ESTADO DE MATO GROSSO SECRETARIA DE ESTADO DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO CARLOS ALBERTO REYES MALDONADO *CÂMPUS* UNIVERSITÁRIO DE BARRA DO BUGRES PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO DE CIÊNCIAS E MATEMÁTICA – PPGECM

ERNESTA DA SILVA ARAUJO.

SABERES E FAZERES DAS MULHERES *ENAWENÊ NAWÊ* PRESENTES NO RITUAL *KATEOKO*

DEKIOWAKALI OWIRO NAWE DEKIOWAKALA KATEOKO SOTALOHA DEKIOWAKALI HEYE.

BARRA DO BUGRES-MT

2026

ERNESTA DA SILVA ARAUJO.

SABERES E FAZERES DAS MULHERES *ENAWENÊ NAWÊ* PRESENTES NO RITUAL *KATEOKO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática – PPGECM da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. Como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ensino de Ciências e Matemática.

Linha de Pesquisa: Ensino, aprendizagem e formação de professores em Ciências e Matemática.

Orientador: Prof. Dr. Adailton Alves da Silva

BARRA DO BUGRES-MT.

2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica elaborada pela Supervisão de Bibliotecas da UNEMATCatalogação de Publicação na Fonte.
UNEMAT - Unidade padrão

A663s Araujo, Ernesta da Silva.
SABERES E FAZERES DAS MULHERES ENAWENÊ NAWÊ PRESENTES NO RITUAL KATEOKO / Ernesta da Silva Araujo. - Barra do Bugres, 2026.
124f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes Maldonado", Ensino de Ciências e Matemática/BBG-PPGECM - Barra do Bugres - Mestrado Academico, Campus Universitário De Barra Do Bugres "Deputado Renê Barbour".
Orientador: Adailton Alves da Silva.

1. Enawenero. 2. Ritual Kateoko. 3. Saberes. I. Silva, Adailton Alves da. II. Título.

UNEMAT / MTSCB CDU 376:51-055.2

ERNESTA DA SILVA ARAUJO

SABERES E FAZERES DAS MULHERES *ENAWENÊ NAWÊ* PRESENTES NO RITUAL KATEOKO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática – PPGECM da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. Como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ensino de Ciências e Matemática.

Aprovado em 21 de novembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
gov.br
ADAILTON ALVES DA SILVA
Data: 18/12/2025 18:40:32-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Adailton Alves da Silva (PPGECM/UNEMAT)
Orientador

Documento assinado digitalmente
gov.br
HELOISA SALLES GENTIL
Data: 18/12/2025 17:54:31-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profª. Dra. Heloisa Salles Gentil (UNEMAT)
Examinadora Interna

Documento assinado digitalmente
gov.br
AMANDA PEREIRA DA SILVA AZINARI
Data: 23/11/2025 10:02:40-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profª. Dra. Amanda Pereira da Silva Azinari (SEDUC/MT)
Examinadora Externa à Instituição

Documento assinado digitalmente
gov.br
JULIANO DE PAULO DOS SANTOS
Data: 21/11/2025 21:21:49-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Juliano de Paulo Santos (UFMT)
Examinador Externo à Instituição

BARRA DO BUGRES-MT.

2026.

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado às *Owiro* Nawê, mulheres do povo *Enawenê Nawê*, cuja sabedoria e força moldaram não apenas meu percurso acadêmico, mas também minha essência como pessoa. A elas, que seguem tecendo os fios da memória e do conhecimento, e a todas aquelas que, com passos firmes, pisoteram o chão, tornando-o mais sólido para que eu hoje pudesse caminhar com um pouco mais de serenidade.

Sabemos que o caminho da mulher na academia é repleto de desafios. Carregamos o peso das ausências, das invisibilidades, das múltiplas jornadas que se impõem sobre nossos corpos e nossas histórias. Enfrentamos o cansaço de quem luta para equilibrar o saber ancestral com as exigências de um espaço que, tantas vezes, nos nega voz. Mas, ainda assim, seguimos. E é por essa força coletiva, por essa teimosia em existir e resistir, que hoje podemos caminhar com mais serenidade, ainda que o percurso continue árduo.

Às *Owiro* Nawê e a todas as mulheres que vieram antes de nós, minha gratidão profunda, meu reconhecimento e meu compromisso.

AGRADECIMENTOS

Após uma longa conversa com um grande amigo, ele me falou sobre ressignificar os termos. Foi então que mergulhamos no significado de "*eu não sou suas negas*". Ele compartilhou comigo um pouco de como estava sua trajetória no mestrado. Como de costume, nossas conversas sempre tinham a mesma direção, artigos, aulas, orientações, orientadores e orientadoras. Foi então que ele pontuou uma fala de sua orientadora: "Qualquer coisa, estou à disposição, pode me chamar, afinal, eu sou suas negas." E ele também disse: vamos tomar posse destes termos! Como diz o poeta Emicida: “Tudo que nós temos é nós.”

Diante do exposto aqui em meus agradecimentos algumas pessoas serão nomeadas de meus negos e minhas negas, antes que seja questionado o pronome possessivo, já informo que a intenção não é de posse, muito pelo contrário é de libertação e sobretudo de cuidado e atenção quando mais precisamos. A jornada é solo, mas não precisa ser solitária!

Por muitas vezes que me apoiei em braços e abraços fortes que me sustentaram até aqui. Aqueles e aquelas que aqui não estão descritos como meus negos e minhas negas, não diminui a sua importância e tão pouco a relevância do apoio durante a realização deste trabalho. Apenas revela que seus ouvidos foram poupados das minhas reclamações. Lucas Dias Rodrigues, OBRIGADA meu nego!

Foram muitas conversas assim boas, fortes e motivadoras que tornaram a caminhada mais leve e prazerosa. Assim, reafirmo a frase de Raul Seixas. “Um sonho que se sonha só é apenas um sonho. Mas o sonho que se sonha junto se torna realidade’’. E agora que este sonho se materializa, sou grata aos amigos de caminhada: Thais Vasconcelos, pelas orientações que abriram caminhos; Rafael Fortes, irmão de fé e desabafo; Aluisio Rodrigues de Farias, uns dos meus primeiros negos e sempre disposto a sanar minhas dúvidas com paciência e carinho. Abenil Evangelista, minha nega, minha irmã e parte que me transborda.

Adailton e João, meus negos!

Joãozinho, meu coorientador, ou melhor, meu orientador afetivo como gosto de chamá-lo, em retribuição à forma carinhosa com que ele sempre se referia a mim ao me apresentar para as pessoas. Habitar e ser habitada: essa foi a essência de ouvir sua voz, que tantas vezes me libertou das gaiolas que eu mesma criei, seja por medo, fuga ou refúgio.

Com a sensibilidade de um raio-X, você enxergava meu interior e dizia: "O lugar só será seu se você se sentir parte dele." Essas palavras ecoaram em mim e, pouco a pouco, permiti-me habitar e ser habitada, numa troca que não apenas me acolheu, mas me transformou profundamente.

Sou imensamente grata pelo carinho, pelos cuidados e pelas orientações do meu nego e querido orientador afetivo, que sempre acreditou em mim, mesmo quando eu duvidava.

Por diversas vezes, tentei fugir da voz do professor Adailton, pois me achava conhecedora de tudo. Mas, quando me dava conta, lá estava eu, refletindo sobre cada palavra dita nas conversas realizadas na sala dos professores por mais que, teimosia, insistisse em não levar em consideração.

Recordo-me de um momento marcante, quando perguntei ao professor Adailton sobre sua tese. Ele se referia às pessoas como curiosas, com ênfase nas mulheres. Questionei: "Mas não seria você também um curioso?" Ele sorriu e me respondeu apenas: "Você é pedra ou é água?" Nada mais.

Foi então que o professor João Severino interveio e disse: "E o que é um pesquisador, senão um curioso?" Naquele instante, minha leitura foi imediata: cumplicidade masculina. Julguei suas palavras como uma reafirmação dos laços que tantas vezes excluem as mulheres do campo intelectual. Mas, com o tempo, percebi que não se tratava disso. Ele apenas tentava me mostrar que, naquele momento, a questão de gênero não cabia na abordagem, e que minha resistência vinha de um molde de pensamento que me fazia enxergar embates onde talvez houvesse apenas um convite ao diálogo. Assim como a água que contorna os obstáculos e segue seu percurso, tomei o hábito da escuta. Não mais como pedra, mas guiada pela voz de meu Nego, professor Adailton e pela filosofia de Nego Bispo, que, em sua sabedoria ancestral, nos deixou a seguinte reflexão: *"Um rio não deixa de ser um rio quando conflui com outro rio. Ele continua em sua essência. Essa é a grandeza da confluência."*

Sobre o solo que pisamos
Um poeta da pesquisa um dia escreveu sobre este tema. E eu percorri sobre suas pegadas, e a cada passo sentia mais conectada ao poeta da pesquisa, tamanha era a conexão que em um determinado momento já não sabia mais quem era eu. O poeta havia me hipnotizado e me transportara para seu mundo, como uma teia em que tudo está conectado/ligado, deixei me levar nessa trama, rio, pedra, água, aprendizado, legado, luta, amor, dores, esperança. Esperançar neste solo em que piso, o poeta da pesquisa me ensinou.
(Ernesta da Silva Araujo)

Obrigada professor Adailton Alves da Silva.

Sempre fui do bloco que acredita que idade é só um número. Na caminhada acadêmica, dos tempos de faculdade à pós-graduação, fiz laços. E lá, na pós, encontrei Lucas e Kelly, a dupla maravilhosa que faltava para completar meu arco-íris. Nos primeiros meses, criamos laços. E agora, esses laços viraram nó.

Kelly, com sua calma e sensibilidade, trouxe serenidade aos dias mais difíceis, enquanto, Lucas meu nego, com sua energia e alegria contagiante, coloriu minha trajetória de sorrisos, esperança e ensinamentos. Cada um, à sua maneira, deixou marcas profundas no meu caminho, como as cores do arco-íris que iluminam depois da tempestade.

Sei que nossos caminhos seguiram outros rumos. Não importa para onde os ventos soprem nossas velas, sempre haverá pontas que nos conectam. Assim, sigo carregando comigo essa paleta única, que não só pintou o meu percurso, mas deu sentido à minha caminhada.

Muitas noites, ao redor da fogueira, eu viajei para outras realidades ao som da voz do amigo Fausto Campoli, um indigenista cuja paixão pelo povo *Enawenê Nawê*, desde o primeiro momento até os dias de hoje, reverbera nos contos e mitos que compartilha. Com anos de convivência junto ao povo, ele aprendeu tanto sobre seus costumes que quase chega a ser confundido com um deles.

Nessas noites, as chamas pareciam acompanhar suas palavras, aquecendo-nos enquanto cada história nos transportava para tempos antigos. A força e o cuidado com que ele nos trazia essas narrativas são parte essencial deste trabalho, impregnando-o com a riqueza de uma memória viva e cheia de significado. Deixo aqui expresso minha profunda gratidão.

Agradeço à Funai, em nome de Iana Teresa Moura Gomes, Chefe da Unidade Técnica Local Vilhena II, pela firmeza e pela presença constante em território *Enawenê Nawê*. Sua atuação cuidadosa e comprometida foi essencial para que cada passo desta caminhada se firmasse com respeito, confiança e partilha.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), registro meu reconhecimento e gratidão pela concessão da bolsa, que possibilitou a concretização deste trabalho. Sem esse apoio, muitas histórias como a minha talvez não chegassem ao papel.

À UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso, em especial ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática (PPGECM), do Campus Barra do Bugres–MT, expresso igualmente meu profundo agradecimento pelo apoio institucional. Este trabalho é também fruto da confiança depositada em mim e em tantas outras mulheres que fazem da pesquisa um ato de resistência

Meu profundo agradecimento a Fernando Dhermam Calixto Maria, quem me ensinou o verdadeiro sentido da Educação Escolar Indígena. Foi ele quem me mostrou que ensinar e aprender em território indígena é um gesto de amor e pertencimento.

Agradeço a Michel Corrêa da Silva, amigo de caminhada, pela presença constante, pela força e pelas palavras que tantas vezes me sustentaram quando o cansaço ameaçava me silenciar. Que sigamos, sempre, movidos pela partilha e pela esperança.

À minha irmã de axé, Melissa Gabrieli da Silva Vieira, que sempre torce por mim, oferecendo palavras de fé e gestos de ternura. Sua presença é calmaria nos dias de ventos fortes.

À minha casa de axé, Instituto Aruandê Casa de Umbanda Mãe Maria, deixo minha reverência e gratidão. As minhas mães de santo Rosimar Rodrigues Chaves Bezerra, Márcia Andreia Araújo, Zequistilene Aparecida Lobo e Lucineia de Souza Goudinho minha eterna gratidão e respeito. Sob o axé que emana de suas mãos, encontro abrigo e força. São vocês que, com sabedoria ancestral, me lembram a cada amanhecer que sou filha do vento, dos raios (*Eparrei Oyá*) das matas e das florestas (*Okê Arô*); que sou amada e guiada por uma linhagem de mulheres que curam com o olhar, com a palavra e com o canto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), deixo registrado meu reconhecimento e gratidão pela concessão da bolsa, que possibilitou a concretização deste trabalho. Sem esse apoio, muitas histórias como a minha talvez não chegassem ao papel e este trabalho é também fruto da confiança depositada em mim e em tantas outras mulheres que fazem da pesquisa um ato de resistência.

Meu sincero agradecimento à banca examinadora, composta pela Drª. Heloisa Salles Gentil, Drª. Amanda Pereira da Silva Azinari e Dr. Juliano de Paulo dos Santos, pela leitura cuidadosa e pelas palavras que, como sementes, fortaleceram esta caminhada de escrita e encantamento.

E, como ensina Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo): “Nós somos o começo, o meio e o começo.”

Assim, sigo com o coração em movimento, na certeza de que o saber não termina ele retorna, se espalha, cria raízes e floresce outra vez.

Nos cantos e gestos das mulheres do povo Enawenê Nawê, aprendi que tudo o que nasce do território volta para ele em forma de vida.

E que a escrita é a própria voz da floresta, quando os encantados sopram sobre quem escuta com o coração.

RESUMO[1]

Ere darati, nato daratalo owanane hali Enawenê Nawê heye owakati owiro nawe owana edaweyakexowenaha esotakalaha, onowakalaha, holi kane akewalotowaha laka kolakitiwali deñata laka Kateoko newaha hadakakoweha.Hekiaoli deñanetata nosota enawene nanaloha laka nalalowata , nasewane, naxahiko eheyeha, nowalata kakwaha,elotatowaneha heye naxaheko, ewalataneha heye nahaxahiko, holi owakati ere enawenanaloha. Ere darati notowa laka maña nowayowalo owanehali wala, nokahonoñaloli enawene nawe kakwa, herehita laka, hala kasotaha ehita ehe , holiwa tasa hexowene laka nowaha noheye hawalataneha kakwa, hala newaha edakakaha kali ehe okwaha, hala ekiatonane hawenanaloha aokwata, awa hatanawene awasewanekinena enawenanaloha ehe okwa, hala darati owase nawe asewane laka sotaha enawenana loha laka ekiatokerawa hawenanalo aokwata nane newaha ehe.Ere darati owero nawe dakwane hali, esotakalaha, hadaweyakexowenaha, hadawetokotoweneha, hakwaha noheye holi ere, hañalika weyaokwane wawana nane ,werokwalotowene nawe, walayalalo nawe, erekiata wexo deña nane.Ere darati laka, eneyaokwane dakaka, enawenanaliha dakaka, eneyakalitiraha dakaka, kateokwa edawetokotowenehata enawetiha, eneyatahata kali, enawene datokwali nawe deñata ekialata nene.Enowanaha namata sotahali wala, ewaoline, mañata sotahali wala enowane kali, edekwakalah, enawenanaliha kali okwaha.

Palavras chave: Owero nawe dekwakala.

[1] Lonarese Xohikwa Enawene,Professor e acadêmico em Licenciatura em Línguas, Artes e Literatura Faculdade Intercultural Indígena (FAINDI) – UNEMAT.

RESUMO

A presente dissertação emerge de uma trajetória pessoal e acadêmica enraizada no território do povo *Enawenê Nawê*, tendo como centro os saberes e fazeres das Owiro Nawê termo na língua materna do povo *Enawenê Nawê* que se refere às mulheres do povo contexto do ritual *Kateoko*. Por meio de uma abordagem etnográfica e dialógica, a pesquisa valoriza a escuta sensível, a convivência e o respeito à oralidade como forma legítima de produção do conhecimento. O texto se constrói em parceria com o próprio povo, adotando a grafia que os *Enawenê Nawê* reconhecem como legítima e permitindo que suas vozes ecoem além dos limites impostos pelos métodos acadêmicos tradicionais. A dissertação investiga como os conhecimentos transmitidos pelas mulheres reverberam na comunidade, fortalecendo a identidade coletiva e reafirmando o papel fundamental das *Owiro Nawê* na manutenção dos rituais e da cosmologia. Estruturada em três capítulos, a obra percorre os fundamentos do universo ritualístico *Enawenê Nawê*, os caminhos metodológicos trilhados e a centralidade do ritual *Kateoko* como espaço de resistência, renovação e perpetuação ancestral. Ao final, reafirma-se que o conhecimento indígena é circular e pulsante, onde o fim é também um recomeço.

Palavras chave: Enawenero. Ritual *Kateoko*. Saberes.

ABSTRACT

This dissertation emerges from a personal and academic journey rooted in the territory of the Enawenê Nawê people, with a central focus on the saberes (knowledges) and fazeres (practices) of the Owiro Nawê – a term in the mother tongue of the Enawenê Nawê people that refers to women. Through an ethnographic and dialogical approach, the research values sensitive listening, coexistence, and respect for orality as a legitimate form of knowledge production. The text is constructed in partnership with the people themselves, adopting the orthography that the Enawenê Nawê recognize as legitimate, allowing their voices to resonate beyond the limits imposed by traditional academic methods. The dissertation investigates how the knowledge transmitted by women reverberates throughout the community, strengthening collective identity and reaffirming the fundamental role of the Owiro Nawê in maintaining rituals and cosmology. Structured in three chapters, the work explores the foundations of the Enawenê Nawê ritual universe, the methodological paths taken, and the centrality of the Kateoko ritual as a space of resistance, renewal, and ancestral transmission. In conclusion, it reaffirms that Indigenous knowledge is circular and pulsating, where every end is also a new beginning.

Keywords: Enawenero. Kateoko Ritual. Knowledges.

Glossário na Língua Enawenê Nawê[2]

Ahero :Avô

Akote / Kaxata : Muito, Bastante

Ãoli ; cacique

Ãolo: cacique mulher

Aserokwati: Idosas

Atokekat: Idososos

Atoli: Avó

Awali: Bonito

awalo: Bonita

Awe mekia: Boa Noite

Awe Nokwase, Awe Nokwasena: Bom Dia

Awe terookwali: Boa Tarde

Awe:bom/ certo/legal

Awekaxata: muito bom

Awetalitise :Adolescente mulher

Awetalotise: Adolescente Homem

Daratáli: Professor

Daratálo: Professora

Daratinase: Escola

Dekiowakali: Ritual

Deolikiwati: Dança

Derati Wesero:Musica em notas alta

Derati; Musica

Diwã: Criança:

Dotatowaneti, wehowalitoweniti: Pintura Corporal:

Eholalali: homem

Eholalalo: Pessoa conhecedora Das Ervas Venenosas

Ekinõ: heraiquia

Eles:Ere naha

Ena Nawê: Homens

Ena: Homem

Enoli: Seres Ceslestiais Masculina

Enolo: Seres Ceslestiais Feminina

Etáiti: Aderenço Feminino Usado nas Pernas

Eyakairiti: Divindade Subterrânea Masculina

Eyakairitinero: Divindade Subterrânea Feminina

Hahali: Pai

Hakolo: Casa Tradicional

Halikali: Anfitrião

Halikalo: Anfitriã

Hati: Casa

Holikiwana:Dançando

Howanatali: sopradora

Howanatalo: Soprador

Kadena: Resgardo

Ketekwa: Roça De Mandioca

Kolitokwa:Roça De Milho

Konete: Saia Tradicional

Mahã: Mel

Mamalo: Mamãe

Manãwe: Preguiça

Nato: Eu

Neta: Noxiweto

---

[2] Glossário elaborado pela autora e traduzido por Mayowikwa Walitere Enawene, professor e acadêmico do sexto período do curso de Pedagogia Intercultural da Faculdade Intercultural Indígena – FAINDI/UNEMAT, tem como propósito valorizar a cultura e a língua materna. Sendo assim, as palavras que foram utilizadas nesta dissertação, enquanto outras foram inseridas pelo tradutor por reconhecer sua relevância para o contexto.

Netani: Filha

Netani: Filho

Neto:Noxiwete

Nós:Wixo

Nowakanãli: Parceiro

Nowakanhalo: Parceira

Oloyti:liquido

Owiro Nawê: Mulheres

Owiro: Mulher

Sotakatali; Mestre dos Cantos

Sotakatalo: Mestra dos Cantos

Sotaliti: Pajé

Sotalo: Saber

Sotaloti:Pajé Feminina

Você:Hixo

Vocês:Dexo

Waratáli:Enfemeiro

Waratálo:Enfermeira

Weteko, wetekokwa: Pátio

Yaya: Irmã Mais Velha

Yayali: Irmão Mais Velho

Yowali: Irmão Mais Novo

Yowalo: Irmã Mais Nova

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DRE:	Diretorias Regionais de Educação
EJA:	Educação de Jovens e Adultos
FAINDI:	Faculdade Intercultural Indigena
FIES:	Fundo de Financiamento Estudantil
FUNAI:	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBAMA:	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBASE:	Instituto Brasileiro de Análise Sociais e Econômicas
IBGE:	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN:	Instituto Patrimônio Histórico Artístico Nacional
OPAN:	Operação Amazonia Nativa
PPGECM:	Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática
SEDUC:	Secretaria de Estado de Educação
UNEMAT:	Universidade do Estado de Mato Grosso

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Ritual Kateoko 19
Figura 2 - Família 20
Figura 3 - Revoada da Borboletas 22
Figura 4 - Estrada para a Aldeia 24
Figura 5 - Construção das Salas de Aula 25
Figura 6 - (A) Primeira Turma de Alfabetização; (B) Turma de Mulheres da Eja 26
Figura 7 - Rio Ique 27
Figura 8 - Ritual Kateoko 29
Figura 9 - Reunião com a comunidade para solicitação de autorização para a pesquisa 31
Figura 10 - Pedindo Aos Enoli/Enolo Nawê Proteção Para Homens Que Irão Partir Em Pescaria 32
Figura 11 - Confeccionando Saia Tradicional 34
Figura 12 - Sala de aula 37
Figura 13 - Unidade de Saúde da Aldeia 38
Figura 14 - Alojamento dos Professores 38
Figura 15 - Ritual Derohi 43
Figura 16 - Os Salumã Aguardando a Chegada de Kateoko; (B) Chegada de Kateoko na Aldeia 44
Figura 17 - Aldeia Dolowikwa/Kotakowinakwa 46
Figura 18 - Interior da Casa de Eyãokwa 48
Figura 19 - Waxalako Usando no Periodo da Primeira Mestruação 52
Figura 20 - Saberes e Técnicas na Confeção da Tatuagem 53
Figura 21 - Grafismo ritual do rito de passagem da menina à moça 53
Figura 22 - Saberes Inscritos na Pele: A Confeção da Tatuagem 54
Figura 23 - Ritual Kateoko 56
Figura 24 - Ritual Kateoko 59
Figura 25 - Territorio Enawenê Nawê 61
Figura 26 - Céu da Aldeia Doloikwa/Kotakowinakwa 62
Figura 27 - Momento de Escuta, Carinho e Cuidados 65
Figura 28 - (A) Buscando Lenha (B) Na Roça 66
Figura 29 - Hora do Lanche na Escola Estadual Indígena Enawenê Nawê 67
Figura 30 - Criança Enawenê Nawê Recém Nascida 68
Figura 31 - Adolescente Tecendo Konete (Saia Tradicional) 69

Figura 32 - Ritual Kateoko 73
Figura 33 - Ciclo Ritualístico 74
Figura 34 - Roça de Eyãokwa 75
Figura 35 - Ritual Kateoko as Ekinõ 79
Figura 36 - Crianças Enawenê 81
Figura 37 - Mito da Menina Mandioca. 85
Figura 38 - Pintando Etãiti 88
Figura 39 - Realização da Pintura Tradicional como Prática Cultural e Expressão Identitária do Povo Enawenê Nawê 89
Figura 40 - (A) Preparo para Confecção de Saia Tradicional (B) Saia Tradicional 90
Figura 41 - Confeccionando Tornoseleira (Kiñowalati) 90
Figura 42 - (A) e (B) Preparo de Chicha de Mandioca 91
Figura 43 - Fogueira no Centro do Pátio 92
Figura 44 - (A, B) Mulheres Dançando Em Torno do Jirau Dentro das Hakolo 93
Figura 45 - Alimentos Sendo Servido Para Kateoko 94
Figura 46 - Alimentos Sendo Servido Para Kateoko 95
Figura 47 - Sulumã Se Preparando Para Entrega de Alimentos Para Kateoko 97
Figura 48 - Salomã Pegando Manga Para Kateoko 98
Figura 49 - Chegada de Salumã na aldeia 98
Figura 50 - (A) e (B) Jovens Salumã Dançando Com Jovens Kateoko 99
Figura 51 - (A) e (B) Jovens Salumã Distribuindo Alimentos Para Kateoko 100
Figura 52 - Alunas da Escola Estadual Indigena Enawenê Nawê 101
Figura 53 - 3º Encontro de Mulheres da Rede Juruena Vivo 102
Figura 54 - Formação Ofertada Pela FUNAI 103
Figura 55 - (A) Luiza (B) Natalia 103
Figura 56 - A Criança Ernesta 104
Figura 57 - Formatura do 3º Ano do Ensino Médio Primeira Turma de Mulheres Formandas 105
Figura 58 - Primeiros Ena Nawê na Faculdade 105
Figura 59 - E.E. I Enawenê Nawê 106
Figura 60 - Dawerati (Cocar do Povo Enawenê) 108
Figura 61 - Acolhimento e Afetos 111

SUMÁRIO

N A T O! **19**

INTRODUÇÃO **22**

CAMINHOS TRAÇADOS PARA CONTAR ESTA HISTÓRIA **24**

A VOZ DO RIO E O CHAMADO DAS MULHERES **27**

1. ESCUTAR E SENTIR PARA TRILHAR CAMINHOS **29**

1.1. A PESQUISA QUE SE FAZ CAMINHANDO: ÉTICA E RESPEITO 29

1.1.1. A Escuta Profunda e o Olhar Poético 32

1.2. TECENDO NARRATIVAS: A SABEDORIA DAS VOZES COLETIVAS 34

1.2.1. O Ritual do Conhecer: Procedimentos em Harmonia 36

1.2.2. Do Encontro com a Comunidade ao Diário de Vivências 37

1.2.3. A Arte de Compreender: Uma Leitura Ancorada no Sentir 40

2. ENTRE ESPÍRITOS E RITUAIS: A Essência Enawenê Nawê **43**

2.1. OS SABERES E FAZERES DAS OWIRO NO RITUAL KATEOKO 56

2.2. O CORAÇÃO DO RITUAL: ONDE AS MULHERES TECEM O TEMPO 59

2.3. ENTRE A TERRA E O CÉU: CONSTRUINDO O FEMININO 62

2.4. REDES DE APOIO E CUIDADO NA VIDA COMUNITÁRIA 65

2.5. A PASSAGEM DO CONHECIMENTO ÀS NOVAS GERAÇÕES 69

3. RITUAL *KATEOKO*: O CICLO DA VIDA E DA RENOVAÇÃO **73**

3.1. O TEMPO SAGRADO: COMO OS RITUAIS MOLDAM O VIVER 73

3.2. *KATEOKO* E O CICLO ANCESTRAL DO POVO *ENAWENÊ NAWÊ* 77

3.3. O PAPEL DAS MULHERES NA TECER DOS DIAS E NOITES 78

3.4. A FORÇA DO FEMININO NA PRESERVAÇÃO CULTURAL 86

3.5. ARTE, CUIDADO E RESISTÊNCIA NAS MÃOS DAS OWIRO 87

3.6. A TROCA DE PRESENTES: UM ELO QUE SUSTENTA E REAFIRMA A CULTURA *ENAWENÊ NAWÊ* 95

3.7. HORIZONTES PARA O FUTURO: RESISTIR É TAMBÉM CRIAR 100

O FIM QUE É COMEÇO: APRENDIZADOS E REFLEXÕES 101

REFERÊNCIAS 113

CONSULTORES INDÍGENA 118

FILMOGRAFIA 120

APÊNDICE A: Documentos de autorização da Pesquisa 121

N A T O![3]

Figura 1 - Ritual Kateoko



Fonte: Calixto-Maria, Fernando Dhermam (2021).

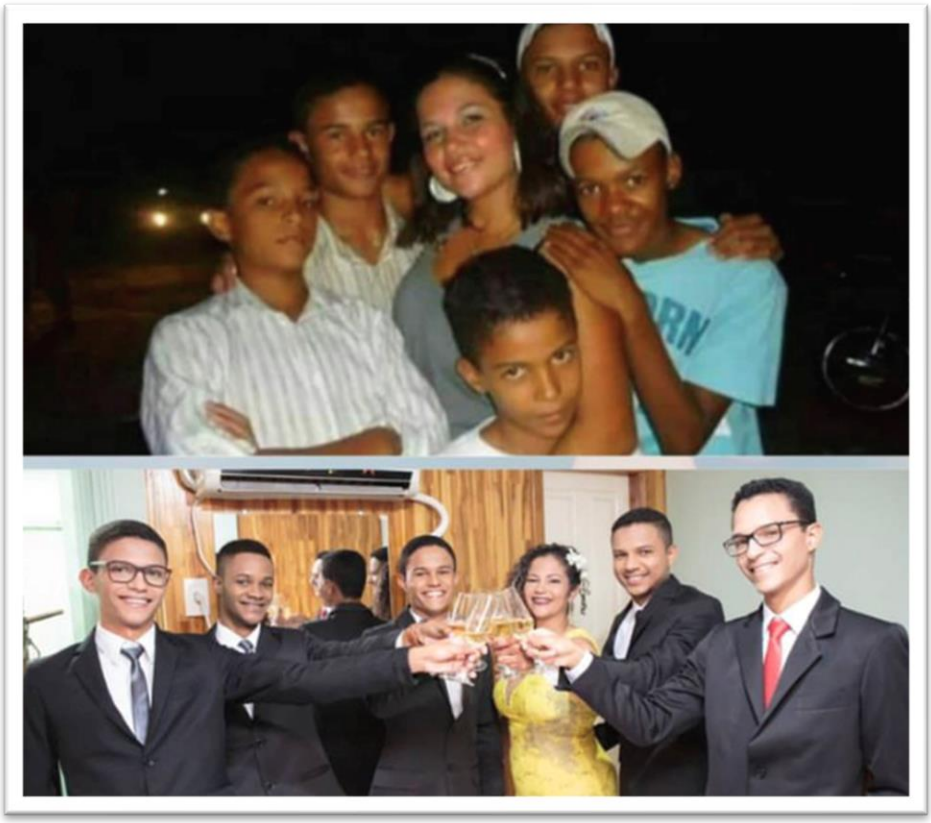
Sou Ernesta da Silva Araujo, filha de Francisco Pereira de Araujo e Maria da Silva Araujo. Minha história começa com raízes profundas em um Brasil onde a terra é tanto desafio quanto promessa, minha mãe partiu cedo, quando eu tinha apenas dois anos, deixando em mim um silêncio que se transformou em força ancestral. Meu pai, Francisco, carpinteiro e homem do lar, centralizou o cuidado de mim durante os primeiros anos da minha vida, até também ancestralizar, marcando outra perda precoce que moldou a minha caminhada.

Desde cedo, a vida me apresentou desafios. ainda jovem, me tornei mãe biológica de quatro lindos meninos, meus brigadeiros e o destino, com suas surpresas, também cruzou meu caminho com outra mãe solo. Foi assim que, somando as dificuldades e aprendizados da vida, me tornei mãe de coração de mais um lindo brigadeiro, formando meu quinteto.

[3] Eu, na língua materna do povo *Enawenê Nawê*

Esses quatro meninos são frutos de uma relação de 18 anos que deixou marcas profundas na minha trajetória, pois apesar dos desafios, essa experiência trouxe grandes aprendizados que moldaram quem sou hoje.

Figura 2 - Família



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2023).

A partida precoce do pai dos meus filhos trouxe novas adversidades e o luto nos visitou novamente, desta vez, meus filhos também beberam dessa água amarga, o que tornou ainda mais urgente a necessidade de seguir em frente.

Com o apoio das políticas de reparação social, como a Educação de Jovens e Adultos (EJA), consegui concluir o ensino fundamental e médio. Contudo, a faculdade parecia um sonho distante, afinal as responsabilidades de criar meus filhos e as dificuldades do dia a dia, me colocariam em inúmeros obstáculos, mas meu desejo de um futuro melhor me fez persistir.

Com a ajuda do FIES, ingressei na universidade e em 2017 realizei o sonho de concluir minha primeira graduação, em Licenciatura em Pedagogia, quando os questionamentos vieram à tona: E agora? Como seria enfrentar uma sala de aula? A universidade nos oferta teorias como sementes, mas é no chão da escola que elas germinam, florescem e, por vezes, se reinventam, pois, cada gesto em sala de aula, cada escuta atenta e cada escolha pedagógica configuram-se também como atos de teorização.

Não há prática desprovida de pensamento, tampouco teoria que caminhe sozinha: somos intelectuais da experiência, tecendo saberes com o fio da vivência, refletindo a cada passo e reescrevendo rotas com o coração e a razão em diálogo permanente, tal como nos lembra Freire (1996), “não há ensino sem pesquisa e pesquisa sem ensino”, a prática educativa e a produção de conhecimento se entrelaçam de forma indissociável, recriando-se mutuamente no viver, no ensinar e no investigar.

Foi essa vontade incansável de crescer e de aprender que me impulsionou a trilhar novos caminhos e alcançar sonhos que antes pareciam distantes. Cada conquista abriu portas para outras, e o desejo de continuar estudando permaneceu como uma chama viva. Eu queria ser mestra!

Em 2023, participei da seleção como aluna especial do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática (PPGECM) e, no ano seguinte, fui aprovada como aluna regular nesse programa. Esse passo fortaleceu ainda mais meu compromisso como professora e renovou minha paixão pelo conhecimento. Cada aprendizado que adquiro enriquece não apenas minha trajetória pessoal, mas também transforma minha prática docente e o compromisso que escolhi seguir, enquanto carrego comigo a dor da perda precoce e o aprendizado que brota da ancestralidade, da luta e da ciência que emerge das experiências cotidianas.

Como filha de santo, encontro na espiritualidade a poesia da vida; como pesquisadora, abraço o rigor acadêmico e entre essas dimensões, sigo tecendo pontes entre mundos, movida pela certeza de que cada passo dado nesse solo é um ato de memória, resistência e construção de futuros.

Depois de muitos desafios e aprendizados ao longo da vida, hoje (2024) atuo como professora interina e durante minha trajetória, participei de diversos processos de atribuição de vagas, que me abriram portas, trouxeram experiências valiosas e me conduziram ao lugar onde atualmente estou: a Educação Escolar Indígena.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação emerge de uma caminhada pessoal e acadêmica que se entrelaça com a história e os saberes das mulheres do povo *Enawenê Nawê*, em especial no contexto do ritual *Kateoko*.

Figura 3 - Revoada da Borboletas



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2023).

Em meus escritos, busco entrelaçar as vozes do próprio povo, permitindo que elas ecoassem sem as amarras rígidas dos métodos acadêmicos convencionais, mas sem jamais desconsiderar os rigores exigidos pela academia. No que se refere à grafia, adotou-se aquela que os próprios povos *Enawenê Nawê* reconhecem como legítima, uma vez que sua língua materna ainda não possui uma estrutura convencionada.

Assim, o percurso metodológico se desenhou organicamente e à medida que o trabalho tomava forma, cada expressão era submetida ao olhar atento das coautoras as *Owiro Nawê* desta pesquisa, garantindo que a escrita fosse um reflexo fiel do pensamento e da oralidade do povo.

Nesse sentido, o referencial teórico aqui empregado não se impôs como um molde rígido, mas como um elemento de legitimação formal, enquanto o verdadeiro alicerce deste trabalho reside no modo de ser do povo Enawenê Nawê. Este se manifesta em seus gestos, expressões e sentimentos, que são muito mais do que simples manifestações externas: são formas de comunicação e preservação do conhecimento, condutoras da memória coletiva, e veículos de valores, saberes e cosmologias. Cada gesto, cada nuance da expressão e cada sentimento revelam modos de compreender o mundo, ensinam a convivência com a natureza e

com os outros, e tornam-se, assim, um referencial vivo, pulsante e inseparável da própria identidade do povo.

Meu percurso como professora em território indígena despertou inquietações e questionamentos sobre a centralidade das mulheres na construção, manutenção e difusão dos conhecimentos ancestrais. É exatamente essa centralidade que orienta e fundamenta este caminho de pesquisa, pois revela a presença essencial das Owiro Nawê na continuidade dos saberes e da própria vida do povo.

Essa trajetória culminou na formulação da seguinte questão de pesquisa: como os conhecimentos transmitidos pelas mulheres reverberam na comunidade, fortalecendo a identidade coletiva e reafirmando o papel fundamental das Owiro Nawê na manutenção dos rituais e da cosmologia?

Este estudo busca dar visibilidade às Owiro Nawê, reconhecendo-as como protagonistas fundamentais na dinamização e perpetuação dos saberes coletivos, partindo de uma abordagem etnográfica e dialógica, a pesquisa é tecida por meio da escuta atenta, da convivência e da compreensão das experiências compartilhadas femininas dentro da cosmologia Enawenê Nawê.

A dissertação está estruturada em três capítulos principais, além da introdução e das considerações finais:

No capítulo 1, que denominamos - ***Entre Espíritos E Rituais: A Essência*** **Enawenê Nawê** - introduzimos o universo cultural e cosmológico do povo *Enawenê Nawê*. Será explorada a estrutura social, o sistema ritualístico e a interação entre os seres humanos e os espíritos celestes e subterrâneos. A discussão evidencia como os rituais organizam a vida coletiva e sustentam o equilíbrio comunitário, atuando como fios que entrelaçam saberes e espiritualidade, fortalecendo a vida da comunidade.

Já no capítulo 2 - ***Escutar E Sentir Para Trilhar Caminhos*** - apresentamos a metodologia adotada na pesquisa, fundamentada na etnografia e na escuta sensível. Discutiremos o percurso de inserção no campo, os desafios enfrentados e as estratégias utilizadas para acessar e compreender os saberes das mulheres. Além disso, reflito sobre o papel da pesquisadora e a construção do conhecimento em diálogo com a comunidade.

No capítulo 3 - ***Ritual*** **Kateoko*****: O Círculo da Vida e da Renovação*** - aprofundamos na análise do ritual *Kateoko*, destacando sua relevância dentro do ciclo cerimonial do povo *Enawenê Nawê*. Abordarei o protagonismo das mulheres na organização e realização do ritual, bem como os processos de difusão dos saberes femininos, evidenciando como esse ritual é um espaço de fortalecimento da identidade e da resistência cultural.

Por fim, este trabalho, mesmo ao alcançar suas últimas páginas, não se encerra, ele se

refaz em novas escutas, novos cantos e novas rodas de partilha. Nesse texto de fechamento do trabalho, intitulado ***O Fim Que é Começo: Aprendizados e Reflexões***, buscamos ressaltar e reafirmar que a sabedoria ancestral não se curva à linearidade do tempo ocidental, mas pulsa em ciclos, como o próprio ritual *Kateoko*. Assim, esta dissertação não busca um ponto final, mas sim um ponto de retorno um convite à continuidade da escuta, da presença e do respeito aos saberes femininos que sustentam o mundo *Enawenê Nawê*.

CAMINHOS TRAÇADOS PARA CONTAR ESTA HISTÓRIA

Figura 4 - Estrada para a Aldeia



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2023).

No ano de 2020 as atribuições de sala de aula eram conduzidas pelas extintas Assessorias Pedagógicas[4]. Em um desses processos, fui acompanhada pela assessora pedagógica da época, Eulália Sandra Zambiasi, numa ocasião de uma manhã fria e ventosa, até uma das salas anexas da Escola Estadual Indígena *Myhyinymykyta Skirip* pertencente ao povo

[4] As Assessorias Pedagógicas foram criadas pela Portaria nº 956/95 (MATO GROSSO. PORTARIA nº 956/1995. Diário Oficial do Estado de Mato Grosso.) como instâncias de apoio técnico, pedagógico e administrativo às unidades escolares da rede estadual, compostas por profissionais efetivos, eleitos democraticamente e com conhecimento direto dos territórios sob sua responsabilidade. Em 11 de janeiro de 2022, as Diretorias Regionais de Educação (DREs) foram instituídas pela Lei nº 11.668, no âmbito da Seduc-MT, com o argumento de aprimorar a articulação técnica e educacional com os municípios e promover uma gestão mais eficiente e integrada da educação nas regiões. Regulamentadas pelo Decreto nº 1.293, de 15 de fevereiro de 2022, as DREs passaram a incorporar as funções antes desempenhadas pelas Assessorias Pedagógicas. A extinção dessas assessorias tem sido objeto de críticas, principalmente pela ruptura com o vínculo territorial, pela perda da escuta direta das demandas escolares e pela centralização das decisões em estruturas distantes das realidades locais.

Rikbaktsa, na aldeia Barranco Vermelho no municipio de Bransnote, Mato Grosso. No entanto, essa sala anexa estava localizada nas terras indígenas do povo *Enawenê Nawê*, na aldeia *Halataikwa* no município de Juína, também no estado de Mato Grosso.

Respeitando a Convenção 169 e o protocolo de consulta, ela me apresentou à comunidade. Esse foi meu primeiro contato com o povo que, mais tarde, se tornaria uma parte fundamental da minha trajetória. Foi nesse encontro, no cotidiano e nos gestos de cuidado da comunidade, que percebi como a teoria das leis e das garantias constitucionais muitas vezes permanece distante da realidade concreta.

A Constituição Federal (Brasil, 1988) em seu Artigo 205 afirma que "a educação é direito de todos e dever do Estado", porém na prática, essa promessa se perde diante das desigualdades que marcam o país, em que diferenças sociais, territoriais e culturais definem quem tem acesso a escolas dignas e quem fica à margem.

A pandemia de COVID-19 escancarou essas desigualdades. O ensino remoto excluiu muitos estudantes, e o retorno às aulas, em 2021, exigiu reorganização dos espaços, protocolos rigorosos e cuidado constante para reconstruir vínculos que se haviam perdido. Segundo o Ibase[5] (2023) "historicamente, a população brasileira sempre foi marcada por uma enorme desigualdade social e econômica e a pandemia de COVID-19 intensificou essas diferenças e colocou novos desafios para a sociedade em geral."

Na escola *Myhyinymykyta*, nas salas anexas da aldeia *Halataikwa*, a distância entre direito e realidade era visível, os professores indígenas, não indígenas e comunidade, erguiam espaços de aprendizagem com esforço próprio.

Figura 5 - Construção das Salas de Aula



Fonte: Calixto-Maria, Fernando Dhermam.(2023)

A cena lembrava as palavras dos Racionais Mc's: *"Você tem que ser duas vezes melhor... como, se já está cem vezes atrasado pela história, pelo preconceito, por tudo que*

[5] Instituto Brasileiro de Análise Sociais e Econômicas.

aconteceu?” [6]. Lecionar ali era resistir. A cada entrada, a realização de exames “swab nasal" ou "swab nasofaríngeo”[7], alojamentos improvisados e madrugadas de retorno, cada gesto carregava o peso de um direito que deveria ser garantido, mas permanecia invisível, a rotina cotidiana mostrava que educação não se constrói apenas com dedicação: ela exige presença, compromisso e cuidado que não chegam junto com as leis.

Entrar naquele ambiente foi como colocar um novo "tijolo" na construção da minha identidade como educadora e pessoa, de tal maneira, minha chegada à comunidade foi marcada por grandes desafios, especialmente na comunicação.

Como recém-chegada, eu não conhecia o idioma materno do povo, e muitas mulheres e crianças também não falavam português. Com o tempo, porém, desenvolvemos uma comunicação intuitiva, feita de gestos, expressões faciais e algumas palavras, foi a maneira encontrada de entender e ser entendida foi essencial para criar um vínculo afetuoso com a comunidade.

Ainda naquele ano, vivi um dos momentos mais intensos e enriquecedores da minha carreira, fui atribuiada para lecionar para uma turma de alfabetização formada por crianças do povo *Enawenê Nawê*. No ano seguinte, assumi uma turma do ensino fundamental composta por mulheres, o que trouxe novos aprendizados e inquietações.

Como eu não falava o idioma do povo e sabia pouco sobre sua cultura, especialmente sobre as mulheres com quem eu iria trabalhar, percebi que era importante aprender mais: conhecer melhor a língua, os costumes e o dia-a-dia dessas mulheres, elementos essenciais para que eu pudesse desenvolver o meu trabalho de forma respeitosa e comprometida.

Figura 6 - (A) Primeira Turma de Alfabetização; (B) Turma de Mulheres da Eja



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

[6] RACIONAIS MC'S. **A vida é desafio**. In: Nada como um dia após o outro dia. São Paulo: Cosa Nostra, 2002.
[7] Teste rápido de COVID-19.

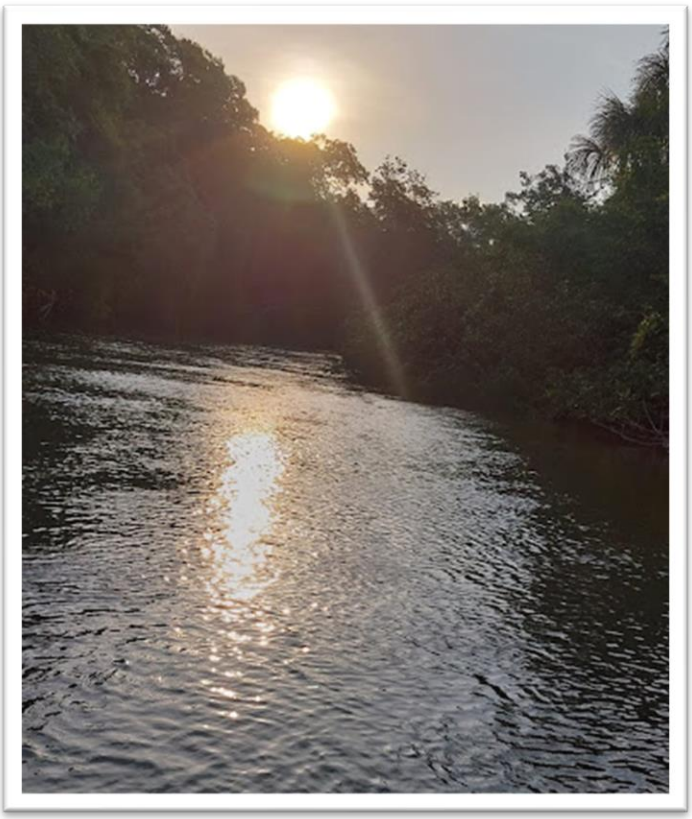
Entretanto, quase todas as minhas buscas como pesquisadora iniciante dirigiam-se ao ritual *Eyãokwa* e às práticas masculinas, o que me levou a crer em certos momentos que talvez eu não tivesse a experiência necessária para explorar temas mais profundos. E, de fato, ainda não tinha! Foi somente nas aulas do mestrado que comecei a compreender melhor o que é uma pesquisa aprofundada, momento em que as lacunas no meu processo de ficaram mais evidentes.

Meu desejo de conhecer mais sobre as alunas, suas mães, irmãs, tias e avós, ou seja, sobre as mulheres do povo *Enawenê Nawê*, as *Owiro Nawê*, só aumentava, segui pesquisando, mas encontrei poucos trabalhos que mostrassem as mulheres como figuras centrais.

Até que, certa feita, deparei-me com um trecho de dissertação que mencionava o ritual *Kateoko*, que é protagonizado por mulheres (Mendes dos Santos,2006), já em outro trabalho, descobri que o ritual *Kateoko* era pouco documentado (Almeida, 2015). Esses fatos me fizeram questionar o porquê existem tão poucas produções que colocam as mulheres *Enawenê Nawê* como foco central? Se houvesse algo mais detalhado sobre esse universo feminino, isso talvez me ajudasse na abordagem com as alunas na escola.

A VOZ DO RIO E O CHAMADO DAS MULHERES

Figura 7 - Rio Ique



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2023).

Assim surgiu a pergunta que orientou esta pesquisa: como os conhecimentos transmitidos pelas mulheres reverberam na comunidade, fortalecendo a identidade coletiva e reafirmando o papel fundamental das Owiro Nawê na manutenção dos rituais e da cosmologia?

Logo no início do mestrado, tive a oportunidade de conversar com um dos pesquisadores da cultura *Enawenê Nawê*, quando lhe informei sobre a minha proposta de pesquisa, me foi perguntado: "*Que ótimo, você vai pesquisar o Kateoko e o Salumã?*", lhe respondi que não, que meu foco seria o mundo das mulheres.

Em outra ocasião, outro pesquisador, também da cultura *Enawenê Nawê*, ao saber da minha intenção de pesquisa, comentou: "*Nossa, que interessante! Você vai incluir o Salumã?*", mais uma vez, respondi que não e expliquei que minha intenção era conhecer os espaços e a realidade das mulheres. Então, ele, com a suavidade e sabedoria de um sotalo (quem sabe), como quem revela um segredo, falou sobre o equilíbrio entre o sagrado feminino e o masculino, explicando que ambos são complementares e sustentam a harmonia do povo *Enawenê Nawê*.

Nas águas que serpenteiam o coração das florestas, o rio não apenas corre, mas sussurra histórias de tempos antigos, em que o equilíbrio entre a terra e seus habitantes era mantido por mãos cuidadosas e vozes que entoavam saberes. Entre essas vozes, destacam-se as das mulheres, guardiãs das memórias, das práticas e rituais que conectam o humano ao sagrado, ao natural e ao coletivo.

Este trabalho, construído com muitas mãos e tendo as *Owiro Nawê* como coautoras, se justifica pela necessidade de expandir suas narrativas para além do espaço da aldeia, ressoando suas contribuições culturais, sociais e históricas em contextos mais amplos. É uma manifestação de respeito à ancestralidade viva feminina, à sabedoria que flui entre gerações e ao papel central das mulheres na proteção e difusão dos saberes ancestrais.

Ao estabelecer um diálogo entre os saberes indígenas e os contextos acadêmicos, busca-se não apenas ampliar o alcance das narrativas dessas mulheres, mas também reafirmar a centralidade de suas contribuições para a manutenção da memória, identidade e diversidade cultural do povo *Enawenê Nawê*. Tal abordagem representa um compromisso com a comunidade e, em especial, com as mulheres, buscando ampliar o diálogo, com a intenção de que suas narrativas ultrapassem os limites da aldeia e alcancem novos espaços de escuta e diálogo.

1. ESCUTAR E SENTIR PARA TRILHAR CAMINHOS

Figura 8 - Ritual Kateoko



Fonte: Yokwari Anaolili Kaholase Saloma.(2023)

Caminho se conhece andando,
Então, vez em quando, é bom se perder.
Perigo é se encontrar perdido,
Deixar sem ter sido,
Não olhar, não ver. ***(Chico César, 2008)***[8]

1.1. A PESQUISA QUE SE FAZ CAMINHANDO: ÉTICA E RESPEITO

Assim como no processo de pesquisa, em que a metodologia ajusta-se ao longo do caminho, a jornada do conhecimento também exige flexibilidade e adaptação. O trecho “Caminho se conhece andando” reflete exatamente essa dinâmica. Inicialmente, tem-se um rumo a seguir, mas é no caminhar, no mergulhar no desconhecido, que cada passo revela horizontes capazes de transformar tanto o sujeito quanto o mundo que o cerca. Perder-se, neste contexto, não é um fracasso, mas uma oportunidade de reavaliar, de ajustar a direção e, muitas vezes, de aprender além do que se imaginava. Esse movimento de "ir se perdendo para se encontrar" dialoga diretamente com a ideia de que, na pesquisa, o caminho não é linear e

[8] Deus Me Proteja é uma canção do cantor e compositor brasileiro Chico César, lançada em seu álbumFrancisco, forró y frevo lançado em 2008.

fechado, mas vivo, em constante transformação, à medida que o trabalho avança e se aprofunda.

> A metodologia não se constrói antes de iniciar um trabalho, ela vai se delineando à medida que os passos são dados em direção ao objeto de estudo. Em todo início de uma pesquisa há um caminho a ser seguido, mas ele não é estático, pronto e fechado, principalmente quando o caminho que se escolhe seguir é na perspectiva etnográfica (Taffarel, 2018, p. 41).

Para realizar um trabalho etnográfico é preciso seguir etapas importantes antes mesmo de começar as observações no campo. É essencial conhecer um pouco da realidade do lugar onde o estudo será feito e garantir que as pessoas envolvidas entendam claramente as intenções do estudo e concordem em participar. Esses passos são fundamentais para que a pesquisa seja respeitosa e confiável (Severino-Filho, 2015).

Ao embarcar nesta jornada, reconhecemos que o verdadeiro aprendizado reside na capacidade de nos deixar levar por caminhos não traçados, nos quais =cada passo nos aproxima de uma compreensão mais profunda e significativa do tema estudado.

Por atuar no campo da educação junto ao povo *Enawenê Nawê* e já ter uma relação previamente estabelecida com a comunidade, foi possível abrir caminhos para um diálogo respeitoso, alinhado aos protocolos exigidos pelas legislações vigentes.

Neste processo, foram seguidos passos fundamentais, como o respeito ao protocolo de consulta do povo, a apresentação detalhada do projeto de pesquisa, a consulta à comunidade para verificar a aceitação da realização da pesquisa e a obtenção da permissão formal para adentrar no território indígena.

Além disso, busquei me certificar de que todas as etapas atendessem rigorosamente aos requisitos estabelecidos pela Instrução Normativa nº 001/PRES/1995, garantindo o cumprimento das normas legais e o respeito aos direitos do povo indígena e de seu território.

Figura 9 - Reunião com a comunidade para solicitação de autorização para a pesquisa



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2023).

Esta pesquisa se insere no Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática, por estar ancorada na perspectiva da Educação Etnomatemática, que entende o ensino e a aprendizagem como processos atravessados pela cultura, pelos corpos e pelas histórias que nos precedem.

Este estudo não se propõe a invadir ou explorar a cultura ou os saberes do povo *Enawenê Nawê*, mas nasce do desejo de uma professora que, em pouco tempo, foi profundamente tocada pela força, sabedoria e generosidade com que foi acolhida pela comunidade, buscando compreender os contornos de uma cultura tão rica e vital.

Embora outros pesquisadores e pesquisadoras já tenham registrado suas interpretações sobre este território, busco construir minhas próprias compreensões, logo, foi essencial situar-me no contexto em que fui inserida, especialmente como professora de uma turma composta por mulheres, cuja realidade eu pouco conhecia.

Vale ressaltar, ainda, que este estudo não tem a intenção de expor o espaço das *Owiro Nawê*, mas de transcrever, com cuidado e respeito, o que foi permitido compartilhar, observando os limites definidos por elas.

Nesse movimento de aproximação, a Educação Etnomatemática surge como um olhar que reconhece os saberes culturais como vivências, histórias e gestos de conhecimento, lembrando que ensinar e aprender é também um ato de escuta, atenção e presença sensível. Conforme Severino Filho (2024), a Etnomatemática valoriza os processos educativos com "ênfase aos aspectos socioculturais das aprendizagens."

Já Silva (2026, p.84) acrescenta que "a Etnomatemática busca colocar em primeiro

plano nas discussões que dizem respeito às diferentes formas de geração, organização e difusão do conhecimento.” Nesse horizonte, D’Ambrosio nos oferece a raiz da compreensão da Etnomatemática, explicando que:

> [...] utiliza como ponto de partida a sua etimologia: etno é hoje aceito como algo mais amplo, referente ao contexto cultural, e, portanto, inclui considerações como linguagem, jargão, códigos de comportamento, mitos e símbolos; matema é uma raiz difícil, que vai na direção de explicar, de conhecer, de entender; e tica vem sem dúvida de techne, que é a mesma raiz de arte e de técnica. Assim, poderíamos dizer que etnomatemática é a arte ou técnica de explicar, de conhecer, de entender nos diversos contextos culturais. Nessa concepção, nos aproximamos de uma teoria de conhecimento ou, como é modernamente chamada, uma teoria de cognição (1990, p. 5-6).

Este percurso de escuta e reflexão permite que o estudo caminhe com delicadeza entre o respeito às tradições das *Owiro Nawê* e a análise crítica sobre os modos de conhecer e ensinar, revelando que o entrelaçamento dos saberes é, acima de tudo, um gesto de cuidado, escuta e reconhecimento da diversidade cultural, onde cada aprendizado compartilhado é também um fio que tece memórias, experiências e futuros possíveis.

1.1.1. A Escuta Profunda e o Olhar Poético

Figura 10 - Pedindo Aos Enoli/Enolo Nawê Proteção Para Homens Que Irão Partir Em Pescaria



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2022).

Na condução desta pesquisa adotei uma metodologia baseada na escuta profunda e no olhar poético, aproximando-me das vivências culturais com sensibilidade e respeito, inspirada nos ensinamentos de Clifford Geertz (2008) e na experiência etnográfica, buscando enxergar a

cultura como uma teia viva de significados, tecida nas relações cotidianas e expressa em gestos, palavras e silêncios.

A escuta profunda exigiu mais do que ouvir: foi necessário silenciar a pressa e estar plenamente presente, objetivando captar não apenas o que era dito, mas também o que se comunicava nos olhares, nas pausas e nos ritmos da vida do grupo estudado. Foi um exercício de atenção total, em que cada detalhe, por mais simples que pudesse parecer, carregava histórias e significados.

Já o olhar poético guiou a minha percepção para a beleza singular das práticas culturais, permitindo que eu enxergasse a profundidade dos momentos mais cotidianos e a complexidade dos rituais. Inspirado por Geertz (2008), que define a etnografia como um ato de interpretação, este olhar buscou compreender os significados em suas nuances e texturas, como quem lê uma poesia que se revela aos poucos.

O diálogo com o grupo foi fundamental e, para isso, me inspirei na ideia de "diálogo simétrico" proposta por Severino-Filho (2015), não consistia apenas em mera observação, mas de estar junto, de compartilhar momentos e gestos, de participar de uma troca genuína em que os papéis de quem ensina e quem aprende se alternam como ondas que se encontram no rio do conhecimento. Esse encontro me permitiu perceber que, assim como eu olhava para eles, também era olhada e nessa reciprocidade delicada novos sentidos emergiam, sutis e profundos, como sementes germinando na terra fértil da convivência. Como destaca Severino-Filho,

> [...] a ampliação do universo do discurso humano acontece a partir do estabelecimento de um diálogo simétrico entre diferentes mundos, em um ambiente no qual os interlocutores se percebem como iguais nas diferenças, onde as diferenças são concebidas como principal elemento mobilizador do encontro. (2015, p. 865).

Assim, a simetria não se dá pela homogeneidade, mas pelo respeito que reconhece a riqueza de cada diferença, pelo movimento que entrelaça vidas, saberes e memórias. Cada gesto, palavra, silêncio compartilhado tornaram-se um fio no tecido delicado do encontro, lembrando que ensinar e aprender são, em essência, danças entrelaçadas, ritmos que se renovam a cada passo.

Os momentos de imersão no campo foram entremeados por períodos de distanciamento reflexivo. Quando estava na convivência direta, deixei-me atravessar pela cultura, vivendo os acontecimentos com intensidade e humildade, já quando me distanciava, buscava organizar essas experiências à luz dos referenciais teóricos, criando um fio que unisse a vivência à compreensão.

Como sugere Geertz (2008), praticar etnografia é situar-se entre os interlocutores,

permitindo que a narrativa da cultura seja lida sob ombros dos sujeitos pertencentes. Assim, busquei tornar a cultura acessível ao leitor, respeitando sua complexidade e mantendo a poesia intrínseca a seus significados.

Por fim, percebi que a escuta profunda e o olhar poético não apenas enriqueceram minha pesquisa, mas também transformaram a mim mesma. Ao entrar no universo do outro, fui também habitada por ele, aprendendo que, mais do que compreender, fazer etnografia é construir um encontro que transforma todos os envolvidos.

1.2. TECENDO NARRATIVAS: A SABEDORIA DAS VOZES COLETIVAS

Figura 11 - Confeccionando Saia Tradicional



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

Para a realização desta pesquisa, adotou-se uma abordagem qualitativa de cunho etnográfico, estruturada em dois eixos complementares. O primeiro refere-se à revisão bibliográfica, que reuniu produções literárias fundamentais para o diálogo com o tema. O segundo compreende o trabalho de campo, desenvolvido por meio de uma imersão etnográfica junto ao povo *Enawenê Nawê*, privilegiando a escuta, a observação e a participação no cotidiano da comunidade.

A construção teórica e metodológica apoiou-se em diferentes autores que contribuem para o entendimento da temática sob diversas perspectivas, entre eles: Freire (1987), Silva

(1998), Silva (2006, 2013), Mendes dos Santos (2001, 2006, 2008), Larrosa (2001), D'Ambrósio (2004, 2009, 2011), Almeida (2010, 2015), Souza (2011), Geertz (2008), Ferreira (2014, 2020), Severino Filho (2015), Taffarel (2018) e Lobato (2020), dentre outros.

À luz das discussões bibliográficas apresentadas, tornou-se possível perceber o quanto tais reflexões contribuem para a compreensão dos modos de saber e de fazer que dão forma às práticas culturais que, enraizadas na memória e na experiência, seguem sendo recriadas e vivificadas ao longo da existência do povo.

A etnografia, fundamentada no diálogo com a cultura, os rituais e os costumes, foram cruciais para uma imersão direta no universo cultural do povo *Enawenê Nawê,* em especial as mulheres da comunidade, respeitando as especificidades do coletivo e as vivências individuais nas relações com o tempo, o espaço e a espiritualidade.

A escolha desse percurso metodológico foi adotada em face da necessidade de construir conhecimento a partir de uma convivência respeitosa e colaborativa, reconhecendo os modos de ser e estar dos envolvidos como parte essencial da pesquisa.

Para assegurar o rigor do caráter etnográfico, realizou-se uma imersão no contexto *Enawenê Nawê,* envolvendo observação atenta, escuta sensível e participação ativa na vida cotidiana do povo, conforme as orientações de Eckert e Rocha,

> A pesquisa etnográfica, constituindo-se no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir), impõe ao pesquisador ou à pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ele ou por ela observado, através da participação efetiva nas formas de sociabilidade por meio das quais a realidade investigada se lhe apresenta" (2008, p. 2).

A convivência de 4 (quatro) anos com a comunidade possibilitou a observação de atividades relacionadas ao ritual *Kateoko,* bem como a escuta ativa e o registro de gravações. Essas práticas permitiram perceber não apenas os gestos e movimentos sagrados, mas também o sentido profundo que cada ato carrega para as *Owiro Nawê* e para todos os que vivem na aldeia. Como pontua Fantinato (2004),

> Para que se busque um certo rigor na etnografia, alguns cuidados devem ser tomados. Um deles é procurar registrar o máximo que se pode, sobretudo no início da investigação, quando estamos ainda muito influenciados por nossas próprias concepções prévias. Esses registros podem ser feitos por meio de diário de campo, gravação de entrevistas, filmagem, documentação fotográfica, entre outras técnicas de coleta de dados (2004, p. 44).

Os procedimentos metodológicos seguiram uma abordagem que combinou rigor acadêmico e sensibilidade cultural, utilizando técnicas como observação participante, registros

em diário de campo e gravação de conversas, garantindo que a pesquisa fosse conduzida em respeito à realidade do povo *Enawenê Nawê*.

O diálogo foi central em todo o processo. Como afirma Freire (1980):

> O diálogo é o encontro entre os homens, mediatizados pelo mundo, para designá-lo. Se ao dizer suas palavras, ao chamar ao mundo, os homens o transformam, o diálogo impõe-se como o caminho pelo qual os homens encontram seu significado enquanto homens; o diálogo é, pois, uma necessidade existencial (1980, p. 42).

Iniciamos nossos estudos dialogando com lideranças, jovens e anciãs/anciões do povo *Enawenê Nawê*, promovendo encontros que abrangeram diversas faixas etárias. Nessas ocasiões, nossa intenção foi ouvir e compreender as práticas sociais e culturais de forma ampla, sem limitar ou segmentar os relatos.

Assim, o caminho metodológico percorrido buscou tecer narrativas que valorizassem a sabedoria coletiva do povo *Enawenê Nawê*, integrando a rica complexidade de suas vozes ao corpo desta pesquisa.

1.2.1. O Ritual do Conhecer: Procedimentos em Harmonia

Como mencionado anteriormente, a convivência com a comunidade já havia nos proporcionado certo grau de familiaridade com o ritual *Kateoko,* foco do estudo. Contudo, nosso olhar inicial esteve centrado unicamente na cerimônia, sem considerar o rito em sua totalidade.

Sendo um ritual bienal, surgiram algumas questões: como ele se desenvolveria neste ano? Como poderia cumprir os prazos aos quais havia me comprometido? O descumprimento desses prazos me traria transtornos, sendo os meus conflitos internos o maior deles.

Em uma das minhas conversas com o professor Adailton, compartilhei essas inquietações. Sempre disposto a orientar e a sanar as dúvidas, ele me disse: *"Você não está analisando o todo; está observando os ritos separadamente. Você deve observar como as 'coisas' se complementam."*

No momento, aquelas palavras me deixaram ainda mais confusa, pois exigiam uma mudança de perspectiva que eu ainda não havia considerado, seria necessário abandonar a fragmentação da análise e buscar compreender o ritual como uma teia de significados interligados, em que cada elemento contribuía para o equilíbrio e a harmonia do todo (Silva, 2013).

Nesse mesmo sentido, Silva afirma que

> [...] estranhar o já familiar, assim como também familiarizar, na medida do possível, o que nos era estranho. Estranhar o familiar no sentido de rever algo que já tinha visto,

> mas com uma maior compreensão dos aspectos da cultura, pois, muitas vezes, corremos o risco de tirar conclusões apressadas e incompletas e, nessa perspectiva, temos a oportunidade de completá-las ou até mesmo fazer as correções devidas. Consequentemente, esse mesmo processo nos leva a familiaridade de novas informações a respeito da cultura estudada (2013, p. 51).

Era necessário se apropriar do modo de habitar e ser habitado. Compreender o ritual como uma teia simbólica exigia abandonar a fragmentação e buscar entender como cada elemento contribui para o equilíbrio e a harmonia do todo. O fluir faz parte do fluxo, e essa perspectiva requer uma visão integrada, onde os significados estão conectados, e cada parte do ritual se complementa (Severino Filho, 2015, p. 850-864).

Então, comecei a refletir sobre a importância de enxergar o contexto cultural e espiritual de forma integrada, algo que, embora desafiador, seria essencial para aprofundar meu entendimento e respeitar a complexidade do ritual *Kateoko*.

1.2.2. Do Encontro com a Comunidade ao Diário de Vivências

Em uma tarde de agosto de 2021, após uma manhã de sol escaldante de aula sob uma lona que, no lugar de proteger, deixava tudo ainda mais quente, segui até a casa da equipe de saúde, o único ponto onde conseguíamos acessar a *internet*.

Figura 12 - Sala de aula



Fonte: Calixto-Maria, Fernando Dhermam. (2021).

Figura 13 - Unidade de Saúde da Aldeia



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2021).

Nosso alojamento na época não dispunha desse recurso, então para ter notícias da família, era necessário atravessar aquele pequeno caminho até lá. Era comum que, ao fim do dia, essa fosse nossa rotina silenciosa.

Figura 14 - Alojamento dos Professores



Fonte: Calixto-Maria, Fernando Dhermam. (2021).

Foi nesse dia que a escuridão bateu à minha porta: minha irmã, envolta em uma tristeza profunda, partiu de forma abrupta, deixando um silêncio que parecia engolir tudo ao meu redor.

Mas então, o calor humano surgiu, como sol rompendo nuvens densas: o povo me

acolheu. Mesmo sem compreender a razão exata de minhas lágrimas e do meu desespero, eles me ampararam, Marikerosene aproximou-se e disse, com firmeza suave: *"Não fica triste, nós também somos a sua família.",* e foi naquele abraço que encontrei não apenas conforto, mas a certeza de que não estava sozinha. Foi assim que, no meio da dor, ganhei meus primeiros irmãos e irmãs na aldeia.

Com o tempo, outros laços se formaram. Aproximar-me da família de *Oritaka* foi como descobrir um rio escondido em meio à floresta, sempre que eu passava, ela me chamava para partilhar a saudade do marido e, sentada à porta com suas filhas, no fim do dia, dizia: *"Eu estou triste (Notiya), Ernesta."* e aos poucos, as conversas carregadas de lembranças e sorrisos, transformaram a tristeza em prosa leve.

Foram tardes de risadas que atravessaram o silêncio, conversas que se entrelaçavam como cipós na mata, por vezes esquecia que não falava o idioma materno do povo, pois a conexão estava além das palavras. Nessas tardes, criei raízes profundas, a ponto de ganhar um quarto (*waxalako*) na casa (*hakolo*).

A partir de então, iniciou-se minha verdadeira imersão: ao lado das mulheres da casa e sob o olhar atento de *Oritaka*, a mãe, a *mamalo*, fomos à roça, lavamos roupas e, pouco a pouco, cada gesto cotidiano se transformou em aprendizado, cada riso compartilhado se tornou parte da minha história na aldeia.

Como mencionado neste estudo, não domino a língua materna do povo *Enawenê Nawê* e as mulheres, os idosos e as crianças da aldeia não falam o meu idioma materno, o português. Embora seja possível a comunicação no dia a dia, não alcancei fluência suficiente para dialogar sobre temas complexos e profundos relacionados à cultura. Diante dessa barreira linguística e da necessidade de respeitar a complexidade e a autenticidade do povo, foi necessário criar novas abordagens para a realização deste trabalho, que, inicialmente, não contava com a contribuição masculina.

Para superar tal desafio, contamos com a colaboração dos professores indígenas da Escola Estadual Indígena *Enawenê Nawê*, que nos ajudaram com as traduções das perguntas realizadas durante a pesquisa, de tal forma, a articulaçao entre os gêneros, que seria escanteada em um primeiro momento, priorizando a exclusividade feminina, evidencia as particularidades do povo *Enawenê Nawê*, especialmente no contexto do ritual estudado, que mais a frente voltaremos a abordar com mais profundidade.

1.2.3. A Arte de Compreender: Uma Leitura Ancorada no Sentir

Na visão de Geertz (2008), a etnografia é como percorrer um manuscrito enigmático, escrito não em palavras, mas em gestos, símbolos e comportamentos efêmeros que se entrelaçam na trama das comunidades, não é apenas um estudo sobre aldeias ou povos, mas um mergulho profundo nesses lugares, lado a lado com aqueles que os habitam, tentando desvendar as camadas de significados que se ocultam em sua vivência.

Esses manuscritos, como ele descreve, são "[...] desbotados, cheios de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios do comportamento modelado" (2008, p. 20). Geertz nos convida a descrever, pois jamais alcançamos a realidade em sua totalidade, a percepção do Outro, assim como os manuscritos que tentamos ler, nunca se revela por completo à luz das nossas próprias compreensões.

Essa perspectiva dialoga diretamente com a pesquisa em contextos culturais diversos, que exige abordagens metodológicas sensíveis às especificidades de cada grupo e às dinâmicas que moldam suas práticas e significados.

No caso do povo *Enawenê Nawê*, a metodologia de observação participante desempenhou um papel central, permitindo à pesquisadora imergir profundamente no cotidiano da comunidade. Segundo Proença,

> [...] na observação participante o pesquisador vivencia pessoalmente o evento de sua análise para melhor entendê-lo, percebendo e agindo diligentemente de acordo com as suas interpretações daquele mundo; participa nas relações sociais e procura entender as ações no contexto da situação observada. (2007, p. 9)

Essa abordagem possibilita desvendar as camadas de significados culturais por meio da vivência compartilhada, das interações diárias e da análise dos símbolos que estruturam as práticas sociais.

Essa participação se deu em diferentes espaços e tempos, quais sejam nas idas à roça com as mulheres, no debulhar do urucum durante a noite, na ida à mata para conhecer a seringueira e aprender como é a retirada de sua seiva que irá se tornar o látex, que depois se tornará o *etãiti (borracha)* que enfeitará as penas das mulheres, no plantar e colher da mandioca, no observar atento e no arriscar tecer *Konete* (saia tradicional), no participar das atividades domésticas, tais como ralar mandioca, lavar mandioca, cortar, espremer a mandioca que irá se tornar a alimento e bebida, dentre outras atividades.

Nos finais de semana e nos dias em que não havia aula, lavávamos as roupas no rio, e nas noites passadas na *hakolo*, o frio era vencido pela fogueira que aquecia a rede e,

cuidadosamente, a família que me recebeu não deixava apagar quando eu já me encontrava em sono profundo.

As manhãs frias traziam o raiar do sol e, com ele, o caminho de volta à roça sob o olhar atento, cuidadoso e explicativo de *Oritaka Enawenero* e de suas filhas. Oritaka, respondia pacientemente quase todas as minhas curiosidades.

Otolohi, uma das filhas de *Oritaka*, aquela que me puxava sempre para uma nova experiência, me pintava para que eu pudesse participar dos rituais ao lado delas sempre sob o olhar da *mamalo* (mamãe) que, arriscando o português, dizia: *"tá bonita"*, eu ficava faceira, afinal, minha *mamalo* me achava bonita.

Mas havia também seus momentos de braveza, quando ela me ensinava palavras em sua língua materna e eu não pronunciava corretamente, seus sussurros, os gestos com a cabeça e as mãos denunciavam a insatisfação. Contudo, ao final, tudo se desfazia em risos e mais risos. Errar, para elas, era algo natural, já para mim, gostar de errar nasceu desse tempo, pois nada me enchia mais os olhos do que ver o sorriso de minha *mamalo* ao me corrigir.

Ao mergulhar no cotidiano do povo *Enawenê Nawê*, não apenas acompanhei as atividades diárias, mas deixei-me atravessar por elas. Essa abertura ao encontro, longe de representar perda de objetividade, revelou para mim que a etnografia é também feita de sentimentos, afetos e transformações que marcam tanto quem pesquisa quanto quem é pesquisado. Nesse movimento, encontro ressonância na reflexão de Severino-Filho, quando afirma que:

> A relação que o meio estabelece com os seus habitantes será tão harmoniosa quanto recíproca e revelará sempre um questionamento, uma declaração ou – intencionalmente citada por último uma resposta à própria ação que estes habitantes desenvolvem quando criam ou reproduzem modos de viver e de interagir com o outro e com o meio (2010, p. 64)

Reconheço, contudo, que essa intensidade pode ser interpretada pela academia de forma ambígua: o que para mim constituiu experiência de aprendizado e diálogo intercultural, para outros pode parecer excesso de envolvimento, colocando em dúvida a fronteira entre ciência e olhar situado.

É nesse ponto que dialoga a reflexão de Severino Filho (2015), ao lembrar que, ao imergir em outro mundo, o pesquisador pode ser tão profundamente tocado "enfeitiçado, abduzido, cooptado, ludibriado, embebedado" que sua narrativa etnográfica passa a ser vista não como ciência, mas como devaneio, descolado da objetividade que a academia ainda insiste em exigir.

Se por um lado fui atravessada pela experiência em sua dimensão sensível, por outro

precisei traduzir esse encontro em escolhas metodológicas que respeitassem o ritmo e a autenticidade do contexto estudado.

Diante das barreiras linguísticas e das diferenças culturais, a pesquisa necessitou de reinvenções metodológicas que respeitassem a autenticidade do contexto estudado. A colaboração com professores indígena, acadêmicos foi fundamental para superar os desafios de comunicação e construir um conhecimento mais profundo e objetivo, valorizando as perspectivas dos sujeitos envolvidos.

Assim como Geertz (2008) propõe, a descrição detalhada do que é observado, em diálogo próximo com os interlocutores, é essencial para interpretar as práticas e os significados do grupo, de igual maneira, Ferreira (2014, p.34) explica que a escuta vai além dos ‘ouvidos’, ela nasce no coração e se aprofunda na alma, tornando-se o caminho para aprendizagem e para as lições educativas que floresceram ao longo desta pesquisa.

Na delicadeza do encontro, voltei minha atenção à observação participante e às narrativas, oportunizando um dialogar amplo em diversos espaços culturais. Descrever, neste contexto, não foi um ato puramente técnico, mas uma jornada interpretativa e sensível, que me permitiu compreender mesmo que de modo singelo o solo o qual eu desejava compreender.

A observação participante transformou-se em uma aliada indispensável, reafirmando a importância da proximidade e do diálogo como pilares na construção do conhecimento. Em contextos tão ricos e complexos como os do povo *Enawenê Nawê*, essa prática não apenas registra mas também se deixa afetar, permitindo que a pesquisadora interaja com a realidade que estuda, transformando-a enquanto também se transforma. É nessa dança entre o olhar, a escuta e o sentir que o conhecimento se constrói, ganhando vida entre os gestos, as histórias e os silêncios compartilhados.

2. ENTRE ESPÍRITOS E RITUAIS: A ESSÊNCIA ENAWENÊ NAWÊ

Figura 15 - Ritual Derohi



Fonte: Calixto-Maria, Fernando Dhermam (2021).

Os guardadores da alma da floresta: De um povo que dedica oito, dez ou mais horas diárias a rituais de conexão e reflexão profunda com a espiritualidade, só se pode esperar o melhor. Quem tem o privilégio de conviver com os Enawenê Nawê sente-se inspirado por eles. ***(Bartolomeu Meliá)***

Ao iniciamos este capítulo parafraseando o antropólogo jesuíta, Bartolomeu Meliá (Meliá s/d: 04 *apud* Almeida, 2015, p. 19), também queremos explicitar o quanto a espiritualidade e os rituais povo *Enawenê Nawê* nos interpelaram.

O antropólogo jesuíta Bartolomeu Meliá (2015) atuou de forma próxima com Cañas[9] para compreender os costumes e a organização cultural do povo *Enawenê Nawê*. Ele é autor do ensaio "E foram chamados *Salumã*", onde analisa as confusões causadas pela adoção do nome Salumã para se referir ao povo nos primeiros anos após o contato (Almeida, 2015).

Quando os *Enawenê Nawê* estão envolvidos em uma fase ritualística específica, assumem a identidade correspondente ao nome da cerimônia que estão realizando. Durante as atividades relacionadas ao ritual *Salumã*, por exemplo, eles se identificam como *Salumã*, nome diretamente associado à cerimônia em curso.

Figura 16 - Os Salumã Aguardando a Chegada de Kateoko; (B) Chegada de Kateoko na Aldeia



Fonte: Yokwari Anaolili Kaholase Saloma (2024).

O mesmo ocorre com os demais rituais, como *Eyãokwa*, *Lerohi ou Kateoko*, essa prática de se nomearem dentro de cada ritual reflete a maneira particular como os *Enawenê Nawê* compreendem seu próprio ser, que é diversificado e atravessado por pertencimentos diversos.

O termo *Enawenê Nawê* emerge como a autodenominação escolhida pelo próprio povo e é um composto, no qual *Enawenê* pode ser interpretado como "povo" ou "gente", enquanto *Nawê* remete a um coletivo, expressando a ideia de um conjunto de pessoas (Souza, 2011).

Reconhecendo-se como um grupo diverso, formado pela união de diferentes clãs exogâmicos, ou seja, clãs que buscam parceiros fora de seu próprio grupo para casamento, essa concepção está fortemente enraizada em sua mitologia de origem (Lima Rodgers, 2014).

Nesse contexto, destaca-se o mito contado pelo cacique Lula e traduzido por *Wayali Iholalare Kaholase Salumã*, que narra:

[9] Vicente Cañas, missionário que, depois do "contato", passou a viver entre os Enawene-Nawe até o ano de 1987, quando foi brutalmente assassinado a mando de fazendeiros interessados nas terras indígenas (Santos, 2001, p.20).

*Primeiramente, vivemos no planeta Terra, e o mundo inteiro compreenderá o mito da pedra do povo Enawene Nawê.**[10]*Esse mito remonta a uma época em que existia apenas uma pessoa na terra, chamada Kaohanãli Hodai Halakwa. Ele tinha muitos netos e era o responsável por tudo na terra. Certo dia, os netos foram ao rio para tomar banho e brincavam sobre uma pedra no meio do rio. Porém, a pedra fazia barulho constantemente, assustando as crianças, que logo voltaram para casa.*Dentro da pedra, havia povos que ali viviam. Eles eram chamados de Wadali, Dariokoto, Haliti, Kamado, Tahowe e Xiwiro. Cada um tinha uma função: Wadali cuidava do povo Enawene Nawê; Dariokoto, do povo branco; Haliti, do povo Haliti. Kamado não protegia pessoas, mas era responsável pelos venenos. Já Tahowe e Xiwiro cuidavam de outros povos.*Os netos de Kaohanãli contaram ao avô sobre o que ouviram e viram. Eles disseram:" *Avô, há algo dentro da pedra no córrego. Ela faz muito barulho, não conseguimos aproveitar o banho porque ficamos assustados."*Kaohanãli, sendo muito inteligente e poderoso, decidiu resolver o problema. Ele usou o poder do raio para atingir a pedra, que ficou furada. Dentro dela havia um pássaro pequeno chamado Wayalanese, que pousava em um galho, observando as paredes da pedra. Ao perceber o buraco, Wayalanese entrou por ele, mas o espaço era tão apertado que ele se feriu, sangrando bastante.*Ao sair da pedra e alcançar a superfície, Wayalanese encontrou um mundo maravilhoso, com muitos bichos para comer e paisagens belas. Ele ficou encantado com as flores, árvores e a fartura da terra. Depois de explorar, voltou à pedra e contou a Wadali: "Sobrinho, encontrei um lugar muito bonito na superfície. Comi diversos bichos, como trairão, pacu e peixe-agulha. Aqui dentro é triste, mas lá fora é maravilhoso."*Ao ouvir isso, Wadali decidiu organizar tudo para abrir a pedra e liberar os povos. Primeiro, ele chamou um pássaro chamado Dolotiwali e lhe deu um cocar chamado Hotane Ehodawa como pagamento. Dolotiwali tentou furar a pedra, mas seu bico quebrou devido à dureza da pedra.*Depois, Wadali chamou outro pássaro, Kolixihi, oferecendo também um cocar. Kolixihi tentou, mas também não conseguiu furar a pedra. Por fim, Wadali foi ao encontro de Kalaliyama, um pássaro enorme. Ele ofereceu um colar e uma flauta, que Kalaliyama aceitou. Kalaliyama, impressionado com os presentes, prometeu abrir a pedra.*Com muita força, Kalaliyama conseguiu furar a pedra e avisou Wadali:"Meu sobrinho, agora você pode aproveitar a vida na superfície, mas tome cuidado e siga os rituais."*Ao viver na superfície, Wadali percebeu a necessidade de luz. Ele pediu ao tio Holiotowali que criasse o sol. Holiotowali aceitou e foi ao céu, mas o sol que fez era muito quente, tornando impossível viver na terra. Suas filhas o chamaram e, com um plano, cavaram um buraco em casa. Quando Holiotowali desceu, elas o enterraram, extinguindo o sol.*Wadali então procurou alguém para substituir Holiotowali e escolheu o tio Kaxiye. Ele chamou o irmão Kawahi, entregando-lhe um cocar especial chamado Kawahioko. Assim, a superfície foi organizada para os povos viverem em harmonia* (Narrativa do cacique Lula em 20/03/20204).

O povo *Enawenê Nawê* é composto por nove clãs, *Anihiare, Kawekwalise, Kaholase, Kawenarete, Mairote, Hotakanese, Kairoli, Aõli e Towalinere*, que se organizam segundo um sistema patrilinear, baseado na linhagem paterna.

[10] A marcação indica a pausa do narrador.

Os clãs têm papeis importantes nos casamentos, nos rituais, na economia e na política, eles não são formados apenas por pessoas, mas também por espíritos subterrâneos e celestes, cada um representado por flautas específicas (Santos, 2008) e são falantes do idioma *Arawak-Maipure*, como explica Rezende (2003).

Por ser um povo profundamente ligado aos rios, são exímios pescadores dedicados e conhecem muito bem as águas do seu território que é o centro da sua existência, por isso preferem viver nas cabeceiras dos rios, não gostam de lugares tão expostos.

Morar nas cabeceiras tem suas vantagens, a saber: um excelente sistema de irrigação, o que favorece o cultivo de plantas exigentes, como o milho e a mandioca e oferecem diversas opções para a pesca, que é uma das principais fontes de alimento para o povo.

Figura 17 - Aldeia Dolowikwa/Kotakowinakwa



Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

Atualmente a aldeia está dividida em dois lados, um lado é denominado de *Dolowikwa* e o outro de *Kotakowinakwa*, com um total de 51 casas dispostas em círculo, no centro, há uma estrutura chamada hati[11], que tem um formato cônico e é cheia de significados para o povo.

A hati é o local em que os *Enawenê Nawê* guardam os instrumentos musicais sagrados dos *Eyãokwa*, tem um grande valor simbólico na cosmologia do povo *Enawenê Nawê*,

[11] Local onde os instrumentos musicais associados aos grupos Yãokwa são guardados (ALMEIDA,2015, p.30).

representando a pedra que marca o ponto de origem da comunidade e é um espaço de acesso restrito às mulheres (Mendes dos Santos, 2008).

Essa estrutura também é conhecida nas bibliografias como, casa dos clãs (Silva, 1998), casa do *Yãokwa* (Jakubaszko, 2003), casa dos homens e casa das flautas (Mendes dos Santos, 2006). Cada nome atribuído pelos pesquisadores e pesquisadoras reflete suas próprias interpretações e, ainda que variem, em nada alteram a essência do povo. Nesse sentido, também ouso compartilhar meu olhar, como a Casa do *Eyãokwa*[12], comungando da ideia de Jakubaszko. A casa do *Eyãokwa*, é a construção central da aldeia, por ser a primeira a ser erguida, ela orienta todas as demais casas e marca o ponto de origem da comunidade.

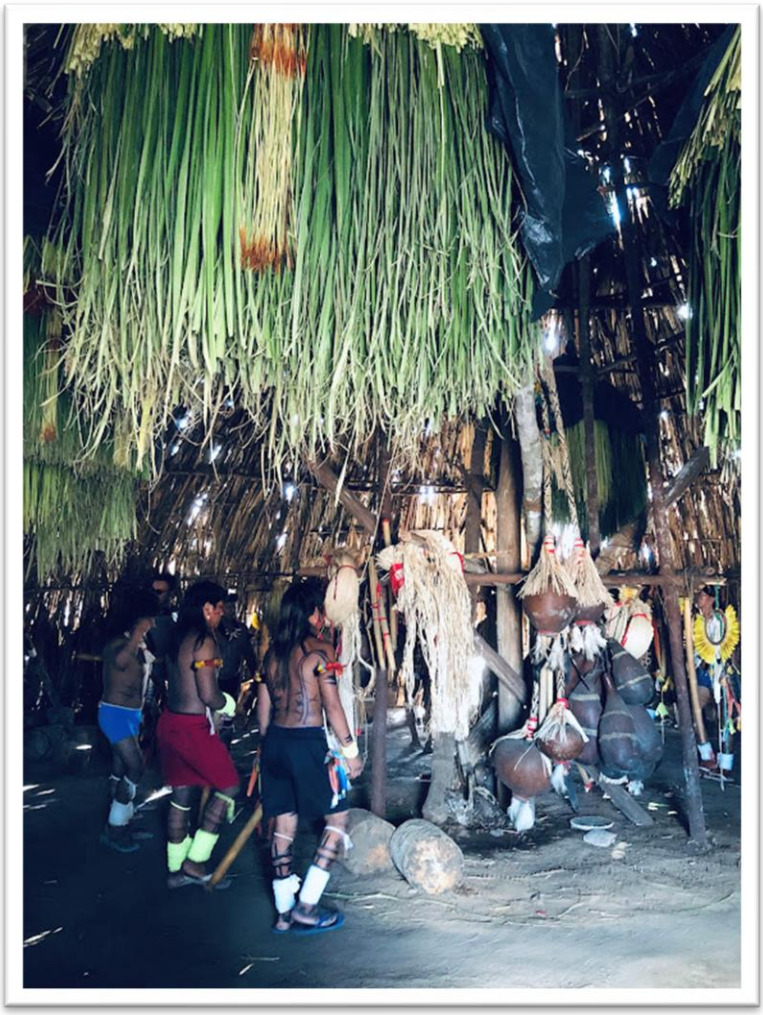
A casa de *Eyãokwa* é o núcleo gerador da ordem social, espiritual e territorial, funcionando como eixo central que organiza a vida comunitária, as relações de poder, os rituais e o vínculo com o cosmos. Conforme o Dossiê do IPHAN[13] (2018,p.13,), "a Casa do *Yaokwa* constitui o eixo fundamental primeira edificação orientadora das demais", oferecendo "as coordenadas cósmicas que determinam a estrutura social". As flautas de *Eyãokwa* são tratadas como seres vivos, adornadas de forma semelhante às pessoas, com vestimentas e ornamentos que revelam sua dimensão humana e espiritual.

A casa do *Eyãokwa* é, portanto, um espaço de difusão de saberes, nela é que os cantos, os gestos e os modos de ser são compartilhados entre gerações, mais do que uma casa de flautas, é uma escola viva, onde se aprende a ser *Enawenê Nawê*, mantendo viva a memória e a integralidade do povo.

[12]Embora outras bibliografias utilizem a grafia *Yãokwa*, nesta dissertação optou-se por adotar a forma *Eyãokwa*, conforme solicitação da comunidade, que a reconhece, no momento, como a mais adequada. Ressalta-se ainda que as palavras na língua materna foram registradas conforme a orientação dos acadêmicos pertencentes ao povo Enawenê Nawê da Faculdade Intercultural Indígena (FAINDI/UNEMAT).ada

[13] Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Figura 18 - Interior da Casa de Eyãokwa



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

A relação dos *Enawenê Nawê* com a natureza reflete suas tradições e crenças, sendo o território mais que um espaço físico, mas o alicerce de sua identidade e cultura. Conforme Hall (2003), a identidade cultural se constrói a partir do pertencimento a uma cultura, mas está em constante transformação diante de processos de mudança e deslocamentos, como aqueles promovidos pela globalização, sem que se perca o vínculo profundo com o território e os saberes ancestrais.

A proteção desse ambiente vai além de uma preocupação ecológica: trata-se de uma necessidade cultural, pois o equilíbrio entre a terra e as práticas tradicionais é vital para a continuidade de seus rituais e modos de vida.

Com um ciclo de mudança que pode ocorrer a cada dez anos, raramente retornando aos mesmos locais de cultivo (Mendes dos Santos, 2001), esse processo implica na mudança tanto do local de produção quanto do local da aldeia. Essa prática parece favorecer a regeneração dos recursos naturais e a preservação da agricultura tradicional. Nesse processo, os *Enawenê Nawê*

não apenas mudam os locais de produção, mas também deslocam a própria aldeia, evidenciando a profunda relação entre território, agricultura e modo de vida.

Dessa forma, essa mobilidade territorial não apenas conserva o meio ambiente, mas também reforça a conexão dos *Enawenê Nawê* com a terra, evidenciando a importância de um ambiente saudável e protegido para que suas tradições sigam vivas e vibrantes.

A cosmologia dos *Enawenê Nawê* é composta por três dimensões complementares e interligadas entre si: a subterrânea, habitada por espíritos; a terrestre, habitada pelos humanos na superfície; e a celeste, também habitada pelos espíritos celestes, cada um com um papel vital na manutenção do equilíbrio do universo (Almeida, 2015, p. 237). Nesse mesmo sentido, Mendes dos Santos detalha que,

> [...] cada uma dessas camadas, por sua vez, é habitada por seres com formas, vidas e poderes distintos. No patamar subterrâneo vivem os yakayriti, no terrestre os dakoti e os atahare-wayate, e no patamar celeste habitam os enore-nawe. Trata-se, na verdade, não de seres individualmente, mas de coletividades, sendo cada patamar habitado por inúmeras dessas entidades, todas podendo deslocar-se até a superfície terrestre, visitar a aldeia, os caminhos, as casas e as pessoas. (2001, p. 52).

Essa estrutura cosmológica orienta e equilibra a relação com o meio ambiente e as práticas culturais que conectam o espiritual ao cotidiano (Silva, 2001, p. 60). A musicalidade e as performances rituais são essenciais para a coesão social e a preservação do modo de vida da comunidade. O calendário ritualístico do povo abrange quatro rituais principais, quais sejam: *Eyãokwa*, *Derohi*, *Salumã* e *Kateoko* (Corrêa, Noemi dos Reis, 2021). *Eyãokwa* e *Derohi* são dedicados aos espíritos subterrâneos os *yakairiti*. [14], enquanto o *Salumã* e *Kateoko* reverenciam os espíritos celestes, os *enoli*.[15]

Com uma dieta própria, o povo, no passado, não consumia água natural, preferiam bebidas feitas de mandioca ou milho, ou até mesmo água com mel, vejamos:

> Os Enawene-Nawe só bebem água in natura em última circunstância. Cotidianamente fazem uso do oleyti, uma bebida pouco fermentada e bastante diluída, à base de mandioca ou milho. Em época de mel, utilizam-no misturado à água (hidromel); e quando estão nas cidades preferem refrigerante. "Água pura provoca dor de barriga", costumam dizer (Mendes dos Santos, 2006, p.84).

Conforme já pontuado, os *Enawenê Nawê* não têm o hábito de consumir água *in natura*, mas com o crescimento da interação com a sociedade envolvente, o consumo de bebidas

[14] *iakayreti*, seres que, à semelhança de seu meio, são disformes e responsáveis pelas mazelas humanas, pela doença e pela morte (Mendes dos santos,2006 p.59).
[15] *enore* são seus ancestrais, seus avós (*atore-nawe*).(Mendes dos santos,2006 p.54).

gaseificadas tornou-se uma prática comum, sendo essas bebidas também apreciadas pelos espíritos nos rituais sagrados.

Dentro da comunidade, o consumo de qualquer bebida alcoólica é completamente rejeitado, há a crença é de que o álcool torna as pessoas “bobas”, perdendo o controle sobre si mesmas, o que é visto como uma ofensa à espiritualidade. Essa visão é corroborada por alguns depoimentos, que reforçam a ideia de que o álcool perturba o equilíbrio espiritual e social da comunidade, como registrado abaixo:

> *Nós acreditamos que as bebidas alcoólicas prejudicam a saúde das pessoas. Aqui na aldeia, temos bebidas naturais que consumimos todos os dias, e nada falta para sustentar nossas crianças. As bebidas alcoólicas destroem vidas, e nossos costumes não convivem com isso. Desde o surgimento da pedra, esse tipo de bebida não existe para nós. Não aceitamos o consumo de álcool, pois não gostamos e acreditamos que faz mal, trazendo coisas ruins para a vida das pessoas. Se alguém estiver bêbado(a), aqui na aldeia, não aceitamos essas atitudes.*Professor e Conselheiro Estadual de Educação Escolar Indígena, Olohokwaihi Enawene em 08/01/2025.*

> *Bebida alcoólica para nós não existe porque a nossa cultura, antes, não tinha contato com ela. Por isso, achamos muito esquisito. A bebida causa problemas, traz doenças e cria dificuldades. Por essa razão, para nós, não existe esse tipo de coisa, pois a nossa história não inclui bebida alcoólica.* Professor da Escola Estadual Indígena Enawenê Nawê e acadêmico do curso de Pedagogia Faculdade Indígena Intercultural- FAINDI – UNEMAT, Kawali kolinomaete Enawene em 09/01/2025.*

> *A gente não gosta de bebida alcoólica. Antigamente, em nossa história, já não aceitávamos o álcool. Não gostamos disso porque, quando alguém consome bebida alcoólica, ela pode trazer doenças. Por isso, não queremos esse tipo de bebida.*Professor da Escola Estadual Indígena Enawenê Nawê, Yamalotikwa Walitere Enawene. 09/01/2025.*

> *Os Enawenê não gostam de consumir bebida alcoólica. Pinga, cerveja, ou qualquer outra bebida desse tipo não fazem parte de nossos costumes. Nós não queremos imitar outros povos que consomem álcool.Entendeu?*Professor da Escola Estadual Indígena Enawenê Nawê, Maritiowali Dalokwalise Enawene em 09/01/2025.*

> *Ninguém aqui consome bebida alcoólica, pois não gostamos desse tipo de bebida. Nós só bebemos bebidas tradicionais e refrigerantes, e também gostamos de frango. Acreditamos que a bebida alcoólica faz mal para as pessoas.* Professor da Escola Estadual Indígena Enawenê Nawê, Dohayali Enawene em 09/01/2025.*
>
> *Nós, povo Enawenê Nawê, não gostamos de pinga porque não faz parte da nossa cultura. A pinga é da cultura dos brancos, não do nosso povo. Para nós, bebida de álcool é*

algo que faz mal. O álcool deixa a pessoa bêbada, faz cair, maltrata, e leva a críticas e problemas. Isso é ruim para nós, e os espíritos não aceitam isso. Na nossa língua, chamamos pinga de kawehalo. Há muitos anos, cantamos sobre a pinga em nossas músicas, que trazem histórias sobre ela. Professor da Escola Estadual Indígena Enawenê Nawê e acadêmico do curso de Pedagogia Faculdade Indígena Intercultural- FAINDI – UNEMAT, Mayowikwa Walitere Enawene em 09/01/2025.*

A partir da interação com a sociedade urbana, os hábitos alimentares também se modificaram: se antes a carne consumida se restringia a peixes, aves e alguns insetos, hoje é comum ver alguns *Enawenê*, especialmente os jovens, optando pela carne vermelha, em especial a bovina.

Além disso, alimentos ultraprocessados, como salgadinhos, biscoitos, bolachas recheadas, doces, açúcar e pão dentre outros, passaram a ser inseridos na dieta que, também passaram a ser apreciados pelos seres não-humanos.

Apesar da inserção de novas comidas, algumas regras devem ser seguidas, como as que restringem o consumo de certos alimentos em situações específicas, seja por questões de saúde ou por mudanças naturais do corpo.

Por exemplo, no período relacionado ao ciclo do sangue (*kadena*), especialmente durante a menstruação e o parto, é obrigatório que toda a alimentação seja "purificada" por sopro antes de ser consumida. O responsável por essa função são os *howanatali/howanatalo*, (soprador ou sopradora) que é uma pessoa muito importante entre os *Enawenê Nawê*. Podendo ser tanto a figura masculina como a feminina, e sua prática é usar palavras mágicas, transmitidas pelo sopro.

> Além do xamã, existe o (a) hoenaytare(lo), literalmente soprador (sopradora), uma mulher ou um homem detentor de palavras mágicas que, veiculadas pelo sopro, têm o poder de agir profilaticamente contra o ataque de seres deletérios. Age também em sentido inverso, causando a doença e a morte de pessoas. O soprador atua preferencialmente por ocasião dos tabus e prescrições alimentares, período conhecido como kadena. (Mendes dos Santos, 2006, p.78).

Quando uma adolescente vive a experiência da primeira menstruação (*Makwa*), ela é retirada da convivência social e passa por um processo de reclusão. Durante semanas, ela permanece dentro da *hakolo* (casa) em seu *waxalako* (quarto).

Figura 19 - Waxalako Usando no Período da Primeira Mestruação



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

Nesse priemiro momento, são feitas mudanças em toda sua alimentação, desde o que se come até a forma que o faz. Todos os alimentos consumidos devem ser soprados, incluindo o espaço de reclusão, que começa pelo *waxalako*, e percorre por toda a *hakolo* à medida em que o espaço de circulação da menina moça vai se ampliando.

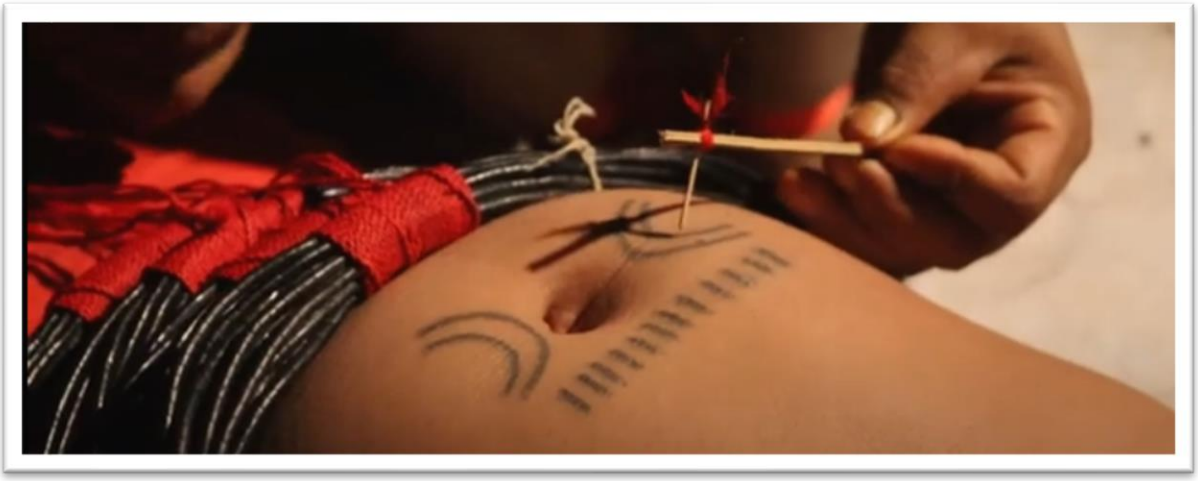
A cada objeto soprado, palavras diferentes são proferidas. Nos primeiros dias, a jovem não pode circular pela *hakolo* e deve realizar banhos de ervas, deve ainda atender às suas necessidades fisiológicas dentro do espaço restrito (*waxalako*), respeitando, assim, seu rito de passagem de menina para moça.

A mãe ou outro parente próximo convoca o(a) *howanatali/howanatalo* para realizar o rito de passagem. Nesse período, a jovem segue uma dieta específica e consome um preparado de raízes que provoca vômitos. Alimentos à base de mandioca e peixe são proibidos e reintroduzidos gradualmente. Todos os alimentos devem ser soprados, assim como o espaço de recolhimento, começando pelo *waxalako* e estendendo-se pela *hakolo* conforme o deslocamento da jovem é ampliado.

A transição da infância para a vida adulta constitui um processo formativo profundamente enraizado na cosmologia e na organização social do povo, até chegar a outr rito:

a inscrição corporal *hotati* (tatuagem), esta marca no corpo feminino esta relacionada à vida sexual e reprodutiva, marcando a nova condição da jovem.

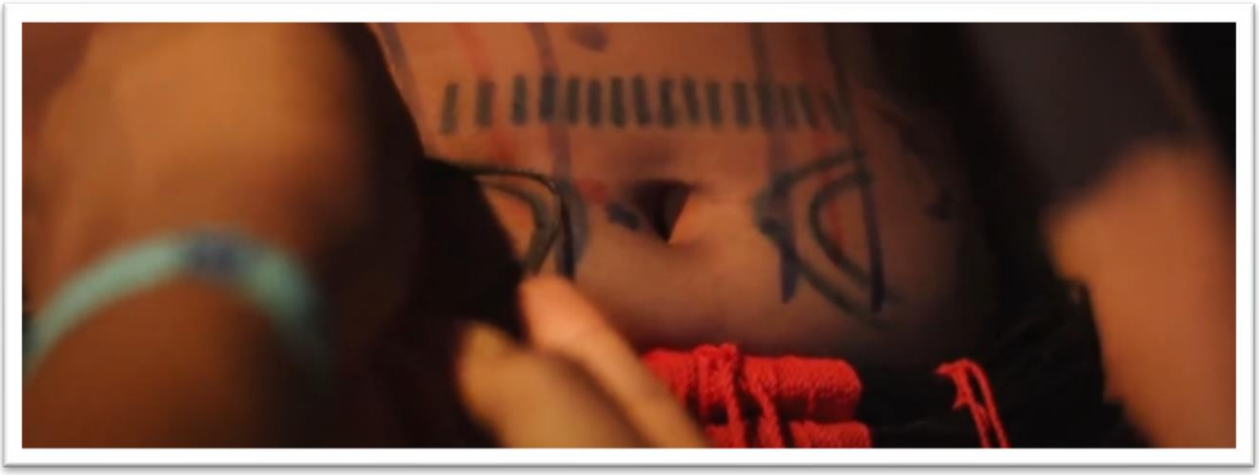
Figura 20 - Saberes e Técnicas na Confeção da Tatuagem



Fonte: Museu da Pessoa (2025)[16]

Estudos como os de Silva (2001) e Mendes dos Santos (2006) destacam que o rito se inicia com sinais corporais de maturidade, como o "crescimento dos seios e o escurecimento dos mamilos", até a "primeira menstruação". A *hotati* ultrapassa a dimensão estética ao afirmar a inserção da jovem no campo das relações sociais; sua aplicação no ventre e nos seios consagra a passagem para um novo status e reafirma o caráter relacional da formação da pessoa.

Figura 21 - Grafismo ritual do rito de passagem da menina à moça



Fonte: Museu da Pessoa (2025)

O grafismo, configura se como dois semicírculos com concavidades invertidas, é aplicado por parentes de sangue, especialmente pela mãe, e esse trabalho não envolve troca de

[16] Print de tela do documentário do Museu da Pessoa, https://museudapessoa.org/historia-de-vida/hotati-owasero-tatuadora-das-mulheres/

bens materiais entre elas. Dessa forma, reforça-se o lugar da mulher no campo dos laços de sangue, evidenciando que sua pessoa social é cuidadosamente tecida e inscrita no seio da própria linhagem.

Figura 22 - Saberes Inscritos na Pele: A Confeção da Tatuagem



Fonte: Museu da Pessoa (2025)

A técnica tradicional da *hotati* expressa a conexão entre ambiente, técnica e saber ancestral, uma vez que o grafismo era aplicado com espinho de abacaxi do cerrado e pigmentado com fuligem de panela (Documentário Museu da Pessoa, s.d.). Entretanto, transformações recentes, associadas à diminuição da matéria-prima e a mudanças nas dinâmicas atuais de circulação entre aldeia e cidade, têm reconfigurado a prática.

A adoção da máquina de tatuagem, incorporada pelas tatuadoras para assegurar a continuidade do rito, introduz desafios técnicos e deslocamentos simbólicos na execução do grafismo, além de que a utilização de equipamentos modernos implica custos com agulhas, tintas e outros materiais, gerando tensões entre a lógica tradicional da reciprocidade entre parentes e a necessidade de obter insumos para a técnica atual. Esse movimento evidencia o surgimento de novas negociações internas sobre como manter a vitalidade do rito diante das transformações materiais e sociopolíticas que incidem no território e no modo de vida do povo.

É importante destacar que a restrição alimentar se mantém durante toda a vida reprodutiva da mulher e que os dois primeiros meses da menstruação tem nomenclaturas diferentes: o primeiro mês será denominado *makwa*, o segundo *erexowata* e, do terceiro mês até o fim da vida menstrual, será chamado de *honowalo*.

As mesmas restrições do período *Kadena* se aplicam aos meninos, após sua primeira relação sexual (Mendes dos Santos, 2006).

A cosmologia *dos Enawenê Nawê* revela-se como um tecido em que corpo, alimento e palavra entrelaçam-se de maneira inseparável, sustentando a vida e orientando a ordem do mundo. O corpo não é apenas matéria: é território de passagem, onde se inscrevem as forças do cosmos. Nele repousam tanto a vulnerabilidade diante dos espíritos subterrâneos quanto a proteção dos ancestrais celestes. Assim, "o plano terrestre se situa entre o patamar cósmico subterrâneo, povoado por espíritos predadores (os *yakairiti*), e o celeste, onde moram seus espíritos ancestrais (os *enore-nawe*)" (Silva, 1998, apud Souza, 2011, p. 65-66). O corpo humano torna-se, portanto, um mediador vivo, sustentando no próprio existir a delicada trama que conecta diferentes horizontes do cosmos.

O alimento, por sua vez, é o elo que converte a dádiva da natureza em reciprocidade ritual. O peixe, que nutre o corpo, também alimenta os laços com os seres cósmicos. Nas longas expedições do *Eyãokwa*, o ato de pescar e oferecer aos espíritos transcende a necessidade de sobrevivência: é gesto de devolução e reconhecimento. Por isso, "peixes e mel possuem caráter simbólico similar, representando as dádivas mediante as quais são acionadas as complexas estações rituais, que organizam o mundo e equilibram o cosmos" (Souza, 2011, p. 127).

Comer é mais do que ingerir: é partilhar, é manter a ordem do universo, é atualizar a aliança entre humanos e não humanos.

A palavra, por fim, é a respiração da memória e o sopro que assegura continuidade. Nos mitos, ela projeta a origem e revela os fundamentos do viver, nos cantos e rezas, atualiza as alianças e harmoniza as relações.

Assim, corpo, alimento e palavra se revelam não como dimensões apartadas, mas como expressões de uma mesma cosmologia, onde viver é também equilibrar, partilhar e narrar. Nesse entrelaçamento, a vida *Enawenê Nawê* encontra sua força nos corpos que mediam, nos alimentos que devolvem e nas palavras que eternizam, pulsa a permanência de um mundo que se reinventa a cada ritual.

O corpo, como território sagrado em transformação, exige cuidados e restrições que marcam os ciclos da vida, demaneira que o alimento, como elemento vital, é regulado em ritualística, devendo ser preparado e consumido conforme prescrições espirituais e a palavra, soprada e proferida na hora correta, carrega a força ancestral de proteção, cura e orientação. Juntas, essas dimensões formam "uma teia simbólica" (Severino Filho, 2015) que assegura a continuidade do modo de vida *Enawenê Nawê*, onde o saber não é dissociado da prática e da vivência.

Conforme argumenta Silva (2010, p.31), "cada cultura atribui significados, sentidos e destinos à existência do grupo, balizando as suas próprias regras e constituindo-se de verdades

relativas aos atores sociais que nela aprenderam por que e como existir.”. Nessa perspectiva, a cosmologia *Enawenê Nawê* não se apresenta como um conjunto de crenças isoladas, mas como um sistema de conhecimento integral, que organiza a vida coletiva a partir de princípios aprendidos e experienciados no cotidiano, onde o corpo que se transforma, o alimento que cura e a palavra que orienta não são apenas práticas rituais, mas expressões de um modo próprio de existir no mundo, de constituir o real e de se relacionar com ele.

2.1. OS SABERES E FAZERES DAS *OWIRO* NO RITUAL *KATEOKO*

Figura 23 - Ritual Kateoko



Fonte: Yokwari Anaolili Kaholase Saloma (2024).

As Owiro Nawê são como as águas que correm pelos rios e sussurram entre as árvores da floresta. Quando se encontram, suas forças se entrelaçam em uma dança ressonante, tecendo melodias que carregam histórias ancestrais. Seus cantos, como murmúrios da terra e do vento, fluem em um curso único e poderoso, nutrindo a vida e perpetuando a essência de seu povo ***(Ernesta da Silva Araujo).***

O ritual *Kateoko* ocupa um lugar de destaque dentro do ciclo cerimonial dos *Enawenê*

Nawê, entendido não apenas como uma sucessão de ritos, mas como uma engrenagem social e espiritual que organiza o tempo, basila a vida coletiva e reafirma a continuidade cultural.

Esse ciclo cerimonial atua como um elo que conecta passado, presente e futuro, garantindo que cada geração se inscreva na trama dos rituais que mantêm a comunidade unida e fortalecida.

Nesse sentido, o *Kateoko* se revela como uma expressão viva e profunda da cosmologia e espiritualidade Enawenê, dimensões que não se separam da vida cotidiana, mas constituem a própria forma de existir desse povo. A cosmologia oferece as coordenadas simbólicas que orientam as relações com o mundo visível e invisível, enquanto a espiritualidade manifesta-se como prática concreta de equilíbrio com os espíritos, a natureza e a coletividade.

É nesse cenário que as mulheres assumem um papel central, entrelaçando saberes ancestrais e simbolismos únicos que ultrapassam a mera partilha de práticas, configurando-se como guardiãs de uma memória coletiva que se renova a cada ritual.

Esses saberes ancestrais, herdados das gerações anteriores, não apenas preservam o legado cultural, mas também o atualizam, incorporando sentidos de resistência e permanência enquanto que os simbolismos únicos se expressam em gestos, cantos, ornamentos e rituais específicos que carregam significados profundos, traduzindo a singularidade do olhar feminino na manutenção da vida espiritual e social do povo Enawenê Nawê.

Parte da estação dedicada aos *Enoli* e *Enolo Nawê*[17], o *Kateoko* ocorre no período de transição entre o final da seca e o início das chuvas, momento singular em que o ritual emerge como um elo essencial para a manutenção da harmonia entre o plano humano e o sobrenatural, fortalecendo conexões invisíveis que asseguram a prosperidade e o bem-estar coletivo.

Mais do que um evento ritualístico, o *Kateoko* se revela como um processo coletivo e integrado, tecido nos gestos, nos cantos e nos silêncios que atravessam a comunidade, de tal maneira que reduzi-lo a um acontecimento pontual seria empobrecer sua complexidade, afinal, como afirma Souza (2011, p. 33), "os *Enawene Nawe* vivem em ininterrupta efervescência ritual em decorrência de um estado permanente de vigilância diante de um panteão de seres do cosmos". O *Kateoko* não se encerra no dia de sua realização: ele pulsa antes, na preparação, e continua depois, nos efeitos que reverberam sobre a vida coletiva, configurando-se como modo de ordenar tempo, espaço e relações entre humanos e não humanos.

Nesse sentido, o *Kateoko* é rito na forma, ritual na prática e cerimônia no conjunto. Cada fio trançado, cada alimento preparado, cada corpo ornamentado carrega em si a atualização de

[17] Enoli Nawe, habitantes dos céus (Souza, 2011, p. 33).

valores e crenças ancestrais, assim como lembram Beals e Hoijer (1953, p. 496-497), “ritual é um modo prescritivo para realizar determinados eventos, e cerimônia é um evento que envolve um conjunto de rituais entrelaçados e selecionados”. Assim, o *Kateoko* se apresenta como mais do que um evento: é celebração e continuidade, é a memória que se renova no presente, é a linguagem simbólica que une o material ao imaterial, reafirmando o equilíbrio cósmico e a identidade do povo Enawenê Nawê.

As *Owiro Nawê*, guardiãs da tradição, desempenham papéis indispensáveis, dedicando-se à preparação dos alimentos biju, *oloyti*[18], à confecção de saias, braceletes, tornozeleiras, adornos e à organização dos espaços comunitários onde o ritual ganha vida.

Esse envolvimento vai além das práticas visíveis, trata-se de um ato de devoção que conecta o cotidiano aos *Enoli* e *Enolo*. Cada gesto feminino transforma matérias simples como sementes, que se transformam em colares, caramujos e cocos, que se tornam brincos, pigmentos, como o jenipapo, que irá contornar os traços do que se entende como belo, seivas, que auxiliarão na introdução da borracha usada nas pernas, característica marcante das *Owiro Nawê* e fibras, como as do buriti, que irão compor partes dos adornos usados na cabeça em elementos ritualísticos impregnados de significados simbólicos, revelando a íntima relação entre o material e o imaterial, entre o presente e as memórias ancestrais.

Esse processo não se restringe às mulheres adultas: há uma dinâmica de ensino-aprendizagem que integra diferentes gerações. Meninas e crianças acompanham atentamente suas mães, avós e tias, aprendendo pelo olhar, pelo fazer conjunto e pelo gesto repetido, até que suas mãos também se tornem capazes de transformar a matéria em memória.

O tempo de preparo é prolongado, porque não se limita à execução técnica, mas envolve convivência, conversa, riso e silêncio, todos atravessados pela espiritualidade que dá sentido ao fazer. É justamente nessa experiência compartilhada que a relação entre o material e o imaterial se torna perceptível: a matéria-prima é apenas o ponto de partida, mas o que se transmite é a lembrança dos ancestrais, o vínculo com os espíritos e a reafirmação da identidade Enawenê.

As mulheres, verdadeiras tecelãs do tempo e da essência do *Kateoko*, perpetuam o legado cultural dos Enawenê Nawê. Seu protagonismo está no cerne do ritual, pois é através de suas ações que o equilíbrio cósmico se reafirma e a continuidade cultural permanece viva.

Esse protagonismo se manifesta no cotidiano dos preparativos e na própria dinâmica ritual. Ao produzir alimentos sagrados, confeccionar adornos e organizar os espaços, as

[18] Bebida levemente fermentada à base de mandioca (Mendes dos Santos, 2006 p. 190).

mulheres não apenas realizam tarefas práticas, mas atualizam relações entre mundos visíveis e invisíveis.

Cada biju preparado, cada colar trançado, cada corpo ornamentado não é só matéria transformada, mas gesto que reitera a ordem cósmica e a memória ancestral. É nesse fazer contínuo que elas conectam o presente aos ensinamentos herdados, ensinando às mais jovens, pelo convívio e pela prática, o valor de cada detalhe.

Assim, as mulheres reafirmam o equilíbrio cósmico porque garantem que as prescrições do ritual sejam cumpridas, e mantêm viva a identidade da coletividade ao transmitir, de geração em geração, os saberes e símbolos que sustentam a existência do povo Enawenê Nawê.

2.2. O CORAÇÃO DO RITUAL: ONDE AS MULHERES TECEM O TEMPO

Figura 24 - Ritual Kateoko



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

Nossos territórios são como nossos corpos, moldados pela ancestralidade que nos repassou o conhecimento. Corpo e território se entrelaçam, unidos pela força dos encantados, onde cada árvore, assim como cada indígena, tem um propósito e uma conexão essencial. ***(Guajajara, 2024.)***[19]

[19] Sonia Guajajara, Ministra dos Povos Indígenas do Brasil.

Essas palavras da Ministra dos Povos Indígenas, Sonia Guajajara, expressam a profunda conexão entre as mulheres *Enawenê Nawê,* o território e o ritual *Kateoko*. O espaço onde o ritual ocorre vai além de ser um simples cenário; ele é um território sagrado, entrelaçado pela memória ancestral e nutrido pelos saberes e práticas femininas que mantêm viva a essência cultural desse povo.

Para o povo *Enawenê Nawê*, o território vai além de uma delimitação física; ele é a materialização de sua ancestralidade, uma extensão do próprio corpo, protegida e moldada pelos *Eyakaliti*[20]*/Eyakalotinero* [21]e os *Enoli/Enolo* . Como descreve Rodrigues (2024, p. 53), "o corpo é território, e na mata os átomos destes corpos mesclam-se aos átomos das árvores, dos rios, dos animais, de forma que estes tornem-se um único organismo, indissociável."

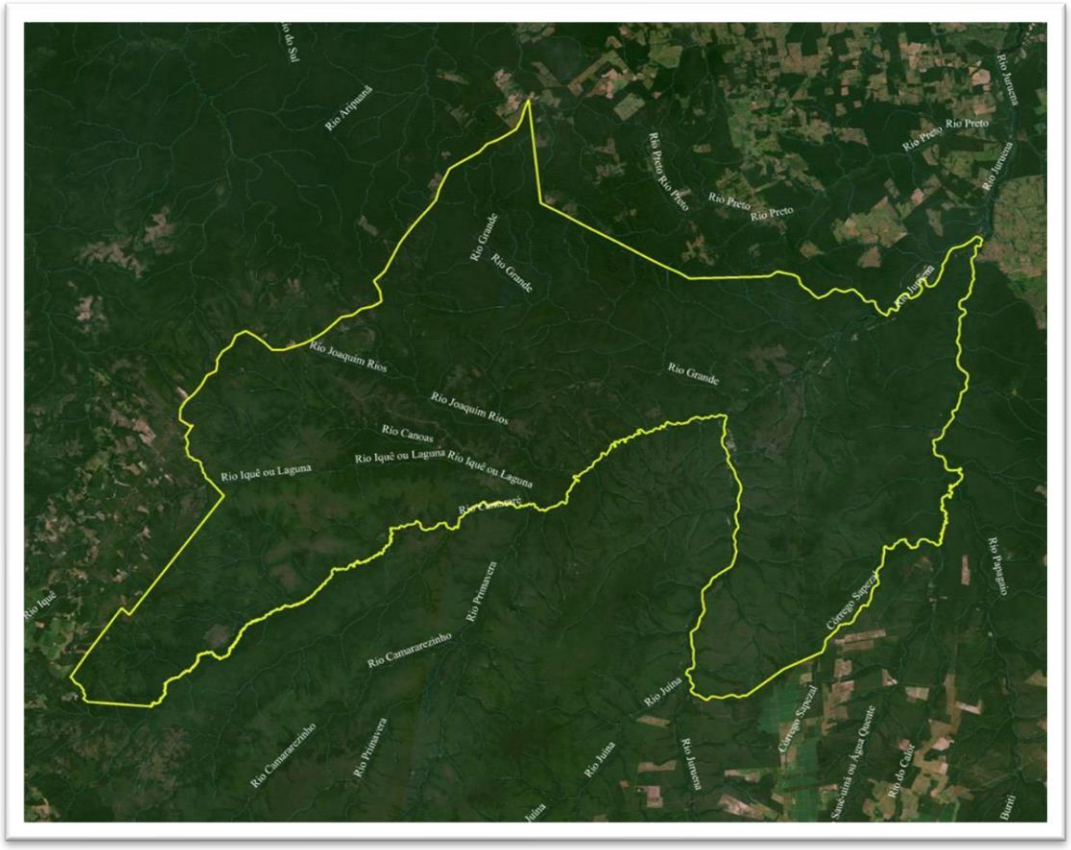
Essa perspectiva integra corpo, terra e espiritualidade, fazendo do território um componente essencial para a realização do Ritual *Kateoko* e para a difussão dos saberes culturais.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), a comunidade *Enawenê Nawê* é composta por cerca de 1.023 pessoas, que vivem em uma única aldeia próxima ao rio Iquê, que é um afluente do rio Juruena, no noroeste de Mato Grosso. Seu território foi oficialmente demarcado pelo Decreto de 02 de outubro de 1996. A área delimitada abrange 742.088,6783 hectares (Brasil,1996), situada na confluência dos municípios de Comodoro, Juína e Sapezal, em uma região composta majoritariamente por cerrado, com uma pequena porção de floresta Amazônica (Souza, 2011).

Essa extensão territorial, cortada pela estrada MT-319 (ou AR-1), conecta a comunidade ao mundo externo, mas também carrega marcas de um reconhecimento incompleto. Áreas sagradas fundamentais para os *Enawenê Nawê* ficaram de fora do processo de demarcação, comprometendo a relação intrínseca entre corpo e território e ameaçando a preservação dos saberes e fazeres ancestrais que sustentam a existência e continuidade do povo.

[20] seres habitantes dos subterrâneos (Souza, 2011, p. 33).
[21] *eyakaliti* no masculino e *eyakalotinerono* feminino.

Figura 25 - Territorio Enawenê Nawê



Fonte: Carvalho (2023).

O papel das mulheres, as *Owiro*, revela-se ainda mais profundo e essencial. São elas que infundem vida ao território, transmutando os elementos que a terra generosamente oferece em símbolos e práticas ritualísticas repletas de significados espirituais e culturais.

Com mãos que moldam o tempo, as *Owiro* dão forma aos artefatos utilizados em cada ritual, resgatando e perpetuando os ensinamentos transmitidos pelos ancestrais. Cada gesto feminino, ao transformar a matéria em memória, inscreve no mundo o fluxo de uma temporalidade que não se limita ao relógio ou ao calendário, mas que se ancora nos ciclos da vida, da natureza e dos espíritos. Como afirma Severino Filho (2015, p.42), “são marcas das fases da vida individual e coletiva das pessoas e da natureza. Contudo, suas celebrações em rituais necessariamente coletivos os tornam marcadores de tempo da sociedade”. Nesse

horizonte, o ato das *Owiro* é também um ato de organização social e cósmica: suas mãos dão continuidade ao *Kateoko*, entrelaçando o presente às forças que ecoam do passado.

Do mesmo modo, ao confeccionar e manipular artefatos, as *Owiro* reafirmam que estes não são simples objetos, mas condensam narrativas, mitos e cosmologias que sustentam a vida coletiva. É nesse sentido que Silva nos lembra que:

> **[...]** os artefatos confeccionados e utilizados pelo povo deixam de ser vistos como elementos apenas decorativos; os mitos, os ritos e as cerimônias celebradas nas ocasiões específicas possuem os seus verdadeiros significados e valores científicos e não são tratados apenas como aspectos folclóricos (2013, p.15-16).

Assim, o que parece matéria se revela como ciência, e o que se vê como cotidiano se mostra como filosofia ancestral.

Nessa dinâmica, as *Owiro* não cuidam apenas do visível, mas são também guardiãs do invisível**,** transformando o ritual em uma ponte viva que conecta o material e o imaterial, o humano e o cósmico. Cada gesto feminino reafirma que o território é vivo, pulsante e indispensável à manutenção da identidade cultural e espiritual do povo *Enawenê Nawê*.

2.3. ENTRE A TERRA E O CÉU: CONSTRUINDO O FEMININO

Figura 26 - Céu da Aldeia Doloikwa/Kotakowinakwa



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

O feminino revela-se como um elo que conecta tempos e dimensões, unindo o passado ao presente e projetando-se ao futuro, com isso, tal ligação, profundamente enraizada nos saberes *Enawenê Nawê*, celebra a mulher como a tecelã dos saberes. Com delicadeza e firmeza, ela entrelaça os fios da memória, da cultura e da sabedoria, fortalecendo a identidade coletiva

que sustenta a vida comunitária. Nessa perspectiva, Gentil pontua:

> [...] uma identidade coletiva é lócus de significação, é produzida por muitos indivíduos e caracteriza-se pela interação e negociação entre eles. Trata-se de um conjunto de atributos nos quais pessoas ou grupos se reconhecem como participantes, através dos quais se distinguem de outros e a partir dos quais significam fatos, acontecimentos, ações e a si mesmos (Gentil,2006, p. 179).

Assim, o papel das mulheres, enquanto tecelãs de memórias e conhecimento, alicerça esse processo de significação partilhada, onde o pertencimento e a continuidade histórica se reafirmam como elementos que sustentam o "nós" comunitário (Gentil, 2006, p. 178).

No universo *Enawenê Nawê*, o feminino ultrapassa as fronteiras do biológico ou do social, desdobrando-se em uma dimensão espiritual e ontológica, sendo canal vivo entre o visível e o invisível. Essa força não é abstrata: ela se revela no gesto preciso da *Owiro Nawê* ao pintar com urucum o corpo dos filhos para um ritual a pintura distingue homens e mulheres, marcando o corpo conforme os papéis de gênero nos rituais, sem relação com idade ou faixa etária.

Enquanto confecciona suas saias, braceletes e tornozeleiras que usarão para dançar para os espíritos, a *Owiro Nawê* aplica todo cuidado e atenção: cada peça é construída seguindo os ensinamentos herdados das mais velhas, respeitando formas, cores e detalhes, o conhecimento é transmitido oralmente, de forma direta, por explicação e demonstração.

Com atenção dedicada à confecção das panelas de barro, que irão cozinhar os alimentos destinados à família e aos seres invisíveis, a *Owiro Nawê* garante que cada gesto preserve a energia do preparo, nutrindo corpo e alma da aldeia

Cada dia vivido por uma *Owiro Nawê* é um rito que recria o mundo: ao tecer as redes onde nascem e repousam as crianças, ao preparar os alimentos coletados com saber antigo, ao cantar fino, agudo e afinado para o espírito, ela entrelaça mundos e tais gestos podem ocorrer diariamente ou em momentos especiais do calendário ritual.

Quando ensinam, as *Owiro Nawê* explicam o que fazem e o sentido de cada prática de forma direta e oral, garantindo a continuidade dos saberes pois são elas que, com mãos firmes e saberes herdados das mais velhas, sustentarão o ritmo dos ciclos, das estações e dos rituais.

No Ritual *Kateoko*, caminham como "protagonistas", como afirma Mendes dos Santos (2006), enquanto que lna cosmologia *Enawenê Nawê*, são a base viva que sustenta o cosmo. Esse equilíbrio se manifesta no cuidado com as crianças, com os alimentos e com a vida que pulsa ao redor, garantindo que a aldeia siga em sintonia com os espíritos e com a terra que a sustenta.

Ao preparar os alimentos, observam cada detalhe: o ponto do mingau, a atenção ao

fogo, o gesto que mantém a energia do preparo. Esses alimentos nutrem os corpos e seres invisíveis, mantendo vivos os ciclos das estações e fortalecendo a ligação entre o mundo visível e o invisível. Na confecção dos adornos saias, braceletes, tornozeleiras cada cor, cada forma, cada fio é pensado com cuidado, carregado de saberes antigos, e serve para dançar e cantar nos momentos sagrados, sustentando cada fase do calendário ritual.

As *Owiro Nawê* carregam em si o poder de dar forma à vida e perpetuar o mundo. Não apenas em sua capacidade de gerar filhos, mas na dedicação constante ao cuidado com os rios, as matas, os peixes, e no ensinamento oral do caminho da roça, dos nomes das plantas, dos animais, das frutas e dos peixes. Cada gesto cotidiano é ritualizado, atravessado por espiritualidade, conectando corpo, terra e céu. Nelas, a vida pulsa inteira visível e invisível, reafirmando a força, a continuidade e a presença viva do povo Enawenê Nawê.

Ailton Krenak (2019, p.16) descreve com clareza a essência dessa relação ao afirmar: "Fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade". Entre as *Owiro Nawê*, essa cisão não existe, no cotidiano, sua presença nos rituais, especialmente no *Kateoko*, assegura não apenas a conexão com os seres espirituais, mas também o equilíbrio entre as dimensões terrestre e celeste, reafirmando que corpo, território e cosmos são um só.

Essa presença feminina, além de vital para a vida comunitária, carrega uma profunda relação com a terra e seus ciclos. De acordo com Sousa Santos (2018), os conhecimentos indígenas resistem às epistemologias hegemônicas por meio de práticas que integram a terra, o corpo e o sagrado. Nas mãos das *Owiro*, essas práticas tornam-se resistência viva, reafirmando a harmonia entre a natureza e a cultura.

Mas as experiências do feminino entre os povos indígenas, como entre as mulheres *Enawenê Nawê*, enfrentam desafios que exigem força e resiliência. Guajajara (2021) ressalta que a luta das mulheres indígenas é também pela preservação dos territórios e do modo de vida que a elas foi legado pelos seus ancestrais, assim, no enfrentamento de ameaças como o desmatamento e a invasão dos territórios, o feminino manifesta-se como um movimento político e espiritual, preservando a autonomia cultural e a integridade do povo.

No contexto dos rituais *Enawenê Nawê*, as *Owiro* assumem o papel de guardiãs do equilíbrio entre mundos. Viveiros de Castro (2015), complementa que os povos indígenas têm no feminino um princípio vital que reorganiza as relações entre humanos e não humanos.

Entre a terra e o céu, o feminino transcende a dimensão do fazer e se afirmar como símbolo de resistência e continuidade. Por meio das *Owiro Nawê*, a identidade, a história e os saberes do povo se mantêm vivos, resistindo às adversidades e fortalecendo os laços que

sustentam o cosmo.

Cada peça criada carrega não apenas beleza, mas um conhecimento ancestral sobre os materiais da floresta e sua conexão espiritual. Ao entoarem cantos enquanto dançam, seus corpos tornam-se ponte entre os mundos visível e invisível, evocando bênçãos que garantem fartura, proteção e equilíbrio para toda a comunidade.

2.4. REDES DE APOIO E CUIDADO NA VIDA COMUNITÁRIA

Figura 27 - Momento de Escuta, Carinho e Cuidados



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

As redes de apoio e cuidado são o alicerce que sustenta a vida coletiva, especialmente entre os povos indígenas, onde as relações de solidariedade e cooperação guiam o cotidiano e na comunidade *Enawenê Nawê*, essas redes se manifestam como fios invisíveis que unem pessoas, histórias e saberes.

Elas garantem não apenas a sobrevivência física, mas também a continuidade cultural, passando a sabedoria de geração em geração, como uma chama que nunca se apaga. Em um

mundo onde as pressões externas ameaçam a diversidade cultural, essas redes representam uma forma silenciosa de resistência.

Cuidar, para os *Enawenê Nawê*, não é uma obrigação individual, mas uma responsabilidade compartilhada que reforça os laços entre todos e todas. Essa prática se reflete tanto no acompanhamento das crianças quanto no cuidado com os idosos, doentes e outras pessoas em situação de vulnerabilidade.

As crianças, por exemplo, são cuidadas por todos. Desde cedo, participam das atividades diárias, aprendendo enquanto acompanham os adultos. As meninas seguem suas mães até a roça ao amanhecer, ajudando a colher alimentos, buscar lenha ou água.

Figura 28 - (A) Buscando Lenha (B) Na Roça



Fonte: Acervo pessoal da autora (2023).

Quando adolescentes, começam a reproduzir as tarefas dos adultos, assumindo responsabilidades com naturalidade. Tudo isso ocorre de forma leve, sem imposição, como parte da vida comunitária, ao mesmo tempo, a educação formal também é valorizada, e as crianças participam regularmente das aulas, mostrando um equilíbrio entre tradição e escola.

Figura 29 - Hora do Lanche na Escola Estadual Indígena Enawenê Nawê



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

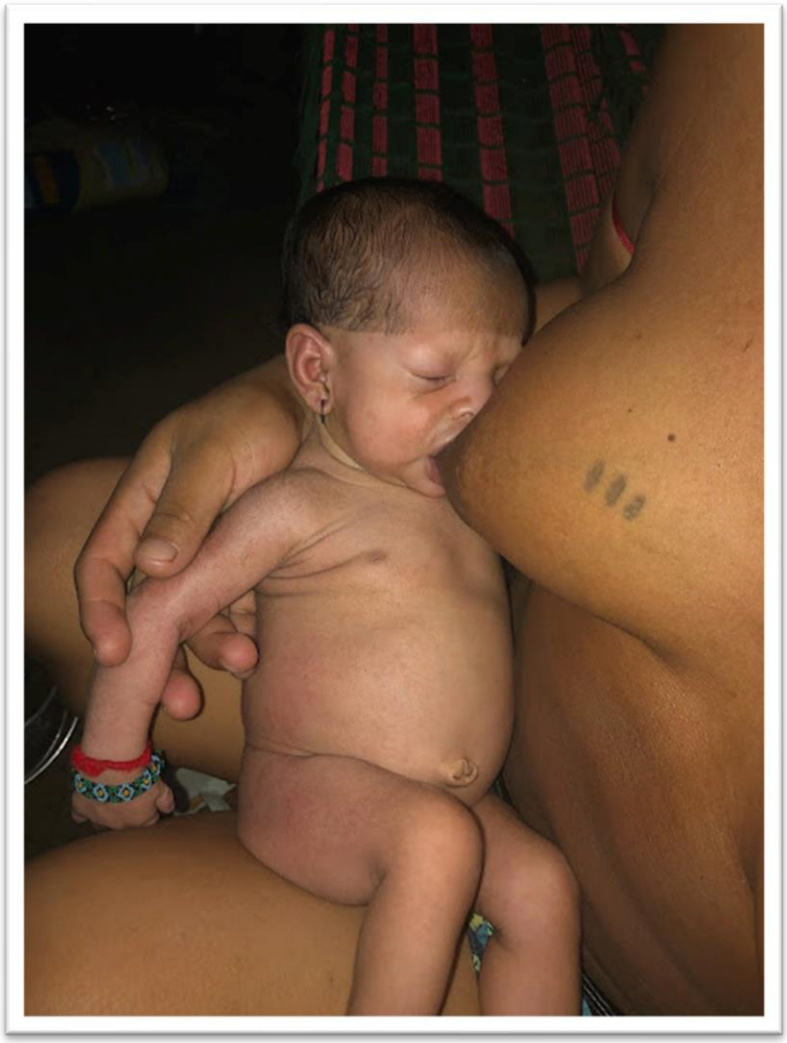
Entre as mulheres, o cuidado adquire uma dimensão especial durante o parto. O nascimento de uma nova vida é visto como um evento coletivo, marcado por solidariedade e atenção.

O parto ocorre em um canto da casa, onde se abre uma cova rasa para enterrar os resíduos, preservando o espaço limpo enquanto as mulheres da família se revezam, auxiliando a futura mãe e oferecendo apoio emocional e físico. O ato em si é conduzido por algumas dessas mulheres, com a participação ativa da própria mãe.

Após o nascimento, o recém-nascido é acolhido pelas mulheres em um ritual de cuidado que simboliza sua entrada na comunidade, sendo banhado com ervas medicinais, uma prática que representa purificação e proteção. Em seguida, o bebê tem o cabelo cortado no estilo tradicional Enawenê, com franjas raspadas em direção às têmporas até a altura mediana das orelhas.

Suas orelhas são delicadamente perfuradas para receber brincos circulares feitos do fruto do tucum, marcando sua conexão com os elementos naturais e a estética do povo.

Figura 30 - Criança Enawenê Nawê Recém Nascida



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2023).

O cuidado não se limita aos primeiros momentos de vida, ele se estende por cada etapa, com especial atenção às transições importantes, como o caminho da infância à juventude, na igual atenção ao ritual da maioridade feminina, quando uma menina está prestes a se tornar moça e passa por um período de reclusão e orientação, acompanhada por mulheres experientes.

Durante esse período, ela aprende sobre as mudanças de seu corpo sempre sob a proteção e sabedoria das mais velhas. Esse cuidado vai além do plano físico, envolvendo também o espiritual, o emocional e o simbólico.

Nos rituais de cura, nos cantos e nos encontros espirituais, a rede de apoio se expande para incluir a natureza, os espíritos ancestrais e os guardiões do saber. Isso ocorre porque, para os *Enawenê Nawê*, cada elemento a água, a mata, os peixes, os animais e as pessoas estão interligadas numa mesma teia cósmica. Quando um adoecido é cuidado, não se trata apenas do corpo individual, mas de harmonizar as relações entre todos os seres que compartilham a vida.

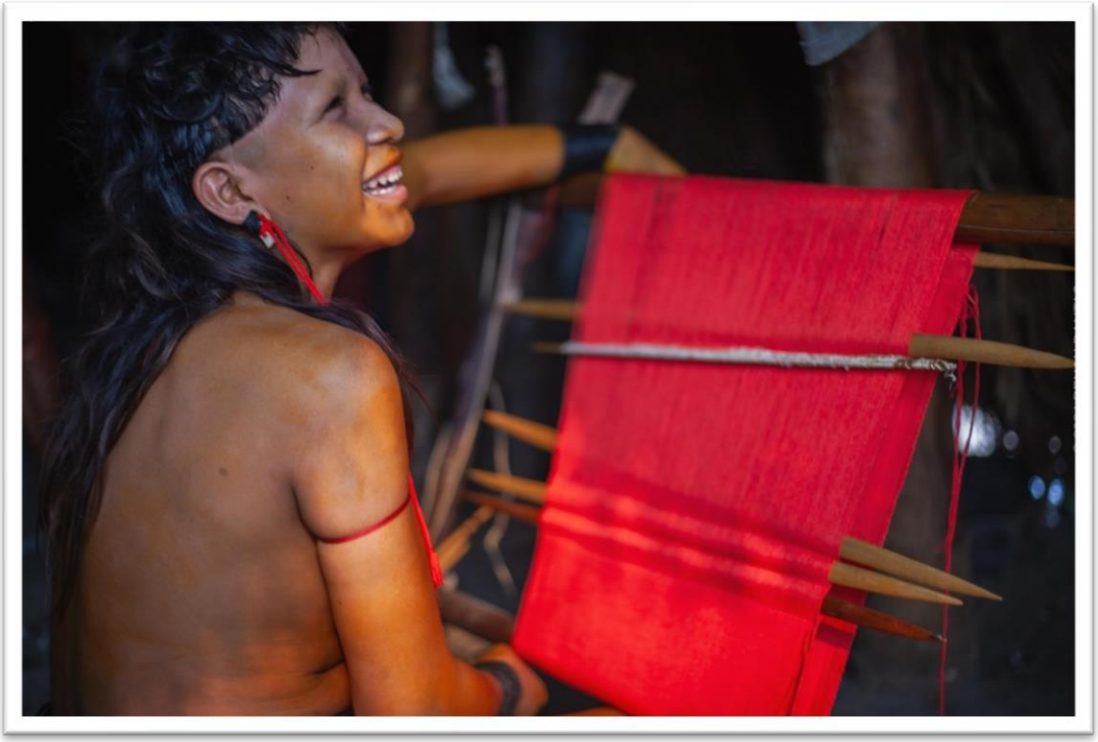
Para os *Enawenê Nawê*, todos os seres humanos e não humanos fazem parte de uma teia cósmica, onde o bem-estar de um é o bem-estar de todos e todas.

Mesmo diante das transformações do mundo contemporâneo, essas redes de cuidado se adaptam sem perder sua essência, pois as tecnologias e novos meios de comunicação fortalecem os laços comunitários, mas os valores centrais reciprocidade, partilha e respeito à natureza permanecem inabaláveis que podem ser observados, por exemplo, na forma como jovens utilizam celulares para registrar todos os eventos, cantos ou partilhar mensagens entre aldeias, sem que isso substitua o momento coletivo da roda de conversa ou do ritual. A tecnologia se soma, mas não rompe o fundamento: cuidar uns dos outros é também cuidar da terra e dos espíritos e esse é um aspecto revelador da vitalidade da cultura.

Portanto, as redes de apoio e cuidado na vida comunitária não são apenas práticas de sobrevivência, mas expressões de resistência, continuidade e amor coletivo. Para os *Enawenê Nawê*, cuidar é um ato que une gerações, preserva a cultura e protege a identidade do povo. É um gesto eterno, ancestral e coletivo, que mantém viva a essência de sua existência em harmonia com o mundo.

2.5. A PASSAGEM DO CONHECIMENTO ÀS NOVAS GERAÇÕES

Figura 31 - Adolescente Tecendo Konete (Saia Tradicional)



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

O conhecimento humano, qual chama viva alimentada ao longo dos séculos, é o alicerce que sustenta as aspirações das gerações presentes e futuras. Através das brumas do tempo, ele foi transmitido em uma dança delicada entre aqueles que vieram antes e os que estão por vir. Contudo, este processo, embora belo e essencial, enfrenta desafios crescentes em uma sociedade em constante transformação.

A passagem do saber é muito mais do que a simples transferência de informações. Trata-se de um ritual simbólico, uma ponte entre os mundos do passado e do futuro, onde a experiência encontra a juventude.

Em muitas culturas, especialmente entre os povos originários, a difusão de conhecimentos não se limita à palavra dita, mas se entrelaça com gestos, silêncios e espaços vividos. Cada ensinamento carrega em si não apenas uma instrução prática, mas também a essência de quem o transmite, tecendo uma rede de memórias, afetos e sentidos.

Refletir sobre a passagem do conhecimento às novas gerações exige olhar para além da tradição oral e escrita, reconhecendo os desafios contemporâneos que atravessam esses processos e as formas de mediação que emergem no diálogo entre culturas, tempos e tecnologias.

Nesse sentido, Laraia (2003, p. 45) afirma que “o homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado”. Compreender essa dimensão é essencial para valorizar os saberes transmitidos entre gerações, situar as transformações culturais e fortalecer o vínculo entre memória e futuro.

À medida que a modernidade avança em seu ritmo acelerado, especialmente pelas mídias digitais e aplicativos de mensagens instantâneas, o espaço para interações profundas e significativas tende a se reduzir.

Os saberes ancestrais, historicamente moldados pelo contato com diferentes modos de vida, hoje correm o risco de se fragmentar diante da lógica da informação rápida e superficial. O desafio, portanto, não é preservar o conhecimento como algo estático, mas garantir que o aprendizado compartilhado mantenha sentido, profundidade e vínculo com a comunidade, reconhecendo que ensinar e aprender são processos coletivos, sempre mediados pelas experiências e pelo mundo em que vivemos.

Silva e Severino-Filho (2025, p. 7) lembram que “os seres humanos sempre praticaram suas humanidades se relacionando com as coisas do ambiente que habita [...] Nesse sentido, o ser humano nunca o é sem a mediação das coisas com as quais se relacionam.” Compreender o papel das tecnologias na atualidade é, assim, compreender uma continuidade: os seres humanos

sempre aprenderam e ensinaram em diálogo com o ambiente e com as ferramentas que criaram; a diferença é que hoje a mediação digital amplia, acelera e reconfigura essas relações.

Enfrentar esse desafio exige práticas coletivas de partilha e socialização de saberes, nas quais o conhecimento não se reduz a informações fragmentadas, mas se reafirma como experiência compartilhada. Escolas, famílias e comunidades tornam-se espaços centrais de encontro e construção de sentidos, onde cada pessoa é simultaneamente aprendiz e agente de ensino, e o conhecimento circula em movimento constante.

As tecnologias digitais, nesse contexto, não devem ser ignoradas, pois quando usadas de forma crítica e consciente, podem amplificar as vozes das gerações mais velhas e tornar seus saberes acessíveis a novos públicos. Entretanto, é necessário equilíbrio, o novo precisa dialogar com as formas de ensinar e aprender cultivadas nos territórios, para que a modernidade não fragilize a força comunitária e relacional do saber.

Transmitir conhecimento, portanto, é um ato de resistência e esperança, afinal a resistência frente à homogeneização que ameaça silenciar histórias e vozes diversas e a esperança de que cada geração possa tecer novos significados a partir das memórias herdadas. Mais do que preservar o que foi, trata-se de imaginar o que pode ser, garantindo que os saberes ancestrais permaneçam vivos, dinâmicos e profundamente enraizados na experiência coletiva.

Nesse cenário, a reflexão sobre a difusão do conhecimento às novas gerações se concretiza na prática cotidiana. A pedagogia tradicional do povo *Enawenê Nawê* se estrutura a partir de uma profunda conexão entre gerações, natureza e espiritualidade. Não há separação entre o ensinar e o viver: o aprendizado acontece no cotidiano, na escuta atenta, na observação silenciosa e na prática partilhada. As crianças aprendem com as mais velhas, acompanhando-os em suas tarefas e respeitando o tempo de cada saber. Ensinar, nesse contexto, é um ato de amor e de cuidado com a continuidade da vida e da cultura, mas não se impõe ao outro.

O aprendizado não é obrigatório: parte da autonomia e do desejo de quem quer aprender. O interesse brota do aprendiz, e não dá vontade de quem ensina (Lobato, 2020).

A roça, por exemplo, não é apenas um espaço de cultivo, mas também de difusão de ensinamentos sobre a terra, o tempo, o cuidado e a partilha. Ao acompanhar o plantio, as crianças aprendem os ciclos da natureza, os rituais que acompanham cada estação, e os cantos que invocam a harmonia com os espíritos. A aprendizagem se dá pelo corpo e pelo pertencimento: é colocando as mãos na terra, sentindo o cheiro da mandioca, ouvindo as histórias contadas sob o sol ou à beira do fogo, que o saber se inscreve na memória.

Da mesma forma, ao participar da confecção de artefatos, adornos e vestimentas tradicionais, os jovens se conectam com os conhecimentos ancestrais sobre os materiais da

floresta, as técnicas transmitidas de geração em geração e os significados que cada item carrega e esses objetos não são apenas utilitários, mas carregam sentidos espirituais, identitários e cosmológicos.

Essa pedagogia valoriza o tempo da escuta e da convivência. O silêncio, muitas vezes, é mais eloquente que a palavra. O ensinamento não é imposto, mas oferecido, e a criança aprende quando está pronta, sem a pressão da resposta imediata. Os saberes são tecidos com paciência, como se tece uma rede, onde cada fio tem seu lugar e seu tempo e nesse sentido, há uma profunda sintonia com a pedagogia freiriana, que compreende a educação como um processo dialógico, em que o saber não se transmite de forma vertical, mas se constrói no encontro entre os sujeitos. Como afirma Freire (1987, p. 68), “ninguém educa ninguém, ninguém se educa sozinho, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo.”

A pedagogia *Enawenê Nawê*, portanto, é uma pedagogia do vínculo, do respeito e da presença. Não se aprende apenas o "como fazer", mas também o "como ser" em relação com o outro, com os espíritos e com o mundo. É nesse entrelaçar de práticas, afetos e rituais que se forma uma geração comprometida com a continuidade da vida e da cultura.

Nesse sentido, conforme destaca Silva,

> No contexto da aldeia, é notório que a preocupação com a educação de uma criança não está no que ele será quando crescer. A preocupação maior daquele coletivo está no processo que conduz ela a se tornar um adulto a partir dos parâmetros cosmológicos/sociais/políticos estabelecidos culturalmente. Isto é, quando a criança nasce todos já sabem o que ela vai ser quando chegar à fase adulta e, sendo assim, a preocupação maior está em unir forças no processo de condução socioeducativa daquela criança (Silva 2024, p. 249)

Dessa perspectiva, percebe-se que o aprender vai além da socialização de saberes: é um processo vivencial, que atravessa o sujeito e se enraíza em seu corpo. Esse modo de aprender é, antes de tudo, um modo de experienciar. O conhecimento não apenas se mostra, ele atravessa o sujeito, transforma a escuta em vivência. Como afirma Larrosa (2011, p. 6), “a experiência supõe [...] que algo me passa. [...] Não que passe ante mim, ou frente a mim, mas a mim, quer dizer, em mim.”

Assim se dá a pedagogia *Enawenê Nawê*: não se trata de acumular informações, mas de deixar-se tocar pelos acontecimentos do mundo, de ser parte deles. Cada gesto, cada rito, cada prática cotidiana contém essa potência de formar por dentro na alma, na memória e na relação

3. RITUAL *KATEOKO*[22]: O CICLO DA VIDA E DA RENOVAÇÃO

Figura 32 - Ritual Kateoko



Fonte: Calixto-Maria, Fernando Dhermam. (2021).

Somos a soma de nossos afetos e aquilo que amamos pode ser facilmente reativado por novos gatilhos. **(Adélia Prado)**[23]

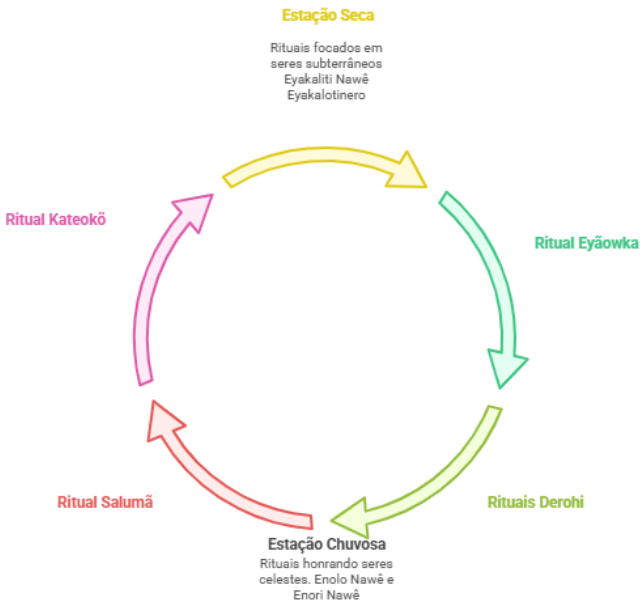
3.1. O TEMPO SAGRADO: COMO OS RITUAIS MOLDAM O VIVER

Como já mencionado, o calendário ritualístico do povo *Enawenê Nawê* é constituído de duas grandes estações: a seca e a chuvosa. Durante a estação seca, os rituais voltam-se aos seres subterrâneos, os *Eyakaliti/Eyakalotinero,* destacando-se o Ey*ãokwa* e o *Derohi*. Já na estação chuvosa, os rituais reverenciam os seres celestes, os *Enoli/Enolo Nawê*, com ênfase no *Salumã* e no *Kateoko* (Souza, 2011).

[22] Este capítulo é fruto de uma travessia: entre a análise bibliográfica e o registro de minha observação em campo, acrescida da participação em alguns momentos do ritual *Kateoko*. Não se trata apenas de olhar de fora, mas de compartilhar instantes que me foram confiados, e em que me foi permitido ver, estar e transcrever, compondo assim a escrita que apresento..

[23] Poema de, Adélia Prado. O Que A Memória Ama, Fica Eterno.

Figura 33 - Ciclo Ritualístico



Fonte: Mendes dos Santos, (2001) Adaptação da Autora.

Em cada ciclo ritualístico, a comunidade se organiza em dois grupos: o *harekare/harekalo* (anfitriões das cerimônias) e o grupo que assume o nome do ritual em curso. O sigilo permeia toda a estrutura dos ritos, sendo o fio invisível que os sustenta.

Conforme relata os *Enawenê* nenhuma atividade pode ser anunciada em voz alta, pois os seres não visíveis podem ouvir e exigir sua realização imediata não cumprimento dessa exigência pode trazer desagrado a esses seres, comprometendo o equilíbrio necessário para a realização plena das cerimônias.

Entre os rituais, o *Eyãokwa* se destaca como o mais conhecido pelos não indígenas, reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Ele marca o início do ciclo anual e é celebrado com a descida dos *Yaõkwa* para a grande pescaria, momento de comunhão entre humanos e não humanos.

Os *harekare/harekalo*, assumem a responsabilidade de organizar o ritual com dedicação e respeito, garantindo que cada gesto e oferenda estejam alinhados com os princípios sagrados.

Cabe aos *harekare* a preparação das armadilhas para as barragens e a seleção dos alimentos que serão oferecidos aos seres não visíveis, tais como: peixes, milho, mel, mandioca, chicha e outros elementos cuidadosamente cultivados, coletados e preparados, seguindo os ensinamentos ancestrais que garantem a harmonia entre os mundos visível e invisível.

Cada detalhe reafirma o compromisso da comunidade com a manutenção da fartura e do equilíbrio, tecendo, assim, os laços entre mundos visíveis e invisíveis, entre tempos que se cruzam na continuidade dos saberes e fazeres do povo *Enawenê Nawê*.

A escolha do local para a roça de *Eyãokwa* marca apenas o início de um complexo processo que se desdobra em múltiplas etapas, todas imbuídas de significados profundos. Entre essas etapas estão o desmatamento da área escolhida, a queimada da vegetação seca e o arrancamento dos tocos (troncos, raízes e galhadas remanescentes), preparando a terra para o plantio conforme os saberes ancestrais do povo *Enawenê Nawê*.

Figura 34 - Roça de Eyãokwa



Fonte: Arquivo Pessoal da Autora (2023).

À medida que a comunidade se envolve nos preparativos, cada gesto carrega a responsabilidade de honrar os seres invisíveis, assegurando que a fartura e o equilíbrio sejam mantidos.

Assim, os rituais transcendem a materialidade das oferendas e das construções cerimoniais, ou seja, são elo contínuo entre os tempos, conectando os que vieram antes aos que ainda virão, reafirmando a cosmovisão *Enawenê Nawê* entendida como o modo próprio de ver,

sentir e habitar o mundo, em que o espiritual, o humano e a natureza não se separam, mas se entrelaçam na manutenção do equilíbrio e da vida coletiva.

Quando *Eyãokwa* anuncia aos *harekare* que o ritual terá início, um ciclo de trabalho se desencadeia. Os *harekare*, anfitriões do ritual, permanecem na aldeia, enquanto *Eyãokwa* cuida da roça, medindo-a e ajustando sua extensão conforme o número e tamanho de famílias que nela trabalharão.

Essa divisão equitativa da roça garante que cada família cuide de seu espaço e colha igualmente os frutos, reafirmando o princípio comunitário que orienta os ciclos agrícolas e a conexão com os seres que regem a vida do povo *Enawenê Nawê*.

A tarefa de cuidar da roça para garantir o crescimento da planta e, consequentemente, a fartura do povo, cabe a *Eyãokwa*. A roça e o cultivo, quando vistos como rituais, revelam a profunda conexão entre os *Enawenê Nawê* e os ciclos da terra, fundamentais para a comunicação entre os seres de baixo e os seres do plano médio, terrestre.

Com o plantio finalizado, os *harekare* se reúnem para decidir se o ano será dedicado ao ritual de *Kateoko* ou *Salumã*, ou a ambos. A escolha depende da disposição dos grupos e das necessidades do momento, sempre em diálogo com os clãs. Esse diálogo intimo entre os grupos e com os clãs é um dos aspectos centrais da dinâmica do povo *Enawenê Nawê*, pois demonstra que, para eles, o ano não é apenas uma sequência de meses, mas um tempo carregado de intenções, de significados e de espiritualidade compartilhada.

A partilha, não é um gesto simples de dividir bens ou recursos materiais. Ela carrega uma origem profundamente vinculada à cosmologia do povo *Enawenê Nawê*. Esse ato remonta a tempos remotos, quando os espíritos (*Eyãokwa*) ensinaram aos primeiros seres humanos que o alimento não é somente para a sobrevivência individual, mas para a construção e manutenção das relações entre os humanos e os não humanos[24].

Em vez de tratar a comida como propriedade, o povo *Enawenê Nawê* a vê como uma energia compartilhada, um bem de circulação que se torna poderoso somente quando oferecido, seja aos parentes visíveis, seja aos espíritos que habitam outras esferas da existência. A partilha, no sentido mais profundo, não é só um ato de dividir, mas de criar e manter as relações (Mendes dos Santos, 2001).

Partilhar, não apenas garante a continuidade de seus ciclos sociais e espirituais, mas também reafirma sua conexão com os elementos não humanos que os cercam. O alimento,

[24] Memória do encontro no pátio, quando, em minha condição de pesquisadora, ouvi as palavras compartilhadas pelos homens Enawenê, em 18/09/2024.

portanto, nunca é um bem individual. Ele carrega em si o dever de ser oferecido ao mundo espiritual, à terra e aos céus durantes os rituais.

É nesse gesto de partilhar, de devolver à comunidade e ao cosmos, que se sustenta o equilíbrio da vida e se renova a força dos rituais. Como Mendes dos Santos, (2001) afirma, o ritual, com seus gestos de partilha, é a chave que liga o humano ao sagrado e ao mundo natural.

Assim, a partilha é também uma forma de lembrar aos membros da comunidade sobre o dever de zelar pelas relações entre as várias formas de existência, um cuidado que se perpetua através das gerações, com os mais velhos ensinando aos mais novos o valor de manter essas trocas vivas. Em cada gesto ritualístico, cada oferenda, cada refeição compartilhada, os *Enawenê Nawê* reafirmam sua missão de manter o ciclo do mundo em movimento, não apenas nas dimensões humanas, mas também espirituais e naturais. Este ciclo, entrelaçado pelo ato de partilhar, é o que permite que os *Enawenê Nawê* se sintam parte de algo maior do que eles mesmos, em uma interdependência contínua com o cosmos, com os seres espirituais e com a terra que os nutre.

3.2. *KATEOKO* E O CICLO ANCESTRAL DO POVO *ENAWENÊ NAWÊ*

Para o povo *Enawenê Nawê*, os rituais não são eventos fragmentados, mas uma teia contínua e harmônica, onde cada gesto e cada cerimônia se entrelaçam com os ciclos da vida, da natureza e das forças invisíveis. Cada rito carrega a essência do anterior, semeando as sementes para o próximo, formando uma trama imaterial que conecta passado, presente e futuro. Nessa visão, a profundidade desses momentos não reside apenas em sua realização, mas na consciência de que estão profundamente enraizados na dinâmica de todo o universo.

Essa concepção ressoa com a análise de Ferreira (2018, p. 79), que destaca a interconexão entre "cultura e natureza na vivência" indígena e para os *Enawenê Nawê*, esse vínculo é tecido com fios de respeito e compartilhamento, onde os seres, tanto visíveis quanto invisíveis, se encontram em um processo de troca e reciprocidade que sustenta o equilíbrio cósmico.

Em sua totalidade, os rituais são a expressão mais pura dessa relação sutil, um elo contínuo que reverbera em cada ação, em cada oferenda, e em cada momento de reflexão comunitária, configurando-se como mais do que práticas isoladas, são fluxos de saberes que orientam a existência, entrelaçando aqueles que vieram antes com aqueles que ainda virão.

Dentro dessa trama de significados, as mulheres *Enawenê Nawê* desempenham um papel essencial, constituindo-se como guardiãs do tempo e do fazer, tecendo os dias e as noites com suas mãos e suas vozes e por meio dos cantos, da arte, do preparo dos alimentos e das

práticas de cuidado, são elas que sustentam os alicerces invisíveis da comunidade. Suas ações não apenas dão continuidade aos ciclos rituais, mas também mantêm vivo o equilíbrio entre o humano e o não humano, entre a terra e o céu, entre o passado e o futuro.

3.3.O PAPEL DAS MULHERES NA TECER DOS DIAS E NOITES

A cada dois anos, o ciclo ritualístico se encerra, marcando o fim do compromisso assumido pelo clã no cumprimento de suas atividades. Com isso, inicia-se um novo ciclo, no qual diferentes clãs assumem papéis distintos: alguns são responsáveis por servir, enquanto outros são servidos. No biênio de 2024 a 2025, os chefes de cerimônia são: *Kawekalise* (clã): Chefe *Anaori* e sua esposa Watalio, *Anihari* (clã): Chefe *Kolarine* e sua esposa *Kamerose*, *Kawinariri* (clã): Chefe *Xiwiro* e sua esposa *Kaxairi*.

Durante o ritual, homens e mulheres incorporam as essências dos *Enoli Nawê* e *Enolo Nawê*, seres que dão vida às celebrações e fortalecem os laços entre os mundos. À frente da organização, guiando cada passo e garantindo que o sagrado se cumpra, estão os *Ekiño,* também conhecidos como *Awolo/Awoli*, guardiões da ordem e do equilíbrio ritualístico.

Neste contexto, as *Owiro Nawê* tornam-se a manifestação viva das *Enolo Nawê*, forças celestes femininas que as acompanham e fortalecem. Embora seus corpos permaneçam na aldeia, sua presença é ampliada por essa conexão invisível. Cada pedido feito por elas nesse momento deve ser atendido, pois ignorá-lo pode quebrar a harmonia que equilibra as relações entre o visível e o invisível.

As *Enolo Nawê* e os *Enoli Nawê* são generosos, mas também guardiões da memória dos ritos. O desrespeito aos seus desejos pode trazer desajustes ao fluxo da vida. Na tarde de setembro, os rumores do início do ritual *Kateoko* tomaram conta da aldeia, ainda que já tivesse presenciado outras celebrações, cada início se renovava para mim como se fosse a primeira vez.

Circulava entre os moradores a afirmação de que apenas o pajé Anaõri saberia a data exata do início do Ritual *Kateoko*. Comentava-se: "*O pajé foi para o mato, só ele sabe quando Kateoko irá começar"*. Com a sua chegada, tomada pela expectativa, dirigi-me à sua *hakolo*. Entre uma conversa e outra, perguntei-lhe sobre o dia em que se iniciaria o ritual. O pajé Anaõri, com um sorriso tímido e a voz calma, apenas respondeu: *"Não sei''*.

Naquela madrugada, as *ekinõ*, derão início ao ritual com a entrada das *Kateoko* nas *hakolos* dos *awoli.* Ao encerrar as atividades do dia, fui conversar com o pajé e, em meio à conversa, retomei a questão: *"O senhor havia dito que não sabia que dia o ritual iria começar"*. Ele sorriu e respondeu: *"Mas eu não sei mesmo. Quem sabe são os espíritos, só eles sabem. Minha boca não pode falar".*

A fala do pajé, ao afirmar que *"quem sabe são os espíritos, só eles sabem. Minha boca não pode falar",* revela uma dimensão fundamental da cosmovisão *Enawenê Nawê*: o sigilo e o respeito profundo para com os seres invisíveis.

O silêncio não é ausência de saber, mas sim a materialização de uma ética espiritual que sustenta a vida do povo *Enawenê Nawê*. Diferente da temporalidade marcada pelo relógio, o tempo dos *Enawenê Nawê* é regido pela vontade e pelo movimento dos seres invisíveis, que determinam o início e o ritmo dos rituais.

Ao raiar do dia, os homens se reúnem no pátio da aldeia para conversar sobre a entrada das *Kateoko* nas *hakolos*. Os *Awoli* informam que, será necessário buscar mel para oferecer a elas, conforme o pedido já feito, assim, todos se organizam para ir buscar o mel.

A tarde elas retornam ao pátio entoando o canto cerimonial e dança com movimentos rítmicos leves, chamam umas às outras para o ritual e os poucos, vão se juntando ao cordão ritualístico (figura 35), quase sempre com as mais velhas iniciando a adesão.

Figura 35 - Ritual Kateoko as Ekinõ



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

Kateoko ressoa no pátio, prolongando-se por mais algumas horas de canto e dança, dedicadas à harmonia celestial e durante o ritual, sob o olhar atento de um dos organizadores, o mel é cuidadosamente depositado no centro do pátio. Nesse momento, cada homem, na

persona de *Salomã*, aproxima-se, deposita o mel e proclama: *"Kateoko, hewakatanehali!"* (*Kateoko*, aqui está seu pedido).

Sob o olhar atento dos *awoli*, elas recolhem suas vasilhas com mel, escolhendo aquelas cujos depositantes possuem maior afinidade. As solteiras ficam sob a responsabilidade de seus pais ou irmãos, e é comum que ocorram trocas entre casais que já têm uma conexão estabelecida. É nesse momento que os participantes se tornam *nowakanhalo/li* (parceiros) uns dos outros. Por exemplo, os casados trocam o mel com o esposo ou esposa de outra pessoa com quem já possuem um certo grau de proximidade.

As mulheres viúvas, por não terem parceiros, raramente participam desse processo, tanto por respeito ao luto quanto para preservar sua imagem de tristeza pela perda do marido.

A escolha dos pares nos rituais não se trata de uma ação isolada ou pontual, mas de um gesto carregado de sentidos que se atualiza em diferentes momentos do calendário sagrado, como no ritual *Salumã*. Essa prática de presentear constitui uma linguagem simbólica e relacional, onde o vínculo com o outro é reafirmado através do gesto da oferta e aqui, o presente não é apenas um objeto, mas um elo uma forma de comunicar pertencimento, respeito e compromisso mútuo.

Essa dinâmica pode ser compreendida à luz da reflexão proposta por Ubiratan D'Ambrosio, ao afirmar que "vida é a resultante de três fatos: indivíduo, outro e natureza. A continuidade da vida como fenômeno cósmico depende da resolução do triângulo" (D'Ambrosio, p.70, 2011). Na perspectiva *Enawenê Nawê*, essa tríade não apenas se manifesta, mas é permanentemente cultivada: o indivíduo não existe isolado, sua existência é indissociável das relações com os outros humanos e não humanos e com o território. Assim, a troca de presentes se torna uma tecnologia de conexão que sustenta o equilíbrio entre essas três forças fundamentais.

Ao presentear o outro, o *Enawenê* reafirma sua inserção nesse triângulo da vida, reafirmando que nenhum ser se basta a si mesmo. O gesto de troca, portanto, carrega uma dimensão cosmológica e política: é um modo de garantir a continuidade da vida, nutrindo os fios que tecem a coletividade e o mundo. Nesse sentido, o ritual e suas trocas são não apenas expressões culturais, mas também práticas de cuidado e manutenção da vida como fenômeno coletivo e cósmico. Sobre essas trocas, voltaremos a tratar no item 3.7 A Troca de Presentes: Um Elo que Sustenta e Reafirma a Cultura *Enawenê Nawê*.

Figura 36 - Crianças Enawenê



Fonte: Renan Dantas (2024).

Nas proximidades do rio Juruena, onde a natureza se revela em sua plenitude e as águas fluem como um símbolo de continuidade, as mulheres do povo *Enawenê Nawê* desempenham papéis essenciais na preservação e difusão de saberes ancestrais. As *Owiro Nawê*, no coletivo, e *Owiro*, no singular, além de *Enawenero*, em referência à identidade individual, são as verdadeiras guardiãs dos conhecimentos ritualísticos, medicinas, alimentares, linguísticos e educativos que ligam o passado ao presente, e cuja força espiritual e cultural é tão vital quanto o próprio rio que atravessa suas terras.

A espiritualidade, em sua mais pura forma, está entrelaçada com a medicina tradicional do povo *Enawenê Nawê* e cada gesto das mulheres, sejam elas *Sotaloti, Baratalo, Howanatalo* ou *Eholalalo,* carrega uma carga simbólica profunda que vai além da prática curativa ou ritualística, atingindo uma dimensão que conecta o humano ao cosmos.

Sotaloti nawê, pajé, são escolhidas pelos *enolo nawê* e *enoli nawê*, seres superiores que lhes atribuem o dom de transitar entre os mundos visível e invisível. Ao aceitar essa responsabilidade, a *Sotaloti* passa por um rito de transformação simbólica: são retiradas as peneiras que cobriam seus olhos e uma espécie de tampa localizada atrás das orelhas estruturas invisíveis que, enquanto presentes, limitam a percepção do sagrado (Almeida, 2015).

A partir desse momento, ele passa a enxergar os e*iyakaliti nawê e eiyakaloti nawê* seres

imperceptíveis aos olhos comuns e passa a acessar os múltiplos patamares da existência, tornando-se mediadoras entre o mundo dos vivos e o dos espíritos.

Quando alguém adoece, a *Sotaloti* é chamada. Aproxima-se com silêncio e escuta, e com gesto firme inicia o ato da sucção uma prática ancestral de cuidado e poder. Por meio dessa ação, retira do corpo doente as substâncias e espíritos que causam males e doenças. Simultaneamente, convoca as divindades celestes que a acompanham e protegem durante o tratamento. O efeito dessa intervenção é profundo: a alma reencontra seu lugar e, com ela, a saúde do corpo se restabelece.

A sucção é, assim, o gesto por excelência do *Sotaloti.* Por meio dela, ela não apenas cura feridas internas e externas, mas fortalece o corpo e afasta a morte. No entanto, seu trabalho não se limita à intervenção física. Ela realiza também viagens espirituais até o *eno*[25], de onde retorna acompanhado pelas *enolo nawê e enoli nawê* de seu clã seres protetores que se posicionam ao lado do doente para afastar perigos e garantir a continuidade da vida.

O prestígio de uma *Sotaloti* está vinculado à profundidade de suas ações, à quantidade e natureza dos elementos retirados, e à autenticidade de seus relatos espirituais. Sonhos e encontros com os espíritos compõem sua memória ritual e fortalecem sua autoridade junto à comunidade.

Essa sabedoria se revelou de forma comovente durante uma atividade que promovia o diálogo entre educação e saúde, abordando a medicina tradicional indígena e a medicina ocidental. Na mesma ocasião, a escola realizava a gravação de um vídeo para o IPHAN, registrando a importância dos rituais.

Foi então que, eu fui tomada por uma forte dor de cabeça intensa e inesperada. A Sotaloti que acompanhava a atividade percebeu, aproximou-se em silêncio, e, com a delicadeza que só os que caminham entre mundos conhecem, realizou a sucção sobre minha cabeça. Retirou, e um espinho. E no mesmo instante a dor cessou.

A cura, nesse momento, não se deu apenas no plano físico, mas em camadas mais sutis da existência. Compreendi, ali, com o corpo e com a alma, que o saber das Sotaloti não é apenas remédio é presença, é elo, é gesto de um mundo que insiste em cuidar, mesmo quando a racionalidade hesita em compreender.

[25] Lugar do alto (eno), o domínio celeste e invisível onde vivem os *enoli-nawe* (Mendes, 2001, p.58).

Figura 37 Sotaloti, Prática de Sucção



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

Baratalo Nawê, conhecedoras profunda das ervas medicinais, é guardiã dos segredos da natureza. Suas mãos sabem reconhecer as plantas que crescem nas matas, nos rios, no cerrado e nas florestas, e com elas curam não apenas os corpos, mas também os espíritos. Detentora de saberes ancestrais, domina o uso das ervas apropriadas para diferentes tratamentos, transmitindo esse conhecimento apenas aos seus parentes consanguíneos. Essa tradição, enraizada em vínculos de sangue, não se abre ao olhar externo, pois carrega a força dos mistérios guardados e o compromisso de preservação diante do sagrado.

Mais do que curandeiras, as *Baratalos* representam um sistema de conhecimento que ultrapassa o físico e se entrelaça ao espiritual. Seu saber nasce da escuta atenta da vegetação, dos ensinamentos dos espíritos e da observação silenciosa dos ciclos da natureza. Cada planta, raiz ou folha carrega uma história que só pode ser revelada àqueles que pertencem à linhagem familiar, como afirma Zorthêa (2006, p. 31), ao destacar que esse conhecimento é difundido exclusivamente aos ‘parentes consanguíneos’. Por isso, sua partilha não se dá por mera curiosidade ou desejo externo, mas por responsabilidade espiritual e profundo respeito aos ancestrais.

Howanatalo Nawê (sopradoras) são aquelas que estabelecem uma conexão única com os ventos e com os espíritos que habitam o invisível. Elas não apenas sopram, mas tecem com o ar uma proteção ancestral, em rituais que mantêm a saúde, a ordem e o equilíbrio entre seres humanos e não humanos.

Durante minha escuta atenta na comunidade, percebi que, embora pouco mencionado

nas falas mais formais, as mulheres exercem as mesmas funções de sopro que os homens. Mulheres e homens sopradores coexistem com igual importância, algo que me chamou a atenção por romper com o que, em outros contextos, seriam papéis sociais estritamente separados por gênero. Questionei uma liderança, e ouvi com simplicidade: "É assim que funciona. Não tem diferença entre homem ou mulher. Todos têm que fazer a mesma função, principalmente na roça de mandioca." *Yokwari Asasanikwa Enawene* (comunicação pessoal abril,2025)

Foi justamente na roça que compreendi a profundidade espiritual do sopro. A mandioca, para o povo *Enawenê Nawê*, não é apenas alimento: é um ser vivo, com espírito, que exige palavra, silêncio e respeito. O ato de soprar, realizado pelo/as howanatali/howanatalo (soprador e sopradoras), carrega uma força ritual que não se limita a proteger corpos, mas também a harmonizar relações entre humanos e plantas. Conforme relata Santos**,**

> no ato do plantio oferece-se peixe, mingau e bebidas fermentadas às manivas de mandioca; também lhes são dirigidas palavras mágicas proferidas pelo *hoenaytare* (‘soprador’), para que durante a emanação sangüínea das mulheres, em períodos de nascimento e menstruação, a planta não ataque as pessoas, aprisionando-lhes a alma (2006, p. 205).

Trata-se, portanto, de uma relação profundamente simbiótica e espiritual, onde o sopro atua como mediador entre mundos e guardião do equilíbrio, revelando o cuidado que atravessa os gestos cotidianos e ritualizados no cultivo da vida. Durante os períodos considerados perigosos como o tempo de reclusão das mulheres menstruadas ou em puerpério, e também durante o ciclo de resguardo chamado *kadena*, vivido por homens e mulheres os alimentos devem passar pelo sopro ritual, que atua como proteção e cuidado espiritual.

A mandioca, assim como as meninas da aldeia, é compreendida como uma adolescente púbere: um ser em transformação, que exige atenção, respeito e os mesmos resguardos. Seu cultivo e consumo se entrelaçam com os ciclos da vida humana, reforçando os vínculos entre corpo, terra e espiritualidade.

No momento do plantio, as manivas de mandioca recebem oferendas: peixe, mingau e oloyti. E também palavras mágicas sopradas pelos *Howanatalo* ou *Howanatalo*, para que a planta não adoeça ou prenda a alma de alguém durante os períodos considerados perigosos. Essa relação de reciprocidade entre humanos e plantas revela uma cosmologia onde vida vegetal e vida humana estão entrelaçadas por vínculos afetivos, espirituais e corporais.

Esse entendimento se aprofunda com o mito da menina-mandioca, registrado por Mendes dos Santos, (2006) a partir das memórias contadas pelos mais velhos. O relato revela a origem da planta e evidencia o elo sagrado entre o corpo feminino e a terra, mostrando que a

vida que brota da mandioca também carrega a força e a ancestralidade das mulheres do povo *Enawenê Nawê*.

Nesse contexto, cultivar a mandioca é também cultivar a memória, os corpos e a continuidade dos mundos. Afirma Pankararu: “a terra na qual se pisa é também o espaço de trajetórias […] é compreender que somos extensão dela.” (2023, p. 69) e essa compreensão reverbera nos gestos cotidianos das *owiro nawê*, que ao cuidar da terra, das sementes e dos ciclos, reafirmam sua ligação com tudo que vive e com aqueles que vieram antes. Assim, o plantio deixa de ser apenas prática agrícola e se torna um ato de pertencimento e reverência, onde corpo, território e ancestralidade se entrelaçam.

Figura 37 - Mito da Menina Mandioca.



Fonte: Kanawalise Iholalare Enawene (2024).

> Certo dia, *Atolo*, uma menina adolescente, pediu à sua mãe *Kokotero* que a enterrasse. Diante da insistência e tomada de profunda tristeza, a mãe, por fim, atendeu ao pedido da filha, enterrando-a até a cintura numa terra fofa e fria. Após seu enterro, a menina pediu à sua mãe que não olhasse para trás, devendo regressar para visitá-la somente depois das primeiras chuvas. Recomendou, por fim, que não esquecesse de lhe trazer peixe, e que mantivesse o terreno a sua volta sempre limpo e bem cuidado. *Kokotero*

> fez tudo conforme pediu a filha *Atolo*, e ao voltar ao local, encontrou uma roça de mandioca bonita e bem formada. De cada parte do corpo da menina havia brotado uma nova planta, dando origem às variedades de mandioca hoje cultivadas pelos Enawene-Nawe. A mãe visitava frequentemente a roça, limpava em volta das plantas e retirava com cuidado suas raízes levando-as para a aldeia, onde todos se alimentavam. Ao assistirem ao enterro de *Atolo*, e notando que tinha sido bom seu resultado, outras mães resolveram também enterrar suas filhas, e foi assim que surgiram a batata doce, o cará, a araruta e o inhame. Porém, tomada de inveja e percebendo que *Kokotero* desfrutava com alegria da colheita de menina-mandioca, sua irmã *Atanero* entrou desautorizadamente na roça e arrancou com brutalidade as raízes da planta. A menina mandioca gritou forte de dor, e todas as outras plantas também gritaram. Ao ouvi-la, *Kokotero* partiu correndo em direção à roça. Percebendo o que havia acontecido, nada mais pôde fazer. Desse dia em diante, a mandioca nunca mais se multiplicou por conta própria, caindo na dependência dos Enawene-Nawe de cultivá-la ano após ano (Mendes dos Santos, p.188, 2006).

Assim, cuidar da mandioca é cuidar do corpo de uma menina transformada em planta. Soprar, plantar, colher e respeitar os ciclos femininos tornam-se ações espirituais e políticas. As *Howanatalo Nawê*, com seu sopro, resguardam o equilíbrio entre o corpo-terra e o corpo-mulher, reafirmando a presença ativa das mulheres no campo ritual e no sustento coletivo da vida.

As destemidas *Iholalalo Nawê* carregam em si a força silenciosa de um saber ancestral, envolto em mistério e respeito. Entre os *Enawenê Nawê*, ela é a mulher que domina o uso dos venenos prática discreta, quase nunca mencionada abertamente na aldeia. Aquela que detém tal conhecimento guarda-o em silêncio, como quem compreende que certos saberes não se dizem, apenas se vivem.

A figura da *Iholalalo* é cercada por um imaginário profundo, que a posiciona como alguém capaz de acionar forças consideradas perigosas, muitas vezes associadas ao desejo de vingança.

Preservada na invisibilidade, a *Iholalalo* atua sozinha, sem testemunhas e sem nome. Ninguém ousa apontá-la, e raramente alguém se arrisca a mencionar sua existência. Ainda assim, muitos entre os *Enawenê Nawê* acreditam que ela está presente talvez próxima, talvez distante sempre envolta em segredo, como parte dos fios invisíveis que tecem a própria vida do povo.

3.4. A FORÇA DO FEMININO NA PRESERVAÇÃO CULTURAL

Muito antes do dia da celebração, o Ritual *Kateoko* já começa a tomar forma, em um movimento harmônico entre vozes, mãos e espíritos. Nesse fluxo de preparação, a presença feminina se manifesta como um elo entre o passado e o presente, tecendo com suas próprias mãos os fios que sustentam a continuidade da cultura. As *Owiro Nawê* desempenham um papel

essencial na manutenção do ritual, seja na organização dos espaços, na confecção de adornos e vestimentas ou na elaboração dos elementos que dão forma ao evento sagrado.

A cada ano, as mulheres da comunidade reafirmam seu compromisso com a tradição, transmitindo saberes a partir da convivência e do fazer coletivo. O aprendizado ocorre de maneira fluida, sem uma estrutura formal, mas enraizado na experiência cotidiana, onde a observação e a prática garantem a continuidade das práticas ancestrais. Meninas, jovens, mulheres se movem em sincronia, comunicando-se em gestos e olhares, compreendendo o tempo do ritual e a importância de cada etapa.

A atmosfera na aldeia é de antecipação e respeito. Caminho entre as mulheres e vejo as mãos habilidosas moldando as borrachas, misturando pigmentos naturais para colorir os corpos e cortando os cabelos umas das outras. As crianças observam com curiosidade, absorvendo as práticas que um dia carregarão adiante. Cada ato, por menor que pareça, tem seu peso e sua intenção.

3.5. ARTE, CUIDADO E RESISTÊNCIA NAS MÃOS DAS OWIRO

A resistência cultural das *Owiro Nawê* se revela em cada detalhe de sua arte, a partir do momento que as mãos que moldam os adornos não trabalham apenas com a matéria, mas também com a memória e a identidade de seu povo.

Do tronco da seringueira, extraem a seiva utilizada para confeccionar o adorno chamado *etãiti,* ou borracha, termo empregado para facilitar o entendimento de não indígenas, esse adorno é usado pelas *Owiro Nawê* nas pernas, entre a panturrilha e o joelho. Após a extração do látex, o material é moldado em garrafas ou em cerâmicas em formato de cone, com o diâmetro ajustado à circunferência da perna de cada mulher, independentemente da idade desde a infância até o fim da vida.

Assim, o *etãiti* vai além de um simples ornamento: é um adorno que abraça as pernas das mulheres e carrega consigo a história de suas ancestrais.

Figura 38 - Pintando Etãiti



Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

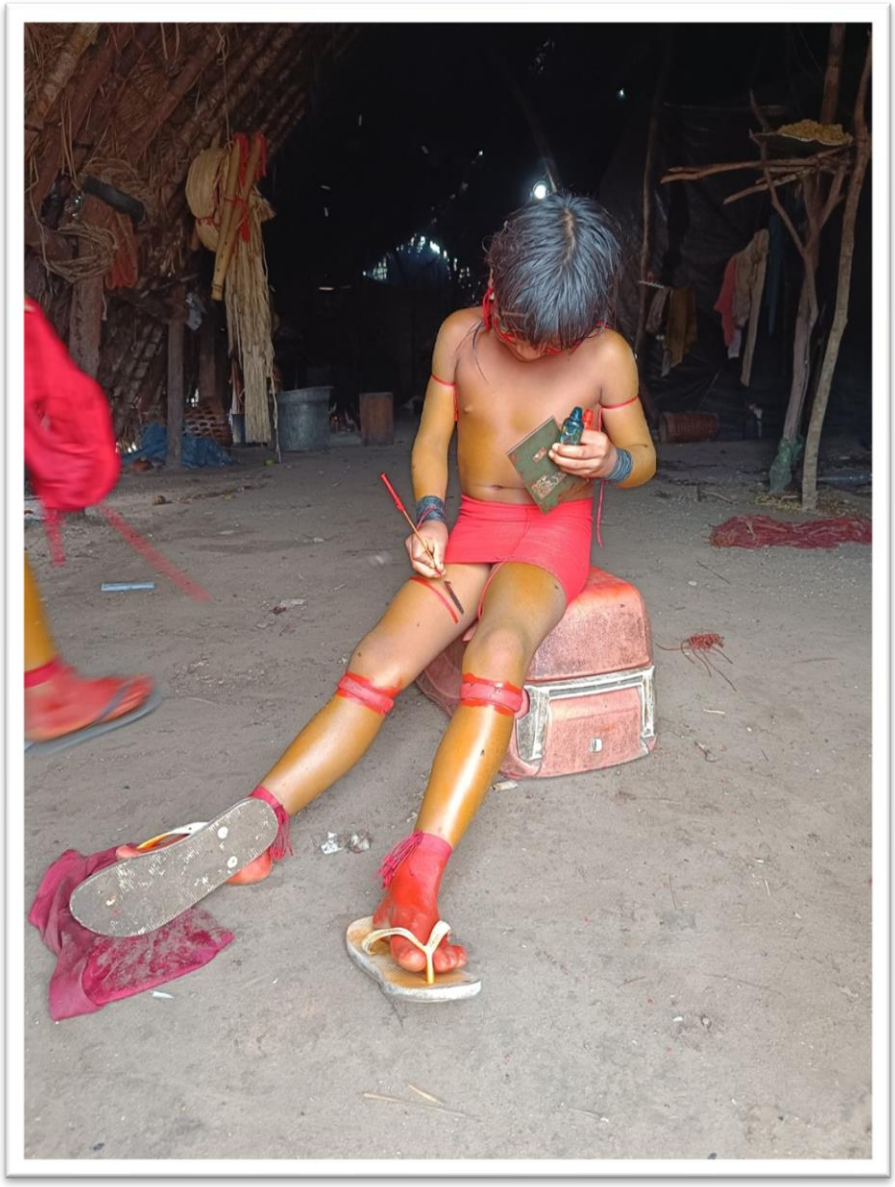
Os elementos naturais são igualmente ressignificados em objetos de beleza e resistência: o urucum transforma-se em tinta que cobre a pele, o caramujo se torna brinco, o mesmo acontece com os cocos de tucum, o coco de tucum se transforma em colares.

Esse fazer artesanal é mais do que uma expressão estética; é um ato político, pois reafirma a presença das *Owiro Nawê* na construção e manutenção de sua cultura diante de um mundo que tantas vezes tenta silenciar as mulheres indígenas. É, portanto, uma afirmação da presença das *Owiro Nawê* na construção e manutenção de sua cultura.

Todas as atividades realizadas são narradas por elas com um sorriso orgulhoso: aprenderam a técnica com suas mães e avós e agora a transmitem às filhas e netas e cada peça carrega histórias.

Ao tecer, pintar ou lapidar, contam não apenas para mim, mas também para as mais jovens que acompanham o processo de aprendizado como receberam esse saber das gerações anteriores. Assim, entre gestos e palavras, memórias evocadas e sorrisos partilhados, o fazer artesanal torna-se uma pedagogia própria, em que o conhecimento é transmitido de geração em geração, mantendo viva a continuidade das Owiro Nawê.

Figura 39 - Realização da Pintura Tradicional como Prática Cultural e Expressão Identitária do Povo Enawenê Nawê



]

Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

É um ciclo, onde cada geração se entrelaça com a próxima, como fios invisíveis que tecem a memória e a continuidade da vida e o cuidado manifesta-se de forma coletiva. No tempo ancestral, a comunidade cultivava o algodão, fiava-o e o transformava em saias, braceletes, enfeites de pernas e braços, e nos delicados fios trançados que adornavam os brincos usados por homens, mulheres, jovens e crianças.

Diante do novo, porém, os caminhos se alteram: com o contato com a sociedade envolvente, os homens partem em direção às cidades vizinhas em busca da linha já pronta,

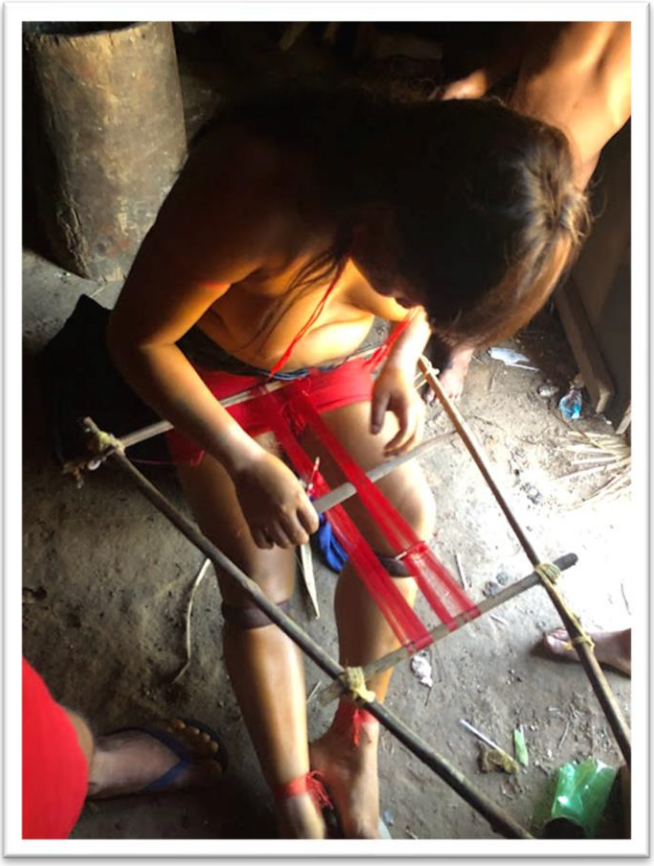
enquanto as mulheres permanecem na aldeia, zelando para que cada detalhe do ritual permaneça em sintonia com os preceitos herdados dos ancestrais.

Figura 40 - (A) Preparo para Confecção de Saia Tradicional (B) Saia Tradicional



Fonte: Arquivo Pessoal da Autora (2024).

Figura 41 - Confeccionando Tornoseleira (Kiñowalati)



Fonte: Arquivo Pessoal da Autora (2024).

Esse e processo de preparação, invisível para quem não compartilha da intimidade do ritual, é a espinha dorsal da celebração.

O ritual acontece durante a madrugada e à tarde, por volta das quinze horas. Na parte da manhã, logo após o encerramento das atividades ritualísticas, as mulheres seguem suas jornadas de trabalho doméstico.

Elas vão para a roça colher e voltam para as *hakolo* para preparar seus alimentos, além de já deixar prontos os alimentos e bebidas que serão servidos caso *Kateoko* venha visitar suas *hakolo*. Como mencionado anteriormente, toda a dinâmica fica sob responsabilidade das *ekinõ*, e somente elas sabem quais *hakolo* serão visitadas.

É importante estar com alimentos preparados para servir *Kateoko*, caso ele passe pela sua *hakolo*. As *Kateoko*, dentro da organização de suas visitas, passam por todas as *hakolo*, mas não se sabe ao certo em qual dia ou momento essa visita ocorrerá.

Figura 42 - (A) e (B) Preparo de Chicha de Mandioca



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

O ritual segue uma sequência musical específica de cada clã organizador, sendo que cada clã possui um repertório musical único, que narra sua história e origem. Finalmente o ritual é encerrado, tanto pela manhã quanto à tarde, em volta da fogueira, onde os homens chefes organizadores são responsáveis por acendê-la.

Figura 43 - Fogueira no Centro do Pátio



Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

Quando as *Kateoko* adentram a *hakolo*, guiadas pelo *Sotakatali* e pelas *ekinõ*[26] que formam o cordão de frente, as mulheres mais velhas se posicionam próximas à entrada, enquanto as mais jovens seguem com a música, dançando e cantando ao redor do giral.

No centro da *hakolo*, essa estrutura abriga os alimentos das famílias, que ali residem, organizados conforme as colheitas e os preparos realizados ao longo dos dias.

[26] chefe de cerimônia.

Durante o rito, nem todas dançam envolta do giral, a condução da dança geralmente cabe às mais jovens, enquanto as mais velhas observam em silêncio, como guardiãs de um aprendizado que já foi seu e agora está sendo repassado.

Figura 44 - (A, B) Mulheres Dançando Em Torno do Jirau Dentro das Hakolo



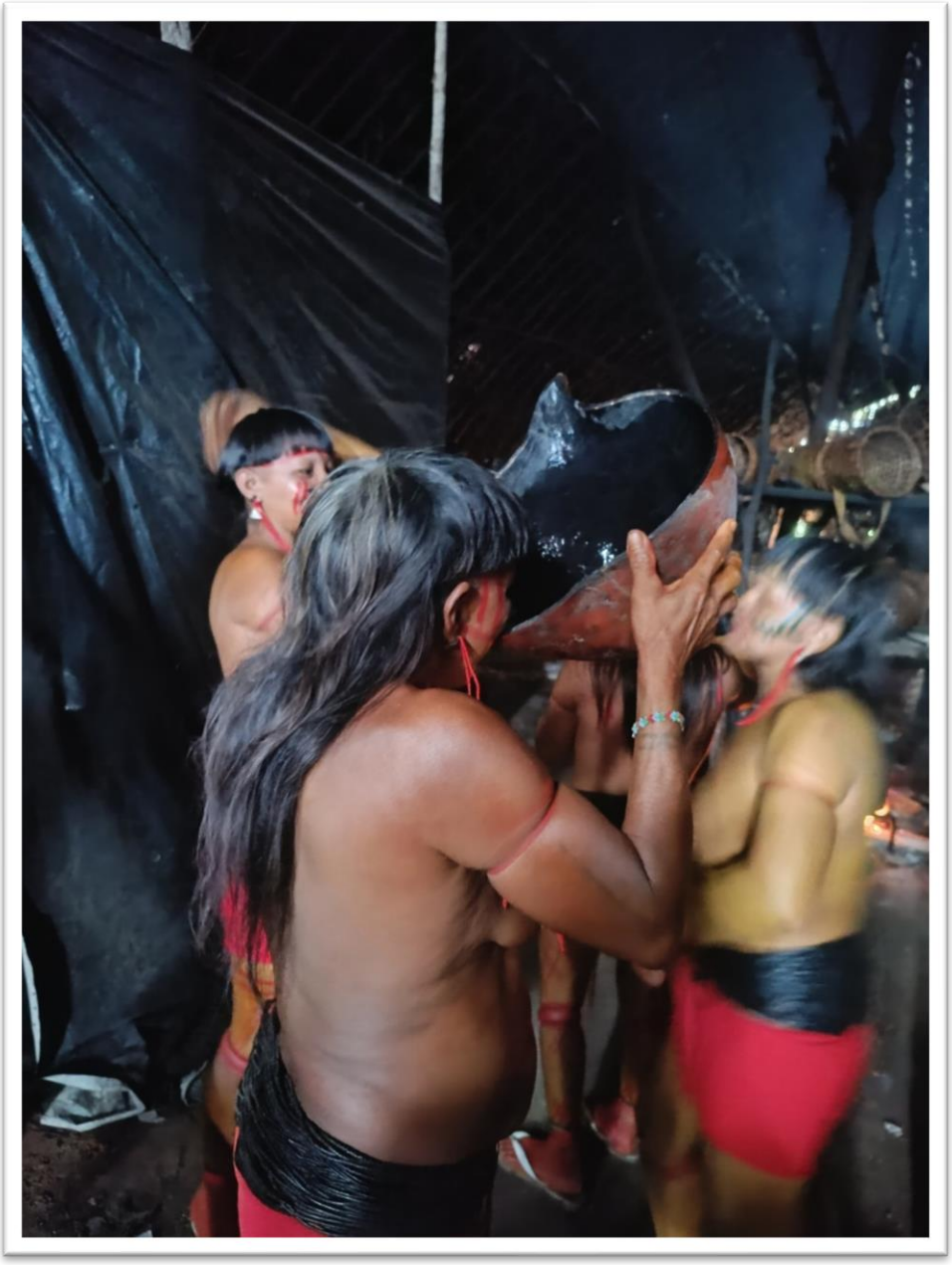
Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

As *Kateoko*, tendo cumprido seu papel, permanecem na *hakolo*, atentas aos gestos e conversas ao redor, aguardando o momento em que algo lhes seja servido.

Esse instante, ainda que breve, transcende a simples oferta de alimento é um reconhecimento da presença das *Kateoko* e da continuidade dos laços comunitários.

Quando o alimento lhes é entregue, seja recém-preparado ou reservado previamente, reafirma-se a interdependência entre aqueles que compartilham a mesmo espaço comunitário.

Figura 45 - Alimentos Sendo Servido Para *Kateoko*



Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

Figura 46 - Alimentos Sendo Servido Para Kateoko



Fonte: Renan Dantas (2024).

Após comer e beber o que lhes foi servido, elas deixam a *hakolo* cantando, puxadas pelo *Sotakatali*, com um tom quase inaudível, repetido pelas *ekinõ*.

As *Kateoko* repetem o canto, mantendo o timbre, mas com um tom mais intenso e marcante.

O não oferecimento de alimentos deixa a família que recebeu a visita constrangida, mas com a certeza de que *Kateoko* retornará em outro momento, e a família precisará providenciar os alimentos para não desagradar os seres celestiais.

3.6. A TROCA DE PRESENTES: UM ELO QUE SUSTENTA E REAFIRMA A CULTURA *ENAWENÊ NAWÊ*

A escolha de pares, como já foi destacado nesta pesquisa, não se limita a um único ritual, mas se estende a outros momentos espirituais, como o *Salumã*. A profundidade e a relevância dessa prática são tão marcantes que poderiam, por si só, formar a base de um novo estudo.

Dessa forma, torna-se essencial realizar uma reflexão simbólica sobre esse tema, com o objetivo de compreender como, na cultura do povo *Enawenê Nawê*, homens e mulheres, *Salumã* e *Kateoko*, se complementam e interagem e esse processo fortalece os laços culturais e espirituais da comunidade.

Em minha imersão nesse universo, fui lentamente começando a perceber o que os

pesquisadores haviam dito: nas entrelinhas e nas vivências, fui descobrindo as formas sutis e poderosas pelas quais o universo feminino e o masculino se entrelaçam, revelando um vínculo profundo e transformador.

No pátio da aldeia, o *Ekinõ* se reúne com os homens para discutir as solicitações das *Enolo Nawê*. Juntos, escolhem quem do grupo de *Salumã* irá até a cidade para atender aos pedidos. Esta dinâmica acontece com frequência ao longo do ritual.

Após a decisão, o grupo parte em busca dos itens requisitados, que incluem frutas como mangas e laranjas, além de alimentos processados como salgadinhos, bolachas recheadas, refrigerantes, geladinhos, bolos, pipoca doce, pães, biscoitos e balas.

Além de oferecer alimentos, os homens também presenteiam as mulheres com adornos, como colares, braceletes, brincos e cintos. No entanto, alguns desses presentes, como os braceletes e brincos, devem ser devolvidos no dia do ritual *Salumã*.

Esse ato de troca é um dos elementos centrais do ritual, que reflete a reciprocidade e o vínculo entre os membros da comunidade.

As mulheres recebem presentes coletivos e individuais, que variam conforme a dinâmica de cada dia. Nem sempre a mesma mulher é contemplada, já que a organização dos presentes segue uma lógica ritualística que se altera ao longo do evento.

Com a chegada da internet, a troca de presentes e a realização do ritual podem ser acompanhadas em tempo real. Desde a partida do grupo de *Salumã* até as compras na cidade, cada momento é registrado por celulares, com fotos, vídeos e postagens capturando os detalhes. Aplicativos de mensagens instantâneas notificam a saída do grupo, permitindo que os que aguardam na aldeia saibam aproximadamente o tempo de percurso.

Entretanto, como nem todo o trajeto conta com sinal de internet, os fogos de artifício se tornam o meio tradicional para anunciar a chegada do grupo. Quando se aproximam da aldeia, os carros param antes de entrar na aldeia

O grupo de *Salumã* se arruma, é preciso estar bonitos, se pinta e se enfeita, anunciando sua chegada com mais fogos.

Figura 47 - Sulumã Se Preparando Para Entrega de Alimentos Para Kateoko



Fonte: Arquivo Pessoal da Autora (2024).

Na aldeia, as mulheres continuam com os cantos e danças do ritual, enquanto as crianças, ao ouvir os fogos entusiasmadas, espalham a notícia: *"Salumã está chegando!"*.

À medida que o som das buzinas, os gritos afinados e mais fogos preenchem o ambiente, o grupo de *Salumã* entra na aldeia e segue em direção ao pátio. A festa se intensifica. As mulheres já posicionadas aguardam em círculo, perto da lenha preparada para a fogueira que será acesa ao anoitecer, com suas vasilhas prontas para receber os presentes.

Figura 48 - Salomã Pegando Manga Para *Kateoko*



Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

Figura 49 - Chegada de Salumã na aldeia



Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

Quando o *Salumã* chega ao pátio, os motoristas param os carros antes do círculo, e o grupo de *Salumã* desce, posicionando-se de braços dados no centro e esse momento, embora recente, já faz parte da tradição. De braços dados, o grupo dança e canta, trazendo alegria a todos os presentes.

Dependendo da euforia, essa performance pode durar minutos ou até horas e as mulheres mais jovens se juntam ao grupo de *Salumã*, dançando, geralmente ao lado dos homens mais jovens.

Figura 50 - (A) e (B) Jovens Salumã Dançando Com Jovens Kateoko



Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

Curiosa, perguntei a um grupo sentado em frente à casa de *Eyãokwa* o que os jovens cantavam. Eles me explicaram: *"Nós não sabemos, mas os seres celestiais sabem. Eles sabem de tudo, até quando você está triste e não conta para ninguém. Por isso nosso povo é sempre alegre; não podemos ficar tristes, Enoli não gosta.*

Se Enoli ficar triste com você, ele também pode lhe castigar, como os Iakayreti. Por isso, nosso povo é sempre alegre, dança, canta, brinca, come salgadinhos, peixe, toma refrigerante e oloyti. Nós precisamos estar sempre felizes essa é uma condição na relação com os Enoli."

Quando o grupo de jovens *Salumã* encerra sua dança, chega o momento de distribuir os pedidos das *Owiro Nawê*. A partilha é feita de maneira igualitária para todas.

Figura 51 - (A) e (B) Jovens Salumã Distribuindo Alimentos Para *Kateoko*



Fonte: Projeto Arborescer UFMT (2024).

Com suas vasilhas cheias, as mulheres levam seus presentes para suas hakolo, ou pedem a alguma criança da família que as ajude. Após entregar os alimentos, elas retornam ao pátio, onde o ritual segue com cantos e danças, até que a noite caia.

No final do dia, as mulheres tomam banho e se retiram para suas *hakolo* para descansar, já que o rito se reinicia no dia seguinte.

As crianças, por sua vez, imitam os gestos dos adultos, dançando e cantando de maneira lúdica. Quando se dão conta de que têm uma plateia, elas intensificam a brincadeira, replicando os gestos de cortejo dos adultos e se divertindo com a performance.

Essa dinâmica de troca e celebração fortalece os laços da comunidade e reafirma a cultura *Enawenê Nawê*, mantendo viva a conexão com os seres celestiais e com as tradições que são passadas de geração em geração.

3.7. HORIZONTES PARA O FUTURO: RESISTIR É TAMBÉM CRIAR

A força das *Owiro Nawê* na preservação cultural não se resume à repetição dos saberes herdados, mas também à capacidade de criar e ressignificar. O ritual *Kateoko* é um espaço de continuidade, mas também de inovação, onde cada geração encontra maneiras de adaptar-se sem perder o vínculo com o sagrado.

As novas gerações aprendem desde cedo a integrar-se ao ritual, absorvendo os conhecimentos das mais velhas e reinterpretando-os em sua própria experiência. A partilha desse saber não ocorre por imposição, mas pelo pertencimento e pelo reconhecimento da importância dessas práticas na existência coletiva.

Caminho pela aldeia e percebo como cada detalhe do ritual está vivo nos gestos do dia a dia. Uma jovem molda uma nova interpretação de um adorno tradicional, utilizando materiais diferentes, mas mantendo a essência de sua ancestralidade. O ritual está em constante transformação, e é essa capacidade de recriar que o mantém forte e vivo.

O futuro se desenha na resistência e na criatividade, pois as *Owiro Nawê* não apenas guardam a tradição, mas também a reinventam, assegurando que a memória de seu povo continue viva através dos tempos.

O FIM QUE É COMEÇO: APRENDIZADOS E REFLEXÕES

Figura 52 - Alunas da Escola Estadual Indigena Enawenê Nawê



Fonte: Escola Estadual Indigena Enawenê Nawê (2024).

A primeira mulher que veio ao mundo teve força suficiente para virá-lo de ponta-cabeça sozinha, então, juntas, essas mulheres têm o poder de colocá-lo no lugar, erguido novamente! E agora que elas

reivindicam esse direito, é melhor que nada as impeça de fazê-lo.
(Sojourner Truth, 1851).[27]

Ao chegar até aqui, percebo que este caminho foi tanto de construção quanto de desconstrução. Aconteceram coisas que foram além do que havia sido proposto neste trabalho, as *Owiro Nawê* trilharam caminhos para que antes era visto como algo quase que impossível. Elas participaram pela primeira vez, em um encontro de mulheres, deixaram de lado a timidez e fizeram a sua apresentação cultural mostrando a cultura e a grandeza da mulher do povo *Enawenê Nawê.*

Figura 53 - 3º Encontro de Mulheres da Rede Juruena Vivo



Fonte: Lilian Rikbaktsa/Rede Juruena Vivo (2023).

Elas também participaram do projeto memorias em parceria com o Museu da Pessoa, no qual dentre as oficinas havia um curso de áudio, instituíram a primeira associação de mulheres a Associação *Kateoko* das Mulheres Indígenas *Enawenero,* participaram de oficina: Oficina de agente ambiental indígena de vigilância territorial da terra indígena Enawenê Nawê, FUNAI e IBAMA, se capacitaram: Capacitação em vigilância e Proteção de terras indígenas, e

[27] Sojourner Truth, afro-americana abolicionista e ativista pelos direitos das mulheres, seu famoso discurso proferido durante a Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio no ano de 1851. **"E eu não sou uma mulher?"**

introdução aos temas relativos a cartografia básica e uso de GPS – FUNAI, e apropriaram-se da cozinha para cozinhar em alguns eventos externos dentro da comunidade. [28]

Figura 54 - Formação Ofertada Pela FUNAI



Fonte: Kawali Yotose Enawene (2024).

Além disso, testemunhei acontecimentos marcantes, como o nascimento das gêmeas Natália e Luiza, um fato histórico e o nascimento de uma criança que foi registrada com meu nome.

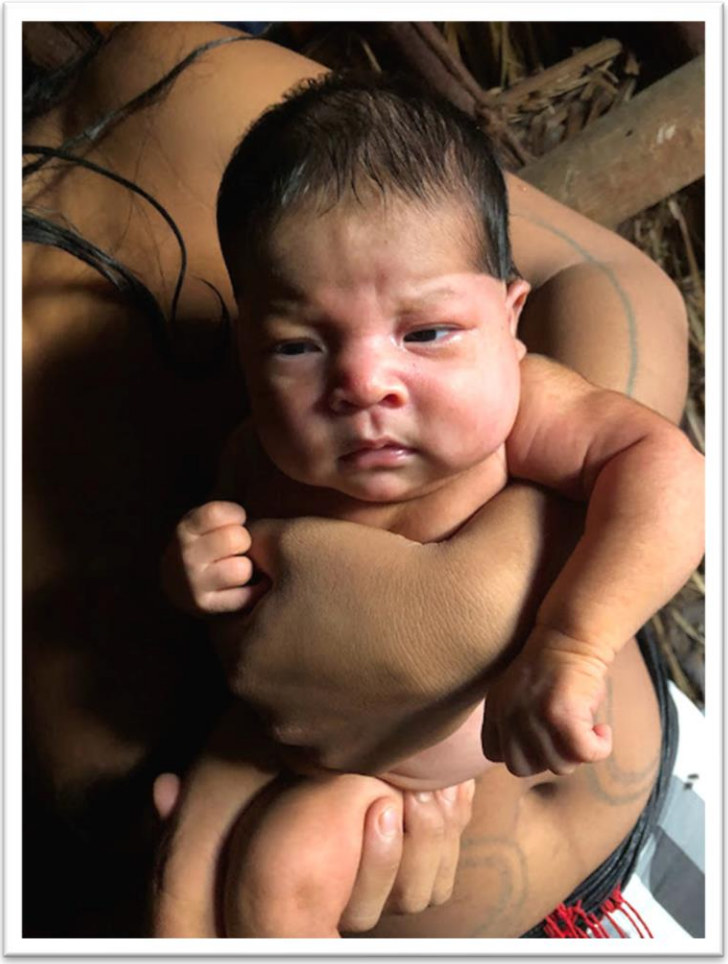
Figura 55 - (A) Luiza (B) Natalia



Fonte: Arquivo Pessoal da Autora (2023)

[28] Geralmente, esses eventos são remunerados e, até então, ficava a cargo dos homens

Figura 56 - A Criança Ernesta



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2023).

A inserção de nomes de pessoas não indígenas entre os *Enawenê Nawê* caberia em outro estudo, dado seu significado simbólico e sua representatividade dentro da organização social da comunidade. Como aponta Mendes dos Santos, (2006), sobre os nomes do povo *Enawenê Nawê*.

> Entre os Enawene-Nawe, cada clã é detentor de um estoque limitado de nomes, que são repassados e fixados aos seus membros por via paterna. Ao nascer, uma criança recebe, tanto do pai de sua mãe quanto do pai de seu pai, um ou dois (raramente três ou mais) nomes. (Mendes dos Santos, p.106, 2006).

Outras conquistas importantes marcaram essa trajetória: formou-se a primeira turma de mulheres no ensino médio, os jovens *Ena Nawê* ingressaram na faculdade (FAINDI), e tive o privilégio de, em alguns momentos, estar com eles nessa etapa tão importante para a comunidade.

Figura 57 - Formatura do 3º Ano do Ensino Médio Primeira Turma de Mulheres Formandas



Fonte: E.E.I Enawenê Nawê (2024).

Figura 58 - Primeiros Ena Nawê na Faculdade



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

Também se concretizou documentalmente a tão sonhada Escola Estadual Indígena *Enawenê Nawê*, embora sua edificação ainda esteja em fase de construção.

Figura 59 - E.E. I Enawenê Nawê



Fonte: Olohokwaihi Enawene (2024).

Além disso, deixei de ser professora e fui escolhida pela comunidade para ser coordenadora da escola, fazendo parte da primeira equipe gestora da Escola Estadual Indígena *Enawenê Nawê*.

Esses e tantos outros acontecimentos, que talvez me escapem neste momento, de alguma forma também influenciaram minha escrita. Mas, diante dessas re-memórias, faço ênfase aqui no avanço feminino e volto a citar *Sojourner Truth:"É melhor que nada as impeça."*

Essas vivências não foram apenas registros de conquistas, mas também marcaram profundamente minha trajetória como pesquisadora e mulher. Cada experiência, cada olhar trocado e cada aprendizado compartilhado teceram os fios que sustentam este trabalho.

Ao caminhar entre as *Owiro Nawê*, compreendi que a pesquisa não se limita a dados e análises; ela se entrelaça com o sentir, com o pertencimento e com as transformações que ocorrem dentro de nós. É nesse entrelaçamento de saberes e vivências que este estudo se insere, dialogando entre o conhecimento acadêmico e o conhecimento ancestral, numa relação de respeito e reciprocidade.

Sempre tive resistência em colocar um cocar na cabeça, era como usar algo sem saber o real significado daquele elemento tão significativo e, para muitos, sagrado. Muitas vezes, as pessoas o colocam em suas cabeças para tornar suas fotos mais atraentes ou na tentativa de se aproximar de uma cultura que estão adentrando. Depositam-no sobre suas cabeças como se fosse um mero adorno, sem nem sequer perguntar qual o nome daquele “adorno’’ para aquele povo.

Refiro-me, aqui, ao solo que pisei, e confesso: que ainda não sei nada sobre ele. Quanto mais penso que sei, mais percebo o quanto preciso aprender para entender esse grande elemento que compõe rituais essenciais e fundamentais para o povo *Enawenê Nawê*.

Certa vez, tomada pela preguiça sim, pela preguiça! (*Manãwe*) precisei, de algum modo, aprender a naturalizar esse sentimento, algo que, entre os *Enawenê Nawê*, é visto com naturalidade.

A preguiça, em sua pureza, não carrega o peso da culpa que lhe impõe o sistema capitalista, onde cada momento de descanso parece ser um sinal de falha, de improdutividade. Nesse modelo, a preguiça se tornou algo pejorativo, um conceito carregado de estigmas e julgamentos, algo que precisa ser combatido, evitado a todo custo.

Entre os *Enawenê Nawê*, por outro lado, a preguiça não é uma falha, mas um simples estado de ser aceito como parte do ciclo da vida. "*Nowañawena hane*" (Hoje estou com preguiça), dizem com um sorriso sereno, sem pressa de cumprir uma agenda, sem medo de serem julgados. Depois de um tempo, acabei me dizendo: *Nato Kali* (eu também).

Fui até o pátio com meu caderno de anotações e, quase no centro, alguns homens estavam organizando e confeccionando *Dawerati* (cocar). Quando me viram, perguntaram: "*O que você está fazendo aqui?*" Respondi: *"Hoje, o sol está muito quente, e eu estou com preguiça."*

O ritual *Kateoko* acontecia com intensidade, mas naquele dia de calor escaldante, confesso que não tinha forças para acompanhar as mulheres durante todo o rito. Então, os homens começaram a me questionar: "*Se você está pesquisando as mulheres, por que vai ficar aqui?"*, nessa minha "preguiça", tentei justificar: "*Hoje, o sol está muito quente, eu não posso ir."*

E foi aí que cometi um erro, que nunca imaginei cometer, nunca diga nunca.

Comentei: "*Eu nem cocar tenho!*" E, com um sorriso, um dos homens colocou um cocar em minha cabeça e disse: *"Agora você tem!"*

Figura 60 - Dawerati (Cocar do Povo Enawenê)



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2024).

E seguiram: "*Agora pode ir para o pátio com as mulheres, ver o que elas estão fazendo, aprender com elas. Fique como elas, assim você aprende. Aqui, você vai aprender com a gente, mas com elas, você aprenderá mais."*

Aquele gesto, aquele cocar sobre minha cabeça, foi como uma overdose de energia, algo que minha alma precisava para continuar, a preguiça foi embora e eu fui guiada por uma energia maior, uma energia que me fez ouvir os conselhos dados por aqueles homens.

Ao chegar até aqui, consigo compreender que tudo se conecta no momento certo. O masculino e o feminino, os rituais, fazem parte de um todo, algo que vai além da minha compreensão, moldada pela divisão tradicional de afazeres. Essa compreensão me levou a um mergulho mais profundo nos saberes das *Owiro Nawê*.

A pesquisa aqui apresentada, ao dialogar entre os saberes acadêmico e ancestral das mulheres do povo *Enawenê Nawê*, se insere no contexto da ecologia dos saberes proposta por Boaventura de Souza Santos (2007). Como o autor destaca, não se trata de aprender a pensar a partir do outro, mas de aprender a pensar com o outro. Este princípio foi fundamental para o

desenvolvimento desta pesquisa, que buscou construir pontes entre o saber acadêmico e o conhecimento ancestral, respeitando e valorizando as especificidades de cada um.

O desafio que se impôs foi encontrar um caminho que permitisse ao saber tradicional se expressar em sua autonomia, sem ser diluído em moldes externos ou acadêmicos, mas reconhecendo sua potência e relevância. Não se tratou de uma tentativa de traduzir esse saber para a linguagem acadêmica, mas de reconhecê-lo como imprescindível para uma compreensão mais completa e profunda do mundo e das práticas sociais que o envolvem. Assim, a pesquisa não só contribui para a valorização do saber ancestral, mas também aponta para a necessidade de um espaço mais plural no campo do conhecimento, onde diferentes formas de saber possam coexistir, enriquecer-se mutuamente e, sobretudo, ser respeitadas em sua diversidade.

Se a pesquisa se encerra, o compromisso com a preservação dos saberes e fazeres das *Owiro Nawê* segue adiante. Os rituais, os cantos, as técnicas e os significados transmitidos entre gerações são pilares da existência *Enawenê Nawê* e precisam ser protegidos. A continuidade dessas práticas é mais do que um ato de resistência; é a reafirmação de uma identidade que se fortalece na coletividade.

É também um chamado às instituições, aos pesquisadores e pesquisadoras e à sociedade para que reconheçam a importância da autonomia dos povos indígenas na construção de seus futuros. Que este trabalho possa ecoar como um lembrete de que os saberes tradicionais não pertencem ao passado, mas são essenciais para o presente e para os tempos que ainda virão.

Caminhar entre os *Enawenê Nawê* não é apenas observar; é sentir o pulsar de um mundo tecido por cantos, gestos e memórias que dançam entre o visível e o invisível. Minha jornada entre as *Owiro Nawê* não foi apenas acadêmica; foi um chamado ao pertencimento, à escuta e ao aprendizado que vai além das palavras.

Aprendi que o tempo aqui não se mede em relógios, mas nos ciclos dos rituais, no fogo que nunca se apaga, nas mãos que moldam a vida com paciência e cuidado. Vi no ritual *Kateoko* a força das mulheres que sustentam a continuidade da existência, entrelaçando passado, presente e futuro com fios de resistência e ancestralidade.

A experiência etnográfica junto às *Owiro Nawê*, ao mesmo tempo que revela a força inabalável de sua ancestralidade, lança luz sobre os desafios contemporâneos que permeiam a continuidade de seu modo de vida. Estes desafios, que se manifestaram em diversos momentos da pesquisa, são cruciais para a reflexão sobre o futuro.

Destacam-se a pressão das tecnologias e sua penetração nas práticas cotidianas; a alteração alimentar imposta pelo consumo de produtos processados; e a incorporação de materiais industrializados na confecção de adornos. Tais elementos, longe de indicarem uma

perda cultural, reforçam a compreensão de que a cultura é um organismo vivo, em constante movimento e reconfiguração nas relações com o mundo não-indígena.

Neste cenário de transformações, a atuação política das mulheres em entidades para além do território, como a Associação *Kateoko*, emerge como um vetor de resistência e de articulação de novas estratégias de defesa cultural e territorial.

Finalmente, a pesquisa aponta para a urgência dos desafios em relação à educação escolar indígena e à formação de professores. A construção de um projeto educativo que seja verdadeiramente diferenciado, bilíngue e que valorize os saberes *Enawenê Nawê* exige um compromisso contínuo com a formação de quadros docentes capazes de mediar o conhecimento *Enawene* e o escolar, garantindo que a escola seja um espaço de fortalecimento identitário e não de colonização. A superação desses obstáculos é vital para que a força do ritual *Kateoko* e os saberes das *Owiro Nawê* sigam ecoando nas próximas gerações.

Cada conversa compartilhada à beira do rio, cada história sussurrada entre o bater do pilão, os risos devido à minha total falta de coordenação motora, cada gargalhada ao debulhar urucum, ao confeccionar saias, brincos, braceletes e pinturas corporais, o caminho da roça, as correções na pronúncia, as chacotas pelo meu jeito desengonçado de falar o idioma materno, a impotência diante da doença e da morte, as noites de cuidado para o fogo não apagar debaixo da minha rede, quando eu descuidava, o carinho e o consolo quando nossas lágrimas rolaram, a saudade e o desejo de retornar e ver qual novidade me esperava, o carinho da chegada.

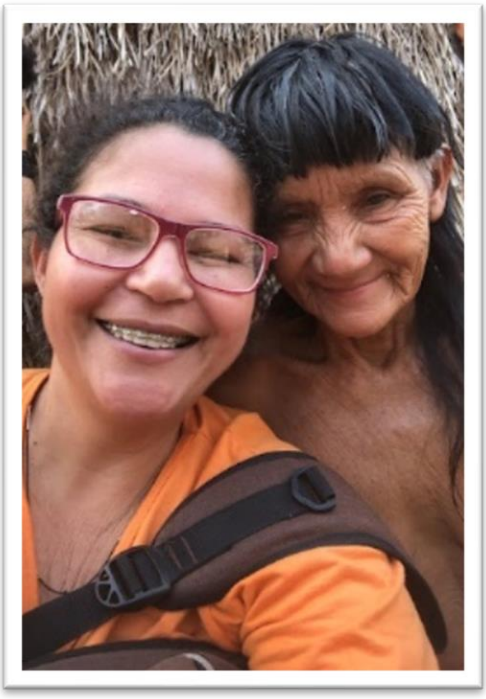
Tudo isso me ensinou que saber não é apenas ter, mas ser. Ser na coletividade, ser no respeito aos espíritos, ser na partilha de um mundo que insiste em permanecer apesar dos ventos de fora.

Esta pesquisa, então, não se encerra nestas páginas. Ela continua nas vozes das *Owiro Nawê*, na minha caminhada e no compromisso de que essas palavras não sejam apenas um registro, mas um eco daquilo que me foi confiado.

Que este trabalho seja um sopro de memória e resistência, honrando àqueles que me permitiram aprender e, mais do que isso, sentir.

Figura 61 - Acolhimento e Afetos







Fonte: Arquivo pessoal da autora (2021), (2024) (2023).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, J. de. **Alta Tensão na Floresta:** os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Jurena. Monografia do Curso de Especialização (Lato Sensu) em Indigenismo, da Operação Amazônia Nativa e da Universidade Positivo. Cuiabá, 2010.

ALMEIDA, J. de. **Enawene-Nawe Wixo Diferença e convivialidade na gestão sociopolítica do cosmos.** 2015. 301f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

ARAÚJO, E. da S. REIS, V. dos. Pedagogia do oprimido: a realidade do aluno indígena na escola urbana. **Revista Saberes Docentes**, Juína, n.1, jan/jun. 2016. Disponível em http://revista.ajes.edu.br/index.php/rsd/article/view/89. Acesso em outubro de 2022.

BROSTOLIN, M. R. & CRUZ, S. F**. Ética e educação indígena:** reflexões sobre os sentidos do aprender num contexto cultural diferenciado. Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas, Universidade Católica Dom Bosco, São Paulo-SP, 2010, Vol. 18, n.16, p. 45-54.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). **Ritual Yaokwa do povo Enawene Nawe** / coordenação, Yêda Barbosa e Diego Simas. Brasília, DF: IPHAN, 2018. 144 p. (Dossiê Iphan; 18).

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**. Acesso em 23 de agosto de 2025. Diponivel em, https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DSN&numero=02/10-6&ano=1996&ato=687MzaE9UeJpWT279.

CARVALHO, R. da C. **Monitoramento da atividade pesqueira na Terra Indígena Enawenê Nawê:** sub-bacia do Alto Juruena. Cuiabá: OPAN, 2023. Figura X, p. Y. Disponível em: https://amazonianativa.org.br/pub/monitoramento-da-atividade-pesqueira-na-terra-indigena-enawene-nawe-sub-bacia-do-alto-juruena/. Acesso em: 13 out. 2024.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CORRÊA, N. dos R. **Contatos e contrastes:** territorialidade, etnicidade e história dos indígenas Enawene Nawe. 2015. Dissertação (Mestrado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Taquari - Univates, Lajeado, mar. 2015. Disponível em: http://hdl.handle.net/10737/834.

D'AMBRÓSIO, U. Etnomatemática e história da matemática. In: FANTINATO, M.C. **Etnomatemática:** novos desafios teóricos e pedagógicos. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2009a, p. 17-28.

D'AMBROSIO, U. **Etnomatemática**: arte ou técnica de explicar e conhecer. São Paulo: Ática, 1990.

D'AMBRÓSIO, U. Prefácio. In: BORBA, M. C.; ARAÚJO, J. L. (Org.) **Pesquisa Qualitativa em Educação Matemática.** Belo Horizonte: Autêntica, p. 11-45, 2004.

D’AMBRÓSIO, U. Etnomatemática - elo entre as tradições e a modernidade/ Ubiratan D'Ambrosio. — 4. ed. 1. reimp. — Belo Horizonte:Autêntica Editora, 2011.

DALL’AGNOL, S. M. T. Um olhar sobre a inclusão educacional do índio macuxi em Boa Vista-RR. **Revista Científica de Iniciación a la Investigación**, Paraguai, n. 1, jan./jul. 2016.Disponível em: http://revistacientifica.uaa.edu.py/index.php/rcuaa/article/view/305/246. Acesso em outubro de 2022.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. Etnografia: saberes e práticas. **Revista Iluminuras: Publicação eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais**, v. 9, n. 21, 2008.

FANTINATO, M. C. de C. B. **Reflexões sobre o processo de pesquisa em etnomatemática:** análise de uma experiência em contexto urbano. Horizontes, Bragança Paulista, v. 22, n. 1, p. 43-51, 2004.

FERREIRA, W. A. de A.; JESUS, L. H. de; KAYABI, D. M. **Mulheres Indígenas:** Patriarcado E Feminismo Comunitário. Unemat Editora, Cáceres, 2020.

FERREIRA, W. A. de A. **Educação Escolar Indígena na Terra Indígena Apiaká – Kayabi – Em Juara – MT:** Resistências e desafios. 181 p. Tese - (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, 2014.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Funai promove formação com foco no monitoramento territorial da TI Enawenê-Nawê, em Mato Grosso.** Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/funai-promove-formacao-com-foco-no-monitoramento-territorial-da-ti-enawene-nawe-em-mato-grosso. Acesso em: 3 mar. 2025.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** LTC, Rio de Janeiro,2008.

GENTIL, H. S. Identidades de professores e redes de significações – configurações que constituem o “nós, professores”. **Psicologia da Educação**, São Paulo, n. 23, p. 175-188, 2. sem. 2006.

GUAJAJARA, S. **Discurso da ministra Sônia Guajajara na sessão plenária especial de encerramento do processo de formação nacional em acesso e repartição de benefícios**. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/povosindigenas/ptbr/assuntos/discursos/2024/01/discurso-da-ministra-sonia-guajajara-na-sessao-lenariaespecial-do-encerramento-do-processo-de-formacao-nacional-em-acesso-e-reparticao-de-beneficios. Acesso em: 19 jun. 2024.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

IBASE. **Pesquisa da FGV aponta aumento da desigualdade social após a pandemia**, 2023. Disponível em: https://ibase.br/pesquisa-da-fgv-aponta-aumento-da-desigualdade-social-apos-a-pandemia/. Acesso em: 10 set. 2025.

JAKUBASZKO, A. 2003 Imagens da alteridade – **Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe.** São Paulo, PUC (Dissertação de Mestrado).

Krenak, A. (2019). **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 85p.

LOBATO, E. dos A. **A Etnomatemática como elo entre a Pedagogia Rikbaktsa e o espaço escolar**. 2020. 181 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências e Matemática) Faculdade de Ciências Exatas e Tecnológicas, Universidade do Estado de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2020.

LARROSA, J. Experiência e Alteridade em Educação. **Revista Reflexão e Ação**. v. 19, n. 2, p. 04-27, 2011.

LARAIA, R. de B. **Cultura:** um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

MENDES DOS SANTOS, G. 2006. **Da cultura à natureza**. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. São Paulo: USP/FFLCH (Tese de Doutorado).

MENDES DOS SANTOS, G. **Homens, peixes e espíritos:** a pesca ritual dos Enawene-Nawe. ellus, ano 8, n. 14, abr. 2008.

MENDES DOS SANTOS, G. **Seara de homens e deuses :** uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe. Campinas, 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

MATO GROSSO. **Lei nº 11.668, de 11 de janeiro de 2022.** Institui as Diretorias Regionais de Educação (DREs) no âmbito da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso (SEDUC) e dá outras providências. Cuiabá, 2022. Disponível em: https://leisestaduais.com.br/mt/lei-ordinaria-n-11668-2022-mato-grosso-institui-as-diretorias-regionais-de-educacao-dres-no-ambito-da-secretaria-de-estado-de-educacao-de-mato-grosso-seduc-e-da-outras-providencias. Acesso em: 10 set. 2025.

MATO GROSSO. **Decreto nº 1.293, de 21 de fevereiro de 2022.** Regulamenta a Lei nº 11.668, de 11 de janeiro de 2022, que institui as Diretorias Regionais de Educação (DREs) no âmbito da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso (SEDUC), e dá outras providências. Cuiabá, 2022. Disponível em: https://leisestaduais.com.br/mt/decreto-n-1293-2022-mato-grosso-regulamenta-a-lei-no-11-668-de-11-de-janeiro-de-2022-que-institui-as-diretorias-regionais-de-educacao-dres-no-ambito-da-secreta%20ria-de-estado-de-educacao-de-mato-grosso-seduc-e-da-outras-providencias. Acesso em: 10 set. 2025.

PANKARARU, A. **A retomada das indígenas:** reflorestando o lugar de mulher, 2023. Dissertação (Mestrado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. doi:10.11606/D.8.2023.tde-28062024-165054. Acesso em: 2025-06-16.

PROENÇA, W. de L. O Método da Observação Participante: Contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. **Revista Aulas**, Dossiê Religião, n. 4, p. 1-24, abr./jul. 2007. Disponível em: https://unicamp.br/~aulas/Conjunto%20III/4_23.pdf. Acesso em: 11 set. 2025.

REZENDE, U. M. N. **Fonética e fonologia da Língua Enawene-Nawe (Aruak):** Uma primeira abordagem. Rio de Janeiro, 2003. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RODRIGUES, L. D. **Entre Silenciados e Resistências:** a Memória Emquadrada com Ferramenta de Dominação Coletiva.[recurso eletrônico] Lucas Dias Rodrigues – dados eletrônicos (1 arquivo: 154f. pdf)2024.

SILVA, A. A. da. **A organização espacial A`UWẽ – XAVANTE:** um olhar qualitativo sobre o espaço. 2006. 152f. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) Universidade Estadual Paulista - Instituto de Geociências e Ciências Exatas. Rio Claro-SP.

SILVA, A. A. da. **Os artefatos e mentefatos nos ritos e cerimônias do Danhono:** por dentro do octógono sociocultural A'uwẽ/Xavante. 2013. 348 p. Tese - (doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Instituto de Geociências e Ciências Exatas de Rio Claro, 2013.

SILVA, A. A. da. **Etnopedagogias:** Saberes Socioeducativos sem Procurar a Justa Forma (PLENÁRIA 2 MES12 BRAZIL). Prometeica - Revista de Filosofia e Ciências, São Paulo, Brasil, v. 31, p. 247–261, 2024. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/article/view/15381.

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

SOUZA, E. R. de. **Sociocosmologia do Espaço Enawene Nawe** / Edison Rodrigues de Souza. – Salvador, 2011.160 f.: il.

SEVERINO-FILHO, J.; SILVA, A. A. da. **Etnomatemática e as Antropologias Terranas:** para amainar os efeitos do antropoceno. Com A Palavra, O Professor, v. 09, p. 144-164, 2024. Disponivel em: http://revista.geem.mat.br/index.php/CPP/article/view/1038

SEVERINO FILHO, J. **Marcadores de tempo Apyãwa:** a solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam. 2015. 157 f. Tese - (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas, 2015.

SEVERINO-FILHO, J. **Marcadores de Tempo Indígenas:** educação ambiental e etnomatemática. Cáceres: UNEMAT, 2010. 160p. (Dissertação Mestrado em Ciências Ambientais).

TAFFAREL, M. **Sistema de contagem e os marcadores de tempo do povo Rikbaktsa.** 2018. 250f. Dissertação (Mestrado em e Ensino de Ciências e Matemática) – Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT - *Campus* Dep. Est. Renê Barbour de Barra do Bugres/MT.

TRUTH, S. **Discurso "E eu não sou uma mulher?"**, proferido em 1851 na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio. Disponível em: https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/e-eu-nao-sou-uma-mulher/. Acesso em: 19 mar. 2025.

VIEIRA, C. M. N. **As crianças indígenas em escolas da cidade:** os conflitos e as tensões nas relações escolares. Série – Estudos - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB, Campo Grande, n. 42, . 167-184, maio/ago. 2016. Disponível em https://serie-estudos.ucdb.br/serie-estudos/article/view/986. Acesso em 19 de jun. De 2024.

Zorthêa, K. S. **Daraiti Ahã:** escrita alfabética entre o Enawene Nawe / Kátia Silene

Zorthêa. -- Cuiabá: UFMT/IE, 2006. viii, 90 p. : il.

3º Encontro de Mulheres RJV Disponivel em . https://redejuruenavivo.org.br/festival/3o-encontro-de-mulheres-rjv-2023/. Acesso em 19 de mar. de 2025.

CONSULTORES INDÍGENA

Alowarekase Enawene
Ataina Dokotekase Enawene
Atoilorineto Kairoli Enawenero
Dodowai Enawene
Dohayali Enawene
Dowane Enawene
Hanõla Larerose Asero Enawenero
Holikialari Enawene
Holikiari Enawene
Ixinikase Anaori Enawene
Kaioleese enawene
Kanawalise Iholalare Enawene
Kanawarikwa Marikerosene Kayroli Enawene
Kawali Kolinomaete Enawene
Kawinarete Enawene
Kayowe Anihiare Enawene
Kayowekase Diwidiware Enawene
Kolariene Enawene
Lalokwalise Tetalikwaene Enawene
Lonikase Enawenê
Mairotiwali Dalokwalise Enawene
Makakwarikase Enawene
Makoliwali Enawenê
Mayowikwa Walitere Enawene
Okoxiroli Kayowekase Enawene
Olodoiri Enawenero
Olohokwaihi Enawene
Oritaka Enawenero
Owikase Enawene
Salomanero Marikeroseneto Enawenero
Towairinere Kanawaili Enawene
Walakolary Enawene

Walitere Enawene

Walitire Aliwinali Enawene

Wayakoli Holidetiwali Kawekwa Enawene

Wayakoliokoli Enawene

Wayakori Ariho Enawenê

Wayakori Enawene

Xalala Enawenê

Xalokwa kohasehowaili Enawene

Xayo Enawenê

Yamalise Talaotiwali Enawene

Yamalo Kawixo Enawenê

Yamalotikwa Walitere Enawene

Yokwari Asasanikwa Enawene

FILMOGRAFIA

Confluências - Antônio Bispo. Disponivel em: https://www.youtube.com/watch?v=VhgVFS-hs_o Acesso em 19 de mar. De 2025.

Yaõkwa (Faust.o Campoli e Vincent Carelli 2009) Documentário. Disponivel em: https://www.youtube.com/watch?v=r9OkSk_ml4w. Acesso em 16 de mar. De 2025

Yãkwa, o Banquete dos Espíritos (Virgínia Valadão 1995) Documentário. Disponivel em: https://www.youtube.com/watch?v=rqNdu9a8BYM. Acesso em 16 de mar. De 2025

Amazônia, uma região de poucos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=q9esNX7bzHY Acesso em: 28 de mar. De 2025.

Ataques contra indígenas Enawenê Nawê (MT). Disponivel em: https://www.youtube.com/watch?v=GNU15-uZvk0. Acesso em: 28 de mar. De 2025

Hotati Owasero - Tatuadora das Mulheres. Disponível em: https://museudapessoa.org/historia-de-vida/hotati-owasero-tatuadora-das-mulheres/ Acesso em:12 de dez.2025.

APÊNDICE A: Documentos de autorização da Pesquisa

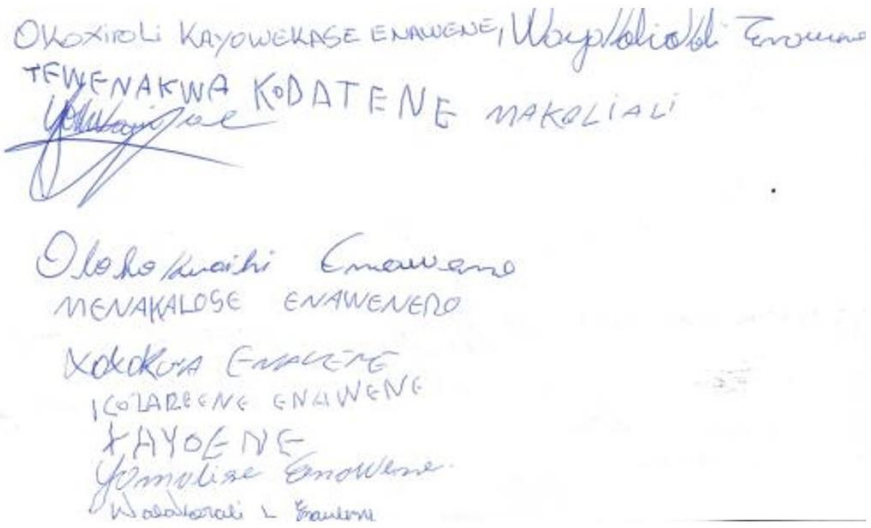
Autorização de Pesquisa

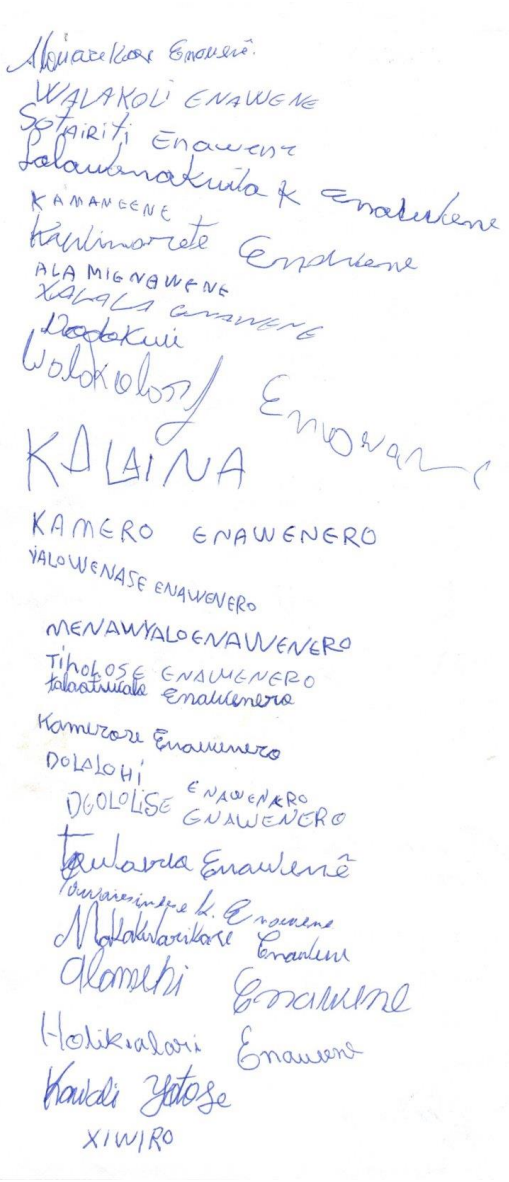
03 de maio de 2023

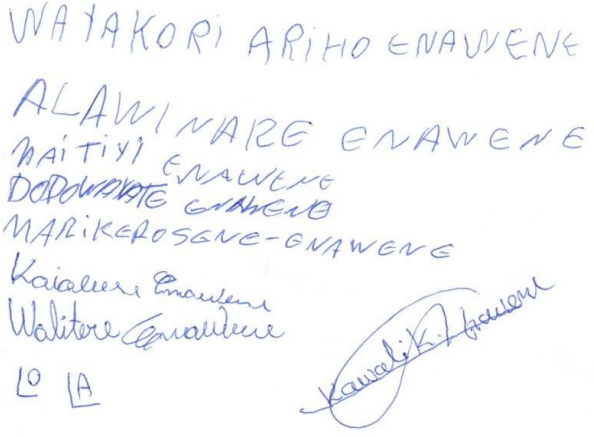
Nós, lideranças Enawenê Nawê, vimos através desta informar a quem possa interessar, que a comunidade da referida aldeia autoriza e está de acordo com a pesquisa intitulada (título provisório) **"SABERES E FAZERES DAS MULHERES ENAWENÊ NAWÊ PRESENTES NO RITUAL KATEOKÕ"**. Proposta pela professora, **ERNESTA DA SILVA ARAUJO**. Ressaltamos que a professora referida já trabalha com o povo Enawenê Nawê desde o ano de 2021.

Sem mais para o momento, nos colocamos a disposição.

Atenciosamente,




WALAKOLI ENAWENE
KAMANGENE
ALA MIGNAWENE
KALALA ENAWENE
KALAINA
KANERO ENAWENERO
YALOWENASE ENAWENERO
MENAWYALOENAWENERO
DOLALOHI
DGOLOLISE ENAWENERO
XIWIRO


WAYAKORI ARIHO ENAWENE
ALAWINARE ENAWENE
MARIKEROSENE-ENAWENE
LO LA

6537505 08789.000217/2023-14

MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS
FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS

ASSESSORIA DE ACOMPANHAMENTO AOS ESTUDOS E PESQUISA

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 37/AAEP/2024

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	Ernesta da Silva Araujo	PROCESSO Nº:	08789.000217/2023-14
NACIONALIDADE:	Brasileira	IDENTIDADE:	RG nº 14434482 SSP/MT
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade do Estado de Mato Grosso Carlos Alberto Reyes Maldonado - UNEMAT		
PATROCINADOR:			

OBJETIVO DO INGRESSO
Saberes e Fazeres das Mulheres Enawenê Nawê Presentes no Ritual Kateokõ.

EQUIPE DE TRABALHO		
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO
Ernesta da Silva Araujo	Brasileira	CPF: 983.199.301-20

LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Enawenê-Nawê - Aldeia: Kotakowinakwa/Dolowikwa	POVO INDÍGENA:	Enawenê-Nawê
COORDENAÇÃO REGIONAL:	CGIIRC - Noroeste do Mato Grosso (CR - NOMT)	CTL:	

VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	06 de maio de 2024	TÉRMINO:	06 de maio de 2026

Autorizo.

RESSALVAS:

- Esta autorização inclui licença para uso de imagem, registro fotográficos, sonoro e audiovisuais e som de voz dos indígenas, para o objeto desta autorização, conforme