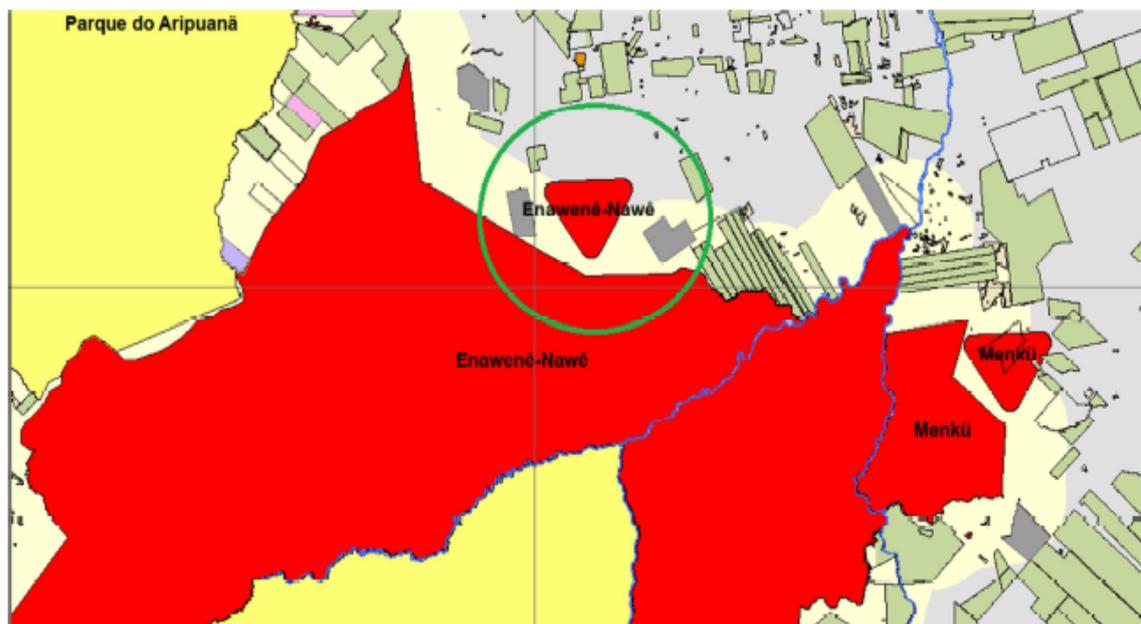
Pelas 13hs o pessoal já está nas casas e curte uma rede. No terreiro de tardezinha os Enauenenaue contam os atritos que tiveram com os Cinta Larga. Estes atacaram os Enauenenaue em cinco aldeias. Aldeias em diferentes lugares, sempre fugindo dos Cinta Larga. O último ataque se deu aqui e, por isso, decidiram ir para bem longe, ou seja, para as cabeceiras do rio Primavera. O pessoal está muito contente por estar aqui. Falam que aqui tem muita terra boa para plantar. Nestes dias fala-se constantemente dos Cinta Larga e do lugar que é muito bom para morar. Os homens ainda estão com medo e, por isso, sempre andam com o arco e flecha na mão e quando saem para fora da aldeia sempre os levam (DIÁRIO 3, de 09 de dezembro de 1982, do Pe. Vicente Cañas, p. 228).

Para Little (1994), é comum, por parte dos desterritorializados, o desejo de encontrar suas raízes. Sofrem a carência do lar. Esse estado *homelessness* pode durar gerações. O autor ainda explica que as pessoas são cronicamente móveis e deslocadas com regularidade. Inventam-se lares e

pátrias. Na ausência de bases territoriais, se reterritorializam, adaptando-se, incorporando novos elementos à sua memória como se fosse uma territorialidade original. No entanto, os outros mitos de origem continuam existindo, criando assim um aspecto contraditório entre si na lógica ocidental.

Segundo Lisboa (2010), em 1999, ao voltarem ao seu território, os *Enawene Nawe* buscam utilizar-se de territórios localizados na Bacia Hidrográfica do rio Juruena, mais especificamente na microbacia do rio Preto, para a pesca de barragem, e se deparam com a ocupação da área por fazendeiros e colonos. O Juruena é o principal rio que corta a terra indígena, e seus principais afluentes são o rio Papagaio, Camararé, Doze de Outubro, Joaquim Rios, Grande e Iquê. O contato entre ambos os grupos passa a ser frequente, e os conflitos e tensões são iminentes.

Figura 14 – Mapa do conflito agrário do Rio Preto



Fonte: FUNAI (2010).

Seguindo ainda nessa análise, é possível perceber que o processo colonizador vivenciado em Mato Grosso não levou em conta a presença de povos indígenas, quilombolas ou, até mesmo, seringueiros na região. As terras

eram consideradas desocupadas, prontas para o processo colonizador, até se depararem com várias comunidades espalhadas pelo território. Emanuel Kayser (2010, p. 85) expõe que: “seringueiros e fazendeiros decidiram tornar livre de índio o paralelo 11 no qual situam as maiores aldeias indígenas para depois tomar posse e explorar tranquilamente por inteiro o território indígena”. Esse massacre, ocorrido em 1963, vitimou mais de três mil indígenas da nação Cinta Larga que viviam em diversos aldeamentos entre os rios Juruena, Aripuanã e Roosevelt, em Mato Grosso e Rondônia. Joanoni Neto (2004) relata que os mais atingidos do rio Juruena e Aripuanã, no distrito de Fontanillas, atualmente território de Juína, foram os indígenas do povo Cinta Larga. Esse acontecimento teve repercussão tardia na mídia. Anos depois do ocorrido, foi aos Cinta Larga da bacia do rio Juruena que a imprensa deu o devido destaque, relatando as atrocidades cometidas com crianças e mulheres indígenas⁸. Tal acontecimento foi retratado na obra fílmica *Avaeté*⁹: Semente de Vingança, pelo diretor e roteirista Zelito Viana e José Joffily, em 1985.

No período de 1930 a 1970, houve uma intensificação no processo de expansão das fronteiras do Estado de Mato Grosso. A terra, muito além das expectativas de produção agrícola, significava enriquecimento com as jazidas de ouro e diamantes. Kayser (2010, p. 85) ainda relata que o Serviço de Proteção ao Índio, sob o comando de oficiais militares, “[...] com interesses apenas no desenvolvimento do inexplorado interior do país, não intermediou os massacres”. E assim ninguém tomava conhecimento do que estava acontecendo.

Nesse sentido, é preciso refletir sobre as condições em que o processo demarcatório das terras indígenas ocorreu no Brasil e suas regiões. Não obstante, o Estado de Mato Grosso foi cenário de muitas ações predatórias para os povos indígenas.

⁸ Segundo Picanço (2002, p. 15), há manchetes da imprensa nacional informando que “Índios massacrados com armas de guerra, denuncia o Diretor do SPI. (Correio do Povo. Porto Alegre, 4 jan. 1964. p. 1); “Mataram homens e crianças com requintes de crueldade: uma mulher foi depenurada viva e cortada ao meio”. (Jornal O Globo. Rio de Janeiro, 14 fev. 1964. p. 19); Massacre do paralelo onze: avião comanda a chacina feita a bala e dinamite. (Jornal O Globo. Rio de Janeiro, 15 fev. 1966. p. 12 b. GALVÃO, Sérgio); Justiça de Cuiabá entrava a punição à chacina de índio. (Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 4 ago. 1968. 1º Caderno, p.16); Livre, sobrevivente do paralelo onze, teme ex-patrões. (O Estado de Mato Grosso. Cuiabá, 27 maio 1973. p. 1)”.
⁹ *Avaeté*: nome de origem Guarani, significa homem feio, mau, desprezível.

[...] A grande transfiguração produzida pela fronteira, de certo modo definidora da sua singularidade temporária e histórica: tempo e espaço se fundem nos espaços limites concebidos ao mesmo tempo como tempo limite. É no fim que está propriamente o começo. (MARTINS, 1997, p. 203).

Mato Grosso vivenciou processos expansionistas marcados pela necessidade de atender as demandas capitalistas. O resultado disso tudo é o encontro de histórias e temporalidades diferentes, onde se fundem os conflitos, levando os sujeitos a construir e reconstruir sua história.

5.2 Fronteiras identitárias

Ao adentrarmos nessa seara, é preciso retomar o conceito de fronteira na perspectiva sociológica, onde ocorrem as interações sociais, assim como se acentuam as diferenças étnicas. Para Barth ([1969] 2000), o que torna possível o aparecimento das fronteiras é o não isolamento geográfico, pois possibilita o deslocamento do olhar para o outro e enxergar as fronteiras identitárias e os mecanismos de sua manutenção.

O autor propõe que a pesquisa antropológica deve ir além das ações cotidianas vivenciadas por um grupo. É importante conhecer além da história de vida, é essencial analisar os discursos que essas pessoas utilizam para interpretar e objetivar suas vidas. Conforme já nos referimos anteriormente, esse é um dos aspectos essenciais desse trabalho: conhecer e identificar os discursos dos sujeitos envolvidos no momento histórico dos primeiros contatos dos *Enawene Nawe* e, com isso, compreender as lógicas espaciais, culturais e étnicas envolvidas.

Nos diversos registros sobre os *Enawene Nawe*, os discursos descritos em diários, documentos e jornais possibilitam vislumbrar uma visãoêmica dos fatos, se analisados a partir dos pressupostos de Barth ([1969] 2000). Além desses documentos, encontramos diversos trabalhos e estudos que foram fundamentais para a compreensão de quem são, como vivem e como se relacionam os *Enawene Nawe* desde os contatos. Entre esses estudos, estão

as pesquisas de Andrea Jakubazko (2003), Kátia Silene Zorthêa (2006), Gilton Mendes dos Santos (2001), Marcio Silva (2001), entre outros, que também corroboraram o confronto das perspectivas e análises propostas em uma vertente antropológica.

De acordo com os relatos dos diários de Cañas (1977-1987) e Lisboa ([1985], 2010), ficam evidenciadas marcas identitárias dos *Enawene Nawe*. Nos trabalhos etnográficos que se seguiram após os contatos, é possível a compreensão da identidade e de suas fronteiras. No dossiê *Yaõkwa* (JAKUBASZKO, 2006), conforme também já apresentamos, além de ser um trabalho etnográfico, os pesquisadores tinham como objetivo retratar todo o processo ritualístico e mitológico da comunidade *Enawene Nawe*. Nesse projeto, é perceptível que a constituição da identidade étnica dos *Enawene Nawe* está interligada a todos os setores da vida deles em sua trama cosmológica vivenciada cotidianamente. Também estão ligados aos laços comuns a preservação do ponto de vista do território, social, político e cultural. Isso está evidenciado nas relações estabelecidas, independentemente de se estar na aldeia ou não.

Cañas (1977-1987) aponta, em seus relatos, que os *Enawene Nawe* tinham o hábito de sentar em rodas durante a noite para relatarem suas experiências vivenciadas durante o dia. Em muitos relatos, eles comentavam sobre como os Rikbátsa ou os Cinta Larga conseguiram produtos e artefatos comuns à sociedade não indígena. Por outro lado, também conversavam sobre as atitudes dos não índios nos encontros e conflitos que eles tinham. O autor relata que discutiam como se defender do avanço das picadas em suas terras.

O pessoal viu fogo de noite em direção às cabeceiras do rio Juina e Rio Preto. Os comentários foram muitos e mostravam a determinação de impedir a invasão de seu território pelos civilizados. (DIÁRIO 3, de 29 de agosto de 1983, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 288).

Muito mais do que se perceberem diferentes fisicamente, os *Enawene Nawe* logo notaram as diferenças culturais. Os conflitos territoriais foram importantes demarcadores, não apenas dos limites geográficos, como também definiram interesses e perspectivas diferentes. Acentuou-se também, na perspectiva do não índio, a diferença cultural e social, pois a sociedade

considerava difícil o convívio com o grupo indígena. De acordo com Faulhaber (2001, p. 106), “as fronteiras identitárias tornam-se evidentes nas relações de alteridades, nas quais o indivíduo constrói sua autoimagem, através da negação, da aceitação ou da exclusão do outro”.

Nos relatos do Diário de Cañas (1977 a 1987, há vários registros de situações em que os *Enawene Nawe* demonstram perceber com estranhamento a cultura não indígena.

Comunico que devo ir a Cuiabá [...] Falam para não demorar muito em Cuiabá. Falo que retorno em uma lua [...] Os comentários acerca de Cuiabá são muito curiosos. Outros ficam com muito medo que eu possa me perder ou morrer. Os pedidos são muitos: anzóis, linha, facão, tesouras, etc. Pelas 13 hs chego ao nosso acampamento. O pessoal me deu matula, muito beiju e peixe. Também mandam bola de beiju para o pessoal de Cuiabá. Como eles já estiveram em Cuiabá, utilizam deste recurso para admoestar as crianças quando choram, ameaçando levá-las para Cuiabá e com isso elas param de chorar, pois Cuiabá é um lugar de medo, confusão, etc. Depois que eles estiveram em Cuiabá, eu ainda não tinha ido e agora que vou, eles sabem para onde. As perguntas são muito variadas, mas em geral demonstram medo e curiosidade (DIÁRIO 3, de 25 de junho de 1983, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 304).

Nessa passagem, Cañas relata que alguns *Enawene Nawe* tinham ido com ele a Cuiabá um tempo antes para participar de reuniões sobre o processo demarcatório de seu território. No retorno, contaram aos que haviam ficado na aldeia suas experiências e o estranhamento com o modo de vida da população da cidade: muita correria, muita confusão. Isso aguçava a curiosidade de muitos, mas também suscitava o medo das crianças quando se falava em Cuiabá.

Essa percepção do outro como diferente é também visível nos Relatórios de Viagem das equipes de trabalho na comunidade *Enawene Nawe* enviados à OPAN. Cada visitante que chega é recebido com alegria e curiosidade. Segundo Jakubazko (2003), a conduta de praxe dos *Enawene Nawe* é receber os visitantes de forma alegre e descontraída, ao mesmo tempo que são tomados pela curiosidade de saberem quem é a pessoa, sua função social, família, de onde vem, quanto tempo permanecerá. Após satisfazerem a curiosidade, promovem as trocas e caracterizam o visitante com marcas corporais desenhadas com o urucum; em alguns casos, cortam o cabelo à moda deles, com tesoura e taquara.

Segundo Castro (2002), nas relações com o outro, é comum os grupos indígenas buscarem complementar e ultrapassar as fronteiras étnicas. Isso se dá na manifestação pronta e receptiva para com o outro. Para tanto, os *Enawene Nawe*, além dos aspectos físicos, incorporam ao parentesco aqueles que permanecem por um tempo maior em seu meio, de acordo com a relação estabelecida. Outro aspecto importante é o aprendizado da língua Aruak. Para os *Enawene Nawe*, a convivência com eles exige do outro a aprendizagem de sua língua, acreditando-se ser má vontade as pessoas que porventura não o fazem.

Estabelecer critérios para trocas culturais com o outro em seu convívio também é uma forma de afirmação das fronteiras étnicas. Nesse sentido, conceito de grupo étnico estabelecido por Barth ([1969] 2000) demonstra alguns aspectos para a manutenção da identidade étnica. Entre eles estão:

- a) Perpetuação do grupo no aspecto biológico;
- b) Compartilhamento de valores culturais;
- c) Constituem um campo próprio para sua interação e comunicação;
- d) São identificados e distintos dos demais grupos.

Em uma perspectiva antropológica, a atitude dos *Enawene Nawe* ao receberem pessoas de outros grupos reforça o que o autor chama de afirmação da identidade étnica. É importante para a comunidade *Enawene Nawe* estabelecer as relações com outros grupos étnicos, mas é primordial manterem seus referenciais linguísticos, culturais e identitários.

Entender também que um grupo indígena não perde sua identidade étnica por não estar isolado, ou por incorporar novos elementos e tecnologias em seu cotidiano é um desafio de alteridade. Apesar de serem bem seletivos ao incorporarem novos elementos em sua cultura, os *Enawene Nawese* sentiram-se tentados mediante a possibilidade de melhorar a prática da pesca com o uso de barcos com motores de popa e de encurtarem as distâncias com o uso de veículos.

De acordo com Jakubaszko (2006), até 1984, os utensílios domésticos usados eram tradicionais, como panelas de barro, poucas roupas. Alguns utilizavam fósforo ou isqueiro para fazer fogo, e se encontravam poucas peças avulsas, como talheres e garfos. No entanto, a partir de 1984, muitos objetos

foram incorporados; em sua maioria, eram produtos resultantes de saques nos barracos das fazendas e em comunidades indígenas dos arredores.

Sahlins (1997), ao analisar a inclusão de novos elementos em uma cultura, parte da exemplificação de diversos contextos culturais, como as culturas nativas, tais como os Mendi, Polinésios e Kayapó. Rena Lederman, segundo o autor, descreve como o povo mendi se apropria de objetos do lixo europeu. Na verdade, estavam ressignificando os objetos coletados e não apenas sendo vítimas indigentes e passivas de um sistema global.

Para a sociedade não indígena, a inclusão desses utensílios e equipamentos no cotidiano da comunidade indígena significa perder os valores culturais e étnicos tradicionalmente cultivados. No entanto, cabe-nos compreender que a etnicidade, conforme afirma Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 129), “implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consagração ou de identificação com um grupo étnico”.

O fim da década de 80 e início da década de 90 é um período que acentua sensivelmente a relação dos Enawene com a sociedade mais ampla. Esteve em pauta a ênfase na transmissão de informações diversas e de diferentes realidades, alheias à sociedade Enawene Nawe. Iniciou-se a familiarização dos Enawene com a tecnologia audiovisual, inclusive com a intenção da apropriação, por parte deles, da efetivação de registros sobre seu cotidiano, história e cultura, promovendo, ainda, intercâmbios entre distintas realidades indígenas. Outro aspecto relevante foram os estudos e registros etnográficos com a finalidade de subsidiar as ações indigenistas fundamentadas no compromisso com a qualidade das intervenções e, sobretudo, com a compreensão dos Enawene como *Sujeitos* de seu próprio processo histórico (JAKUBASZKO, 2006, p. 190).

É preciso considerar a dinamicidade étnica, pois não se tem uma cultura estanque, do mesmo modo a etnicidade é viva e está sempre em movimento. Talvez desvencilhar-se dos rótulos empregados e ter o direito de mudar, de se reinventar seja um dos maiores desafios das sociedades etnicamente diferenciadas. Esse ainda é um desafio para os Enawene.

O fato é que nesses quase 40 anos de contato, os Enawene Nawe adquiriram um vasto conhecimento dos mecanismos que dinamizam a sociedade mais ampla e o Estado Nacional, bem como dos diversos referenciais históricos a respeito de muitos povos, através de várias fontes de informação e da própria experiência direta, seja pelos

intercâmbios, viagens, intensificação do contato, presença em encontros e representações políticas em reuniões, conselhos, etc. Além do domínio da escrita, e de alguns falantes do português, estabelecem suas próprias estratégias, que desenvolvem nas experiências políticas (tomando como base seus próprios critérios de classificação), com os vários universos e atores sociais com os quais, cada vez mais, e de forma autônoma, se relacionam. (JAKUBASZKO, 2006, p. 191).

Os contatos e as mudanças culturais, de acordo com Barth ([1969] 2000), em muitos casos se referem à redução na relevância das identidades, tanto no aspecto organizacional quanto nas fronteiras. O autor destaca a importância de analisar os agentes de mudança e sua importância para o grupo em questão. Por outro lado, vale ressaltar também que elementos novos incorporados aos padrões culturais, acarretando mudanças e variações, não definem a condição étnica de um grupo e, muito menos, o desaparecimento das fronteiras étnicas.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) afirmam que a identidade étnica de um grupo se forma pela comunicação de grupos diferentes, sofrendo influências e influenciando. No entanto, não significa que há perdas étnicas, pois os traços particulares permanecem.

O realce da identidade étnica exprime-se, assim, inicialmente através de um rótulo étnico entre outros meios possíveis de identificação das pessoas. É apenas depois de ter selecionado esse rótulo [...] que os comportamentos, as pessoas, os traços culturais que eles designam surgem quase naturalmente como “étnicos” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 129).

Nesse sentido, Brandão (1986, p. 86) enfatiza a incorporação das questões indígenas no cenário nacional, pois “o índio no mundo do branco, obriga o branco a rever-se através dos olhos do indígena”. Há uma compreensão equivocada sobre a identidade étnica, que precisa ser revista e entendida para além de um imaginário criado por visões distorcidas da realidade. Essa compreensão está justamente nas diferenças sociais, culturais, crenças, valores, ideologias e representações de cada grupo étnico.

Jakubazko (2003) relata os embates ideológicos vivenciados pelos *Enawene Nawe* na defesa de seu território. Fica evidente não apenas a luta pela terra, mas pelo direito de se expressar opiniões e fazer parte das decisões que envolvem seu modo de vida, crenças e valores. De outro modo, mesmo

que haja um emissor da mensagem, há todo um coletivo que aspira pelos mesmos ideais; nesse caso, Leite (1979) afirma que não há a noção de pessoa, mas de sociedade.

Corroborando, Brandão (1986) explica que a identidade e etnicidade não podem receber conceitos e classificações fechadas, mas há que se entender que a identidade se confunde com a própria ideia de pessoa: “a codificação social da vida coletiva se encarna no sujeito e lhe impõe sua identidade” (BRANDÃO, 1986, p. 45). Essa identidade, apesar de ser resguardada pelos *Enawene Nawe*, sempre os fortaleceu mediante as interações sociais. A comunidade *Enawene Nawe* mantém a predominância de seus aspectos culturais, sociais, políticos e econômicos, mas não podem ser considerados alienados ou desinformados das ações da sociedade nacional em relação a eles, da mesma forma que não se pode interpretá-los como manipuláveis.

A exemplo do que ocorre com os *Enawene Nawe*, é possível reportá-los a *Kayapó*, como exemplo de força e domínio da sua condição. Shalins (1997) relata a experiência do povo *Kayapó* com o vídeo, voltando as câmeras contra as forças ameaçadoras que os envolviam, “criando um arquivo em vídeo de suas próprias cerimônias; eles lhes conferem materialidade e permanência históricas” (SHALINS, 1997, p. 126).

Corroborando a discussão identitária, Barth ([1969] 2000) esclarece que um grupo étnico corresponde a um coletivo de pessoas que possuem uma relação identitária semelhante e que não necessariamente precisa ser aceita ou compreendida por outros grupos sociais. É nesse sentido que as experiências históricas dos *Enawene Nawe* ou de qualquer outro povo indígena, ao serem escritas, filmadas e recontadas, precisam refletir o respeito como algo que deve ser inerente a todas as culturas.

É importante destacar que os missionários da Missão Anchieta tinham como orientação, para o estabelecimento dos contatos, o respeito ao modo de vida dos *Enawene Nawe*. O trabalho desenvolvido pelos missionários Cañas e Lisbôa, mais tarde assumido pela Operação Amazônia Nativa, procurou respeitar os princípios da autonomia do grupo. Destaca-se o fato de a comunidade não ter passado por programas de catequização ou escolarização na língua portuguesa, sendo facultadas à comunidade e a seus líderes as

decisões que poderiam influenciar diretamente sua forma de viver. Mesmo vivenciando muitos conflitos agrários, os *Enawene Nawe* participaram do processo demarcatório de suas terras.

A visão antropológica da fronteira como limite, a par das conceituações geopolíticas, econômicas e sociais anteriormente apresentadas, implica a análise da constituição imaginária da fronteira. [...] o ato de atravessar fronteiras ou limites significa, em termos relacionais, a passagem de uma situação para outra. (FAULHABER, 2001, p. 117).

Nos 40 anos de contato com a sociedade não indígena, os *Enawene Nawe* passaram por muitas situações que exigiram deles a capacidade de colocar-se no lugar do outro com o objetivo de compreender como se dá a lógica social desse novo grupo social com o qual eles passaram a se inter-relacionar. Muitas fronteiras foram transpostas. Coube a eles aprender rápido como se dão as interlocuções sociais, pois isso significava lutar por seus direitos.

No contexto do desenvolvimento da sociedade de Juína, da constituição de seu núcleo urbano e rural, percebe-se também o rompimento de muitas fronteiras tanto no aspecto territorial quanto social, político e econômico. Não se pode dizer que esse processo respeitou as fronteiras sociais, políticas e econômicas da comunidade *Enawene Nawe*, mesmo porque, conforme afirma Faulhaber (2001), os projetos desenvolvimentistas do período militar tinham como foco a regulamentação de terras para os investimentos privados ou públicos, e esses interesses eram movidos por uma interação de forças sociais conflitantes.

A definição das fronteiras sociais que separam ou diferenciam os *Enawne* dos demais grupos sociais com os quais mantém contato, sejam indígenas ou não, são determinadas pelas forças internas e externas de seu grupo. A interação entre essas forças é o que promove a mobilidade e/ou redefinição de suas fronteiras. O ritual *Yaõkwa* é o maior e mais forte marco das fronteiras sociais da comunidade *Enawene Nawe*. Além de se tratar de um ritual longo e denso, é o que rege todas as demais atividades do seu cotidiano. Ameaçar a existência desse ritual é ameaçar a identidade étnica do grupo.

5.3 Contatos e contrastes

Cabe iniciar a análise partindo da premissa de que uma sociedade não se constitui isoladamente e que as interações sociais são determinantes na construção das identidades. Barth ([1969] 2000) afirma que é possível abandonarmos a visão de que o isolamento geográfico e cultural é determinante para a manutenção das diversidades. De acordo com essa afirmação, pode-se compreender que o contato interétnico não é fator preponderante para as mudanças sociais, mas que as realidades são culturalmente construídas.

Ainda no bojo dessa reflexão, cabe compreender que os indígenas não foram apenas vítimas do processo colonizador, seja no projeto de construção do Brasil, de Mato Grosso ou de Juína e região. Também não se pode dizer que estes foram irredutíveis contra o processo colonizador. As relações sociais construídas resultaram em conflitos, alianças e trocas.

É importante também refletir que as sociedades ameríndias não são sociedades que não possuem história; ao contrário, as dinâmicas sociais foram cíclicas e passíveis de mudanças e transformações. Vale ressaltar que os *Enawene Nawe* foram influenciados a mudarem-se por várias vezes dentro de seu território, motivados por diferentes aspectos, ora sociais, ora ambientais. Sua movimentação dentro do território estava associada, principalmente, aos conflitos com os *Rikbaktsa*, *Cinta Larga*, *Nambikuára* e, até mesmo, entre as diferentes aldeias de seu grupo.

O contato interétnico trouxe aos *Enawene Nawe* e à sociedade não indígena a possibilidade da interação social; trouxe também os aspectos reveladores das diferenças sociais e culturais, a afirmação das identidades contrastivas.

Um indivíduo ou grupo indígena afirma a sua etnia contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um caráter tribal (por exemplo, Terêna, Tikúna, etc.) ou nacional (por exemplo, brasileiro, paraguaio etc.). O certo é que um membro de um grupo indígena não

tem sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de outra etnia. Em isolamento, o grupo tribal não tem necessidade de qualquer designação específica (OLIVEIRA, 1976, p. 36).

Os *Enawene Nawe* já haviam acentuado sua identidade étnica nas relações sociais não amistosas com os *Rikbátsa*, *Cinta Larga* e *Nambikuára*. Muitos dos conflitos existentes entre esses grupos estavam relacionados ao território e à preservação de suas mulheres. Cañas (1977 a 1987) relata que, para os *Enawene Nawe*, era inadmissível o relacionamento interétnico. Em suas conversas, eles relatam o desrespeito dos canoeiros (*Rikbátsa*) com as mulheres *Enawene Nawe*; o ciúme de suas mulheres é um fator preponderante para situações de guerra.

Kawaly falou que antigamente os canoeiro e os Enawene não brigavam, mas que a briga começou quando mexeram com suas mulheres. Falou também que os Nhambikuára viviam em harmonia com os Enawene e que durante o período das barragens mexiam muito com as mulheres e por isso começou a briga e andavam se matando. Mantinham também com os Cinta Larga contatos pacíficos, mas não se reportaram às causas das brigas ((DIÁRIO 3, de 23 de outubro de 1984, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 587).

Seguindo a análise, é possível perceber nos relatos que há valores em contraste. A figura da família e dos relacionamentos apenas entre os clãs não permitem as misturas étnicas. Outro fator que chama atenção é o ciúme, que, para eles, significa zelo pelo por aquilo que consideram como seus.

Jakubazko (2003) relata que, apesar de serem monogâmicos e os casamentos acontecerem entre os clãs, relações extraconjugais de pessoas da mesma etnia são comuns. Para as mulheres *Enawene Nawe*, a forma de punirem os relacionamentos extraconjugais é negação de sexo, deixar os afazeres da casa e transar com outro em represália, mas é descartada a possibilidade de divórcio. A autora revela que, quando esteve na aldeia, participou de conversas com as mulheres desse povo, *talasitalo*¹⁰. Para elas, as mulheres não indígenas são bobas, pois descartam seus maridos por conta

¹⁰ Com a associação dos sufixos de gênero aos vocábulos que designam os órgãos genitais, os Enawene Nawe produzem um novo par de conceitos no universo das relações de gênero, *akositare* e *talasitalo*, para designar os homens e as mulheres sexualmente ativos, respectivamente. Uma análise morfológica desses vocábulos corresponde às seguintes traduções literais: *akosita-re* = “vagina + sufixo do gênero masculino” *talasita-lo* = “pênis + sufixo do gênero feminino” (SILVA, 2001, p. 45).

de relacionamentos extraconjugais, pois os homens são sorrateiros e conquistadores, buscando encontros durante a noite e alimentando aventuras.

O sexo e o ciúme são elementos que fazem parte de seu cotidiano, mas que, no próprio grupo, sempre são resolvidos. Pe. Vicente Cañas (1977 a 1987) relata o caso de um jovem casal, conforme segue:

Relato de Cañas, em 20/10/1982: Ualytere chegou anteontem, pois teve briga com sua mulher, pois esta andou [...] com dois mocinhos. As mulheres falaram para ele. Este falou com a mulher e só. Aí pegou uma canoa e chegou aqui. Fala que daqui uns dias vai embora, pois está com saudade de seus filhos (DIÁRIO 2, de 20 de outubro de 1982, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 220-221).

Situações como essa do casal são comuns. Nos relatos de Cañas (1977 a 1987), aparecem diversas situações em que a sexualidade *Enawene Nawe* é referida. Os casos extraconjugais entre os clãs não se configuram algo grave, mas já não os aceitam quando se referem a casos com outros povos indígenas. Isso fica visível no relato do autor em outro diário.

Os Myky queriam ficar com uma mocinha e os Enauenenaue acharam ruim, pois esta menina já é casada. Também queriam que ficasse um rapaz e o rapaz também não gostou. Isto foi comentado de noite. Também ficaram chateados porque não deram mandioca para comer (DIÁRIO 2, de 24 de outubro de 1982, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 222).

Casos como esse motivaram guerras e vinganças. Ademais, as relações sociais estabelecidas até então com esses grupos indígenas mais próximos não eram pacíficas; ao contrário, houve mortes e saques. Jakubazko (2003) traz relatos de *Laloalohiene*¹¹ de que, no passado, eles conheciam poucos povos: há pouco tempo, haviam conhecido os Myky e revisto os Paresi. Os Nambikuára e os Rikbátsa, com o tempo, tornaram-se amigos, mas os Cinta Larga, esses ainda eram inimigos. Era impossível ser chamado de parente. As referências negativas em relação aos Cinta Larga estavam relacionadas aos conflitos territoriais, pois houve situações em que as terras *Enawene Nawe* foram invadidas por garimpeiros com o apoio e proteção deles.

¹¹ Cantador do clã Kailore.

Contam que os Rikbaktsa atacavam os Enauene Naue com muita frequência pelas cabeceiras do Olouyna e do Rio Preto [...] algumas famílias Enauene ficaram esparramadas durante alguns anos. Atayna relata que a família dele ficou 5 a 6 anos isolada do restante do grupo, pois os Rikbaktsa atacavam em várias direções. Esta família morou nas cabeceiras do Anaceyne, juntando-se logo com o restante do grupo. Logo após começariam os ataques dos Cinta Larga. Falam também que os Enauene eram muitos e que por isso tinham duas aldeias. Os ataques dos Cinta Larga e Rikbaktsa e mais envenenamentos intra grupais reduziram o grupo (DIÁRIO 3, de 12 de junho de 1983, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 298).

Quanto aos contatos com não indígenas, Jakubazko (2003) afirma que os relatos dos *Enawene Nawe* não revelam surpresa na chegada da expedição missionária, pois o grupo já havia deixado “presentes”, facões e machados. Além disso, os seres celestiais já haviam revelado a eles como proceder nesse encontro.

[...] quando (os missionários) chegaram, deixaram machados e facões e foram embora. Waitoa mostrou os presentes para os Enawene Nawe e muitos ficaram interessados: chegaram a dividir um facão em dois para servir para mais pessoas. Eles (os missionários) voltaram com mais presentes, que depois foram divididos entre todos [...]. (DALIAMASE, *apud* ZORTHEA, 2006, p. 17).

O discurso do ancestral *Waitoa* é rememorado por *Daliamase*¹². Percebe-se a incorporação dos aspectos simbólicos ao contato com a expedição missionária, adquirindo um aspecto mitológico. Já estava previsto que esse contato aconteceria, da mesma forma que eles não estavam desavisados para esse encontro. Conseqüentemente, as ações e reações da comunidade *Enawene Nawe* frente ao contato e suas conseqüências também são norteadas pelo princípio cosmológico.

Considerando a fala de *Kolareene* - Cantador e xamã de grande prestígio, bem como guerreiro do clã *Anihiare* - temos que, desde os tempos remotos, os *Enawene Nawe* vêm ressignificando suas relações sociais. “Há muito, muito tempo, nossos avós já estavam aqui, e os pais deles também já estavam. A pedra está lá. Foi de lá que saímos. Não é mentira! Sempre vivemos aqui. Há várias aldeias antigas, não é mentira não (FALA Kolareene, *apud* JAKUBASZKO, 2006, p. 196). Ao saírem da pedra, os *Enawene Nawe* se espalharam pelo território, constituindo assim várias aldeias que viviam

¹² De acordo com Zorthea (2006), Daraitare, aquele que é capaz de mediar os discursos interculturais, pois domina a escrita.

isoladas uma da outra. No entanto, por influência de guerras, doenças e catástrofes, a população foi reduzida, e, para se manterem, os *Enawene Nawe* fizeram alianças entre suas diferentes aldeias, consolidando apenas um povo, mas mantendo sua origem através dos clãs.

Cada clã - Yaokwa - tem um lugar demarcado no território, uma origem que remonta a um passado muito remoto e conjuga grupos de pessoas, espíritos, paisagens, recursos, saberes e instrumentos musicais. Os Enawene contam que sua sociedade é resultado de um longo trajeto histórico que gradativamente foi incorporando pessoas e saberes de remanescentes de outros grupos que são considerados o vínculo de ancestralidade que integra os Enawene Nawe (JAKUBASZKO, 2006, p. 20).

Os casamentos, que antes eram endogâmicos, ou seja, entre si, passam a ser exogâmicos: entre os diferentes clãs. Essa modificação na estrutura social é fundamental para o aumento da população e o fortalecimento das relações que ora se estabelecem na nova aldeia, assim como a ressignificação de sua cultura. Viveiros de Castro (2002, p. 82) afirma que o casamento não corresponde apenas a uma mera fórmula de circulação de indivíduos, mas de “propriedades simbólicas, direitos, signos, valores, por meio de pessoas”. Corroborando essa percepção, Shalins (1997, p. 130) afirma que a cultura define “formas específicas da vida social humana”, ou seja, uma organização simbólica própria de cada sociedade, de modo dinâmico e eficaz.

Ainda no bojo dessa análise, é importante perceber que, nas novas relações que se estabelecem pós-contato, também passam a ser regidas pela lógica cosmológica. Padre Vicente Cañas, no período em que permaneceu junto aos *Enawene Nawe*, ficou conhecido como Kiwxi, como era denominado. Sua convivência com os *Enawene Nawe* lhe conferiu uma importante função dentro do grupo: era sotairiti (xamã). A inclusão de Cañas no universo mitológico e atribuição de capacidades divinas a ele é uma forma de ressignificar sua presença meio, junto à comunidade.

Por outro lado, Cañas também teve seu universo cultural ressignificado. De acordo com Jakubazko (2003), o padre trazia os adornos, pinturas e o cabelo cortado como os *Enawene Nawe*. A alimentação de Cañas seguia os mesmos padrões do grupo, assim como ele fazia parte das rodas de conversa noturnas que muitas vezes deliberavam suas atitudes frente ao contato.

Seguindo ainda a análise, os contatos e a interação social foram acontecendo aos poucos. Assim como as percepções de mundos e realidades em oposição, a tendência de surgirem conflitos tornava-se cada vez maior. O Diário 3, de 20/abril/1984, do Pe. Cañas (1977 a 1987), traz relatos relevantes sobre esse processo de ressignificação dos modos de vida dos *Enawene Nawe*. Durante as noites, no pátio da aldeia, grupos se formavam para relatar os acontecimentos do dia. Era uma forma de se manterem atentos às ações dos *inoti* (branco). Em suas conversas, percebiam que cada vez mais picadas eram abertas, adentrando em seu território. O missionário revela que a indignação foi o sentimento que tomou conta do grupo. Não entendiam por que os *Inoti* (brancos) não respeitam seu território sagrado.

O pessoal fica um tanto chateado, pois percebe que o pessoal vem vindo e aos poucos tomando a sua terra. Fazem muitos comentários. Alguns vão para a frente e encontram uma casa e voltam trazendo notícias.[...] O pessoal fala que as terras do São João Rios, Iquê e Iquezinho é deles e que é para falar para os civilizados que respeitem estas terras (DIÁRIO 3, de 13 de setembro 1984, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 480).

Do outro lado, a sociedade não indígena não compreende a importância do território para a população *Enawene Nawe*. Não aceitam sua forma de enxergar o mundo; condenam sua nudez e sua maneira de ser e agir. Nos relatos de Cañas (1977 a 1987), em seu diário, o padre se refere a conversas com grupos de funcionários das fazendas dos arredores. Um deles, denominado Senhor Paulista, conta o encontro que teve com os *Enawene Nawe*:

Paulista: "Os índios, quando chegaram aqui, os Salumã, inclusive eu não estava aqui, eu tava no outro barraco, perto do corquinho, entende. Então eles vieram e chamou nós pra vir buscar eles. Então levamos pra lá tudo o mais. Então eles chegaram, nós tava comendo, e olhando a comida, pra ver o que era aquilo. Então aí, depois, assaram batata, mandioca e começaram a dançar em redor de um fogo; acenderam... é o seguinte, uma resina de pau lá eles dançando, eles pegaram nas nossas mãos e fez nós dança; mas foi tudo bem, inclusive eles foi no outro barraco, amigo da gente também, levou várias coisas, machado, roupas, eles levaram... a gente ia tomar, eles batia o pé no chão, na linguagem deles: não teima, não teima, acabou. Então foi isso. Aí, mas depois que eles fizeram o arrasto, eles foram embora, mas tudo bem, até hoje não voltaram, mas espero que não voltem, pois os padre são uns cara muito civilizado e uns senhores de alta capacidade, então não deixam eles voltarem mais, entendeu.

(DIÁRIO 1, de 02 de abril de 1978, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 11).

Pode-se perceber, na fala, que o respeito para com os *Enawene Nawe* está associado à ligação deles com o Padre Vicente Cañas e Tomaz Aquino Lisbôa. Após 40 anos de estabelecimento de contatos com a sociedade de Juína e região, ainda é possível perceber a mesma visão de estranhamento e incompreensão do outro, desde os discursos particulares, políticos, sociais e midiáticos.

Entre outros relatos de trabalhadores da região, Cañas (1977 a 1987) destaca as falas de Dona Morena e sua filha Vandinha, de oito anos, que se sentem envergonhadas com a nudez dos *Enawene Nawe*. O relato de Dona Morena aponta o seguinte:

A chegada aqui foi muito interessante: três canoas, de casca de pau; as três canoas vinha lotado. Ficamos tudo espantado com eles... nunca tinha acontecido, nunca tinha visto, e a gente fica assim chateado com aquilo; chegaram tudo nu, assim... não achei bonito aquilo não (DIÁRIO 1, de 02 de abril de 1978, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 11).

Tratando-se da menina Vandinha, temos o seguinte relato:

A chegada dos índios Salumã, então eu fiquei com medo com isso, sabe, então fui na cozinha porque não tinha jeito de ficá... não tinha jeito de ficá no tempo porque eles são pelado... (risos), então com isso nós ficamos - tinha uns gurizinho bacana (DIÁRIO 1, de 02 de abril de 1978, do Pe. Vicente Cañas, 1977-1987, p. 11).

De acordo com Silva (2001), os *Enawene Nawe* possuem adornos específicos: o adorno peniano para o homem e a minissaia de tucum para a mulher, assim como tatuagens no seio e no ventre. Tais elementos, além de fazerem parte da indumentária utilizada por esse povo, representam a passagem para a vida adulta.

O estojo peniano e as tatuagens no ventre e nos seios não são apenas símbolos da sexualidade, mas partes da pessoa, adquiridas em caráter perpétuo e portadoras também de um sentido profundamente cósmico. Quando da sua morte, no caminho do *eno* ("céu empíreo, localizado atrás do céu astronômico"), para onde se destina um de seus princípios vitais, os *Enawene-Nawe* devem transpor rios caudalosos, onde moram aranhas gigantes. Estes rios são atravessados por pontes que são, na verdade, grandes serpentes inofensivas. O fenômeno meteorológico do arco-íris corresponde ao modo como os vivos enxergam essas pontes.

Apenas as pessoas portadoras desses adornos, marcadores da diferença sexual, cruzam o caminho da terra ao céu com segurança. Homens sem adorno peniano assim como mulheres sem tatuagens no ventre e nos seios são sumariamente devorados por tais aranhas gigantes quando tentam atravessar as pontes-serpentes. (SILVA, 2001, p. 49).

Os princípios estabelecidos no processo de contato com os *Enawene Nawe* e os compromissos de Cañas e Lisbôa definiam o respeito às questões culturais e às convenções sociais estabelecidas pelo grupo. Portanto, a nudez (na perspectiva ocidental), os casamentos, os rituais, a economia e a religiosidade são elementos contrastivos que, no entanto, foram respeitados a partir da lógica *Enawene Nawe* pelos missionários. A sociedade, porém, via com medo, preconceitos e rejeições o modo de ser e agir dos *Enawene Nawe*.

As décadas de 1980 e 1990 que se seguiram aos contatos foram espaços de aprendizagem e de incorporação de novas práticas pelos *Enawene Nawe*. A escrita, *Daraiti*, uma dessas práticas, possibilitaria dialogar com a sociedade não indígena, partindo de sua lógica para resolver os conflitos. De acordo com Zorthêa (2006), aprender a escrita tinha uma função social além da aprendizagem, tinha a ver com o domínio da cultura de “branco”: significava posicionar-se criticamente em uma perspectiva dialógica. A autora afirma que o interesse pela escrita foi maior do que pelo aprendizado da língua portuguesa, mesmo porque a escrita, de acordo com o mito de *Daraiti*, tem um amplo significado em sua cultura, pois dominá-la representa a capacidade de eternizar-se: “ainda hoje as cobras e os lagartos não morrem, quando ficam velhos apenas trocam a pele e se renovam constantemente. O que eles carregam na sua pele é a escrita” (Versão contada por *Anauri Enawene Nawe*, *apud* ZORTHEA, 2006, p. 38).

A escrita passa então a ser uma nova maneira de se posicionar e de lutar por seus direitos, diante de tantos desafios que lhes são impostos.

Enetonasare, homem jovem, que está na fase do nascimento de seu primeiro filho, ao entoar seu canto chegou a declarar: “Quando meu pai tinha a minha idade, tinha que se preocupar apenas com o Yaokwa, o Saloma, o Kateoko e o Lerohi, hoje tudo está diferente, temos que fazer tudo isso e ainda falar português, se preocupar com dinheiro e brigar muito para manter nossa terra bonita. Minha cabeça dói. Minha cabeça dói muito! (Fala registrada na Barragem de Pesca do Yaokwa, *apud* JAKUBASZKO, 2006, p. 197).

Os contatos estabelecidos com uma sociedade complexa, com demandas sociais conflitantes, com interesses econômicos associados à luta territorial, promoveu a necessidade dos *Enawene Nawe* de ressignificar sua cultura e seus ideais, sem perder sua identidade e sua essência. Buscar o domínio da escrita é uma maneira de poder se posicionar criticamente.

[...] entre eles, o fato de haver alguns interessados neste aprendizado, bem como aqueles que já dominam esta prática, parece ser suficiente e satisfatório. É como se a sociedade *Enawene Nawe* como um todo se apoderasse da escrita através daqueles especialistas que a dominam, obedecendo, portanto à lógica da especialização presente na dinâmica social *Enawene Nawe*. (JAKUBASZKO, 2003, p. 145).

A necessidade de enfrentar os contrastes é evidente. A percepção do outro vai se constituindo de acordo com as experiências vivenciadas, e os rearranjos são necessariamente constituídos para atender a estas. A escrita é um desses rearranjos que possibilita aos *Enawene Nawe* terem voz e vez na sociedade brasileira.

5.4 Identidade e etnicidade: mudanças e continuidades pós contato interétnico

A sociedade *Enawene Nawe* apresenta-se dinâmica, autônoma, com posicionamentos críticos e analíticos. São unidos, possuem um sistema político articulado, agem na coletividade e sabem quais são seus objetivos. Os contatos com os não indígenas não foi uma situação premeditada apenas pelo grupo missionário, mas estava definida pelas ações dos espíritos que regem sua cosmologia, assim como registros orais dos *Enawene Nawe* tratavam do mundo e das relações entre indígenas, não indígenas e negros.

Figura nas narrativas *Enawene*, as histórias em torno de Waytoa, um personagem presente na memória desse povo, que nos remete aos contextos da mineração, ainda no século XVIII. Waytoa teria sido um *Enawene* capturado e levado acorrentado junto a outros grupos, de vários povos diferentes, para ser utilizado como mão-de-obra na

“cidade dos brancos” (inuti hotaikiti). Contam, que, passado muito tempo, já bem idoso, Waytoa, consegue escapar e, apesar da distância, consegue retornar à aldeia Enawene Nawe e relata a todos, de forma minuciosa e detalhada, como opera o mundo desses *Outros*, trazendo notícias sobre os castigos físicos, instrumentos de tortura, os negros, as pedras preciosas, as bebidas alcoólicas, os vidros, as máquinas, as armas de fogo, etc. São as *histórias de Waytoa*, demonstrando que os Enawene possuem referências e registros históricos sobre o mundo, e sobre os não índios, bem anteriores aos que nós possuímos sobre eles. (JAKUBASZKO, 2006, p. 192).

Na narrativa do ancestral *Waytoa*, fica estabelecido um modelo de relação interétnica entre os *Enawene Nawe* e os não indígenas: de poder e dominação. De fato, há apenas os registros orais sobre o contato. Nesse sentido, apoiamo-nos na experiência de Gallois (1993) ao associarmos o mito à história Waiãpi para dar conta de abranger as duas categorias temporais: passado remoto e passado recente, para registrar a história desse grupo.

O isolamento dos *Enawene Nawe* e sua resistência a alguns elementos da sociedade não indígena podem ser compreendidos a partir do relato de *Waytoa*. O domínio e a exploração sofrida por ele remetem ao aspecto da subjugação proposta pelo contato, o que sugere que os *Enawene Nawe* evitavam a aproximação do homem da cidade, mas sabiam de sua existência, da mesma forma que sabiam que esse contato seria inevitável.

Lisbôa ([1985] 2010) relata que os *Enawene Nawe*, desde 1962, quando da extração de seringas na região, já haviam percebido a presença de seringueiros nos arredores de seus territórios, mas trancavam os córregos para impossibilitar a passagem de barco. Somente em 1974, Lisbôa e Cañas, junto ao grupo expedicionário, estabelecem de fato o contato, conforme explicitamos no capítulo anterior.

De 1974 em diante, as relações estabelecidas trouxe ao grupo uma nova dinâmica. Proporcionou a inclusão de novos elementos no seu cotidiano e, principalmente, revolucionou a articulação social e política do grupo, tendo a necessidade de fortalecer-se na luta pela preservação de seus direitos. Os relatos a seguir são trechos de depoimentos dos *Enawene Nawe* escritos na língua Aruak, em uma carta destinada à FUNAI e à OPAN, exigindo providências em relação à demarcação territorial.

É importante enfatizar que os discursos que ora apresentamos são

carregados da historicidade e da ancestralidade da qual Gallois (1993), ao estudar os Waiãpi, nos chama a atenção. Há nas falas a bipartição do tempo remoto e do tempo das gerações. Vejamos a fala de *Kolareene*, xamã de grande prestígio:

Há muito, muito tempo, nossos avós já estavam aqui. E os pais deles também já estavam. A pedra está lá. Foi de lá que saímos. Não é mentira! Sempre vivemos aqui. Há várias aldeias antigas, não é mentira não. Esse é o nosso lugar. Mas hoje, vem garimpeiro, vem madeireiro. A gente já viu o que aconteceu na terra de vocês. Eu não quero isso para mim. Não está certo. Eu vejo que os madeireiros estão acabando com tudo. Já derrubaram tudo em volta! Já estou com saudades. Não quero que a nossa terra fique feia. Não quero madeireiro, não quero garimpeiro, não quero! (*Kolareene* - Cantador e xamã de grande prestígio, guerreiro do clã Anihiare, *In: JAKUBASZKO, 2006, p. 197- 198*).

Kolareene remete sua fala ao fato de que os exploradores estão destruindo todo um espaço que é sagrado. Seu receio é de que a terra se torne feia e sem vida. *Lolawenakwaene*, cantador e líder Kailore, concorda com *Kolareene*. Ambos se preocupam com a degradação da memória coletiva de seu povo, uma vez que esses espaços se reportam às memórias de seus ancestrais.

[...] Já fizemos nossa barragem de pesca no rio Preto e isso é muito bom. Vi muito peixe. Eu tenho muitas saudades do rio Preto. Aqui, há muito tempo atrás nossos avós já faziam barragens de pesca. Essa terra não é dos *Inoti* (brancos), não! Há muito tempo essa terra já pertencia a nossos avós (ancestrais). Não estou mentindo. Estou muito triste, muito mesmo, não é pouco não, o rio Preto é muito bom, eu vi muitos peixes, eu vi. No futuro (espero) muito peixe também ... se sempre fizermos nossas barragens, nós sabemos que somos os verdadeiros donos (deste território) não os *Inoti*. Há também muitas araras, a madeira não deve acabar, o mogno não deve acabar, a cerejeira não deve acabar, nós Enawene Nawe já temos muita saudade só de ver como está hoje. É muito bela essa terra, há muitos papagaios, temos saudades, não queremos que acabe. (*Lolawenakwaene* - Cantador, sucessor da chefia do clã Kailore, *In: JAKUBASZKO, 2006, p. 197-198*).

Kawari, além de se preocupar com as memórias de seus ancestrais, chama a atenção para a espiritualidade. A destruição da terra, da água e das paisagens pode desequilibrar o cosmos, e os espíritos podem entrar em descontentamento, vindo sobre eles toda a sua ira.

Se a destruição da terra, da água e suas paisagens prosseguir, os *Yakairiti* serão implacáveis; com o tempo, todos vão morrer: nós,

you, you and all of you, *Inoti*. A diferença é que nós sabemos disso, mas vocês não. (Kawairi - Cantador e grande chefe do clã Aweresese. (Aldeia Halataikiwa: 2008, *In*: JAKUBASZKO, 2006, p. 197-198).

Posicionar-se diante dos acontecimentos, principalmente mediante a escrita, é um privilégio apenas para aqueles que foram contemplados com *Daraiti*, o dom da escrita, o que significa conhecimento e poder de perpetuar-se, conforme podemos retomar o mito da origem da escrita.

A escrita passa a ser um elemento essencial no jogo de interlocução com a sociedade não indígena. É por meio dela que os *Enawene Nawe*, enquanto sociedade organizada politicamente, passa a interagir com as esferas políticas e jurídicas da sociedade nacional. Em um primeiro momento, as formas de lutar por seu espaço e território eram definidas pelas guerras e ataques, assim como se relacionavam com os Nambikuára e Cinta Larga, mas, nesse novo jogo de interlocução, essas regras foram ressignificadas.

Os *Enawene Nawe* vivenciam o que Shalins (1997) chama de atualização cultural. Esse novo universo cultural que se abre exige a adaptação das suas formas de ser, ver e se relacionar com o outro. Recriando as formas de vida local por meio do encontro com a cultura capitalista, a enunciação via escrita é um dos elementos que passou a ser fundamental para os jogos de interlocução com os não indígenas. O autor ainda aponta para a necessidade de domínio das forças de transformação.

Mais uma vez, isso não significa uma volta ao estado de natureza (ou de uma cultura primordial). A reprodução da cultura kayapó agora depende da capacidade de se domesticarem os meios e controlarem as forças de sua transformação histórica. Os Kayapó não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas (SHALINS, 1997, p. 125-126).

Os elementos inseridos no cotidiano estão sob a capacidade de transformação e ressignificação dos *Enawene Nawe*, além das formas de se relacionar com o outro, elementos como machados, facões, roupas, barcos de alumínio, motor de popa, entre outros artefatos, transformaram a produção agrícola, a caça e a pesca.

A introdução gradativa de novas técnicas, instrumentais e cultivares

(os Enawene Nawe possuíam já algumas lâminas e machados de metal antes do contato com a Missão), intercâmbios com os povos Myky, Rikbaktsa, Paresi, Nambikwara e Cinta Larga, além da ida para Cuiabá de dois Enawene interessados pela cidade dos “brancos”. (JAKUBASZKO, 2006, p. 197).

A produção agrícola ainda está voltada para os rituais. Apesar de introduzir novos elementos facilitadores para o cultivo, a produção não é suficiente para suprir todas as necessidades do grupo. A complementação para a alimentação vem da renda recebida das aposentadorias dos idosos da comunidade.

O dinheiro e a lógica mercantilista foram inseridos no cotidiano dos *Enawene Nawe* a partir de 1998. De acordo com Jakubaszko (2006), as trocas monetárias surgiram por conta dos barcos a motores. Esses barcos foram doados ao grupo como uma forma de contemplá-los pela concessão da abertura de uma estrada a 50 km, no sul da área, até a beira do rio Juruena. O objetivo da estrada era interligar o município de Sapezal a Juína, adentrando 50 km da Terra Indígena. Não houve indenizações à comunidade até os dias atuais, mas os acordos feitos incluíram a cobrança de pedágio por essa via. Sobre essa questão, os *Enawene Nawe* escreveram uma carta ao procurador da República e, paralelamente, buscavam reuniões com políticos em Cuiabá para resolverem o dilema.

Nos, os Enawene Nawe queremos a estrada de Sapezal a Juina com corrente para ter dinheiro. Nos, os Enawene queremos comprar motor, se o motor quebrar queremos dinheiro para comprar outro novo, arroz também, camisa também. [...] Nos, Enawene Nawe, queremos barco, panela, Toyota, foice, machado, faca, anzol, linha, alicate, plástico, corda, com o dinheiro da corrente. [...] (Carta escrita pelo escriba Marikeroseene junto aos demais Enawene, em agosto de 1998, *In*: JAKUBAZKO, 2003, p. 96).

Esses são alguns trechos da carta enviada à Procuradoria da República de Mato Grosso. Nela está evidente que as necessidades do grupo sofreu alterações, assim como a identidade coletiva do grupo, pois fica expressa a visão da comunidade sobre suas necessidades. Na visão da sociedade não indígena, ter acesso a esses bens descaracteriza a identidade étnica indígena.

Para Shalins (1997), a influência de uma cultura e outra deve ser vista a partir da observação da diversidade e do cruzamento de culturas como um

processo natural. Assim como a globalização e o capitalismo não são fatores nocivos à cultura, pois, ao depararem-se com uma grande diversidade de novas culturas, não são capazes de imprimir um processo de “aculturação”, expressão presente na literatura principalmente até a década de 1970. O que se constata, conforme Shalins (1997), é um processo de indigenização da modernidade em que as sociedades nativas, apropriando-se dos elementos novos e de perspectivas que lhes são apresentadas pela globalização, orquestram essas transformações em seus próprios termos.

Nessa interlocução com os grupos interessados na construção da estrada, fica clara a autoimagem projetada pelos *Enawene Nawe*, pois estão seguros daquilo que necessitam, assim como assumem o papel de interlocutor. Na mesma carta, os *Enawene Nawe* pedem ao procurador que oriente a FUNAI a demarcar os limites de suas terras e que os órgãos com os quais eles estão acostumados a conviver não fiquem ofendidos com as exigências que são colocadas.

A movimentação vivenciada pelos *Enawene Nawe* desde os contatos estão vinculadas a negociações e acordos estabelecidos. Mas, diferentemente de 1970, década dos contatos, hoje eles possuem condições de fazerem seus próprios registros, de se articularem politicamente.

Os *Enawene Nawe* têm se tornado cada vez mais desconfiados e ‘escaldados’ diante das tantas ameaças que os cercam. Em grandes reuniões coletivas e *internas*, no Pátio da aldeia, articulam dia-a-dia, suas estratégias e tomam suas decisões frente às pressões que se intensificam e, principalmente, produzem sentimentos negativos diversos, posto que, segundo eles, esse estado de tensão permanente exige uma atenção constante para com o que está para ‘fora’ da sua sociedade, gerando movimentos de dispersão na participação de tantas “reuniões de branco” que, também segundo eles, estão sempre tentando contra seus interesses e ameaçando seus modos de vida. (JAKUBASZKO, 2006, p. 196).

As desconfianças em relação aos não indígenas vêm dos acordos descumpridos para com a comunidade. Suas terras têm sido alvo frequente de interesse de fazendeiros, garimpeiros, madeireiros e de investidores. Além da estrada, as usinas hidrelétricas, conforme mapa (Figura 13), construídas no rio Juruena, têm afetado diretamente os *Enawene Nawe* e seu ciclo de rituais.

acordos com os não indígenas, afirma Jakubaszko (2006). Ademais, vários casos de doenças que surgiram na comunidade são atribuídos ao descontentamento dos seres espirituais.

Os Enawene Nawe comentaram que antigamente as duas coisas que mais preocupavam a eles eram os (índios) Cinta Larga e a demarcação da sua terra. Hoje, as preocupações são outras: gasolina, boi, asfalto, carteira de habilitação, saúde, poluição das cabeceiras dos rios, usinas hidrelétricas, ICMS ecológico (RELATO de Pedro Passos, 2006, coordenador da OPAN, *In: JAKUBASZKO, 2006, p. 192*).

A incompreensão a esse modelo de relacionamento com a sociedade não indígena preocupa aos mais conservadores, tanto na comunidade indígena quanto os não indígenas. Porém, faz-se necessário compreender que a cultura em situação de contato não se perde, mas se funde, adquirindo novas funções sociais [...]. A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber [...] a dinâmica, a produção cultural (CUNHA, 1986, p.101).

João garimpeiro, ou João *Nakozemae*, líder Paresi, em uma de suas visitas aos *Enawene Nawe*, discursou horas sobre como se deram os contatos entre os *Haliti* (indígenas) e os *Inoti* (brancos). Ele falou sobre as formas de aliciamento e a tentativa de converter índios em brancos.

Há muito tempo os Haliti eram e viviam felizes com os Enawene. Hoje dependem de dinheiro para comprar arroz, sal, macarrão, as roças, a caça, e as águas estão contaminados com veneno de soja. A interferência das religiões acabou com os rituais dos Haliti e os Paresi tiveram vergonha, muita vergonha de serem Haliti, queriam ser brancos (PRONUNCIA de João Nakozemae, líder Paresi, na aldeia em 1998, *In: JAKUBASZKO, 2003, p. 102*).

Os *Enawene Nawe* discordaram das falas de João *Nakozemae*, para eles tudo aquilo não passava de mentira. Não considerando a fala de *Nakozemae* empreenderam vários acordos com os fazendeiros, alguns saíram para trabalhar nas fazendas dos arredores. Mas levou pouco tempo para perceberem que o descontentamento com as relações estabelecidas tomava conta da comunidade. Era comum a ronda de capatazes das fazendas nos arredores da aldeia e de seus acampamentos, humilhações, agressões.

Nas conversas noturnas, falavam muito sobre esse descontentamento. Os benefícios do convívio com os fazendeiros e sojicultores estavam escassos. A comunidade passou a perceber as diferenças sociais e culturais existentes entre eles e as pessoas da cidade, dos fazendeiros. Nessa percepção, ficou clara a noção de rico e pobre que se faz presente no mundo não indígena.

Nos anos que se passaram pós contato, os *Enawene Nawe* tiveram uma imersão na sociedade brasileira, vivenciando as diferentes relações com o dinheiro, trocas, acordos, desacordos, a política, a saúde e a educação. Além dessas relações estabelecidas diretamente com a sociedade, os *Enawene Nawe* passaram por um processo de imersão no universo da informação. A mídia, o acesso a conferências e eventos que discutiam as questões indigenistas, a participação social, tudo isso possibilitou um universo novo para essa sociedade, sendo possível transformar sua relação com o mundo exterior à comunidade, mas também de agregar novos elementos nas relações estabelecidas no interior da comunidade.

Shalins (1997) explica que essa recriação das formas de vida local por meio do encontro com as culturas capitalistas não é algo novo; portanto não é um fato que vai fazer com que uma cultura se perca ou deixe de manter os traços de sociedade.

Esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX. As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua “cultura”. Por muito e muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura — não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la. (SHALINS, 1997, p. 121).

Essa transformação social pela qual os *Enawene Nawe* têm passado desde os primeiros contatos não os diferenciou quanto às suas crenças ou valores. Ao contrário disso, reforçou sua identidade, sua autoimagem. O ritual *Yaõkwa*, apesar de todas as dificuldades enfrentadas pela falta de peixe, ainda permanece com sua lógica e encadeamento. De acordo com Jakubazko (2003), a transmissão de conhecimentos, valores e princípios da sociedade *Enawene Nawe* permanece com sua lógica estrutural inalterada.

Posto isso, fica claro que a transmissão de conhecimentos, bem

como dos valores e princípios próprios e caros à sociedade Enawene Nawe permanece com sua lógica estrutural inalterada. A cadeia destas transmissões não sofreu, até o presente, nenhuma ruptura, não foi abalada por nenhum tipo de intervenção, ainda que os Enawene Nawe venham incorporando novidades no seu cotidiano. O elo presente na dinâmica das gerações reflete não apenas um dos principais eixos da organização social Enawene Nawe, como projeta a coesão e integridade desta ordem social. (JAKUBAZKO, 2003, p. 126).

Nesse sentido, é importante compreender que a etnicidade, apesar de estar relacionada a um conjunto de traços fixos, está em constante movimento e parte das escolhas que cada grupo faz. Mesmo vivenciando a lógica social da sociedade não indígena, os *Enawene Nawe* mantêm viva sua memória e ancestralidade. Sem dúvida, o padrão de percepção do outro sofre alterações, mas vão se ampliando e possibilitando novas interações e construções históricas. Cabe observar o que Shalins (1997) afirma:

Em virtualmente todas as situações de contato entre povos tribais e sociedades nacionais ocidentalizadas, uma parte significativa das transformações sociais e culturais da sociedade nativa não é mero resultado da opressão exercida aberta e deliberadamente da sociedade nacional ou da exploração levada a cabo pelos representantes do capital internacional, mas é, ao contrário, objeto de um consentimento ativo, isto quando não é espontaneamente desencadeado pelos próprios povos indígenas. (SHALINS, 1997, p. 122).

Os *Enawene Nawe* são autônomos, sujeitos históricos, e em seus depoimentos fica clara a indissociabilidade de sua memória ao processo de desenvolvimento das gerações. A manutenção do ritual *Yaõkwa* e a distribuição de tarefas no cumprimento de suas etapas, o repasse dessa historicidade para as gerações mais jovens configuram-se na manifestação da sua autoimagem definida.

Outra manifestação dessa identidade é a forma como os *Enawene Nawe* enxergam a sociedade nacional. Para eles, ao conhecerem suas origens e as explicações que possuem para sua existência, isso lhes dão segurança e noção de uma identidade forte e bem sustentada. O fato de a sociedade nacional não ter essa construção de sua origem bem definida é motivo de descrédito, pois o que fundamenta uma sociedade em sua percepção é a sua capacidade de nutrir sua ordem social, o que para eles perpassa as

concepções de onde vieram, por que vieram e para onde irão quando morrerem.

Os discursos dos *Enawene Nawe* reiteram sua identidade, suas narrativas míticas configuram-se na essência de sua historicidade. A dinâmica de suas ações, dentro e fora da comunidade, marcam um tempo e uma gênese social que determinam sua identidade. As tarefas diárias e suas experiências históricas determinam o sentido de sua existência.

Não há como negar a singularidade do povo *Enawene Nawe* e sua interação com a sociedade. Nos últimos anos, como já apontamos anteriormente, os estudos etnográficos feitos com essa comunidade revelaram ao mundo sua riqueza cultural, sua lógica social e sua cosmologia por meio do Ritual *Yaõkwa*, apresentado ao mundo com a utilização de vídeos e documentários produzidos na aldeia. Como afirma Gallois (1997), quando se refere “à dissolução do mito, num gênero que se aproxima mais do tipo histórico”. Atualmente, o *Yaõkwa* está registrado como Patrimônio Cultural do Brasil, descrito e catalogado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, revelando a magnitude do elemento mítico para a manutenção da cultura e da identidade do povo *Enawene Nawe*.

De acordo com Hartog (2006), o patrimônio, na lógica ocidental que é posta a partir da década de 1980, atinge uma “nova configuração; o patrimônio se encontra ligado ao território e à memória, que operam um e outro como vetores da identidade: a palavra-chave dos anos 1980” (HARTOG, 2006, p. 266). É ainda nessa lógica que há uma crescente preocupação em manter a memória historicamente registrada mediante da patrimonização dos símbolos da identidade nacional.

Nessa perspectiva, a patrimonização do Ritual *Yaõkwa* como símbolo da identidade *Enawene Nawe* e de sua memória histórica perpassa a resistência temporal e a afirmação de sua identidade diante do contato. Hartog (2006) explica que:

Do ponto de vista da relação ao tempo, de que esta proliferação patrimonial é sinal? Ela é sinal de ruptura, seguramente, entre um presente e um passado, o sentimento vivido da aceleração sendo uma forma de fazer a experiência: a mudança brusca de um regime de memória para outro, do qual Pierre Nora fez o ponto de partida de sua interrogação. O percurso da noção mostrou indubitavelmente que

o patrimônio jamais se nutriu da continuidade, mas, ao contrário, de cortes e da problematização da ordem do tempo, com todos os jogos de ausência e presença, do visível e do invisível, que marcaram e guiaram as incessantes e sempre mutantes formas de produzir semióforos (HARTOG, 2006, p. 271-272).

Para o autor, o patrimônio é um recurso para o tempo de crise, é uma travessia entre o passado e o presente. Para os *Enawene Nawe*, a patrimonialização de seu Ritual, além de significar a abertura de sua identidade para a sociedade nacional e mundial, é também uma forma de manter os registros de sua historicidade para as gerações presentes e vindouras com seus atributos naturais, intangíveis e edificados ao longo da sua existência.

Pode-se concluir que, para o povo *Enawene Nawe* manter seu cotidiano pautado pela cultura, seu maior patrimônio, material e imaterial, significa manter sua identidade. Nesse sentido, a patrimonialização do *Yaõkwa* é uma importante forma de marcar a identidade do povo *Enawene Nawe*, tanto para os demais povos indígenas e não indígenas quanto para eles próprios, pois possibilita a construção de sua autoimagem: como eles se apresentam e são apresentados nessa nova lógica social e como suas escolhas podem interferir diretamente no percurso histórico que desenharão para as novas gerações.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou analisar elementos históricos e culturais presentes nas relações interétnicas dos primeiros contatos dos Enawene Nawe com grupos não indígenas de Juína e região, assim como o papel dos grupos indígenas Rikbáktsa, Nambikuára e Cinta Larga nesse processo, considerando as lógicas territoriais e étnicas.

Nesse sentido, foi possível compreender a lógica territorial e identitária do povo *Enawene Nawe*, partindo-se do contexto dos primeiros contatos, com base nos relatos que datam de 1974 em diante. Foi um período em que os missionários Thomaz de Aquino Lisbôa e Vicente Cañas estabeleceram os primeiros contatos entre o povo *Enawene Nawe* e o grupo expedicionário.

Por outro lado, foi possível responder ao problema inicial deste trabalho, ou seja, compreender como as relações interétnicas vivenciadas pelo povo *Enawene Nawe* com outros grupos indígenas e a sociedade não indígena, no contexto dos primeiros contatos, apresentam influências nos modos de vida, etnicidade e territorialidade e quais são as principais evidências de mudanças e continuidades ocorridas no período de 1974 a 1990 para esse povo.

Assim, foi possível perceber que, no contexto dos primeiros contatos, os *Enawene Nawe* se configuravam em uma população aproximada de 100 pessoas, divididas entre homens, mulheres, idosos e crianças. Enfrentavam situações de guerras e conflitos com outros grupos indígenas do território localizado entre as bacias dos rios Juruena e de seus tributários na tentativa de defender seu território, resguardando-se dos ataques frequentes dos Nambikuáras e dos Cinta Larga.

O povo *Enawene Nawe* se representa no centro do universo. Articula-se entre o espaço terrestre, celeste e subterrâneo, demonstrando uma intensa relação com os espíritos. Sua maior preocupação reside em manter a harmonia entre o mundo espiritual e terreno e, para isso, o grupo mantém um ciclo anual

de atividades que compõem os rituais *Yaokwã*, *Lerohi*, *Salumã* e *Kateoku*. Todos esses rituais empreendidos pelo grupo estão ligados aos mitos que permeiam as relações vitais entre a sociedade e o cosmos.

Convém ainda dizer que esse povo possui vínculos com a natureza e o meio em que vivem, criando uma lógica social, tecnológica e cosmológica única: sociológica pela organização colaborativa de cada grupo; tecnológica mediante a engenhosidade para construir grandes barragens de pesca, entre outras atividades; e cosmológica pela interação diária com os espíritos, relação que é vital para o grupo, na manutenção da vida e da sua identidade.

As coletividades *Enawene Nawe* apresenta-se dinâmica, autônoma, com posicionamentos críticos e analíticos. São unidos, possuem um sistema político articulado, agem na coletividade e sabem quais são seus objetivos. Os contatos com os não indígenas não constituíram uma situação premeditada apenas pelo grupo missionário, mas estava definida pelas ações dos espíritos que regem sua cosmologia. Isso fica claro a partir dos registros orais dos *Enawene Nawe* e de seus antepassados.

De 1974 em diante, as relações estabelecidas trouxeram ao grupo uma nova dinâmica, proporcionando a inclusão de novos elementos no seu cotidiano e, principalmente, revolucionando a articulação social e política desse povo a partir da necessidade de fortalecer-se na luta pela preservação de seus direitos.

Os *Enawene Nawe* são sujeitos ativos nos embates ideológicos vivenciados na defesa de seu território e prezam o direito de expressar opiniões e fazer parte das decisões que envolvem seu modo de vida, crenças e valores.

Nas décadas de 1980 e 1990, os *Enawene Nawe* vivenciaram as diferentes relações com o dinheiro, trocas, acordos, desacordos, a política, a saúde e a educação. Além dessas relações estabelecidas diretamente com a sociedade, os *Enawene Nawe* passaram por um processo de imersão no universo da informação: a mídia, o acesso a conferências e eventos que discutiam as questões indigenistas, a participação social.

Essa transformação social pela qual os *Enawene Nawe* têm passado desde os primeiros contatos não os diferenciou quanto às suas crenças ou

valores. Ao contrário disso, reforçou sua identidade, sua autoimagem. O ritual *Yaõkwa*, apesar de todas as dificuldades enfrentadas pela falta de peixe, ainda permanece com sua lógica e encadeamento.

Os discursos dos *Enawene Nawe* reiteram sua identidade; suas narrativas míticas configuram-se na essência de sua historicidade. A dinâmica de suas ações, dentro e fora da comunidade, marcam um tempo e uma gênese social que determinam sua identidade. As tarefas diárias, suas experiências históricas determinam o sentido de sua existência. Não há como negar a singularidade do povo *Enawene Nawe* e sua interação com a sociedade.

Nos últimos anos, como já apontamos anteriormente, os estudos etnográficos feitos com essa comunidade revelaram ao mundo sua riqueza cultural, sua lógica social e sua cosmologia por meio do Ritual *Yaõkwa*, apresentado ao mundo por intermédio de vídeos e documentários produzidos na aldeia e culminando na patrimonialização do Ritual *Yaõkwa*. Para os *Enawene Nawe*, a patrimonialização de seu Ritual, além de significar a abertura de sua identidade para a sociedade nacional e mundial, é também uma forma de manter os registros de sua historicidade para as gerações presentes e vindouras com seus atributos naturais, intangíveis e edificados ao longo da sua existência.

Portanto, é possível concluir que a ordem social estabelecida atualmente entre os *Enawene Nawe* e a sociedade envolvente é resultante das construções históricas singulares que envolveram a etnicidade, a territorialidade sob perspectivas diferentes, imbricadas por campos simbólicos de ordens distintas. Nesse sentido, as divergências de ideias e os conflitos sociais são inevitáveis, a não ser que haja um processo de evolução da concepção de um ideal de sociedade em que impere o respeito ao outro.

7 REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Juliana de. **Alta tensão na floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Juruena**. 2010. 108 f. Monografia de Especialização do Curso de Especialização em Indigenismo do Programa de Pós- graduação da OPAN – Operação Amazônia Nativa. Curitiba, 25 de Abril de 2010.

ARAUJO, Ana Valéria *et al.* **Povos indígenas e a Lei dos “Branços”**: O direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Relatório antropológico sobre o grupo indígena Salumã (Enawenê-Nawê)**. São Paulo: Fipe, 1984.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Editora Hucitec, 1992.

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: BARTH, Frederik. LASK, Tomke (org.). **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford, Rio de Janeiro: Contracapa, ([1969]) 2000. p. 25-67.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: Construção da Pessoa e Resistencia Cultural**. Editora Brasiliense, 1986.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Biblioteca jurídica virtual. Disponível em: < www.cjf.jus.br/biblioteca/>. Acesso em: 12 nov. 2014.

BRASIL. Decreto de 02 de outubro de 1996. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Enawenê-Nawê, localizada nos municípios de Juína, Comodoro e Campo Novo do Parecis, Estado de Mato Grosso. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 04 out. 1996. Seção 1, p. 19832.

BRASIL. **Documento Oficial da União de 12 de julho de 1991**. p. 13840-13841.

BRASIL. **Decreto-lei nº 1.106**, de 16 de junho de 1970. Cria o Programa de Integração Nacional, altera a legislação do imposto de renda das pessoas jurídicas na parte referente a incentivos fiscais e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/De1106.htm>. Acesso em: 10 dez. 2014.

BRASIL. **Portaria de Interdição da Área Indígena Salumã**, de nº PP/3544, de 19 de outubro de 1987.

BUSSATTO, Ivar Luiz V. *et al.* Relatório: Estudos das Potencialidades e do Manejo de Recursos Naturais na Área Indígena . Operação Anchieta – OPAN. **Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal**, Amazônia e Cerrado. Cuiabá, 1995.

CABRAL, Luís Otávio. Revisitando as noções de espaço, lugar, paisagem e território, sob uma perspectiva geográfica. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, v. 41, n. 1 e 2. p. 141-155. abr./out. 2007.

CAMPOLI, Fausto; CARELLI, Vincent. **Yaõkwa**. Vídeo nas Aldeias. 2009. (DVD)

CANOVA, Loiva. **Os doces bárbaros**: os índios Paresi no contexto da conquista Portuguesa em Mato Grosso (1719-1757). 2003. 116 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso, 2003.

CARTA *Enawene Nawe* aos Empresários Empreendedores das Pequenas Centrais Elétricas, encaminhada em 10 de março de 2008. **Arquivo da OPAN**.

CASAL, Aires de. **Corografia Brazílica dos Reino do Brasil**. Fac-simile" do frontespício da Primeira Edição, Rio de Janeiro, Impressão Régia, 1817.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25 April 2015.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CHORMIAK, André Willian. **O Conflito agrário na demarcação das terras indígenas dos Enawene Nawe**. 2010. 63 f. Monografia Graduação do Curso de Direito, Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 25 de novembro de 2010.

COSTA, M. P.; Silva, S. E. da; BORGES, C. L. **Estudo complementar complexo Juruena**. Processo FUNAI nº. 08620.0407/2003. Brasília, 2012.

COSTA JR., Plácido. A pesca na sociedade *Enawene Nawe* -Nawe. **Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente**, OPAN/UFMT, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1986.

DIÁRIO 1, de 02 de abril de 1978, do Pe. Vicente Cañas. *In*: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. **Diários de Campo 1**. Mimeo, p. 9; 11.

_____. 15 de outubro de 1979, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 1.* Mimeo, p. 17.

_____. 31 de outubro de 1979, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 1.* Mimeo, p. 21.

_____. 21 de dezembro de 1980, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 1.* Mimeo, p. 64.

DIÁRIO 2, de 02 de janeiro de 1982, do Pe. Vicente Cañas, *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 2.* Mimeo, p. 139.

_____. 24 de abril de 1982, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 2.* Mimeo, p. 165.

_____. 14 de outubro de 1982, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 2.* Mimeo, p. 215.

_____. 06 de janeiro de 1978, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 2.* Mimeo, p. 139-140.

_____. 10 de novembro de 1981, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 2.* Mimeo, p. 128-129.

_____. 20 de outubro de 1982, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 2.* Mimeo, p. 220-221.

_____. 24 de outubro de 1982, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 2.* Mimeo, p. 222.

DIÁRIO 3, de 12 de dezembro de 1978, do Pe. Vicente Caña. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 448.

_____. 08 de dezembro de 1982, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 227.

_____. 08 de dezembro de 1982, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 228.

_____. 10 de dezembro de 1982, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 228.

_____. 30 de janeiro de 1983, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 2.* Mimeo, p. 239.

_____. 17 de março de 1983, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p , p. 238).

_____. 13 de abril de 1983, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 263

_____. 13 de junho de 1983, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977*

a 1987. **Diários de Campo 3** Mimeo p. 279.

_____. 12 de junho de 1983, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 298.

_____. 25 de junho de 1983, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3* Mimeo, p. 304

_____. 29 de agosto de 1983, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3* Mimeo, 288

_____. 20 de abril de 1984, do Pe. Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 370.

_____. 13 de setembro de 1984, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 480.

_____. 23 de outubro de 1984, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo, p. 483.

_____. 24 de outubro de 1984, do Pe. Vicente Cañas. *In: CÃNAS, Vicente. 1977 a 1987. Diários de Campo 3.* Mimeo p. 484.

DOCUMENTO ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA. Complexo Juruena: Diagnóstico Antropológico e do Patrimônio Arqueológico, Histórico e Cultural. V. 1, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** [tradução Rogério Fernandes]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAULHABER, Priscila. **BIB.** São Paulo, n. 51 – 1.º semestre de 2001, p. 105-125. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=522&Itemid=435>. Acesso em: 15 nov. 2013.

FUNAI. **Mapa Terras Indígenas e Hidrelétricas no rio Juruena.** 2008.

FUNAI. **Mapas indígenas de Mato Grosso.** 2010.

FUNASA. **Crescimento Demográfico.** Censo 2010.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi Revisitada.** A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos *Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. 92 p. 1993.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Traduzido por: Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 22, n. 36. p. 261-273, jul./dez. 2006.

INDIOS ISOLADOS recebem expedição. **O Estado de São Paulo**, São Paulo,

agosto de 1974, p. 8.

JAKUBAZKO, Andrea. **Imagens da Alteridade**: um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe . 2003. 145 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) PUC/SP, 2003.

_____. (coord.). **Dossiê IPNAH – Yaõkwa Povo**. Cuiabá: OPAN - Operação Amazônia Nativa, [2006?].

JASPERS-FAIJER, Dirk. *et al.* **Síntese: Os Povos Indígenas na América Latina**. Avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos. Organização das Nações Unidas – ONU - Impresso em Santiago, Chile, fevereiro de 2015.

JOANONI NETO, Vitali. Amazônia na década de 1970. A fronteira sob o olhar do migrante. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, ISSN 1679-1061, n. 16, p. 186-206, jan./jul. 2014.

_____. **Fronteiras das crenças**: Ocupação do Norte de Mato Grosso após 1970. Cuiabá: EdUFMT/Carlini & Cianato, 2007.

_____. A Terra do Sonho. Igreja e Ocupação no Mato Grosso Após 1970. Memória da Reconstrução da Vida Privada. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História, p. 214-221, 2003.

JUÍNA. **Lei Municipal nº 986/2007**. Autoriza o Poder Executivo Municipal a promover o repasse financeiro à APRUR, a título de ajuda de custo para o desenvolvimento de ações de interesse coletivo e dá outras providências.

_____. **Mensagem do gabinete do prefeito** de 26 de novembro de 2007.

JUNQUEIRA, Carmen. Mitos e Ritos. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. v. 4, n. 1, Julho de 2012. Disponível em: <seer.bce.unb.br/index.php/ling/article/download/8874/6675>. Acesso em: 15 nov. 2013.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil – desenvolvimento histórico e estágio atual**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2010.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito Antropológico. 22. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LEITE, Yonne de Freitas (org.). A construção da pessoa nas Sociedades Indígenas. **Boletim do Museu Nacional. Antropologia n. 32**. Rio de Janeiro: Nova Série, 1979.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre Indigenismo, Autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil. *In*: OLIVEIRA Fo. João Pacheco. (org.)

Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987. 60-86.

LISBÔA, Tomaz de Aquino. **Diário de campo**, Thomaz de Aquino Lisboa, “Jaúka” - : Primeiros Contatos. São Paulo: Edições Loyola, [1985] 2010.

LITTLE, Paul Elliot. Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização. Textos de história. **Revista de Pós-Graduação em História da UNB.** Brasília, v. 2, n. 4, p. 5-25, 1994.

MARCONI, Marina de Andrade; Lakatos, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica.** 7. ed. São Paulo: Editora Atlas, 1991.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira;** A degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

MESQUITA, Zilá. Procura-se o coração dos limites. *In:* LEHNE, Carlos; CASTELO, Iara Regina; SCHÄFFER, Neiva Otero (org.). **Fronteiras no Mercosul.** Porto Alegre: UFRGS, Edições Prefeitura Municipal de Uruguaiana, 1994. p. 69-73.

MEZZAROBBA, Orides; MONTEIRO, Claudia Sevilha. **Manual de metodologia da pesquisa em direito.** 5. ed. São Paulo/SP: Saraiva, 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção temas sociais)

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *In:* **Projeto História.** São Paulo: PUC, n. 10, p. 07-28, dezembro de 1993.

OJEDA, Laércio. **Foto Projeto Juína 1976.** Disponível em: <<http://www.mt.gov.br/download.php?id=177335>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **A sociologia do Brasil Indígena.** Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Universidade de Brasília, 1976.

PARDINI, Patrick. Natureza e Cultura na Paisagem Amazônica: Uma Experiência fotográfica com Ressonâncias na Cosmologia Ameríndia e na Ecologia Histórica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, v. 7, n. 2, p. 588-603, maio-ago. 2012. Disponível em <http://www.scielo.br> . Acesso em: 26 nov. 2013.

PICANÇO, Ana Lúcia Pereira. **Lugar maldito.** Espaço de práticas de violência social (década de 1970). Cuiabá, 2002.

PIRES, Paula Wolthers de Lorena. **Rikbaktsa:** um estudo de parentesco e organização social. São Paulo: Humanitas, 2012. Disponível em: <spap.fflch.usp.br/sites/spap.fflch.usp.br/files/Paula%20Final.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2014.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro:** A formação e o sentido de Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICARDO, Fany Pantaleoni. **Povos Indígenas no Brasil**. Centro Ecumênico de Informação – CEDI - São Paulo, 1991. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

RODRIGUES, J. Barbosa. **Isto é Mato Grosso do Sul**. São Paulo: Edição do Autor, 1978.

SANTOS, Gilton Mendes dos. **Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos *Enawene Nawe-nawe***. 2001. 153 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UNICAMP – Biblioteca Central Circulante, Campinas. 2001.

SANTOS, Gilton Mendes; SANTOS, Geraldo Mendes. Homens, peixes e espíritos: a pesca ritual dos *Enawene Nawe-Nawe*. **Tellus**, ano 8, n. 14, p. 39-59, Campo Grande, MS. 2008.

SANTOS, Julio Cesar dos. A Fronteira Noroeste: Entre Colonos e Garimpeiros de Juína – MT. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**, Rio Grande do Norte, 2013, p. 138-154.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

SEEGER, Antony, CASTRO, Eduardo B. Viveiros. Terras e Territórios Indígenas no Brasil. **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro. p. 101-109, 1979.

SILVA, Lidiane Rodrigues Campelo da. *et al.* Pesquisa Documental: Alternativa Investigativa na Formação Docente. **Anais do IX Congresso de Educação. EDUCERE. III Encontro de Psicopedagogia**. 26 a 29 de outubro de 2009. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/3124_1712.pdf>. Acesso em: 10 set. 2013, p. 45554-4566.

SILVA, Marcio. Relações de Gênero entre os *Enawene Nawe-Nawe*. **Tellus**, ano 1, n. 1, p. 41-66, out. 2001.

_____. Tempo e espaço entre os *Enawene Nawe-Nawe*. **Revista de Antropologia**, v. 41, n. 2. p. 21-52, 1998.

STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Traduzido por: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

UNICEF. **Fundos das Nações Unidas para a Infância**. Dados sobre as questões indígenas, 2010. Disponível em: <<http://www.unicef.org/brazil>>. Acesso em: 15 jul. 2013, às 16h00min.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Trad. Mirian Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VIEIRA, José Guilherme Silva. **Metodologia de pesquisa científica na prática**. Curitiba: Editora Fael, 2010.

VILACA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Rev. Bras. Ci. Soc.** [online]. 2000, v.15, n. 44, p. 56-72. ISSN 0102-6909.

WEISS, Maria Clara Vieira. **Contato interétnico, perfil saúde-doença e modelos de intervenção mínima: O Caso *Enawene Nawe* em Mato Grosso**. 1998. 171 f. Tese de Doutorado pela Fundação Oswaldo Cruz - Escola Nacional de Saúde Pública, Núcleo de Ecologia Saúde e Populações Indígenas. Rio de Janeiro, 1998.

ZORTHÊA, Katia Silene. **Daraiti Ahã: Escrita Alfabética Entre Os Enawene Nawe**. 2006. 123 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. 2006.