

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

SUASÊRI:
a caça e suas transformações com os Panará

Fabiano Campelo Bechelany

Brasília, 2017



Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará

Fabiano Campelo Bechelany

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuk

Brasília, 2017

Suasêri: a caça e suas transformações
com os Panará

Fabiano Campelo Bechelany

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuk (Orientador, PPGAS/Unb)

Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche (UFSC)

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR)

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza (PPGAS/UnB)

Prof. Dr. Henyo Trindade Barreto Filho (PPGAS/UnB)

(Suplente) Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Durán (PPGAS/UnB)

BB391s Bechelany, Fabiano Campelo
Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará
/ Fabiano Campelo Bechelany; orientador Carlos
Emanuel Sautchuk. -- Brasília, 2017.
316 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Antropologia) --
Universidade de Brasília, 2017.

1. Caça. 2. Técnica. 3. Pessoa. 4. Transformação.
5. Panará . I. Sautchuk, Carlos Emanuel, orient. II.
Título.

Aos Panará, *topytumara* e *kowmokiara*. Um futuro gigante.

À Natália, pelo nosso presente.

Nota de agradecimento

Será preciso agradecer muitas pessoas que estiveram ao meu lado e que contribuíram para realização desse trabalho. Entre elas, as que devo maior gratidão são as famílias panará, que me receberam em suas casas, compartilharam comida e me permitiram participar de suas vidas. Vivemos momentos felizes. Nomearei algumas delas que estiveram mais próximas: Peranko, meu anfitrião, Sásó, seus filhos Pepeti, Tussó, Kuranturi, Towsy, Tetuan, Pakontu; Kupere e Kypawy (*supiã e nãpiã*), Tepaka, Pentuntum, Kabakrã e Kapitã. Devo agradecer à família de Parantá que foi sempre generosa comigo. À família de Teseia, Kiarãsã e suas filhas. Devo agradecer aos topytumara Akã, Sykiã, Kokã, Kieron, Pansuã, Kreton, Tukokian, Iotu, Seakia, Patikã, Seakari, Pâti, Kiekampó e Parikiati, grande caçador. Sykiã, pajé e cacique, que é um grande homem. A Paripoa, Kwotum, Krempey e Sawkré, que me recebiam em seus *kukré pã*. Agradeço aos meus amigos do dia-a-dia na aldeia: Mikré, Iotikiã, Kiansi, Soti-i, Pysy, Tepakriti, Parinkô, Kankó, Bikiri, Sakona, Sakiera, Sinkú e sua mulher Karasã, Cutia, Passi, Sâtó, Naprãprã, Paturi e Komoi. Kuka, Kypakiã e Pukiora, que me explicaram muita coisa. Kunity que me levou para pescar e caçar. Sokriti e sua família me receberam no Sôkwê em diferentes oportunidades. A todos os demais, que porventura esqueci aqui, meu sincero agradecimento pela generosidade e pela proximidade.

Em campo foram muitas pessoas que me acolheram. A Edinei Maria, professora e colaborada dos povos indígenas da região, agradeço profundamente a atenção e ajuda que me dispensou. As demais pessoas da Secretaria de Educação de Guarantã do Norte, em especial Diana, Glorinha e Fernanda, agradeço pela ajuda.

A equipe de saúde do DSEI-Kayapó que atua entre os Panará, também agradeço pela hospitalidade, as refeições compartilhadas e o aprendizado que me concederam. Em especial, a enfermeira dos Panará, Mariza Refosco, que se tornou amiga e compartilhou muitas informações

Agradeço a equipe do ISA que me levou a campo, com quem retornei ainda algumas vezes e cujo trabalho respeito bastante. Ao Paulo Junqueira, um especial agradecimento. A Manuela Otero, parceira entre os Panará. Também agradeço Renato Mendonça e Kátia Ono, além das amigas do Diagnóstico, Amanda Horta, Camila Gauditano e Rosana Gasparini.

Devo agradecer a Steve Schwartzman e a Elizabeth Ewart, antropólogos que trabalham com os Panará e que foram atenciosos comigo quando os procurei. Encontrei Steve em Nãsêpotiti uma vez e agradeço pela conversa e o interesse que demonstrou com minhas questões.

Bernat Bardagil-Mas, pessoa que admiro e que se tornou um amigo. Estivemos em campo juntos e espero irmos mais vezes. Agradeço também o material que me cedeu e as informações que compartilhou.

Agradeço ao CIMI e à OPAN em Cuiabá por me permitirem acesso aos seus arquivos.

Em Brasília recebi especial atenção de amigos e do pessoal da UnB. Durante o doutorado, os colegas de turma, que foram se tornando amigos, fizeram desse processo algo muito mais interessante do que parecia à primeira vista. Em especial, agradeço meus amigos Bruner Nunes, Julia Sakamoto e Leidiane Felzke. Ao Martiniano Neto, parceiro em campo, fomos juntos ao Mato Grosso e em Brasília vivemos outros tantos momentos. Meu amigo Jose Arenas, agradeço por ser um parceiro nessa caminhada e por ter dividido tantos aprendizados e momentos comigo, além da ajuda imprescindível com mapas, leituras e tudo o mais. Ao Eduardo Nunes, que também ajudou a tornar Brasília e a antropologia mais interessante.

Daniela Lima, que foi uma amiga constante no Planalto e que sempre me incentivou, me mostrando diversos caminhos de uma parceria de vida com os povos indígenas. Obrigado pelo acolhimento e a amizade.

Agradeço ao pessoal da Katakumba, que faz do PPGAS um lugar especial e acolhedor. Minha segunda morada. Tantas pessoas passaram por ali. Nesta última fase, Chirley, Alex, Anderson, ajudaram a transformar aquela casa um lugar especial.

Devo um especial agradecimento ao meu orientador Carlos Sautchuk, que orientou minha pesquisa desde o mestrado e proporcionou diversos momentos para desenvolvê-la. Teve paciência com meus desvios e me ajudou a estabelecer um ponto de vista sobre a antropologia e a caça. Agradeço pela confiança, o trabalho partilhado e por essa longa jornada.

A Marcela Coelho de Souza que também esteve próxima, me apresentou os Panará e incentivou essa pesquisa. Foi sempre uma leitora do meu trabalho e me ajudou a entender o que sei sobre o universo indígena. Esteve desde o começo ao meu lado e teve confiança no caminho. Agradeço também pela arguição sensível e inteligente que me emocionou e mostrou novos caminhos de investigação.

Devo agradecer enormemente aos demais arguidores desta tese. Felipe Vander Velden e Jeremy Deturche, interlocutores antigos dessa pesquisa e que me ajudaram a aprofundar minha análise; e Henyo Barreto Filho, que trouxe uma contribuição muito pertinente à tese.

Ainda na UnB, agradeço ao Departamento de Antropologia e seus funcionários, a Rosa que é seu esteio, ao Jorge e Caroline que me ajudaram na reta final. Agradeço também aos professores que ministram cursos em que participei e em especial ao Guilherme Sá, que presidiu a banca de defesa na ausência do Carlos.

Agradeço o grupo de pesquisa do projeto Transformações Técnicas e do LACT. Este foi o ambiente intelectual mais frutífero e acolhedor que encontrei em todos esses anos. A generosidade e inteligência de cada um fez dessa aventura algo muito rico para mim. Guilherme Moura, que dialogou comigo e me ensina tanto, um amigo querido. Eduardo Di Deus que também esteve próximo, leu e comentou meu trabalho e é um interlocutor e amigo. Simone Soares, com quem aprendi bastante e tornou o ambiente algo realmente feliz. Julia Brussi, com quem também troquei tantas ideias e cujo trabalho é inspirador. Pedro Stoeckli, que já é um parceiro de longo data. E Lucas Marques, que nos mostrou a oficina do Zé Diabo com seu olhar criativo. Obrigado a vocês e que venham outros Seminários dos Cristais!

Agradeço à turma do T/terra, grupo de pesquisa e intervenção, como eu gostaria de chama-lo. Que o laboratório tenha longa vida! Em especial, agradeço ao Rafael Barbi e à Julia Otero, que estiveram em outros momentos comigo e incentivaram essa pesquisa.

Devo agradecer ainda amigos que colaboram na realização dessa tese. A Luisa Rabello, que produziu desenhos e me ajudou com imagens. Ao Pedro Valle de Carvalho que elaborou o mapa das trilhas e a Cesar de Sá Carvalho, que me explicou sobre a pico-de-jaca, que é simplesmente a sua serpente favorita. Três amigos foram arrimo em momentos difíceis e agradeço pelo carinho e força que me deram: Marcos Arcanjo Assis, Bernardo Teodorico e João Paulo Ayub. E meu amigo José Cândido, que foi um entusiasta dessa pesquisa.

Minha família me ajudou a realizar essa empreitada. Agradeço ao meu pai, mãe e minha amiga e irmã, Camila.

A Natália, que tornou os últimos anos muito mais felizes. Essa tese levaria o dobro de tempo sem você. Agradeço a sua família, que me acolheu e tornou Brasília uma casa para mim.

Durante os quatro anos de duração do doutorado, fui beneficiário de bolsa de estudos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

“Toda la gracia de la cacería está en que sea siempre problemática”

Jose Ortega y Gasset. *Sobre la caza y los toros.*

Resumo

Este trabalho é um estudo etnográfico da caça entre os Panará, referida por eles pelo termo *suasêri*. Os Panará formam um coletivo de língua Jê que habita a TI Panará, ao norte do Mato Grosso e sul do Pará. A caça é uma atividade realizada cotidianamente. O trabalho se concentra sobre os processos da caça, acompanhando sua realização e os efeitos da atividade em diferentes aspectos da vida do grupo, como o parentesco e a aprendizagem. Baseia-se em material coletado em pesquisa de campo e na observação das práticas de caça. Seu objetivo é descrever a dinâmica dos caçadores na floresta e sua interação com os animais, armas e o ambiente da mata, investigando as relações técnicas entre estes elementos. A tese também discute a atualidade da caça e suas transformações, observando como os Panará a realizam no contexto atual de relações com o universo não-indígena. A etnografia destaca os seguintes temas: I) as relações entre a caça, a produção do parentesco e relações de gênero II) a constituição do corpo e as formas da pessoa masculina; III) a relação com entes não-humanos; IV) as formas do movimento que a caça enseja; V) a gênese do caçador na relação com a arma e os animais predados.

Palavras-chave: caça, técnica, pessoa, transformação, Panará.

Abstract

This thesis is an ethnographic study about hunting among the Panará indians, addressed by them as *suasêri*. The Panará people is a Gê language speakers, an collective that inhabits the Panará Indigenous Land, in the northern state of Mato Grosso and southern Pará. Hunting is a quotidian activity. This study focus on the hunting process, following its performance and effects over different spheres of the group life as kinship and apprenticeship, based on field research data and hunting process observation. The main objective here is to describe the forest's hunters dynamics and their interaction with animals, weapons and the environmental, inquiring about the technical relationships between these elements. This text raises a discussion about the hunting actuality and its transformations, attending the way the Panará people performs it in the contemporary context of interaction with the non-indigenous world. The ethnography highlights the following topics: I) the relations between hunting, kinship making and gender relations; II) the body composing and the masculine person embodiment; III) the interrelations with non-human beings; IV) different movement ways allowed by the hunting; V) the genesis of the hunter in its relation with weapons and preyed animals.

Keywords: hunting, technics, personhood, transformation, Panará

Sumário

Introdução.....	19
A entrada da caça	19
Sobre a caça e a história desta pesquisa	23
Os Panará e a “panaralogia”	27
Organização da tese	34
Aprendendo a caçar	37
Capítulo 1 - A caça e os dias	41
A caça do meu cunhado	41
De onde vem as pessoas e as coisas	44
A aldeia dos brancos	51
O <i>kukré pã</i>	54
O fogo do urubu	60
A ingestão de carnes.....	66
Do arroz sem mistura.....	69
De onde vem o alimento	71
Tempos e chefes	75
<i>Sâpej</i>	78
<i>Puu suu</i> – o fazer a roça	82
O sistema da roça	86
Economia para produzir pessoas	92
Capítulo 2 – <i>Kowmokiara</i>: como são feitos os caçadores	95
<i>Prĩara</i>	97
A aprendizagem de Sokriti.....	104
Canetas e espingardas.....	110
Breve nota sobre a educação escolar panará	112
No <i>inkâ</i>	116

Narrativas no <i>inkâ</i>	121
<i>Suakin a hê</i>	128
Asâ – afetos da guerra	132
<i>Nã, Isê, Kâsy</i> – um corpo forte.....	137
Os campeões Panará	145
Capítulo 3 - <i>Suasêriantê</i> – o caçador e seus outros.....	151
Parikiati.....	151
No barreiro sem lua	156
<i>Antê</i> – uma propriedade relacional	164
Os perigos da caça.....	170
<i>Kypasuakiara</i>	174
Um dia é da caça, outro do caçador	177
Acampamento de caça	180
Tukokian, sedutor de jabutis	185
<i>Sõjowpy pâranko</i>	186
O <i>akutakriti</i>	190
Donos, animais e caçador	195
Capítulo 4 - <i>Suasêri</i>: caminhando no mato	197
Linhas da mata no diário de campo.....	198
<i>Panará jô kypa</i>	200
Floresta como supermercado.....	204
<i>Aty, pakré, puu e ipê tã</i>	206
<i>Sõkwê</i>	213
Interlúdio: convite de caça.....	218
Variações de <i>suasêri</i>	220
<i>Pjy kom</i>	224
Os caminhos – formas que emergem	225
<i>Pá kom</i> – o rastro dos animais	230
No caminho com Kunity	231

<i>Ajy pu pintori</i> : perder-se	237
Do movimento panará	239
Capítulo 5 - Aton hô – o caçador e sua arma.....	241
A história do Kokiatakriti.....	241
As coisas dos <i>ipê</i>	243
Usos das armas de fogo.....	244
Flecha é igual 22.....	247
<i>Sotimera</i>	249
Aquisição e circulação das armas panará	253
O arco e flecha.....	255
<i>Aton</i> : armas de fogo	259
Sistema arma-corpo	265
<i>Pámpé</i> – gesto infalível.....	267
Caçada no Kutunsi	272
<i>Sōjowpy</i>	276
<i>Re pin ri</i>	279
Retorno	282
Escolhas técnicas.....	285
Caçadores e professores	287
Das transformações.....	289
Caçando bois	292
A sustentabilidade das armas de fogo.....	296
Referências Bibliográficas	301
Apêndice: Lista de nomes dos animais	313

Mapas, diagramas e fotos

Figura 1: Mapa da TI Panará (I) - Localização da TI	28
Figura 2: Mapa da TI Panará (II): Localização das aldeias dentro da TI.....	28
Figura 3: Kotiko por Sãoto	46
Figura 4: Croqui dos clãs em Nãsêpotiti (2014).....	49
Figura 5: Aldeia Panará em fins dos anos 1960.....	50
Figura 6 - Croqui da aldeia Nãsêpotiti e aldeia dos brancos (2014).....	53
Figura 7. <i>Kukré pã</i> de Kierâsã.	56
Figura 8: <i>Kîe</i> central.....	63
Figura 9: Construção da casa de Pâti.....	81
Figura 10: Diagrama da roça panará	87
Figura 11: Crianças observam os queixadas.....	100
Figura 12: Quadro das categorias de idade.....	102
Figura 13: Escola Matukré	115
Figura 14: Reunião no <i>inkâ</i>	117
Figura 15: <i>Sitepimpéara</i> dançando no <i>inkâ</i>	120
Figura 16: Kieron arranha Parinko.....	140
Figura 17: Time do “Posto”	150
Figura 18: Andando na capoeira com Pâti	154
Figura 19: Parikiati no <i>kukré pã</i>	156
Figura 20: <i>Topytumara</i> : o corpo de velhos no ritual.....	166
Figura 21: Acampamento de caça.	183
Figura 22: O <i>akutakriti</i>	190
Figura 23: lotu, <i>akutiantê</i>	192
Figura 24: As águas do Iriri	204
Figura 25: Caçadores no <i>aty</i>	207
Figura 26: Caminhando na mata.	229
Figura 27: Mapa da trilha de caça.	232
Figura 28: <i>Aton!</i>	242
Figura 29: Flechas panará.	256
Figura 30: Espingarda 22	260
Figura 31: Kutunsi: caça e pesca em uma canoa.....	274
Figura 32: As partes da queixada.	283

Lista de abreviaturas

AIS – Agente Indígena de Saúde

CASAI – Casa de Saúde Indígena

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ISA – Instituto Socioambiental

MEC – Ministério da Educação

OPAN – Operação Amazônia Nativa

PIX – Parque Indígena do Xingu

SESAI – Secretaria Especial da Saúde Indígena

TI – Terra Indígena

Nota sobre a grafia

Todos os termos e expressões na língua panará, ou outras línguas indígenas, vão em itálico, à exceção dos nomes próprios. Adoto basicamente a ortografia que se encontra nos livros didáticos panará, elaborados pelos professores panará em conjunto com Luciana Dourado, linguista que realizou pesquisa com o grupo.

Presenciei por diversas vezes o debate entre os professores sobre a grafia de palavras na língua nativa. Alguns professores sugerem que a grafia deve se aproximar da língua escrita (e falada) dos brasileiros, isto é, uma aproximação do português nas ausências de representação nessa língua dos fonemas que há na língua panará, e vice-versa. Esses debates apontam para uma dinâmica bastante interessante da grafia panará e das influências da escola. Embora os livros didáticos ainda sejam parâmetro, o uso da internet na aldeia e na cidade tem gerado variações na escrita de várias palavras.

Quanto às citações em língua estrangeira, traduzi todas para o português, exceto quando a tradução já existia em outra publicação ou feita por outra pessoa.

Sobre as imagens:

Todas as fotos, salvo quando indicado, são de minha autoria.

Os croquis da aldeia Nãsêpotiti são de minha autoria.

Os desenhos que ilustram essa tese são de Luisa Rabello.

Introdução

A entrada da caça

Kiãsôti! Kiãsôti! *Jure pa ka aton?! Suasina ra pa!* Sykiã sussurrava para mim, indicando que do lado de casa havia queixadas, os porcos-do-mato. Era preciso silêncio, ele ia chamar os caçadores na aldeia. Passava pouco das 6h da manhã, estávamos na casa do ISA, o *ISA jõ kwa*, como os Panará a chamam. A casa fica na “aldeia dos brancos” (*ipê jõ kwa*), o conjunto de edificações composto por escola, sede da Associação Iakiô e posto de saúde, localizada no exterior do círculo de casas que constitui a aldeia Panará (*kri*), separadas as duas pela longa pista de pouso de Nãsêpotiti. A casa do Instituto Socioambiental funciona como alojamento para todo tipo de “branco”¹ que vem visitar ou trabalhar em Nãsêpotiti. Ali eu passava um período da minha pesquisa de campo, em 2014, depois que a casa de Peranko, meu anfitrião, fora derrubada para a construção de uma nova.

Sykiã correu até a aldeia e em menos de dois minutos um batalhão acudiu. Homens com suas armas na mão entraram na pequena faixa de mato, onde um rego d’água corre. Ali uma vara de queixadas veio parar durante à noite, a menos de 50 metros da aldeia. Enquanto mulheres e crianças assistiam da escola, os homens mataram todos os porcos que conseguiram. A euforia era grande e de dentro do mato saiu um rapaz empunhando sua flecha, suja de sangue. Ouvia-se os silvos das balas de espingarda e a gritaria: “cuidado! Ele correu! Ali, ali, é outro!”. Os velhos exercitavam a oratória e um deles passou incitando os caçadores a andar rápido, pois ele tinha fome! Depois de 30 minutos, os Panará

¹ Assinalo que nesta tese a palavra ‘branco’ será usada para indicar os não-indígenas em geral. Adoto o termo que os Panará utilizam e tal como eles fazem, isto é, referindo-se não à cor da pele dos não-indígenas, mas a uma diferença corporal e existencial mais ampla entre indígenas e não-indígenas. O termo panará *ipê*, que pode ser traduzido como *outro/não-panará*, engloba uma série de seres (inimigos, seres monstruosos, por vezes animais etc.), mas é hoje usado principalmente para indicar os brancos.

reuniram 22 porcos, que foram transportados por mulheres e jovens para o forno de pedras (*kiê*). Estávamos em um período ritual.

A entrada da caça na aldeia arrebatava os Panará. Vi outras ocasiões homens em disparada pela pista de pouso, ou por de trás da escola, perseguindo algum animal que se arriscara a aproximar da aldeia. Algumas pessoas me disseram que varas de queixadas entram na aldeia de vez em quando e são abatidas. Segundo Sykiã, quem enviara esses porcos fora seu falecido sogro, que depois do ocorrido lhe contara em sonho. Os Panará afirmam que os parentes mortos criam animais e podem enviar aos caçadores, quando estes estão tristes (*ra primpé*), sem nada para comer.

O episódio também arrebatou o etnógrafo. A caça instaurou um ritmo intenso de movimento e coisas, a euforia dos homens, as armas de mão em mão, as mulheres observando e aguardando os animais mortos, as crianças que observavam os bichos e a ação dos homens. O evento coloca em cena diversos elementos que esta tese irá tratar. Os porcos, as armas, os caçadores e a articulação entre floresta e aldeia, a circulação e fluxos entre uma e outra.

Esta etnografia trata do grupo Panará, visto pelo prisma da caça. E a matéria deste trabalho é a vida social deste grupo, onde os homens são caçadores. No percurso que farei com os Panará, veremos como a caça penetra o seu mundo e que mundo é o da caça. Me guiarei por perguntas como: o que é caçar para os Panará? Quem são os caçadores? O que é a carne de caça? O que acontece quando os Panará estão caçando? Os domínios etnográficos privilegiados nesta tese são as noções de pessoa e do corpo e as diferenças de gênero que as perpassam; as relações ecológicas e técnicas; e os entes não-humanos com os quais os Panará interagem. Esses domínios serão abordados em suas relações com a atualidade da caça e transformações.

Os Panará vivem em aldeias que são comuns na paisagem do Brasil Central, em especial dos povos de língua Jê, mas também entre os alto-xinguanos: grandes aldeias circulares, com um pátio interno extenso e descoberto de vegetação arbustiva, em geral com uma casa no centro (para o caso Jê), conhecida como “casa dos homens”, e um círculo de casas residenciais que separam a aldeia do mato que circunda. O exterior e o interior da aldeia possuem múltiplas relações e se interpenetram de várias maneiras. Uma delas é a caça, espécie de dobradiça por onde fluxos partindo de um e de outro circulam. Esta

articulação será o pano de fundo para pensar como os Panará vivem a floresta no seu cotidiano.

A caça é uma atividade entre os Panará realizada por homens tendo em vista a captura de animais para serem consumidos. A atividade de procurar animais na floresta é chamada por eles de *suasêri*. Trata-se de uma caminhada habilidosa, em que conhecimentos da mata e do comportamento do animal são centrais para o ritmo e os movimentos realizados. Os caçadores panará desenvolvem capacidades para realizar essa caminhada, o que é feito através de aprendizagens e de cuidados corporais que antecipam o sucesso da caça.

A carne de caça (*sōjowpy jin*) é a principal motivação para sua realização. A fome e o desejo de caça estão interconectados e um período de escassez é acompanhado de queixas. Dizem *ji ra ty jan* (estou com fome), quando apenas há farinha, bananas ou batata. A pesca é frequente hoje, mas na medida em que o peixe se torna muito constante nas refeições o desejo de comer carne de caça aumenta. A carne de caça tem, portanto, um valor diferenciado que se radica em suas diferentes propriedades, tanto substanciais, quanto relacionais.

O caçador que traz a carne para casa a entrega para esposas, filhas, ou sua mãe e irmãs, quando não é casado. Começa aí uma ação feminina, que está associada ao preparo da carne, em geral assada nos *kiê*, os fornos feitos no chão, com pedras que são aquecidas para assar a carne e os beijus de mandioca ou milho, chamados de *kiampó*. Tratarei no primeiro capítulo dessa tese sobre as relações entre dar de comer e ser alimentado. O tema é bastante debatido na etnologia regional (Coelho de Souza, 2002; Gow, 1989; Siskind, 1975; Vilaça, 2002) e constitui aspecto importante para os Panará.

Os Panará não são caçadores especializados em alguns animais. Caçam uma variedade grande de espécies da fauna amazônica². Cada animal requer relações técnicas distintas para ser abatido, mas é sobretudo com uma arma na mão e caminhando pela mata que os Panará caçam suas presas. Como economia produtiva, os Panará caçam, pescam, coletam e fazem roças. São dedicados

² No apêndice desta tese o leitor encontrará uma lista com os nomes dos animais na língua panará que reuni ao longo desta pesquisa. Apresento, em duas outras colunas da lista, uma tradução possível para esses nomes na língua portuguesa e seu nome científico. Estou ciente que essas correspondências não são diretas e que a classificação zoológica panará não procede pelos mesmos princípios que nossa zoologia científica. Com efeito, não sendo possível abordar a complexidade do tema neste trabalho, esta lista tem mais um caráter de guia, mesmo reconhecendo seus limites. Para o um debate sobre o tema ver, entre outros, o trabalho de Felipe Vander Velden (2012).

agricultores, orgulhosos de suas roças e engajados especialmente no cultivo do amendoim. A pesca exerce hoje o papel de principal entrada de proteína animal e conta com a generosidade do rio Iriri. A caça é praticada com frequência.

Uma definição dos Panará em termos da sua economia, contudo, não resultará em muitos avanços. Uma das motivações dessa pesquisa é suspeitar da simples descrição “eles caçam, coletam e plantam” como sendo seus modos de subsistência, sua infraestrutura, ou economia. A suspeita é de que estas atividades, às quais os Panará dedicam boa parte do seu tempo, participam muito além da produção de comida e dos modos de trabalho. A carne de caça não é hoje o alimento animal mais consumido entre os Panará, concorrendo além dos peixes, com as comidas que vêm da cidade e do consumo de animais de criação (em especial a galinha). Ainda assim, ela é um alimento desejado e importante nas formas de socialidade panará. Por outro lado, o ato de caçar tem efeitos que vão além da carne.

O que eu observei quando vivi com os Panará é que a caça tem um lugar importante na vida cotidiana atual, embora esteja longe de dominar o tempo e as motivações. O dia a dia dos Panará é povoado de outras atividades, a ida à escola, a lida na roça, os encontros na casa dos homens, a convivência nas cozinhas (*okuré pã*), o futebol no fim de tarde. Além disso, há deslocamento para a cidade mais ou menos mensais. Quando vão, voltam quase sempre com alimentos e outras mercadorias. Homens e mulheres casados e com filhos são incitados cotidianamente a procura de comida. A oscilação nessa procura é particular a cada indivíduo. Em geral, um bom caçador, ativo, é casado com uma boa agricultura, que tem roças abundantes e diversas.

Ao acompanhar a atualidade da caça, essa tese também explora as relações contemporâneas da atividade com a escola panará, que mobiliza a comunidade e imprime novos regimes temporais; com o futebol, que ocupa os jovens; com as mercadorias que circulam, e comida dos brancos que é consumida; com os usos atuais do território e sua relação com outros espaços da vida panará. Além desses aspectos, vale notar que hoje a caça é central no que os Panará formulam como sua “cultura”, a *Panará jô sôti*, signo da tradicionalidade e da existência como “índio”. A caça é uma atividade presente e projeta os Panará para o futuro. Afastemos, portanto, desde já qualquer ideia da caça como atividade residual. Para os Panará, é o potencial de transforma-la no presente que está em jogo.

Sobre a caça e a história desta pesquisa

Me interessei pelo tema da caça ainda no mestrado, quando vim a produzir uma dissertação que revisa o tema segundo as interpretações antropológicas, focando nos trabalhos sobre a Amazônia (Bechelany, 2012). Eu vinha interessado nas relações que os povos indígenas estabelecem com seu ambiente, após leituras da obra de Tim Ingold (2000a) e sobre o perspectivismo ameríndio (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996), que tratam das relações com o mundo animal e o ambiente das florestas. Tive a oportunidade, então, de frequentar um curso de leituras sobre a antropologia da técnica, ofertado em 2011 no PPGAS da UnB por Carlos Sautchuk, e ali entrevi a possibilidade de realizar uma pesquisa sobre a floresta a partir de uma das atividades que nela ocorrem. A caça era uma dimensão privilegiada (imaginando que um trabalho sobre coleta, por exemplo, também poderia ser realizado). Era evidente que a caça tinha um rendimento decisivo, sobretudo pelo que a etnologia constatava a respeito do seu modelo estrutural de relação, definindo uma “ontologia da predação” na Amazônia (Fausto, 2007; Viveiros de Castro, 1996).

O tema da caça se avizinhava ainda de outras abordagens que vem sendo desenvolvidas na antropologia, atentas a investigar aquilo que compõe o mundo com os humanos. Ou seja, não mais o que é próprio do sujeito, mas aquilo que lhe está próximo, ou “o que é próprio do vivente em geral” (Viveiros de Castro, 2012). Nessa senda se encontra tanto a abordagem de Bruno Latour e a Teoria do Ator-Rede (Latour, 1994), quanto estudos das relações entre humanos e não-humanos (p. ex., Haraway, 2008) e mesmo a antropologia da técnica na sua tradição maussiana, em que o humano é um efeito das suas relações materiais com o mundo (Haudricourt, 2010; Leroi-Gourhan, [1964] 1990; Mauss, 2006).

Durante esses anos de pesquisa, procurei, então, entender melhor o que era a caça. Eu nunca havia caçado animais e me perguntava sobre sua realização e suas diferentes possibilidades. A ideia de caça remete entre nós à procura e abate de animais, um modo de vida humano que foi um dia universal, como nos lembram os autores de *Man the Hunter* (Lee e DeVore, 1968). Definir a caça seria, entretanto, um exercício cheio de frustrações. Cada vez que se observa suas variações e o que se diz e pensa sobre ela, as definições se mostram equívocas. Matt Cartmill (1993), conduziu uma história do imaginário sobre a caça no

ocidente e apresentou uma variação bastante grande sobre interpretações, sentimentos, pensamentos e práticas de caça nessa parte do mundo. O lugar que lhe coube no mundo urbano e industrial das sociedades modernas parece sintetizado no que Ortega y Gasset disse sobre o tema, que ela constitui umas “férias da condição humana” (Ortega y Gasset, 1960).

Esse traço da imaginação da caça como viagem ao mundo natural, separa a prática da caça esportiva, ou recreacional (Marvin, 2010), de outras – a chamada caça de subsistência, por exemplo³. Caça visando a obtenção de carne para viver. Ocorre que essa perspectiva sobre a atividade – tomada pelo seu fim de subsistência, apenas – tende a enquadrá-la em princípios econômicos, deixando pouco espaço para seus outros efeitos, determinações, propriedades e dimensões. A caça seria aí o substrato prático, infraestrutural, de onde formas sociais emergem.

Revisando um pouco mais da literatura, cheguei aos estudos de caçadores-coletores, um campo disciplinar importante e bastante produtivo, considerado por alguns como a “espinha dorsal” da antropologia (Barnard e Woodburn, 1997; Lee e Daly, 2005). Este campo tem como marco na sua trajetória o seminário *Man the Hunter* (Lee e DeVore, 1968), que serviu de síntese sobre o que se estudava a respeito da caça em sociedades não-ocidentais até fins dos anos 1960. O seminário estabeleceu uma unidade para diferentes realidades etnográficas e trouxe à tona um conflito teórico entre abordagens ecológicas e culturalistas. Nas análises apresentadas, as determinações ambientais penetravam a cultura de modo a lhe impor constrangimentos. Aqui a caça é uma estrutura de base para modelos de relação social e organização diferentes da sociedade (Sahlins, 1972; Yengoayan, 2004).

O campo dos caçadores-coletores, com efeito, teve a vantagem de se concentrar sobre a realidade da caça em diferentes sociedades. Nos anos que se seguiram ao debate entre ecologia e cultura, outros estudos que focavam essas sociedades chamaram a atenção para as características das ideias e pensamentos que orientam as relações entre humanos e ambiente (Bird-David, 1992; Ingold, 2000b).

³ Outras possíveis seriam a caça de controle, que procura proteger danos à propriedades privadas, como fazendas, por exemplo. Ou a caça com fins científicos.

Na Amazônia, a caça foi objeto de diferentes estudos que relacionavam dimensões sociais com biológicas, dentro do paradigma da ecologia cultural (Gross, 1975; Ross, 1978). Essas abordagens destacaram sobretudo as limitações que o ecossistema amazônico oferecia para o consumo alimentar, ou a “captura de proteína”. Um dos focos desses estudos se voltou especialmente ao consumo de carne animal. O aspecto determinista e os modelos econômicos desenvolvidos por esses autores apresentaram várias limitações, sobretudo ao ignorarem os aspectos simbólicos das atividades produtivas. A resposta mais contundente a esse paradigma veio da etnografia de Philippe Descola (1994), que apontou para a própria perspectiva do grupo (os Jívaro) sobre os processos produtivos vividos por ele.

As relações entre limitação ambiental e a prática da caça não deixaram de ocupar, contudo, as observações científicas sobre a Amazônia. Hoje há diferentes estudos na área das ciências naturais, com especial atenção à conservação e sustentabilidade ecossistêmica na Amazônia, que se voltaram para a caça. Se o debate sobre a captura de proteína recuou, os modelos para prever a relação entre a capacidade do ambiente e a quantidade sustentável da prática da caça ocupam hoje o centro de debates importantes, mas um tanto afastados da antropologia (Peres, 1997, 2000; Shepard *et al.*, 2012; Shepard, 2014; Strong, Frago e Oliveira, 2010).

A antropologia da Amazônia viveu outros desenvolvimentos. Em se tratando das relações entre humanos e não-humanos, importante aqui são as condições dadas nas ontologias indígenas para que os animais possam se apresentar em determinados contextos na sua forma humana, isto é, dotados de consciência e intencionalidade própria dos humanos. A caça é uma dessas situações privilegiadas e a tensão predatória coloca sobremaneira a perspectiva humana em jogo.

A natureza predatória da caça coloca problemas, contudo, especialmente quando o animal é um outro que pode ser uma pessoa e natureza da violência requer uma ética e cuidados que os caçadores na Amazônia procuram adotar. Esses temas me foram particularmente importantes para o entendimento do lugar da caça no pensamento indígena, e abordei eles em outro lugar (Bechelany, 2013). Ele recebeu uma abordagem pioneira de Philippe Erikson (1987) quando delineou questões em torno do significado da morte do animal na Amazônia.

Como Erikson mostrou, o “mal-estar conceitual” que a caça pode gerar está relacionado com o estatuto incerto do animal na Amazônia, a sua condição potencial de pessoa em muitas cosmologias, o que acarretaria um resvalamento na guerra ou canibalismo quando consumido (Fausto, 2007; Garcia, 2010; Lima, 1996). Erikson chamou a atenção para um outro aspecto presente no contexto Amazônico, o dos xerimbambos, os animais criados nas aldeias, diferenciando aí processos de familiarização que não podem ser equacionados com a domesticação. A presença de “animais demais” nas aldeias indígenas remete à caça, por serem esses animais quase sempre filhotes de animais predados⁴. Erikson sugere que esses xerimbabos estariam vinculados a uma tentativa de evitar a vingança das presas, criando assim seus descendentes. O tema foi desenvolvido por outros autores (Descola, 1998; Erikson, 2012; Fausto, 2007; Hugh-Jones, 1996).

É claro que o tema na antropologia abarcava muitos outros aspectos. Entretanto, ao tratar da Amazônia, eu entrevia que entre a determinação da caça a partir de seus fins (a ecologia cultural, ou a sustentabilidade da caça) e seus princípios (as determinações cosmológicas da atividade), havia o processo da atividade, que parecia pouco descrito e analisado. Isto é, havia relações materiais e práticas da caça na sua realização, que são, em geral, descritos de maneira sumária em etnografias, tratando-as como “técnicas de caça”, isto é, o conjunto de métodos para abater animais. Mas o que mais ocorre quando os caçadores vão caçar?

O tema da caça é bem desenvolvido na etnologia do sub-ártico, dedicada ao trabalho com os povos da América do Norte e da Sibéria (Brightman, 1993; Feit, 2000; Kwon, 1998; Nadasdy, 2007; Willerslev, 2007, para citar apenas alguns). Em que pesem diferenças importantes, há outras tantas semelhanças que se destacam pelo mundo xâmanico em que vivem e pelas relações com espíritos e animais que perpassam a caça. Uma singularidade dessa literatura, entretanto, é que ela apresenta etnografias que descrevem a caça em seus múltiplos aspectos. No contexto Amazônico, são poucos trabalhos que o fizeram, um deles é o de Uirá Garcia (2010), como o qual estabeleço diálogos nesta tese.

⁴ Os animais domésticos, com efeito, ganharam outras inflexões com a introdução de animais domesticados pelos brancos na América, que desde o período colonial veio transformar essas relações, como etnografou Felipe Vander Velden (2012) para o caso Karitiana, abrindo uma outra vertente de análise sobre os animais no mundo amazônico.

O quadro, portanto, é esse. Depois de alguns desenvolvimentos teóricos e o encontro com os Panará em campo, decidi por uma etnografia que acompanhasse a caça para tratar da vida atual dos Panará. Daí a escolha “tática” pela perspectiva da técnica, no sentido maussiano enquanto modo de relação. Neste sentido, foi inevitável, ao mirar a caça, acertar o fluxo das transformações e desafios panará e, de certo modo, de boa parte dos povos indígenas na atualidade. Esses desafios virão à tona à medida em que penetrarmos a caça.

Os Panará e a “panarologia”

Uma breve apresentação dos Panará será necessária para introduzir o leitor no contexto da pesquisa. Panará é o nome pelo qual este grupo de cerca de 550 pessoas se identifica. O termo se refere a gente/humanos (*pan*) + o plural (*ara*). Falam uma língua homônima, que pertence à família Jê (ramo Jê do Norte), do tronco Macro-Jê. Vivem na Terra Indígena Panará (TI Panará), homologada em 2001, que se situa ao norte do Mato Grosso e sul do Pará, nos municípios de Altamira, Guarantã do Norte e Matupá (ver mapas Figs. 1 e 2). Se distribuem hoje em 5 aldeias⁵, 4 delas às margens do rio Iriri e uma no rio Ipiranga, um afluente do Iriri. Estes rios fazem parte da bacia do rio Xingu. A TI Panará é fronteira às TIs Mekragnoti, dos Kayapó e a Gleba Iriri, onde vivem os Terena. O contato com esses e outros povos indígenas da região é frequente.

A TI Panará possui 500.000 ha, ocupados apenas pelos Panará. Apesar de algumas invasões para retirada de madeira e de áreas de pasto que foram exploradas anteriormente dentro da TI, a floresta está bem conservada e a presença da fauna parece abundante para os padrões de caça panará. Eu não ouvi queixas quanto a disponibilidade de animais, possivelmente porque a nova TI é mais pródiga do que a antiga área no PIX. Os Panará caçam para sobreviver, jamais soube da comercialização de carne de caça por eles. Apesar de visitas

⁵ São elas: Nãsêpotiti, Sōkwê, Sōkârãsã, Kresã e Kotiko, esta no rio Ipiranga. Essa era a distribuição de aldeias em meados de 2016.

esporádicas de pescadores ilegais nos rios dentro da TI, nem peixes nem caça circulam para fora.

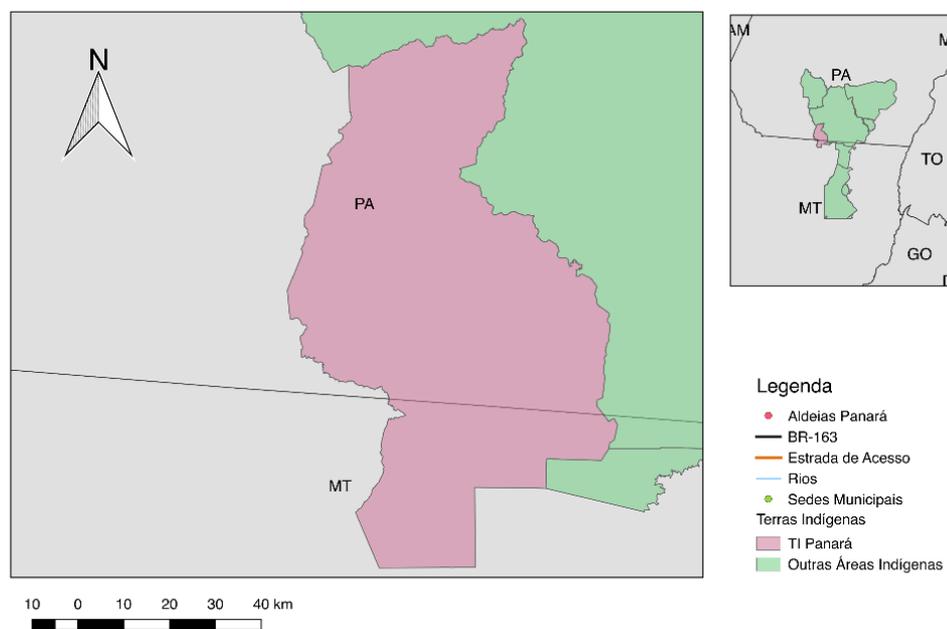


Figura 1: Mapa da TI Panará (I) - Localização da TI

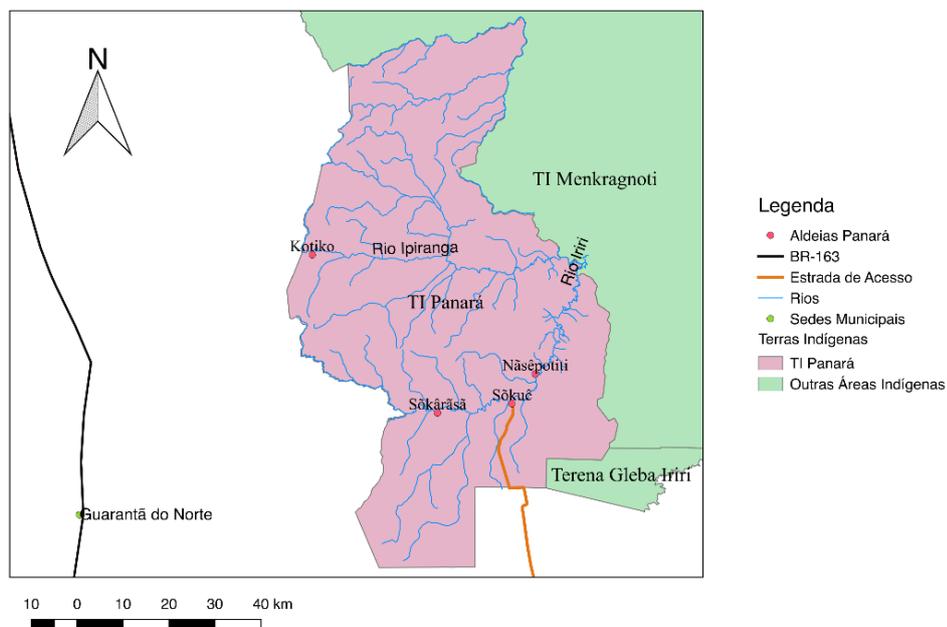


Figura 2: Mapa da TI Panará (II): Localização das aldeias dentro da TI.

Boa parte da TI está no município de Altamira, no Pará, mas os municípios cujas sedes os Panará frequentam são principalmente os do norte mato-grossense. Em especial, as cidades de Garantã do Norte, Colíder, Peixoto de Azevedo e Matupá. A região desses municípios era ocupada até a década de 1970 pelos Panará, que possuíam aldeias espalhadas por essas áreas. Foi na década de 1970 que a abertura da rodovia que pretendia fazer ligação entre Cuiabá e a Transamazônica, a chamada BR-163, também conhecida como Cuiabá-Santarém, atravessou o território dos Panará. Dois anos antes, frentes de atração da Funai, capitaneadas pelos célebres irmãos Villas-Bôas (Orlando e Cláudio), tentaram fazer contato com os Panará, mas esses evitaram ao máximo e saíram em fuga. Quando a frente de construção da BR-163 chegou próximo ao território panará, os indigenistas novamente intercederam e em 1973 estabeleceram o contato oficial.

A história desse contato, quando os Panará eram conhecidos na imprensa mundial pelo nome Kreen-Akrore⁶, foi bem documentada pelos jornais, que noticiavam direto da frente de atração (ver principalmente Arnt *et al.*, 1998; Cowell, 1974; Schwartzman, 1988). Eles eram tratados então como “índios gigantes”, uma imagem que articulava com o interesse pela “última tribo selvagem do Brasil” e altura de Mengrire, um Panará capturado pelos Kayapó e que media 2,05m. A resistência dos Panará ao contato e as dificuldades que impuseram aos brancos, contudo, tornavam-nos realmente gigantes. Quando foram finalmente contatados em 1973 e dois anos depois levados para o PIX, constatou-se que a média de altura do grupo era semelhante as dos demais povos indígenas da região (Baruzzi *et al.*, 1977; Marcopito, 1979). “Índios gigantes” é, entretanto, uma imagem que diz tanto dos Panará quanto da imaginação ocidental que habitava a frente de atração⁷.

⁶ E outras variações encontrados nos jornais (Kranhãcarore, Krain-akrore, etc). Todas derivadas do nome dado a eles pelos Kayapó, então inimigos dos Panará, que indicava o termo kayapó para “cabelo cortado redondo”.

⁷ No período do meu doutorado, conheci Odenir Pinto de Oliveira no lançamento de seu livro de ficção, “Sinais de chegadas” (Oliveira, 2013). Odenir é um experiente indigenista, que trabalhou na atração de diferentes povos indígenas do Brasil. “Sinais de chegadas” descreve uma frente de atração fictícia, povoada por jornalistas, estrangeiros e indigenistas vaidosos, onde reina uma atmosfera de delírio amazônico e equívocos desastrosos por parte do Estado. Cenas que remetem o leitor ao Coração das Trevas, de Joseph Conrad. Odenir é um homem bastante lembrado pelos velhos Panará, que conviveram com ele durante os anos de atração na região do Peixoto de Azevedo, próximo à BR-163.

Após o contato estabelecido pelos irmãos Villas-Bôas, os Panará estabeleceram relações mais intensas com as equipes que trabalhavam na abertura da estrada, composta por militares do 9º Batalhão de Engenharia e Construção (o 9ª BEC). O grupo passou a visitar com frequência os acampamentos da equipe e alguns se assentaram próximos à estrada. Durante dois anos a população de diversas aldeias panará se aproximaram da região. O que se sucedeu foi uma desagregação social e uma sucessão de mortes por doenças. A Funai interveio quando a situação estava precária e uma população estimada em 300 a 600 estava reduzida a 79 pessoas (cf. Schwartzman, 1988). Foram colocados em um avião e levados para o PIX. Nos primeiros meses no PIX, houve novas mortes e membros do grupo permaneceram com outros povos, casados ou adotados. Durante os primeiros anos no PIX, os Panará moraram em aldeias de outros povos, alguns deles inimigos, como os Kayapó. Quando se assentaram ao lado dos Suyá (Kisêdjê) recuperaram algum equilíbrio. De lá saíram para fundar sua própria aldeia. Passaram alguns anos sem crescimento populacional e apenas na década de 1980 a população passou a aumentar. O número cresceu exponencialmente em fins de 1990. Na década de 2000 a população mais do que dobrou, passando de cerca de 200 no começo do século XXI a mais de 500 quinze anos depois.

Gerei alguns cálculos a partir de dados que obtive com a equipe de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena-Kayapó, na figura da enfermeira Marisa, que se dedicou a produzir um censo a partir dos registros civis dos Panará. As taxas de natalidade anual do grupo são as mais altas do DSEI, segundo me afirmou a enfermeira. Estão próximas dos 20 nascimentos anuais. Em 2014, cerca de 300 pessoas desse universo eram crianças/adolescentes (61%), ou seja, estavam na faixa etária entre 0 a 14 anos. Do conjunto da população, 120 eram jovens (15 a 29 anos), representando 24%. O restante, 15 %, eram adultos de 30 a 80 anos.

Dos homens e mulheres que sobreviveram ao período do contato, muitos estão hoje vivos. As experiências vividas por eles e as histórias do contato estão muito presentes e são conhecidas das gerações mais jovens, e me foram contadas e recontadas diversas vezes. A imagem dos “índios gigantes” tem ainda hoje uma força e a alcunha de *kreen-akarore* foi incorporada no vocabulário panará. Em geral, quando é usada, refere-se à condição forte, bravia e resistente do grupo no

passado, evocando valores positivos entre os Panará. Ouvi ela em discursos dos homens no pátio central algumas vezes.

Em outra oportunidade trabalhei a ideia de que o uso do vídeo e produção de filmes (Panará e Panará, 2009) fornecia aos Panará uma ferramenta bastante produtiva para que pudessem desenvolver seu próprio ponto de vista sobre história do contato (Bechelany, 2015). Reconheço que um tal ponto de vista não é uma forma pura, contendo a verdade panará sobre os fatos. De todo modo, ela é a articulação panará sobre os eventos e as narrativas que circularam no contato e dessa forma configuram uma etno-história panará, isto é, como eles contam o que viveram. Entretanto, os efeitos dessa experiência vão muito além das narrativas que os panará fixaram. Parte da experiência atual contém os efeitos desse período, quando diziam que “Panará quase acabou”.

Esta tese se valeu de outras fontes além da etnografia realizada com os Panará. Pude consultar fontes documentais valiosas arquivadas em diferentes instituições, como os arquivos do CIMI e da OPAN em Curitiba, que guardam exemplares de relatórios, documentos e recortes de jornal. O centro de documentação do ISA também contém inúmeros documentos, entre cartas, relatórios e depoimentos de indigenistas e outros colaboradores que trabalharam com os Panará, além de informações e depoimentos dos próprios índios, que foram recolhidos durante os longos anos de parceria entre a instituição e o povo Panará. O ISA participou ativamente na reconquista do território Panará, na demarcação da TI e numa subsequente vitória dos Panará em uma Ação Ordinária de Reparação de Danos Materiais e Morais, que foi movida contra o Estado por sua omissão e comissão nas mortes e perdas causadas pela construção da BR-163 e subsequente transferência dos Panará para o PIX. Essa vitória foi inédita no Brasil e teve como efeito o pagamento de um valor indenizatório aos Panará.

Além da documentação, é preciso destacar o trabalho histórico e etnográfico que diferentes pesquisas realizadas sobre e com os Panará apresentam. Tratemos então, rapidamente, da literatura sobre os Panará.

Odair Giralдин, antropólogo formado na UNICAMP, realizou em sua dissertação de mestrado pesquisa sobre a relação histórica entre o povo Cayapó do Sul e os Panará (Giralдин, 1997, 2000). A relação entre os dois já havia sido apontada pelo antropólogo Richard Heelas, que fez uma etnografia com os

Panará (Heelas, 1979) e pesquisou fontes históricas (em especial, os trabalhos dos viajantes (Pohl, [1817-1821] 1976; Saint-Hilaire, [1816-1822] 1975), onde encontrou listas de palavras e algumas descrições dos Cayapó do Sul que coincidiam sobremaneira com a língua Panará. Giralдин encontrou um documento importante (Barbosa, 1918) que sustentava mais ainda a tese de Heelas (1979) e Schwartzman (1988). Essa relação foi recentemente desenvolvida por duas pesquisas, uma em etnohistória (Mead, 2010) e a outra em linguística histórica (Vasconcelos, 2013).

Luciana Dourado realizou extensa pesquisa linguística com os Panará, fixando aspectos da sua língua e gramática, desenvolvendo com eles importantes trabalhos de assessoria durante os anos 90. Como resultado de suas pesquisas, realizou uma dissertação de mestrado sobre a fonêmica panará (Dourado, 1990) e uma tese de doutorado sobre a morfossintaxe (Dourado, 2001). Desde 2014, o linguista Bernart Bardagil-Mas vem trabalhando com os Panará, revendo algumas conclusões de Dourado e avançando sobre singularidades da morfossintaxe da língua Panará entre os falantes da família Jê (Bardagil-Mas, 2015).

Adriana Werneck conduziu entre os Panará uma pesquisa na interface entre antropologia e educação que resultou em sua dissertação de mestrado (Werneck-Regina, 2013), sobre os temas dos mitos, dos entes espirituais e da natureza nos processos de aprendizagem dos Panará. A dissertação é fruto da convivência de Adriana com os Panará em projetos de assessoria educacional. Recentemente Adriana voltou aos Panará para continuar suas pesquisas, visando a elaboração de uma tese de doutorado.

O essencial para minha tese provém de três pesquisas etnográficas de longo fôlego realizadas com uma diferença de dez anos entre elas e que resultaram em teses de doutorado e artigos publicados em periódicos. A primeira é a de Richard Heelas (Heelas, 1979). Heelas esteve com os Panará logo que eles chegaram no PIX, em 1975. O grupo estava desestruturado e abatido, vivendo em aldeias de outros povos, mas Heelas conseguiu acompanhá-los durante períodos distintos e reconstruir aspectos da vida tradicional panará. Ainda teve a oportunidade de observar em campo elementos da organização social panará e da vida ritual. Sua tese, defendida na Universidade de Oxford, se inscreve no quadro das questões desenvolvidas pelo Projeto Harvard-Brasil Central,

organizado por Maybury-Lewis e que tem caráter fundante na moderna etnologia do Brasil Central (Jê e Bororo) e Amazônica (Maybury-Lewis, 1979). Heelas não era um membro do projeto, mas seus temas eram afins às pesquisas do grupo. Sua tese toma como problema o eixo natureza e cultura para acompanhar a sociologia da vida panará, em especial as oposições centro/periferia, masculino/feminino e público/doméstico. É um trabalho extenso e surpreende como obteve bastante informações em condições difíceis de pesquisa.

Steve Schwartzman esteve entre os Panará no começo da década de 1980, mas veio a defender sua tese apenas em 1988, na Universidade de Chicago (Schwartzman, 1988). Estive com Steve na aldeia Nãsêpotiti e ele continua a atuar ao lado dos Panará. Teve uma participação fundamental na reconquista do território panará, como mediador e interlocutor do grupo. Sua tese é rica em dados e análises. Foi orientado por Terence Turner, antropólogo que pesquisou com os Kayapó e que apresentou um importante modelo comparativo das sociedades Jê-Bororo (Turner, 1979). Schwartzman aciona o modelo para observar a dinâmica de produção e reprodução da vida social panará. Seu tema é a organização social e a vida ritual, embora traga dados sobre a caça e o que chamou de “*hunting magic*”, com os quais dialoguei. Além do mais, trata do construção do corpo panará ao longo dos ciclos de vida. Schwartzman interpreta as relações de parentesco panará como dimensão essencial que se manteve no período de desagregação pós-contato. Sua tese é dividida em duas partes, a primeira tratando da economia, da organização social e do ritual; a segunda um trabalho de história e etno-história panará bastante detalhado e que é a principal fonte sobre o tema na “*panarologia*”.

A terceira etnografia é o trabalho de Elizabeth Ewart, que resultou em uma tese (2000), recentemente publicada em livro (2013a) e uma série de artigos (2003, 2005, 2008a, 2012a, 2013b, 2015). Ewart realizou sua pesquisa em fins da década de 1990, tendo a oportunidade de viver com os Panará no PIX e em Nãsêpotiti. Continua regularmente visitando os Panará. Teve uma contribuição importante para a análise das sociedades indígenas na paisagem do Brasil Central ao deslocar alguns pressupostos na sua etnografia. Dentre eles, chamou a atenção para as relações entre identidade e alteridade como constitutiva da socialidade panará, centrando sua análise nas categorias mutuamente excludentes de Panará

e *ipê*, recusando, assim, a entrada pela oposição cultura-sociedade/natureza, estatuída pelo Projeto Harvard-Brasil Central.

Ewart lida com a questão das transformações (históricas e estruturais) que a oposição Panará/*ipê* experimentou com a chegada dos brancos. Sua análise da organização social dos Panará leva em conta os movimentos temporais, mais do que a fixação espacial da cosmologia no plano da aldeia, e sua abordagem do centro-masculino e periferia-feminino se baseia na dinâmica da alteridade e na relação com o exterior, invertendo a imagem que é recorrente nas análises sobre povos do Brasil Central, para identificar no centro da aldeia o “coração da alteridade”. É fato que Schwartzman já havia chamado a atenção para a relação entre os homens, a afinidade e o exterior. Ewart explora esses aspectos fazendo um diálogo entre os desenvolvimentos da teoria da aliança na Amazônia e o seu material Panará (Coelho de Souza, 2002).

Esse sobrevoo pela literatura permite ver como algumas questões foram já bastante tratadas, sobretudo as propriedades da organização social Panará. Volto ao diálogo constantemente com esses trabalhos, suas análises e dados, ao longo da tese.

Organização da tese

A tese, organizada em cinco capítulos, procura seguir alguns dos passos da caça. Esse percurso é sugerido por uma ferramenta metodológica para analisar processos técnicos, conhecida como “cadeia operatória” (Coupaye, 2015; Cresswell, 1983; Leroi-Gourhan, 1990)⁸, que visa descrever os “passos”, ou etapas de uma atividade. Não utilizei a armadura da metodologia, que poderia justapor a perspectiva do pesquisador sobre a percepção dos pesquisados, mas busquei

⁸ O conceito de cadeia operatória é tratado de diferentes maneiras por estes e outros autores. Como meu uso do conceito aqui é alegórico, visando sugerir um caminho de leitura para os dados apresentados, não farei uma discussão do conceito, que nos levaria para outro caminho textual. Mas devo enfatizar que tomo a cadeia operatória da caça menos como uma cadeia tipológica, geral e abstrata, e mais me aproximando de uma cadeia específica, que é a cadeia de operações das caçadas que vivi e observei. Isto é, esta é uma estrutura de eventos destacados pelos Panará, ainda que não explicitada de maneira organizada por eles. Portanto, meu objetivo aqui é acompanhar as etapas significativas para os caçadores, ou seja, as descontinuidades que eles reconhecem na atividade, como se verá ao longo da tese. Talvez assim, essa cadeia se aproxime do que sugeriu Ludovic Coupaye, onde ela é uma cadeia “nativa” e das caçadas panará, não de toda e qualquer caça.

também descrever temporalmente a atividade. No entanto, precisei recorrer a uma dupla temporalidade. Por um lado, a caça se encadeia em movimentos sucessivos, que poderiam se apresentar como:

- I. A preparação para caça
- II. A caminhada, ou procura
- III. O encontro – abate e possível perseguição
- IV. O transporte do animal morto
- V. A chegada na aldeia.

Cada etapa compreenderia um conjunto de ações e relações observáveis e transformações na percepção e disposição dos caçadores. Entretanto, era preciso considerar que a preparação para caça (a combinação entre caçadores, a organização do material) tinha uma temporalidade aberta, por exemplo, ocorrendo ao longo de um ciclo de vida inteiro. Assim, considereei nesta tese tratamentos do corpo dos jovens que visam desenvolver capacidades quando realizam a caça, como as interdições alimentares que devem sempre observar. O retorno à aldeia também tem uma temporalidade aberta. A narrativa da caçada constitui um de seus momentos, mas ela não ocorre imediata à caçada.

Enfim, considereei a “cadeia operatória” para acompanhar o processo de realização da atividade, sem o objetivo de traçar uma sequência de atividades conectadas. Disto resulta que a tese se organiza em torno dos elementos que compõem a atividade.

A justaposição entre a caça e uma perspectiva masculina, sua subjetividade e corpo marcados por diferenças de gênero, encontra-se também em diversas práticas rituais e ordinárias que participam nos processos de construção da pessoa entre os Panará. Especialmente durante a fase da juventude, processos de feitura do corpo visam, entre outros objetivos, as ações da caça. Me pareceu importante aí considerar o que chamei de afecções, estados emocionais que participam não apenas da caça, mas da guerra, o que aproxima ambas as atividades. As relações com os brancos atuais passam por experiências corporais de transformação. E os jovens são agentes especialmente centrais nesses transformações corporais. Os jovens são uma categoria para a qual me volto também na conclusão da tese.

Tomo ainda outro aspecto da pessoa do caçador, a sua relação com entes não-humanos. Em particular, a figura dos *kypasuakiara*, ditos ser os “espíritos” dos mortos, que participam da caça de maneiras específicas. Tratarei do *suaseriantê*, aquele ao qual a caça pertence, podemos dizer, ou simplesmente o caçador. Este é o homem experiente, que tende sempre a voltar com bicho para casa.

Já tendo descrito algumas relações do corpo e da pessoa masculina, me volto para as ações na mata, onde as propriedades do caçador emergem e se relacionam com suas disposições corporais. O caminhar é uma atividade decisiva, que pode mesmo traduzir o *suasêri*. Mas não qualquer caminhar, e sim aquele que se faz em relação ao animal. Veremos nos dois capítulos finais a ideia de que o caçador conhece a floresta pelo seu movimento e de que sua ação no mato está relacionada à sua arma. Nesse sentido, uma transformação importante influi sobre a caça: a adoção, que não é recente, da arma de fogo. Observando seu uso na mata e as relações que ela enseja, será possível avaliar melhor essa transformação.

O animal e seu abate completaria um momento da cadeia, restando o retorno para a aldeia como seu fechamento cíclico. Trato desses aspectos ao final.

Mas devo notar uma questão aqui. Como uma pesquisa sobre a caça ameríndia, a investigação que resulta nesta tese se concentra em uma dimensão da vida panará. O leitor verá que fios se desprendem da caça para irem se conectar a outras dimensões da vida. De fato, a caça não constitui uma esfera autônoma, destacada do restante da vida. Esse pode ser um efeito que a descrição pode incorrer, mas procuro evita-lo. A caça tem variações na vida panará, por isso não pode se restringir apenas aos segmentos de realidade que a análise apresenta.

Essa tese é como um passo em um caminho mais longo de pesquisa sobre a caça (amazônica e outras) e um diálogo com os Panará, que, entendo, seguirá adiante, podendo percorrer outros fios. Busquei nesse diálogo acompanhar os Panará na floresta, embora faça toda uma descrição da vida na aldeia para sustentar a figura dos caçadores. O leitor sentirá que a presença das mulheres na descrição vai diminuir pouco a pouco, até que ao entrarmos na floresta prevalecerá a figura dos homens, que são os caçadores. O retorno da caça se completa com o trabalho feminino, aquele sobre o qual falarei no primeiro capítulo dessa tese. Entendo, portanto, que o trabalho complementar da caça só

se efetiva com a conjunção de mulheres e homens, sendo a divisão sexual da atividade uma marca da caça panará, que possui efeitos decisivos na produção de pessoas diferenciadas.

Aprendendo a caçar

A realização da pesquisa com os Panará tomou corpo no meu interesse pela caça. A viagem aos Panará, com efeito, teve início em uma conversa com Marcela Coelho de Souza, que fui procurar um dia em seu gabinete. Ela me falou dos Panará e de uma conversa com um de seus amigos que trabalhava por lá. Ele dizia que os Panará andavam desorganizados e que os efeitos da verba indenizatória eram sentidos. Houve uma grande gastança e a situação de desordem era patente. Os Panará tinham problemas com o território, o dinheiro e a cidade, o que estava impactando sobremaneira a vida na aldeia. O amigo achava que um antropólogo seria útil por lá.

Em 2012 fiz uma rápida viagem à Nãsêpotiti e conheci o pessoal. Fiz a eles a proposta da minha pesquisa, e eles se interessaram. Queriam que um antropólogo viesse para ajudar a escrever projetos e estudar a língua e a cultura deles. Nos anos que sucederam e na medida em que viajei para a TI Panará, encontrei alguns conflitos e embates, debates sobre problemas com bebida, com a cidade, com brigas. No entanto, o cenário que encontrei entre eles me pareceu sempre vigoroso, alegre e acolhedor. As pessoas da aldeia vivem desafios, mas encontraram também inúmeras soluções e invenções criativas para viverem a vida. Espero tê-los ajudado a enfrentar algumas dificuldades e a viver experiências agradáveis. Se esta tese pode ser o resultado de algum processo, eu gostaria que ela ajudasse a uma compreensão do presente histórico panará e seus dilemas sem nostalgia de um passado mais organizado e culturalmente mais forte. Pelo contrário, pretende imaginar com os Panará um mundo futuro que possa abarcar as coisas que para eles importam. A caça é apenas uma delas.

Meu período em campo foi na maior parte das vezes tomado pela alegria dos Panará e a amizade que me ofereceram. Foram momentos de grande prazer, que se destacam na trajetória dessa pesquisa como os melhores. A convivência

tinha um ritmo tranquilo e sereno, de interesse diário e abertura para minha participação.

Quando voltei em 2013, já estava acordado que eu iria me hospedar na casa de Kupere, que desde então me aceitara como seu filho, um membro do clã Kwakiatantera. E me dera um nome: Kiãsôti. Voltei a Nãsêpotiti para um trabalho de campo de três meses, entre maio a agosto. Depois desse período, retornei a Brasília e só pude voltar a Nãsêpotiti em janeiro de 2014. Permaneci lá até junho desse ano, quando saí novamente para Brasília, voltando em setembro. Esta a última fase do campo, se encerrou em janeiro de 2015. Por fim, contabilizei cerca de 13 meses em campo.

Entretanto, o campo ali não foi todo passado na aldeia Panará. Acompanhei o grupo por diversas vezes à cidade. Fiz viagens com eles às Terras Kayapó com eles, à aldeia do Piaracu para uma grande reunião e às aldeias Kubenkokre (KBK) e Pykany, para atividades da Secretaria de Educação. E fomos juntos para a cidade de Garantã, Colíder, Matupá e Peixoto de Azevedo em diferentes oportunidades. O trânsito hoje para a cidade é quase semanal. Os Panará possuem um veículo próprio, recebido como parte do PBA (Plano Básico Ambiental) de mitigação dos impactos causados pelo recente asfaltamento da BR-163. À época que eu estava na aldeia era uma caminhonete, hoje possuem um micro-ônibus. Mas boa parte das vezes nos deslocávamos em transportes fretados, ou ônibus da Secretaria de Educação do município de Garantã do Norte, que atende os Panará.

Estive em um momento na cidade de Garantã do Norte para ministrar aos professores Panará da Escola Indígena Matukré e a professores kayapó de diversas aldeias, um módulo do Curso de Magistério Intercultural. Passei um período de cerca de 20 dias trabalhando com eles na cidade. As experiências com os Panará na cidade foram também valiosas para nossa relação e para aprender sobre os desejos e motivações atuais.

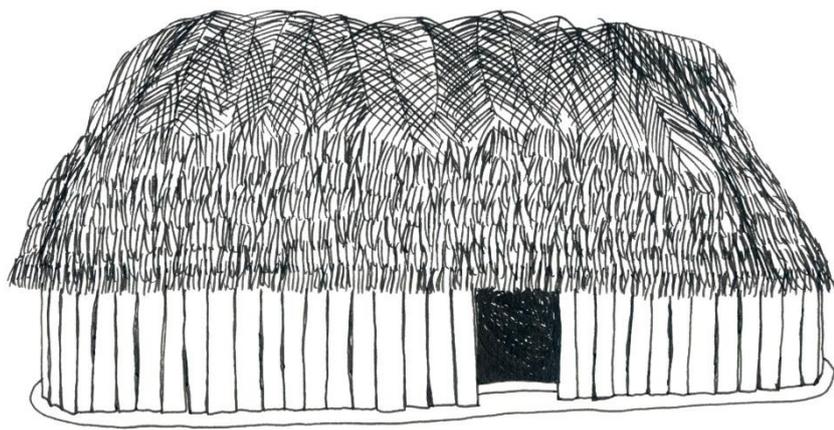
Embora um tempo longo de campo, eu não me considero capaz de articular muitas frases e de entender conversas inteiras na língua. Os Panará falam a língua panará no dia a dia e há entre eles muitos que não dominam o português. Especialmente entre as mulheres. Trabalhei com ajuda de tradutores e realizei muitas conversas na língua portuguesa.

Os dados centrais dessa pesquisa concernem às caçadas que realizei com os Panará. No começo da pesquisa não tive muitas oportunidades de acompanhá-los, e foi mais para o final que adquiri capacidades corporais e inserção suficiente para ir caçar com eles. Boa parte da minha participação na aquisição de comida era nas pescarias que realizava. Mas as caçadas também variam de acordo com o período do ano. É quando os animais estão gordos, ou com gordura (*tuma*) que os homens frequentam mais a caça. Isso ocorre na época das chuvas, em especial no final delas, em abril/maio. Tive a oportunidade de estar em campo em todas as estações do ano e acompanhá-los em atividades distintas, não apenas na caça.

Voltei em 2015 e 2016 para rápidas viagens participando de projetos como consultor pelo ISA. Um deles, apresentado ao Fundo Amazônia pela Associação Iakiô dos Panará, tem como objetivo fortalecer as práticas agrícolas tradicionais, a chamada *puu popoti*, roça redonda. O segundo, projeto tem um espectro maior e buscou realizar um diagnóstico sobre a juventude Panará e do PIX. Embora nessas viagens não estivesse fazendo pesquisa e nem caçando com os Panará, pude reencontrá-los e tirar algumas dúvidas.

Meu principal propósito foi aprender a caçar com os Panará, usando a aprendizagem como método que me facultasse entrar nas relações da caça com os Panará. Longe de pretender me tornar um panará, meu objetivo era me inserir com eles no fluxo das atividades, adquirindo algumas habilidades e conhecendo a mata pela caça panará. Isso teve a vantagem de mostrar como caçar é uma atividade que envolve destreza, um corpo preparado e fina percepção dos eventos da mata. Só posso dizer que o pouco que aprendi ajudou a não me perder na floresta e a andar no ritmo dos meus companheiros.

O que apresentarei ao leitor a seguir se baseia nessas experiências. Para apresentá-las, contarei algumas histórias de caça. Narrar a caça é uma maneira como os Panará experimentam a atividade no seu dia a dia. A bem da verdade, é um dos modos apropriados de se falar da caça, onde o conhecimento e a ação são franqueados aos ouvintes. Sendo assim, narrarei também algumas caçadas que acompanhei. Talvez não com a eloquência dos caçadores panará, mas procurando apresentar ao leitor o que ocorre quando estão no mato, procurando e matando animais. Vamos então à caça.



Capítulo 1 - A caça e os dias

A caça do meu cunhado

Quando o barco vindo de Sôkârãsã aportou em Nãsêpotiti, as mulheres da casa de Sâsó, onde eu morava, correram para a beira, como sempre fazem quando esperam por um parente. Sakiêra, irmão de Sâsó, vinha participar de uma grande reunião marcada para debater alguns problemas ocorridos na viagem para a cidade. No início de outubro boa parte da aldeia se deslocara para Guarantã do Norte para “fazer o voto”. Estávamos em 2014, era o primeiro turno das eleições presidenciais. Sakiêra era esperado desde cedo. Sâsó já prepara a comida, feijão e arroz que trouxera da viagem. Pelo rádio ficou sabendo que Kypawy, sua mãe, lhe enviara peixe e um grande pedaço de porco queixada (*suasina*) assados. Quando Sakiêra chegou, trazia um trairão enrolado num “pacote” de folhas de açaí, chamado *pêjasô*, o pedaço de porco e um tracajá vivo em um saco de linha. Suas sobrinhas carregaram nossa refeição para casa⁹.

Sâsó reacendeu o fogo do lado de fora da casa e observou o porco, que já estava um pouco duro. Separou um pedaço para o marido e se certificou que todos os filhos comessem naquela hora. Cuidou também para que seu filho recém-nascido (*wantuê*) comesse um pouco, como complemento ao leite materno. Tussó, o filho de 10 anos de Sâsó, chegou do rio trazendo um tucunaré e um pacu que ele pescara. Sâsó limpou os peixes e colocou também no fogo.

Com a chegada das carnes, Sokren, nosso vizinho, veio observar e fez uma proposta. Sokren é um homem jovem. Ele trabalhava como Agente Indígena de Saúde (AIS), pelo qual recebia um salário. Cargos como esse são cobiçados pelos homens da aldeia justamente pelo acesso que permitem ao dinheiro e às relações

⁹ A família de Peranko e Sâsó me recebeu em sua casa me tratando como um membro, como sói acontecer com muitos etnógrafos trabalhando com povos indígenas. Não apenas por eles, mas pelos demais Panará, eu era tratado como um Kuakiatantêra, um membro daquela unidade residencial, e como parte da família de Sâsó. Dessa forma, trato minha família hospedeira como *meus* parentes, que é a relação social (uma delas) que estabelecemos ao longo da minha pesquisa e que perdura. Sâsó gostava de lembrar que eu era seu *ikiê tō* (irmão) e insistia, (mesmo diante das minhas inabilidades para memorizar tantos termos de parentesco) que eu tratasse as pessoas da aldeia a partir do termo de referência que minha posição demandava, isto é, da relação que tínhamos.

com os brancos. Por seu turno, quem assume trabalhos como o de AIS ou de professor da escola, tem pouco tempo para os trabalhos na roça, a caça e pesca. O AIS tem pelo menos dois turnos de trabalho diário, no começo e no fim do dia, período que há atendimento na farmácia. Sokren mora com sua mulher, sua sogra e as crianças. Ele se casou com uma mulher kayapó e a trouxe para morar em Nãsêpotiti. Ainda não tem filhos grandes com ela e o único homem da casa é ele. Quando Sokren viu que havia muita carne chegando na casa de Sâsó, ele propôs comprar um pedaço.

Sua primeira oferta foi dirigida ao peixe de Tussó. A proposta causou visível embaraço em Sâsó. Nesse momento, ela diz que os peixes foram pescados pelo seu filho, tentando desfazer as pretensões de Sokren. Ele mantém o interesse, e propõe o valor de R\$ 10,00 pelo tucunaré. Sua esposa, escutando toda a transação, ri lá dentro da casa, também ela constrangida. A oferta não tem sucesso, Sâsó não está convencida, talvez por avaliar inútil aquele dinheiro, talvez por considerar equívoca a compra de comida entre parentes. Sokren vê o porco e diz para Sâsó tirar um pedaço para ele, dessa vez de maneira mais assertiva. Ele diz que não quer muito, só um pouco. E sai. Sâsó avalia o porco e tira uma pata com sua coxa para o vizinho, a quem ela trata pelo termo *ikjê tō* (B/MZS). Ela manda uma de suas filhas entregar o pedaço à Sokren. Dois minutos depois a criança da casa de Sokren traz um pacote de macarrão como retribuição.

A circulação de alimentos entre os Panará é uma prática recorrente, de grande impregnação sociológica e produtora de laços entre as casas. Uma das maneiras essenciais de se obter alimento é por meio da circulação de comida. O valor da generosidade é fundamental e não se espera reciprocidade imediata por essa circulação. De fato, se há comida ela deve ser partilhada. Dar de comer, não apenas no seio da família conjugal, mas aos demais parentes, é um dos atos pelo qual as relações sociais apropriadas são geradas, o que permite criar uma vida propriamente humana. Nos dias de hoje, uso de dinheiro na aldeia é ainda restrito. Ele pode ter um valor de troca em algumas situações, como por exemplo a prestação devida àqueles que enterraram o morto ou aquele que convidou para comer o seu animal de estimação (*kriti*). Mas a monetarização das relações entre pessoas na aldeia é causadora de curto-circuitos e tende a ser controlada. Na medida em que ela atravessa as trocas panará, ela estabelece relações diferentes entre demanda e partilha (Ewart, 2013b).

A etnologia amazônica vem elaborando pelo menos nas duas últimas décadas um certo consenso sobre a importância generalizada dos atos de comer com e como gente para a geração de pessoas aparentadas. O ato de comer determinadas comidas e comer entre outros é um forte vetor de identificação, e a satisfação do desejo e o cuidado são importantes fatores na constituição de pessoas assemelhadas (Gow, 1989; McCallum, 1998; Overing, 1991; Vilaça, 2002). A carne de caça trazida pelos homens para suas casas é um desses operadores alimentares das relações de identificação. Em um trabalho recente, M. Brightman, C. Fausto e V. Grotti (2016: 13) ressaltaram a radicação da produção da consanguinidade na Amazônia nas relações de alimentar e comer. O caráter fabricado das relações de parentes se baseia, sobretudo, no principal operador da socialidade na Amazônia, nas suas “formas alimentares da vida social”. Associado a isso, outras relações de dependência seriam criadas por práticas e discursos do cuidado e da aprendizagem.

Abaixo vou tratar da alimentação panará, os lugares onde a comida é preparada e é colhida. Me atenho às atividades propriamente femininas que concernem à alimentação: ao preparo da comida e a produção da roça. Quero notar que a obtenção de alimentos, o preparo e a ingestão são atos fundamentais na produção dos corpos humanos e nos processos de aparentamento entre os Panará. A ideia de que a satisfação do desejo humano está no cerne das relações entre parentes (em especial pais e filhos, cf. Gow 1989) ou de que dar de comer e ser alimentado são relações distintas e que configuram direções e diferenças nas relações de parentesco, são algumas das formas possíveis de interpretar esses fenômenos. Abaixo descrevo alguns dos aspectos relacionados à esses temas, me atendo aos processos da circulação alimentar, da relação com a carne de caça e com as roças panará. Nos capítulos seguintes focarei na caça. Aqui será preciso observar a agência feminina e algumas das motivações que levam os Panará a caçar.

Para adentrarmos esses temas, vamos primeiro visualizar como se configura uma aldeia Panará. Minha pesquisa foi realizada na aldeia Nãsêpotiti, a aldeia maior e, hoje, a aldeia mais habitada por eles. À época em que eu estava em Nãsêpotiti, um grupo de pessoas empreendeu a abertura de uma nova aldeia, o Sôkârãsã. No ano seguinte, um outro grupo se separou de Nãsêpotiti, partindo para o rio Ipiranga, para a abertura do que hoje é o Kotiko. Era a quarta aldeia

panará, já que por volta de 2010 um grupo familiar abriu o Sōkwê, que hoje fica próxima à estrada que conecta a TI às cidades próximas. Foi apenas em 2015 que uma família de Pyro, um Panará casado com uma mulher kayapó, se mudou de Nãsêpotiti para sua nova aldeia, Kresã, também no rio Iriri.

De onde vem as pessoas e as coisas

Alguns poucos dias depois de ter aportado em Nãsêpotiti e iniciado meu trabalho de campo, Peranko, meu anfitrião, me convidou para visitar seu sogro na aldeia Sōkârãsã. Como as águas do rio estavam ainda cheias (era maio, preliminares da seca), levaríamos cerca de 2 horas de barco viajando rio acima. Reunindo a família de Peranko e de outros familiares dos moradores de Sōkârãsã, o barco subiu o rio levando ainda produtos das roças para abastecer os pioneiros da nova aldeia.

Sōkârãsã estava começando a ser aberta em 2013. Para abrir uma aldeia, me disseram alguns velhos (*topytumara*), as roças são plantadas em um ano e no seguinte os moradores se mudariam para a nova aldeia, trabalhando na sua construção. Como Sōkârãsã e Nãsêpotiti não distam tanto assim uma da outra, seria possível que os futuros moradores de Sōkârãsã se mudassem em 2014, quando os alimentos da roça já pudessem ser colhidos. Mas os velhos de Sōkârãsã decidiram de outro modo. Fixaram residência e começaram a derrubada da aldeia ao mesmo tempo em que fizeram suas roças. Foi um ano difícil e de trabalho duro. Em 2014 Sōkârãsã já contava com um grande círculo de casas e, para orgulho de seus moradores, pelo menos uma casa de cada um dos quatro clãs.

Os motivos da mudança e a fissão entre as aldeias nunca é único. As pessoas falam em fofocas entre famílias, em cansaço das roças ou em desrespeitos dos jovens, que não ouvem mais os velhos. Patikâ, um dos *topytum* que liderou a mudança para Sōkârãsã (ao lado de Kupere) era cacique de Nãsêpotiti quando mudou. Os caciques são pessoas que vivem em uma linha tensa; são cobrados pela política externa e interna, são responsabilizados frequentemente pela desorganização que possa haver na aldeia, como a entrada de bebida ou brigas

entre as famílias. Não me parece acaso que a abertura da outra aldeia, Kotiko, tenha sido empreendida pelo irmão de Patikâ, Sykiã, que assumira seu posto de cacique de Nãsêpotiti. Depois de alguns conflitos na aldeia, também Sykiã entregou seu cargo de cacique em um discurso emocionado. E partiu para a nova aldeia.

Fatores demográficos também influem. Nãsêpotiti reunia quase 400 pessoas na época dessas fissões, o que gerava certa pressão sobre recursos, como áreas de roça e animais de caça. Esse é também um motivo explicitado. Some-se a isso a possibilidade de mediar diretamente o acesso a outros recursos, vindos dos brancos. Toda as novas aldeias foram implantadas em pontos estratégicos, onde uma relação direta com fazendas ou cidades (pudesse ser estabelecida). Além disso, desde o princípio estabelecem canais de ligação com as instituições que atendem aos Panará, prefeituras, o sistema de saúde e educação. O que também oferece postos de trabalho e outros recursos.

Os Panará viviam até o contato na década de 1970 em múltiplas aldeias (chegaram a ter pelo menos 08 simultâneas [Schwartzman, 1988]). O fato de indivíduos de aldeias distintas virem a morar reunidos foi, no período, motivo de certo desconforto e atrito, como notou Heelas (1979) que esteve com eles. O crescimento populacional viabiliza também uma retomada, em outros termos, de um padrão de várias aldeias que lhes era próprio naquele momento. Portanto, ao que parece, elementos estruturais e históricos se conjugam nesse movimento de dispersão em novas aldeias.

Nãsêpotiti, onde morei de maneira intermitente nos anos de 2013 e 2014, continua a ser a aldeia central. Ela aparece hoje como uma realização do modelo da aldeia panará. Ali mora o “cacique geral” e a maior parte da população. Os principais rituais e reuniões gerais são organizados em Nãsêpotiti. Quando cheguei ali, a aldeia possuía 21 casas que perfaziam uma grande circunferência. Essa circunferência compreende uma divisão em quatro segmentos distintos, uma quadripartição que organiza o espaço de todas as aldeias. Essas quatro divisões são tanto categorias espaciais quanto coletivos diferenciados dentro da aldeia. Assim é que podem ser referidas pelo que as localiza – *kuosi pêj*, *kawkiat pêj*, *kreron pêj*, *kusi pêj* (onde *pêj* = partícula de localização) – ou pelo termo acrescido do sufixo coletivizador *antêra* (gente de) – *Kwasôtantêra*,

Kwakiatantêra, Krueruantêra, Kusitarantêra¹⁰. Os nomes Kwakiantantêra e Kwasôtantêra referem-se ambos a palmeira buriti, chamada *inkwa pâri* (*pâri* = pau, árvore). *Kwakiati* seria a raiz, ou ponta do buriti (de *kiati* = começo, ponta); *kwasot* a folha do buriti (*sô* = folha). Krueruantêra, ou Krenôantêra, como alguns dizem, seria aqueles sem casa, ou do buraco (*kre* = buraco e *nô* = ausência, negação). Kuosirantêra os da costela (*kuosi* = costela). Um informante experiente poderá dizer o local de um clã em uma aldeia virtual, do passado, ou do futuro, se tiver a informação da trajetória do sol.



Figura 3: Kotiko por Sãto: Desenho feito por Sãto projetando a aldeia Kotiko que seria construída.

Qualquer Panará possui uma conexão perene ao longo da vida com seu clã de nascimento, o mesmo onde sua mãe mora e ao qual ela se identifica. Esta é uma propriedade da pessoa que está contida na sua identificação como panará, isto é, *gente*. Trata-se de uma questão de origem e que acompanha a pessoa a vida toda, até a morte. A pergunta “fulano nasceu onde?” tem como resposta sua

¹⁰ Sigo aqui a grafia que me foi apresentada pelos meus informantes, em especial os professores indígenas da Escola Matukré. Ela difere sutilmente das grafias que se encontram nas etnografias de Heelas, Schwartzman e Ewart.

identificação com um dos quatro segmentos da aldeia. Muitos dos meus interlocutores usavam a própria palavra “clã” para designar esses espaços, termo cujo uso (mas não o significado, parte dada por eles à palavra) aprenderam do antropólogo Steve Schwartzman, como me disseram (ver 1988 e Ewart 2013a; Heelas os trata como “grupos de descendência espacial” [1979]). Steve, chamado por eles de Sen, é um antigo parceiro dos Panará e muito querido por eles.

Embora eu não tenha observado nada que permita falar em propriedade clânica sobre áreas ou bens específicos, não está excluída a possibilidade de que coisas possam estar ligadas ao espaço de sua origem. Duas vezes pelo menos me foi exposto algo desse tipo. A primeira delas foi quando um homem se referiu a um filhote de anta encontrado por Claudio e Orlando Villas-Boas em uma aldeia abandonada pelos Panará quando em fuga da frente de atração da Funai. O homem me narrou a história, dizendo que aquela anta encontrada pelos brancos era uma anta Kwasotântêra (*Kwasotântêra jõ kriti*). O segundo episódio ocorreu na aldeia Nãsêpotiti. Vendo pendurado um tipiti, conhecido artefato indígena feito de fibras vegetais e usado para extrair a água venenosa da mandioca, perguntei às mulheres da casa de quem era o objeto: “*prê jõ sucuri?*” (onde: *prê*= quem; *jõ* partícula possessiva; *sucuri* o nome que é dado ao objeto, por se assemelhar à cobra). Duas delas, em uníssono, me responderam: “*Kwasotantera jõ!*”. Estávamos, com efeito, no espaço *kreruantera*, na casa de ambas. O tipiti era delas, mas fora fabricado por Seakari, um exímio artesão, morador do *Kwasotantera*, que por sua vez aprendera com os Juruna (Yudjá) a fabricar o artefato. Ele o dera de presente à sua nora (SW), que é *Kreruantera*.

Os quatro segmentos são unidades exogâmicas e a ideia do casamento interno às unidades é inconcebível do ponto de vista dos meus interlocutores. O comportamento entre irmãos e irmãs, os membros da mesma geração de um clã, é diferente daquele entre mulheres e homens de outros clãs, sobretudo os tratados pelo nome pessoal.

A residência pós-casamento é uxorilocal. Do ponto de vista dos homens, o casamento é um deslocamento de seu espaço natal, o marido vindo a contribuir para produzir filhos em outro clã, filhos que serão de uma origem sempre diferente da dele. Um homem casado, quando está sentado na casa dos homens, o *inkâ*, olha para a aldeia e vê de um lado um conjunto de casas onde ele mora com sua esposa e os parentes dela, alguns dos quais ele mantém relações de

respeito e evitação. Um giro no olhar e ele observa outro segmento de casas, onde identifica a residência da sua mãe (*nãpiâ*) e de suas tias, ou mães classificatórias (*nãpiâ ton*), com as quais ele tem relações de proximidade, de cuidado, onde ele vai para se alimentar, encontrar suas irmãs (*ikiẽ ton*) e levar sua criança vez ou outra para receber o afeto de seus avós.

Os quatro clãs panará não são apenas categorias espaciais, mas são instanciações de processos temporais. A análise de Elizabeth Ewart (2003, 2013a) das transformações do sistema dualista panará é bastante rica e será retomada outras vezes ao longo desta tese. O movimento temporal que a antropóloga identifica nos nomes dos clãs revela uma polaridade obscurecida pelo formato circular da aldeia, lá onde teríamos uma possível linha. Os clãs Kwakiantera (os da raiz do buriti) e Kwasotantera (as folhas do buriti) seriam os polos de uma transformação temporal codificada pelo sistema clânico.

As relações entre os clãs respeitam várias condições estruturais e outras tantas contingenciais, históricas. É possível reconhecer, ao menos nos dias atuais, uma certa ideologia igualitária, que se manifesta na atenção e distribuição dos bens e benefícios para todos segmentos da aldeia. Assim, em diferentes momentos quando o acesso a bens e recursos financeiros ocorrer (como doações da Funai, ou a ajuda de um fazendeiro), a distribuição procura ser equânime entre todas as famílias, operando, por vezes, uma divisão entre os clãs, por vezes uma distribuição para cada casa.

Mas uma oposição de forças também se manifesta e os clãs podem se apresentar concorrentes em certas situações. A aldeia Sõkwê, por exemplo, é basicamente composta por casas *Kusirantera*, resultado de um deslocamento de famílias desse clã que se uniram depois de rugas entre seus membros e de outros clãs. Ouvi mais de uma vez a confrontação entre esse e outros clãs (em especial um deles) nos termos acusatórios da fofoca: a fofoca vem de um dos lados. Não é raro que as acusações sejam direcionadas a todo o clã, mesmo que o motivo do conflito seja alguns de seus membros.

Em Nãsêpotiti, esses quatro grupos nomeados se distribuíam do seguinte modo no início de 2014:

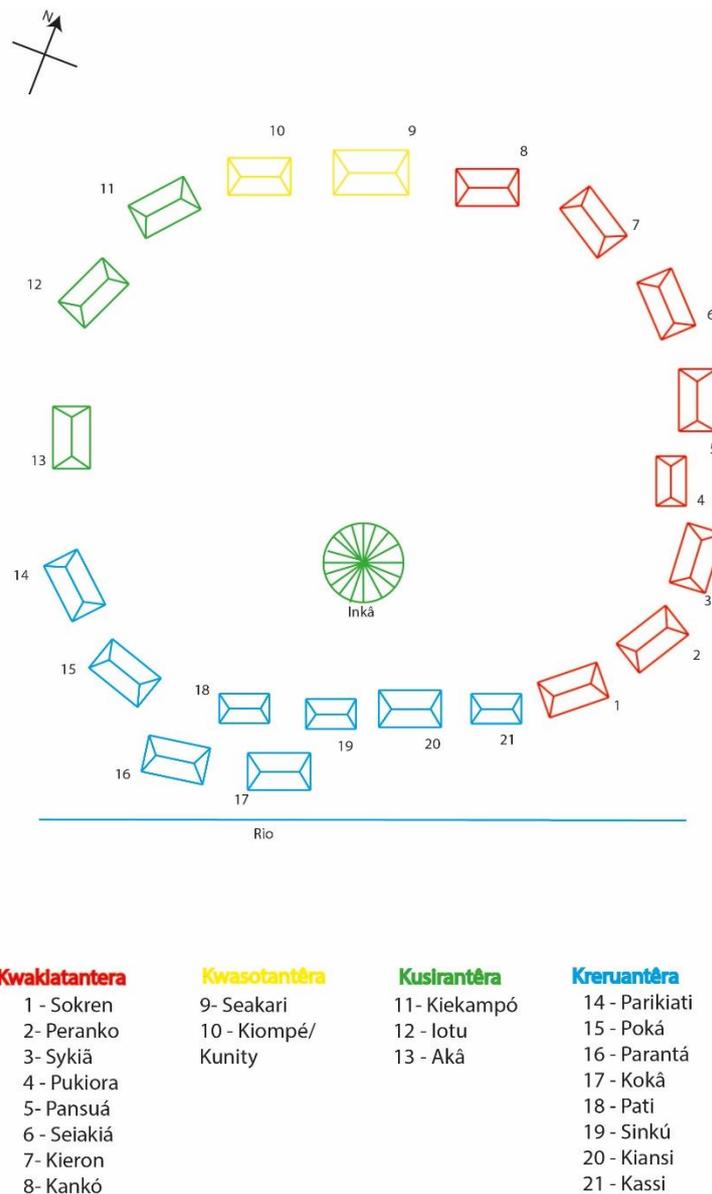


Figura 4: Croqui dos clãs em Nāsêpotiti (2014)

A Figura 4 representa as casas existentes dentro dos quatro segmentos residenciais localizados na aldeia. Os nomes de referência são dos chefes masculinos das casas. Embora os clãs contenham residências vinculadas entre si por laços uterinos (os filhos ligados aos parentes das mães), o homem do casal mais velho é reconhecido como chefe da casa em diferentes situações. Assim é que me indicaram Akâ, Seiakia e Kiekampó, três homens velhos, quando sentei com eles para desenhar um mapa da aldeia. Um ponto de vista feminino pode fazer variar essa referência, embora minha experiência seja de que a equação, tomando uma única pessoa como representante da casa, considere sempre a figura masculina sênior do lugar. A casa 04, onde residia Pukiora e sua pequena

família, era uma espécie de adendo à casa 03, do pai de Pukiora. É uma separação conjuntural, dada a superlotação da casa 03 naquele momento. Quando a casa 03 foi reconstruída e uma parte de seus moradores mudou-se para a nova aldeia Kotiko, a casa 04 de Pukiora foi desfeita e esse se mudou também para a nova aldeia. Ficou na casa 03 uma das esposas de Sykiã, que mantinha ainda em suspenso sua mudança.

Elizabeth Ewart (2015) sugeriu recentemente que esse modelo – um grande círculo de casas, organizadas em torno da praça central – é um produto da história recente panará. De fato, as fotos históricas que se pode observar no livro de Adrian Cowell (1974), ou as retiradas pelo fotógrafo Pedro Martinelli (ver Arnt *et al.*, 1998), que sobrevoou as aldeias Panará durante as tentativas de contato, revelam configurações espaciais um pouco distintas. Em especial, as casas não têm uma orientação padrão nessas fotos, algumas com as portas no que seria a parede lateral, outras com as portas no que seria a parede frontal da casa, de acordo com as águas do telhado. As aldeias pareciam mais “apertadas”, isto é, o círculo mais estreito e as casas mais próximas ao *inkâ*.



Figura 5: Aldeia Panará em fins dos anos 1960: Foto Pedro Martinelli¹¹

¹¹ Foto disponível em <http://www.pedromartinelli.com.br/site/galeria/Panara>, consultado em 17/01/2017.

Se hoje a aldeia Nãsêpotiti aparece como modelo, esse modelo foi sem dúvida forjado nos últimos 50 anos, no contato mais intenso entre os Panará e outros povos da região, incluindo-se aí os alto-xinguanos, os Kayapó, os Kaiabi e os moradores das cidades e zonas rurais da região. A sugestão de Ewart (2015) de que esse modelo – ou outro que possa ter existido – de aldeia está sempre no horizonte da concretização de uma aldeia real, parece fazer sentido. A aldeia está sempre em constante emergência. Do mesmo modo, sugere a autora, o parentesco, que é a forma da relação que gera esses espaços, está continuamente sendo produzido por atividades diárias de convivência (ibid: 214). Durante os últimos quatro anos que tenho visitado Nãsêpotiti, a aldeia passou por diferentes transformações, todo o círculo de casas foi reconstruído, uma nova casa do centro foi feita. Some-se a isso a construção de uma aldeia “anexa” de famílias kayapó. Que foi feita e desfeita em apenas dois anos!

A aldeia dos brancos

Nãsêpotiti é também a aldeia “central”, como alguns dizem, porque ali se encontra o posto de atendimento à saúde, onde se hospeda permanentemente uma equipe. O “Posto” ou “Farmácia”, possui uma enfermaria, uma sala de dentista, uma sala do rádio e uma casa, onde, em geral, duas pessoas (enfermeira/o e técnica/o de enfermagem) passam 20 dias, até serem substituídos por outra dupla.

O posto de saúde está situado num complexo de edificações que os Panará chamam por vezes de *ipê jô kwa*¹², ou *jô kri*, a aldeia dos brancos, ou apenas “Posto”, que é a principal referência desse complexo. Ele se situa do outro lado da pista de pouso, no lado ocidental da aldeia. Ali se encontra também a escola, composta por três edificações: uma casa de refeitório, uma sala de aula e biblioteca, e um grande pavilhão de aulas. A escola, construída pelo Instituto Socioambiental no início da década de 2000, possuía estrutura de palha e madeira. Recentemente os Panará derrubaram o grande pavilhão, que estava em péssimo estado e não protegia mais os alunos das águas da chuva. Exigiram da

¹² De *ipê* = Outro, não-panará e, hoje, os “brancos”; *jô* = pronome de posse; *kwa* = casa, morada ou simplesmente lar. *Kri* é a palavra para aldeia.

Secretaria Municipal de Educação de Garantã do Norte¹³ um novo prédio e no início de 2016 foram atendidos. Hoje o refeitório e as salas de aula ocupam o mesmo prédio, construído nos moldes das escolas da zona rural do município. Os Panará se mostraram muito satisfeitos com a nova construção, como me disseram recentemente.

Nessa área também se encontra uma grande casa que é a sede da Associação Iakiô, a Associação indígena dos Panará que se ocupa especialmente de captar e executar projetos, via sua aliança com outras instituições do universo indígena e indigenista. Os jovens homens da aldeia passam bastante tempo por ali. Salvo exceções, não é comum ver mulheres ali dentro. Ela comporta um grande salão com mesas. Aí os jovens usam e carregam as baterias de computadores, celulares e máquinas fotográficas. Há na aldeia Nãsêpotiti uma rede de internet instalada pelo SIVAM (Sistema de Vigilância da Amazônia), através de Sistema de Proteção da Amazônia – SIPAM¹⁴. Uma grande antena e suas baterias foram instaladas próximo à Associação. Ao lado há uma pequena casa onde guardam a sirene da escola e chamam-na de *Sipam*.

¹³ O atendimento à educação indígena da aldeia é feito pela Secretaria de Educação, Cultura e Desporto do Município de Garantã do Norte, que atende às escolas panará (duas escolas e duas salas anexas), além de escolas indígenas kayapó da região. No tempo da minha pesquisa havia uma diretoria da Secretaria para assuntos indígenas.

¹⁴ O SIVAM é um projeto militar estabelecido ainda nos anos 1980 como o objetivo de resguardar o espaço aéreo brasileiro de invasões estrangeiras. Ele é composto de uma infraestrutura de vigilância e comunicação na região amazônica, constituída, dentre outras coisas, de antenas de radares e parafernália eletrônica instalada em diferentes pontos que permitem comunicação com o satélite brasileiro de sensoriamento remoto. Além de vigilância de defesa, o SIVAM-SIPAM permite também o acompanhamento do desmatamento amazônico.

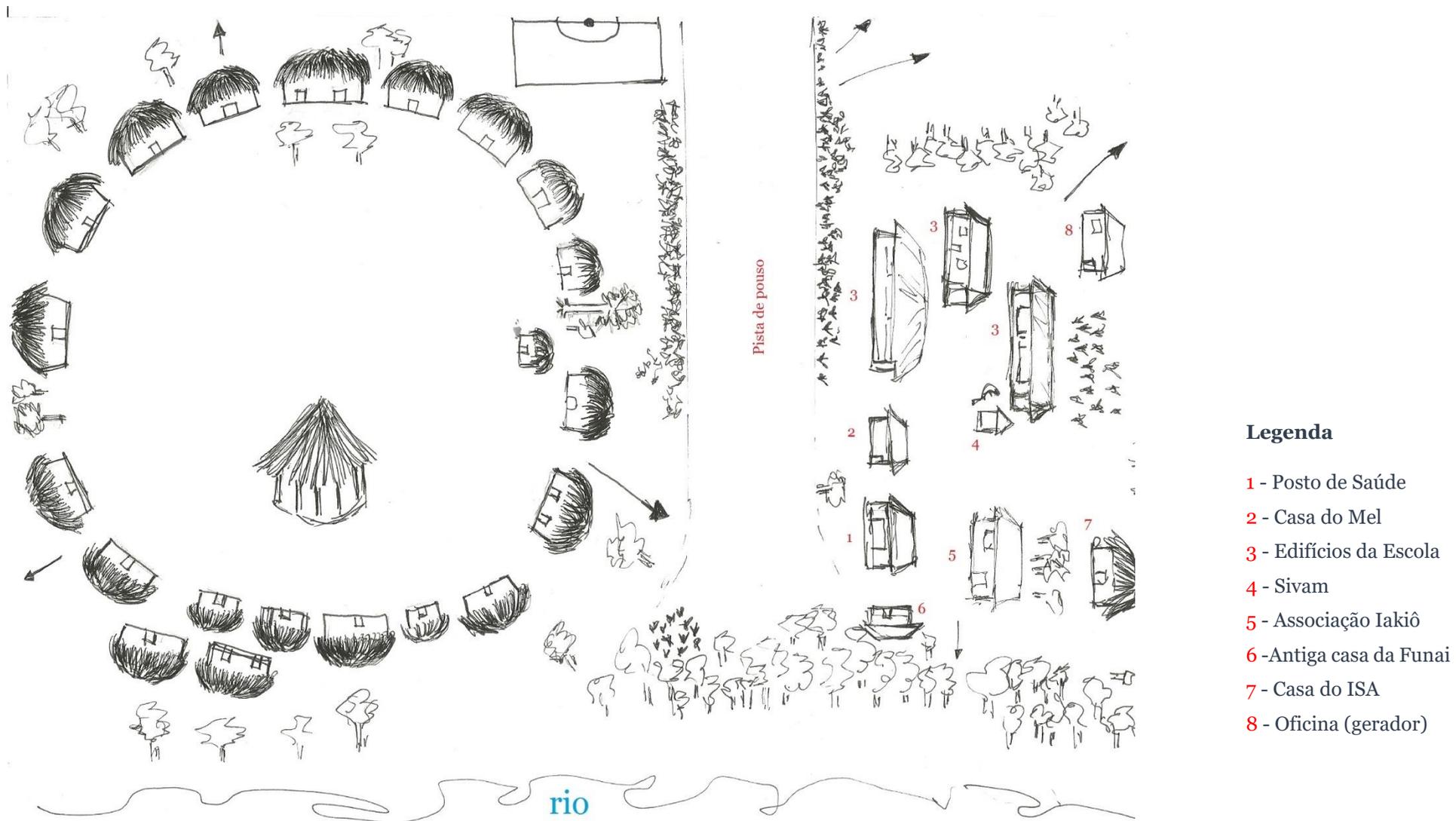


Figura 6 - Croqui da aldeia Násêpotiti e aldeia dos brancos (2014).

Ainda na “aldeia dos brancos” de Nãsêpotiti, há uma casa construída pelo ISA, para hospedar seus funcionários e outros brancos em visita. O ISA é uma instituição indigenista que atua em diferentes regiões do país e que tem uma longa relação com os Panará. Na figura de determinadas pessoas, a ONG constitui uma das principais relações com o mundo dos brancos que os Panará estabeleceram ao longo das duas últimas décadas. A instituição representa para eles não apenas uma fonte de bens e projetos na história recente, como uma fonte de conhecimentos sobre o mundo dos brancos também decisiva. Seus funcionários e colaboradores aparecem aos Panará como importantes informantes. O ISA, junto da FUNAI, da Prefeitura de Guarantã (em especial a Secretaria de Educação) e do DSEI¹⁵, são as quatro principais instituições com as quais os Panará travam relações constantes e prolongadas na aldeia. Há sempre uma interação com uma delas quando os Panará se deslocam para as cidades.

O *kukré pã*

Voltemos à aldeia. É preciso notar que algumas fronteiras espaciais distinguem a aldeia panará dessa outra aldeia. Logo de manhã cedo, ou no final do dia, muitas pessoas se deslocam em direção à farmácia. Na aldeia, houve-se as mães chamando as crianças: “*Pu rě, farmácia tã!*”, e caminhando com seus filhos pequenos pelas trilhas que cruzam uma e outra área para buscar remédios ou fazer algum acompanhamento de saúde. Muitos idosos também seguem para lá diariamente para tomar medicação controlada. Também pela manhã, a sirene da escola toca cedo. Crianças, vestidas de short e camisa, carregando mochilas ou cadernos na mão, correm em disparada direto ao refeitório, onde tomam café da manhã. Jovens estudantes vêm em seguida. Quando há aula, a “aldeia dos brancos” fica movimentada. Jovens circulam pela sede da Associação. Velhos vêm observar a escola. À tarde, rito semelhante se segue.

¹⁵ Distrito Sanitário Especial Indígena. O DSEI que atende os Panará é o DSEI-Kayapó Mato Grosso. Trata-se de uma unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, que é de responsabilidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão do Ministério da Saúde. O DSEI –Kayapó do Mato Grosso tem sede no município de Colider. Nesta mesma cidade se encontra a CASAI (Casa de Apoio à Saúde Indígena) que atende à população panará.

Se nos situarmos na aldeia, há uma outra dinâmica. A vida se concentra no círculo de casas, que se torna a referência para a dispersão das pessoas. Pela manhã, as mulheres têm uma movimentação ativa. Acordam cedo, por volta das 5h, em geral demandadas pelos seus filhos pequenos. Seguem para o *kukré pã*, a casa pequena (*kukré* = casa; *pã* = pequena) que se situa atrás ou ao lado das casas, onde se cozinha e se prepara o alimento. Aí preparam o fogo, em geral retomando as brasas da noite anterior¹⁶.

Em Nãsêpotiti, praticamente todas as casas tem um e as que não tinham era por uma questão de tempo. Em sua arquitetura, um *kukré pã* se configura como uma casa, porém de telhado mais baixo, sem paredes e portas, e de preferência localizado de maneira que se possa observar de lá o centro da aldeia, reservando, contudo, certa privacidade, ou obstáculos que evitam a exposição ao resto da aldeia. O abrigo da casa grande só é buscado em horas mais quentes, dado o frescor próprio da sua construção; e à noite, para dormir. Ao longo do dia, o *kukré pã* é o lugar mais ocupado por velhos, mulheres e crianças. De certa maneira, o *kukré pã* é a contraparte feminina, ou residencial, da ‘casa dos homens’, o *inkâ*. Trata-se de um espaço de socialização intensa, mas que se dá sobretudo entre parentes, moradores do mesmo clã. É também o espaço da alimentação panará, não apenas a cozinha, mas a sala de jantar das famílias.

O caráter doméstico do *kukré pã*, ligado à residência e à família, não limita esse lugar à vida privada. É um espaço de convivência, sobretudo entre vizinhos, ou dos segmentos de residência que reúnem membros do mesmo clã. Trata-se de uma extensão da casa onde a vida corre de maneira pública, permitindo ver e ser visto, propriedades da socialidade panará (Ewart, 2008). O *kukré pã* é a parte aberta, visível e franqueada a presença alheia, tanto quanto espaço de reunião da família extensa, lugar de convívio e onde se come e se dá de comer.

Passei uma parte da minha pesquisa no *kukré pã* de Kierâsã, uma mulher kreruantera. Kierâsã é uma senhora com muitas filhas e filhos casados, uma

¹⁶ Heelas e Schwartzman não relatam a existência dessas casas pequenas em suas etnografias e Ewart faz poucas referências a um “cooking shelter” adjacente (2013: 33 e 36; 2003: 263). Embora eu não tenha obtido informações a respeito, o *kukré pã* pode ser uma transformação mais recente de um espaço com funções de cozinha. Uma das motivações para a construção desses lugares pode estar nas recomendações, ainda hoje constantes, da equipe de saúde sugerindo aos Panará que evitem o contato com a fumaça dos fogos, que podem causar doenças respiratórias, sugerindo, assim, que o fogo de cozinha fosse preparado do lado externo das casas. Mas ao que parece, é efeito de um amadurecimento das aldeias, uma construção mais sólida após longo período no mesmo local.

porção de netos e um marido muito respeitado e querido. O *kukré pã* ocupado era a estrutura da antiga casa, cujas as paredes foram retiradas, restando o telhado e as vigas que o sustentava. Era um espaço grande, que fora dividido entre duas famílias extensas, de duas irmãs que viviam em grande cooperação, Kierâsã e Krempy. No entanto, seus fogos e seus pertences ficavam separados.



Figura 7. *Kukré pã* de Kierâsã.

Em um *kukré pã* como o de Kierâsã, bancos se espalham por todo os lados e uma ou duas redes são estendidas durante o dia. Algumas possuem jiraus sob os telhados, enquanto em muitas os jiraus ficam do lado de fora, próximo. A palha que cobre o *kukré pã* é recheada por dentro de inúmeros objetos que nela são pendurados, como facões, foices, garrafas com sementes, cachimbos, por vezes flechas e arcos, entre outros pertences. Na cozinha de Kierâsã, os cestos cargueiros (*kan*) ficavam de um lado, quando não guardados dentro de casa. Peneiras estavam penduradas. No chão, corriam galinhas, gatos, patos e cachorros, que gostam de deitar por ali. A lenha reunida, um grande estoque, ficava próximo ao galinheiro, 2 metros atrás do *kukré pã*, coberta com uma lona para evitar a água. Mais abaixo, um grande chiqueiro do marido de sua irmã, Krempy, onde viviam três porcos queixadas (*suasina*) e um catitu (*ioriti*).

Um único dia no *kukré pã* de Kierãsâ é suficiente para ver como as atividades femininas se concentram ali. O preparo do alimento consome boa parte do tempo e as mulheres se ausentam para ir à roça buscar mandioca, batata, banana, mamão, cará, e outros produtos que serão preparados. Ao longo do dia, podem visitar uma amiga, ou se reunir dentro de casa. Mas o *kukré pã* é constantemente frequentado, enquanto aguardam alguma carne que será trazida por um homem da família, ou que circula por entre as casas vinculadas àquela. Não era raro que recebessem da irmã vizinha uma pata de porco assado ou alguns peixes. Outras vezes, o filho enviava da casa de sua esposa uma criança com alguma carne fresca. Após as refeições diurnas, depois do banho, algumas pessoas deitam para descansar dentro de casa, onde o clima é mais fresco. Retornam depois ao *kukré pã* e algumas mulheres, em especial as mais jovens, passam a trabalhar na produção de artefatos de miçangas (pulseiras, colares, cintos, braçadeiras). É apenas no cair da noite que o *kukré pã* se torna vazio, recebendo apenas ligeiras visitas.

O preparo e circulação de alimento são operações constantes ali. Como a casa de Kierasã reunia uma família extensa, com diferentes núcleos, o *kukré pã* funcionava como uma espécie de ‘atrator’ e concentrador dos parentes. Mas o mesmo era comum nas demais casas. Em torno do fogo e do alimento, parentes se reúnem, assim como a circulação de outros parentes e pessoas da aldeia terão como espaço de encontro as pequenas casas.

Vanessa Lea chamou a atenção para a distribuição de carne pelas mulheres entre os povos Jê, um tema que, ela afirma, foi geralmente ignorado ((Lea, 2012): 151). Na vida cotidiana, a distribuição de alimentos tem ação tanto masculina quanto feminina. Como ocorre entre os Kayapó, um homem que abateu alguma caça ou pescou peixes deposita os animais no chão, ou em uma bacia, ao chegar em casa. Muitas vezes, ao chegar de barco na beira, ele deixará os animais ali para que uma mulher da família ou uma criança o carregue. Os animais em casa, a mulher tomara conta de limpa-los e efetuar os cortes. Vi por diversas vezes elas solicitarem a ajuda de algum homem para efetuar cortes na carne, em especial quando se tratava de grandes presas, como um veado, uma anta ou mesmo uma queixada. Os animais cortados, a mulher poderá, então, enviar pedaços para alguma mulher de seu clã, para sua sogra ou alguma cunhada, antes, claro, de

separar as porções para aqueles que vivem em sua casa. Tudo vai depender do montante de alimento.

Os Panará não armazenam carne e um animal grande, ou muitos peixes, é índice para solicitações. Há, evidentemente, uma etiqueta que coordena os pedidos. A comida preparada, os animais assados e o *kiampó* pronto, também será distribuída e muitas vezes enviada a algum parente, sobretudo afins (isto é, os parentes do caçador/pescador), que tendem a comida já preparada. Em minha casa, quando havia muita comida ou um animal abatido, sempre havia visitas dos irmãos de Sâsó que traziam suas esposas e filhos.

Há uma relação entre parentes afins que exige também trocas alimentares, ou melhor dizendo, dádivas. Certa vez, conversando no *inkâ* com um velho homem que viera de outra aldeia, ele foi surpreendido, evidentemente sem nenhum espanto por parte dele, por um grande pedaço de beiju (*sumró*) com peixe, trazido pela mulher de seu filho. Após alguns minutos, ele começou a comer e dividiu sua refeição comigo. Outros que estavam por ali também comeram. Uma comida no *inkâ* é sempre partilhada por quem quer que peça. Sovinar nessas situações é extremamente malvisto. Os Panará usam a palavra *sonsâ* para aqueles que sovinam e a pecha circulará a aldeia toda em pouco tempo.

Em outra ocasião, estava conversando com um velho em frente à sua casa quando seus pequenos filhos ali em volta começaram a chamar a atenção para a chegada de uma pessoa. Era o neto do homem, um jovem que se aproximava da casa de sua esposa, do outro lado da aldeia. O rapaz carregava alguns peixes. As crianças chamaram a atenção e o velho mandou que uma delas fosse até lá buscar algum peixe. A criança não se moveu até que a mãe o despachasse.

Quanto ao prestígio da distribuição, ele recai sobre as mulheres. São elas que coordenam a distribuição e que recebem alimentos vindo de outras casas. Essa circulação tem uma direção que percorre os parentes dela, sobretudo. Os homens são reconhecidos pela capacidade de gerar o alimento e abastecer a casa. Parte do circuito da carne, sem dúvidas é influenciado pelo homem e vi algumas vezes uma criança vir pedir algum alimento para seu pai ou outro homem da sua família. Quando eu me sentava no *kukré pã* de Akâ, um homem com propriedades de chefe (um *topytum impé* = um velho de verdade; *impé* = velho),

isto é, do qual se espera generosidade e cuidado pelos seus e pelos visitantes, ele mesmo me oferecia alimentos. Quem os trazia era sempre sua mulher.

A vida que transcorre no *kukré pã* e na área da casa está ligada ao processo de aparentamento de diferentes pessoas. Por um lado, as pessoas que rotineiramente frequentam a cozinha são corresidentes, um índice do pertencimento à um segmento da aldeia. A ideia de que o círculo das casas é um espaço da replicação e continuidade é manifesto no ritmo rotineiro das atividades. Ewart (2013a) nota que os membros de um clã são feitos nos espaços das casas, e que a continuidade desse processo se manifesta na feitura do mesmo, isto é, novos membros do clã. Esse processo de fazer parentes semelhantes é sem dúvidas construído ali nas interações da cozinha e da casa, na comensalidade e na convivência corporal partilhada.

A uxori-localidade exerce um papel ao criar as condições do vínculo de casamento. Mas o elemento da vida conjugal que parece fundamental é a co-procriação. É a fabricação de uma criança aspecto central da vida conjugal e que gera uma transformação também sobre aqueles que criam. Uma nova pessoa é produzida a partir da relação de afinidade, o homem contribuindo com o seu sêmen (*sin*) e a mulher com seu sangue (*nãpiu*) para produzir o feto. Um novo membro do clã, uma criança com a qual se tem vínculos de parentesco, só é criada com a vinda de um homem do outro lado da aldeia. É a afinidade que permite gerar um novo parente.

O nascimento de uma criança é também o momento de uma segunda geração, a produção de uma roça. Diferentemente da caça e da pesca – que um homem pratica mesmo antes do casamento, fornecendo alimento para a sua família natal –, uma roça, que é propriedade de um casal, será produzida a partir do nascimento do primeiro filho. O nascimento da primeira criança, ou algumas vezes só da segunda, é geradora de transformações decisivas na condição dos pais, pois ela se dirige também a pessoa deles. A produção de uma roça é uma das objetivações da relação conjugal, constituída pelo nascimento do filho. O cuidado dispensado ao filho é homólogo aos cuidados e o fazer crescer das plantas da roça, como mostrou (Ewart 2013a: 227). Sobretudo, o plantio do amendoim, que é realizado pelo home, e o cuidado do seu crescimento, trabalho conjunto de mulheres e homens, se assemelha ao crescimento de um filho. Com efeito, os

donos do amendoim são chamados de pai (*sumpiâ*) e mãe (*nãpiâ*) do amendoim (ver abaixo).

A co-procriação que se sucede tem no ato de alimentar, ou dar de comer, um de seus aspectos centrais. Este trabalho, mais uma vez, é uma articulação da agência masculina do pai, que contribui com esforços em uma direção, a depender do alimento que produz; e agência feminina da mãe, que cultiva os alimentos da roça, e cuida dos alimentos em casa. Os esforços de pais e mães são responsáveis pelas condições existenciais dos seus filhos. A caça e a pesca são meios de obter a carne consumida pelas crianças, pela mulher e seus parentes clânicos. A carne tem uma centralidade nas formas alimentares, ela é objeto de desejo alimentar e complementada pelo esforço feminino que resulta no preparo do *kiampó*. Ela é, ainda, o principal alimento de circulação entre as casas.

O fogo do urubu

“Urubu come peixe podre”, Akâ, Outubro, 05, de 1981¹⁷.

Os velhos pegaram o acendedor (*jâa*). Os Panará não tinham fogo, não. Urubu (*nãsow*) tinha fogo, apenas o urubu. Os Krenakore andavam no escuro. Eles comiam o peixe (*tepi*) errado, comiam o peixe de sem saber. “Vamos pegar o fogo, vamos pegar o fogo”, assim disseram os velhos. A gente-urubu¹⁸ saiu, eles foram pescar. Os Panará vieram andando. “Onde está o urubu? Eles saíram todos? Eles comem peixe de maneira egoísta, vamos apagar o fogo, vamos apagar o fogo”, assim eles disseram.

Eles apagaram o fogo. Assim fizeram os velhos. Apagaram o fogo com água, apagaram tudo. Acabaram com o fogo, mataram ele. O urubu ainda não tinha chegado. “Quem vai levar? Eu não sei. Quem corre mais?” Eles perguntaram ao mutum (*towmasâ*). Mas o mutum não corre rápido. Eles perguntaram ao outro mutum (*tomakriti*). “Eu não corro rápido”, assim disse o mutum. “Eu não corro rápido” disse o gavião (*sy*). “Eu não respiro fundo”, assim disse o gavião. “Quem vai levar?”. Jacutinga (*sokrépakókó*) estava lá. “Eu, eu levo, eu vou correr”. Assim disse a jacutinga¹⁹. “Eu vou levar, eu corro muito rápido! Posso partir com velocidade?”, assim disse a jacutinga. Ele colocou o acendedor (*jâa*) dentro da sua garganta. Chegou, o urubu chegou: “Onde está o fogo? Onde está o fogo? Eu não

¹⁷ Trata-se do mito narrado por Akâ à Steve Schwartzman, presente em sua tese *The Panara of Xingu National Park: The transformation of a society* (1988. p. 438) e que traduzo para o português. Prefiro aqui essa versão, a despeito das diversas que pude colher, pois ela me pareceu mais desenvolvida. Schwartzman apresenta a versão em panará, com tradução interlinear para o inglês. Dessa forma, me foi possível cotejar passagens a partir do meu domínio da língua panará.

¹⁸ Na transcrição de Schwartzman: “panaréng nangson”, ou *panará* = gente; *nansow* = urubu

¹⁹ A transcrição traz o sentido de correr como se corre em corrida de toras, com companheiro, *pin ya mari*. Ver nota 02 de Schwartzman (1988: 437)

acho. Onde está o fogo” O urubu saiu procurando o acendedor, gritando: “Onde está o acendedor? O que vocês fizeram com o acendedor?” O urubu procurou em todo lugar pelo acendedor. “Eu não sei, não. Talvez vocês pegaram”, assim disse o urubu. Ali ele estava. Ele procurou na garganta do mutum, do mutum, do jacu e do gavião, e pronto. A jacupemba²⁰ (*sokrépãpiu*) estava por aqui. Ela disse: “Não pega na minha garganta, sinta a minha traqueia”. O urubu tocou na traqueia, aqui, por causa do acendedor (*jâa*). “Onde está meu acendedor? Aí está ele! É ele, aí”, disse o urubu. “Não, eu tenho uma garganta grande (*sokrepayô*), eu tenho uma grande garganta”, ela disse. Ela correu. “Vai, corre!”, ela disse. Ela foi embora, a jacupemba. Ela foi embora correndo, correndo pra caramba! Ela foi embora correndo, fugindo do urubu, com o fogo (*isy ho*), com o acendedor (*jâa ho*). Wooh, ela correu! Assim disseram os velhos. “Eu peguei seu acendedor! Tá vendo?!” Woohhh! O urubu correu atrás dele. Ah, ela foi embora de verdade, a jacupemba, com o fogo, ela realmente correu. Lá ela parou. “Vai e corre, você pode cagar no escuro”, ela disse para o urubu. “Você vai comer comida podre (*kió*)”. Ela foi correndo, assim, ela levou o fogo. “Você vai andar no escuro, você vai comer comida podre”, ela falou. Urubu come peixe podre, por isso ele come peixe podre. Ela levou mesmo o fogo do urubu, ela não deixou, não. O urubu falou muito do fogo, ele apenas falou. A jacupemba levou o fogo, é sim, ela de fato levou. Assim é que os velhos contaram.

É daí que os Panará aprenderam o uso do fogo. O mito é um mito técnico, ou da cultura como domínio das habilidades técnicas. A arte de fazer o fogo é roubada, pois o que é tomado do urubu, o mito deixa claro, é o chamado *jâa*, o mecanismo que os Panará ainda hoje dominam de friccionar uma pequena vareta de madeira em um buraco feito em um pau, reunindo ali alguma palha seca, tornando a ignição possível. Kupere, um velho panará, me ensinou um dia como faziam o fogo antes do aparecimento dos *ipê*, com seus fósforos e isqueiros.

De todo modo, o fogo (dos urubus ou dos *ipê*) eram de outros. Foi o roubo do fogo da “gente-urubu” que permitiu aos Panará obterem a arte da cozinha. Antes só se comia pau podre e “cocos”, as frutas das palmeiras. O mito coloca em questão transformações possíveis entre a mitologia do fogo Jê (onde a onça, em geral, é dona do fogo) e a mitologia Tupi, onde o dono do fogo é o urubu. É curioso que o jaguar esteja aqui ausente, mas em seu lugar esteja não um comedor de carne crua, mas um de carne podre (Lévi-Strauss, 2004).

O fogo, como se sabe, destina-se a muitos usos que permitem transformações e manipulações do ambiente com grandes impactos sobre a vida

²⁰ Apesar de ser o mesmo indivíduo que tem o acendedor na garganta, neste momento da narrativa ele muda de nome. Justamente “garganta vermelha” – *sokré* = garganta; *pãpiu* = sangue (*nãpiu*) Trata-se de uma outra espécie, (*Penelope superciliaris*). Vê-se que uma é transformação da outra na medida em que sua garganta se transforma por causa do fogo.

social. Como narra o mito, a possibilidade de obter alimentos assados e de iluminar a noite são alguns dos valores do fogo. Trata-se de um conhecimento técnico que se dirige à diferentes modos de ação sobre a matéria. O fogo (*isy*) é usado para abertura de roças, quando se queima a matéria-orgânica acumulada. O fogo é também usado em noites frias, próximo às camas e redes para aquecer e iluminar ambientes na escuridão. O fogo é, como o mito destaca, um instrumento de transformação dos alimentos e também o preparo de “remédios” (*pârankô*) é, com frequência, realizado com a ajuda do fogo. Ele também é usado na aldeia para a queima dos restos materiais, o lixo de folhas e de embalagens diversas que se acumulam. Um outro uso é a transformação de materiais pelo fogo para a produção de artefatos, como as flechas e arcos aquecidos para que se possa trabalhar melhor em sua forma.

Conforme pude observar em campo, a transformação dos alimentos pelos panará é realizada, pelo menos, de quatro modos. O primeiro é o tradicional forno de pedras, chamado *kiên* (= pedra), conhecido entre outros povos Jê. Trata-se de um mecanismo de aquecimento de pedras a partir de lenhas queimadas sobre elas e que permite usa-las para assar alimentos, como veremos em breve. Na literatura dos povos Jê, são chamados em geral de forno de chão (*earth oven*). Noto que são as pedras aquecidas que assam os alimentos, isto é, a ação sobre a matéria é realizada pela transferência de calor das pedras, ainda que sejam cobertas por folhas de bananeira, terra e mesmo cobertores, ou que sejam feitos no chão em buracos. É fato que se pode usar também pedaços do cupinzeiro em brasa no lugar das pedras. A terra (e mesmo uma cobertura velha), com efeito, é usada sobre a cobertura de folhas e abafam o calor, realizando o efeito *forno* do mecanismo. Uma abordagem sobre essas relações técnicas e suas significações para outros povos Jê é dada por Lévi-Strauss, ao tratar de mitos de origem desses procedimentos (Lévi-Strauss, 2011) O segundo procedimento é o preparo de alimentos em fogos rodeados por pedras, também à base da lenha, onde se apoia uma grelha de metal, geralmente improvisada de um objeto retirado de outras funções (uma peneira velha, um pedaço de automóvel, uma parte de um fogão). O terceiro modo de preparar alimentos é diretamente no fogo, na brasa. Peixes assados assim são delícias que os Panará gostam muito.

Um último, mais recente e menos generalizado, é o uso de fogões nas casas. São uma inovação que têm um custo monetário, pois exigem botijões de gás, além

de possuírem outro tempo de cozimento e precisar de um cuidado diferente. À minha época de pesquisa, poucas casas possuíam fogões a gás e mesmo seu uso era restrito²¹.

Evidentemente, cada fogo desses é utilizado para preparo de diferentes alimentos. A arte de cozinhar alimentos anda junto com um sistema técnico mais amplo, que inclui os seguintes elementos: a pessoa que prepara; os alimentos a serem preparados; os instrumentos para fazê-lo (panelas, grelhas, lenha, pedras, folhas de banana-brava, terra, botijões, etc); os conhecimentos necessários (receitas, por exemplo), e aqueles que vão comer os alimentos.



Figura 8: *Kîe* central: são as mulheres mais velhas e experientes (*towatumara*) que manejam esses fornos.

A principal comida (*sõ*) da gastronomia panará é a combinação entre a carne, de caça ou de peixe, e os derivados da mandioca (*kuy*) – a farinha, os dois tipos de beiju (*sumró*) e o *kiampó* (torta de mandioca)²². As distintas batatas-

²¹ Além de assar a carne, os Panará usam também cozinhá-la em água, em panelas de metal adquiridas na cidade. Tanto peixes, quanto carne de caça são preparados dessa forma.

²² É bom desde já apresentar a distinção entre essas iguarias. O *kiampó* é uma torta de milho ou mandioca assada no forno de pedra. É alimento central da cozinha panará (e de outros povos Jê) produzido a partir de uma massa preparada, empacotada em folhas de banana-brava (*pôsô*) e assada, de preferência misturada com carne de caça ou peixe, e colocada sobre e sob as pedras quentes do fogo, que é coberto com outras folhas, terra e por vezes uma coberta velha. Se de milho, se assemelha a um cuscuz, prato típico da região do nordeste brasileiro, só que mais molhado e compacto. Se de mandioca, mais usual hoje, tem um sabor marcado da mandioca pubada. O *sumró*, feito também de mandioca, é o conhecido beiju alto-xinguano, que se assemelha a um pão

doces (*itu*, termo englobante), carás (*krejâ*), bananas (*pakuá*), o mamão (*kwakriti*) e, em menor monta, os milhos (*mõsy*) e amendoins (*sâti*) são produtos da roça que complementam a alimentação. O mingau (de mandioca = *kuyankô*, ou de outros – banana (*pakuankô*), amendoim (*sâtiankô*)) também são consumidos. As frutas colhidas nas redondezas da aldeia aparecem em diferentes momentos do ano. Assim, o açai é fartamente consumido nos meses que começam as chuvas (setembro a novembro), e o buriti, o murici, o cajazinho e mesmo o pequi que frutificam são coletados. Outras frutas plantadas, como as mangas e mesmo a melancia, cultivadas fartamente nas roças, são parte também das refeições. Somemos a isso as comidas dos brancos (*ipê jô sô*), que são hoje alimentos cada vez mais presentes (as galinhas, o tripé arroz-feijão-macarrão, além do já trivial café, e os acompanhantes, açúcar e sal, entre outros). Não é uma dieta muito variada, como os próprios Panará em visita à cidade comparam. Mas as combinações possíveis são diversas e produzem uma riqueza de sabores e nutricional considerável.

Boa parte dessa dieta provém de aquisições do período em que viveram no PIX. Os novos usos da mandioca (farinha, mingau, beijús) em especial, foram aprendidos com os Kisêdjê e os Kaiabi. Frutas como a melancia e mesmo o mamão também são aquisições recentes. O sistema agrícola dos Panará parece ter vivido uma expansão nesse período com novas espécies sendo introduzidas, mas, como dizem, o que aconteceu foi que nenhum cultivo do período anterior ao deslocamento para o PIX pôde ser preservado. De fato, foi necessário aos Panará recompor seu sistema agrícola a partir das aquisições possíveis no PIX. Variedades de amendoins, um dos alimentos essenciais da roça panará, foram obtidos com os Kaiabi, assim como bananas. Algumas batatas-doces, abóboras e mandiocas também vieram dos Kayapó e Kisedjê, agricultores menos reputados pelos Panará. Em levantamento que pude realizar, os Panará reconhecem que ao menos uma espécie (ou variação) de amendoim não existe mais, além de outras de milho, banana, cará e batata.

assado sobre superfícies planas. Trata-se aqui de receitas culinárias adquiridas com os povos do PIX. A mandioca é deixada sobre sol por alguns dias e depois socada no pilão. Um terceiro prato da mandioca processada é o *sumró* de *kuyakrensi*, que é um beije de polvilho. Com a farinha feita para o beiju (*sumró*) também se produz o mingau de mandioca (*kuyankó*). Para cada um desses pratos as agricultoras panará identificam as melhores variações da mandioca presentes nas suas roças.

Os alimentos são produzidos por adultos principalmente por meio de duas ações elementares – a produção agrícola e a captura peixes (*tepi*) e caça (*sōjowpy*). A primeira está relacionada à noção de *sâpej*, a segunda se abre em dois procedimentos técnicos: a caça (*suasêri*), a pesca (*tepi suu*). A coleta também é uma forma de aquisição alimentar, importante nutricionalmente, envolvendo produtos como o mel, por exemplo, e as frutas que citei. Some-se a essas uma nova forma de aquisição: a compra de alimentos na cidade.

Os panará diziam diante da minha pergunta “as mulheres caçam?”: “não, as mulheres fazem *kiampó*”. O que isso quer dizer? O *kiampó* é um alimento preparado pelas mulheres que, em geral, é conjugado com peixes e carne. Quando saíamos para caçar, os homens da minha casa diziam que as mulheres preparariam o *kiampó* para quando voltássemos. O modo ideal de comer a carne de caça é com o *kiampó*, assado na pedra. No ritual, as mulheres preparam grandes *kiampó* que serão assados nos fornos da praça, conjugando o trabalho das mulheres velhas (*towatumara*) da aldeia. Junto com eles será assada a carne caçada.

O *kiampó* aparece assim como um alimento que é o produto do trabalho conjugado das mulheres da casa, ou da aldeia, e como um efeito de suas atividades agrícolas. Assado é um termo chave do código culinário panará, sendo os alimentos assados a base das refeições destinadas à toda a casa. O *kiampó* assado é um prato servido de maneira coletiva para os co-residentes. A mulher sênior faz às vezes de distribuidora e alguma porção será enviada inclusive para outros parentes. Além dos filhos de uma mulher que já se casaram, alguns parentes vizinhos e outros relacionados podem receber por vezes algum quinhão.

O alimento cozido, por seu turno, é hoje um prato que se partilha apenas no âmbito conjugal. Em especial as comidas de branco. A pequena família de Kabakrã e Tepaka, que vivia na mesma casa que eu, preparava por vezes seu macarrão e arroz para comer, servindo apenas a eles esses pratos. Por vezes os sobrinhos de Tepaka poderiam ganhar alguma porção. A mãe, contudo, é responsável por preparar a comida de seus próprios filhos.

A ingestão de carnes

As carnes de caça e os peixes são alimentos centrais na dieta. Não estão presentes em todas as refeições do dia, por vezes ausentes durante dias. Mas se não há carne é preciso obtê-la. Embora haja preferências e muitas vezes recusa a comer certas carnes (além de todo um complexo de regras para o consumo de determinados animais), não se tem notícias de ninguém que não coma carne. Ao menos assim se manifestaram vários informantes. Eles foram incitados, além das minhas perguntas, pela presença na aldeia certa vez de um rapaz de São Paulo praticante do vegetarianismo. A ideia de alguém que não coma qualquer tipo de carne sempre lhes pareceu estranha e o comportamento do rapaz foi motivo de comentários pela aldeia.

As carnes (*jin*) mais apreciadas pelos panará são de grandes mamíferos. O porco queixada (*suasina*) e o catitu (*ioriti*) são os mais presentes. Veados (*iansy*), antas (*ikjyti*), tamanduás (*patiti*), quatis (*suakon*), pacas (*inkia*), tatus (*towrinsi*) e os cracídeos em geral, mutum (*towmakriti*), jacus (*sokrepakokó* e outros) são todos comidos. Jabutis (*akuti*) e tracajás (*ahpiã*) são também assados e comidos. Capivaras (*ityn*) e jacarés (*mĩ*) são menos apreciadas e não eram comidos até há pouco tempo. Macacos²³, muito apreciados pelos Panará, são em geral assados diretamente, ou cozidos com caldo. Não tive a oportunidade de comer ou mesmo ver jamais macacos assados com *kiampó*, embora pode ser que ocorra. Além dos mamíferos, os peixes de várias espécies são muito desejados. Os peixes são hoje a principal proteína animal da dieta panará. O rio Iriri, onde está Nasêpotiti, é bastante piscoso e oferece uma variedade de peixes, que se variam de acordo com a estação do ano.

A carne de caça tem implicações quando ingeridas por pessoas em certas condições. O sangue da carne é perigoso e se a carne não estiver propriamente assada (*sâri*), isto é, estiver crua (*tân*), a ingestão de sangue pode causar desde uma dor de barriga e fadiga a enfermidade maiores. Muito animais são evitados por determinadas pessoas pois podem transmitir algo de suas propriedades para quem os ingerem. Pessoas doentes estão especialmente vulneráveis à carne de

²³ Os três principais macacos ingeridos pelos Panará são o macaco-aranha (*kwakriti*), o macaco-prego (*ikow*) e o cuxiú (*korankian*).

caça e passam a comer peixes pequenos, o alimento mais inofensivo da cadeia alimentar dos Panará. Peixes de couro, como o surubim, também são perigosos. Pais e mães de recém-nascidos ou de crianças pequenas evitam animais de caça que podem provocar algo nos filhos e no período de plantio da roça diversos animais são evitados sob o risco de afetarem as plantas.

Vejamos alguns aspectos da carne dos animais caçados. Essa carne é chamada de *sōjowpy jin*, onde *jin* é carne. Mas uma vez preparada pelas mulheres no fogo (no forno de pedra ou na brasa) ela se transforma em comida, *sō*. Note-se que a palavra *sōjowpy* é composta de comida (*sō*) e a palavra para a onça, *jowpy*. Esse animal, que os Panará conhecem bem, representa um predador temido. Os jovens eram incitados, e ainda o são de maneira mais rarefeita, a consumir pedaços da carne de uma onça abatida como modo de adquirem *força* (*si tâti a hê*). Dentes e garras das onças são retirados e com eles são feitos colares e cintos, usados por homens destacados. Ouvi caçadores contando suas histórias de caça às onças, da qual falam com orgulho.

O *sōjowpy* é a palavra que os Panará utilizam para os animais de caça. Não é um termo, ou mais precisamente uma categoria, que engloba todos os animais. Sapos (*kwatôti*), por exemplo, não são *sōjowpy*. As galinhas (*kotitia*) e os patos (*iomati*) criados na aldeia por algumas famílias não são *sōjowpy*. Nem os peixes, como vimos, chamados de *tepi*. *Sōjowpy* são os animais-presas, aqueles que podem ser abatidos. Eles são, de certo modo, as comidas (*sō*) de onça (*jowpy*), onde o termo explicita a relação predador-presas, dada pela figura prototípica da predação – a onça. Quando trazidos para aldeia por um caçador, os animais predados são tratados e se o caçador não o fizer na floresta, serão eviscerado, retira-se o couro por vezes, e podem ser partidos em pedaços. Limpos, são colocados para assar. Aí eles se tornam *sō*, termo que engloba não apenas a carne do animal, mas o alimento em geral. De comida de onça para uma comida menos agentivizada, ou destituída de potências perigosas. Transformação da própria relação predador-presas. Aqui a relação é a de comedor e comida.

É preciso ressaltar, portanto, que a carne é uma substância de caráter instável, ambivalente. Ela possui potencialmente sua qualidade de animal (presa de onça). O *kiê*, o forno de pedra, é o mecanismo feminino do regime alimentar panará que permite a transformação da caça, associada ao *kiampó* e a carne assada. É especialmente esse alimento que circula entre as famílias, parentes e

afins, da mulher que os preparou. Noto que para o preparo do *kiampó* há um esforço coletivo das mulheres da casa na retirada e tratamento da mandioca, para assá-lo e, pelo tamanho em que é feito (cerca de 1,5 m) e a quantidade, é desde a origem de consumo partilhado.

Podemos comparar o *kiê*, o objeto técnico feminino, como a arma (arco e flecha/espingarda) masculino. Mais do que o cesto, como descreveu Pierre Clastres para os Guayaki (Clastres, 2003), os Panará enfatizam como a contraparte feminina da atividade da caça é feitura do *kiampó*, um alimento resultado do processo agrícola das mulheres – o trabalho sobre a mandioca ou o milho. O *kiê* é um artefato de caráter fixo, enquanto as armas tem um caráter móvel; a flecha gera sangue, o *kiê* o retira. Cada qual opera uma transformação no animal-presa, fazendo suas passagens em direção ao consumo. A arma, com efeito, parte ligada à agência e à pessoa masculina, é que torna um animal uma presa, ou predável. O *kiê*, por seu turno, trabalha sobre o animal para torna-lo edível. São essas passagens e operações sobre a matéria do animal que permitem que um afastamento das propriedades vitais que podem afetar quem as consome. O perigo das substâncias está sempre a espreita e o caçador que matou um bicho evita de comer sua carne, controlando suas possibilidades futuras de caça. Há sempre um perigo da carne do animal afetar o corpo do caçador, ou suas relações futuras com as presas no mato.

Noto que o animal que é preparado pelas mulheres deve ter seus despojos tratados com cuidados. Em especial, os animais com maior potencial de serem considerados humanos, aqueles capturados como crias dos espíritos. Veremos essa potencialidade dos animais no capítulo 03. Esses animais se diferem, por exemplo, dos animais do branco, como o boi ou galinha (*ipe jō kriti*). Em relação às galinhas criadas, por exemplo, não notei nenhum cuidado específico com os seus ossos, penas ou outras partes do seu corpo.

Stephen Hugh-Jones (Hugh-Jones, 1996) fez um trabalho de síntese importante sobre as atitudes de vários povos amazônicos em relação ao consumo animal, se atendo à ambivalência consumo de carne vermelha na Amazônia. Essa ambivalência frente à ingestão de animais que muitos povos apresentam é devida, sobretudo, à ontologia animista ameríndia, onde não-humanos são potencialmente dotados de intencionalidade e consciência humana, a depender do contexto. Essa possibilidade existe entre os Panará e ela perpassa a caça. Em

várias sociedades amazônicas, o perigo eminente dos caçadores serem contrapredados exige não apenas cuidados com diferentes substâncias dos animais (peles, ossos, sangue), mas uma “ética da caça”, na qual o controle sobre animais predados (tanto quantitativo, quanto de espécies) é largamente observado. A questão, portanto, é a do potencial resvalamento da caça na guerra contra outros sujeitos, ou do consumo de carne como um ato de canibalismo (Descola, 1998; Erikson, 1987, 1997; Fausto, 2007).

Os Panará observam “éticas da caça” e cuidados com a carne. Mas a interação com presas e outros animais procede, na maioria das vezes, por comportamentos onde as propriedades humanas destes não são salientes. Isto é, os Panará não dão ênfase a dilemas morais ou éticos ao matar e consumir animais no cotidiano da caça. Quero, portanto, apenas ressaltar que o problema não recebe uma atenção muito expressiva dos Panará, nem xâmanica, nem cotidiana. De todo modo, a ambivalência da relação com os animais-pessoas está virtualmente presente em toda caçada e em toda carne de caça consumida.

No que tange às práticas observadas que constituiriam uma ética da caça, a principal delas talvez seja o hábito (cada vez menos frequente) do caçador evitar consumir a caça que ele próprio caçou, sob o risco de não encontrar mais daquele animal porque “o bicho não vai gostar”, ou “vai sentir o cheiro”. Indivíduos em fase liminar (resguardo, doença, luto) e em períodos de atividades específicas, como plantio da roça, evitam os animais de caça grandes, como tatus, veados, antas, porcos. Uma boa quantidade de antropomorfismo está contida no tamanho, quando dizem “peixinho pequeno pode comer”. Relação (antropomorfismo e tamanho), contudo, que não pode ser generalizada – os marimbondos são considerados *asâ pytinsi* (muito perigosos) e podem figurar como *ipê* em situações rituais (ver Ewart 2013a).

Do arroz sem mistura

Enquanto estive na aldeia Nãsêpotiti, o consumo da *ipê jô sô* (comida de branco), isto é, os alimentos provenientes da cidade, era um tema debatido publicamente e motivo de queixa entre muitos, sobretudo pela intensificação dessa prática. Particularmente, entre as crianças o arroz tem sido um alimento

consumido com frequência, como os próprios Panará notam. Velhos gostam de afirmar que não consomem esse tipo de alimento (*ipê jō sō*), embora a comida seja comprada em todas as casas e possa ser um recurso importante em momentos de escassez. Crianças são a maior parte da população panará nos dias atuais, que viveram um crescimento demográfico nos últimos quinze anos, quando a população mais que dobrou, passando de cerca de 200 pessoas em fins dos anos 1990 para mais de 500 em 2015. Esse crescimento, motivo de orgulho para os Panará, é também uma das causas para a abertura de novas aldeias – três delas nos últimos 5 anos. A pressão sobre o ambiente cresceu em Nãsêpotiti e a expansão das famílias representou um forte motivo de dispersão.

Crianças chorando causam especial atenção entre as pessoas da aldeia e o choro alto que alcança o centro (a casa dos homens) interrompe reuniões. De lá os homens exortam os demais familiares a acudir as crianças. Quando o choro é por fome, como notou Ewart (2013a: 230), provoca ansiedade nos pais, que irão procurar comida para satisfazer os pequenos, jamais ignorando o comportamento deles. De fato, dar de comer às crianças é “uma instanciação crucial do laço social que existe entre pais e crianças” (ibid). Presenciei muitas vezes as crianças comendo arroz no meio da manhã, quando a fome delas começa a se manifestar e o preparo dos alimentos ainda está em curso. Os homens não voltaram da pesca ou da caça e as mulheres ainda estão a processar os produtos da roça. Batatas, bananas e arroz fazem as vezes desses lanches, algumas vezes acompanhado de pequenos peixes pescados pelas próprias crianças. Com muito menos frequência, o arroz é consumido tal como na cidade, acompanhando a carne nas refeições principais. Em ocasiões onde há carne de caça ou de pesca abundante, as mulheres preferem preparar o *kiampó*, ou o *sumró* que será consumido pelo casal e suas crianças. Outra forma de comer a carne é com farinha, outro alimento que permite ser estocado por um tempo. Arroz, feijão, macarrão, com efeito, quando chegam da cidade, serão consumidos até acabar, nas diferentes refeições ao longo dia. É apenas após seu término que as mulheres passarão ao processamento dos produtos da roça.

Como afirmei, a refeição ideal, aquela que se consome no fim do dia, no crepúsculo, é composta de carne de caça (*sōjowpy jñ*) ou de peixe (*tepi jñ*), com *kiampó*. Para os adultos, o arroz sem a carne é muito menos palatável. Na escola aconteceu algumas vezes. Ali, os alimentos da cidade são os principais

disponíveis. Os Panará se queixaram por diversas vezes desse padrão, afirmando que o principal vetor de introdução da comida do branco na aldeia é a escola. Hoje, toda casa possui ao menos um de seus membros com alguma renda e com uma frequência mensal alguém vai à cidade buscar mantimentos²⁴. Feijão, óleo, macarrão, sal, açúcar, café, cebolas, alho, bolachas e arroz. Quando vêm da cidade, trazem alguma carne, frango ou carne de boi, preparada de imediato devido a impossibilidade de armazenamento. Na escola, esses são os alimentos das refeições diárias, embora haja também a compra de alimentos da produção local. A escola recebe recursos e é incentivada a comprar alimentos produzidos pela própria comunidade. Mas nem sempre os há. A alimentação que vem da cidade é a base da merenda escolar, sustentada principalmente pelo tripé arroz-feijão-macarrão, por vezes complementado por mortadela ou peixe. Quando não há carne, todos se queixam da falta da “mistura” e muitos se recusam comer.

A carne é, então, essencial mesmo quando articulada à comida dos brancos. Ela é mesmo onde se radica a ideia de fome e, por isso, é a motivação para caçar. A escola está, assim, em frequente relação com a caça. Senão por competir com o tempo disponível para as caçadas, ela é também espaço de novos regimes alimentares. A carne, contudo, atravessa ambas dimensões. Na escola ela é a “mistura”, o que vai junto com o arroz, feijão e outros alimentos da cidade. Em casa ela é o prato principal, composto com o kiampó ou a farinha e, hoje, também com os alimentos dos brancos, o *ipê jô sô*.

De onde vem o alimento

Retomemos uma outra face do consumo de carne, aquela que está ligada à produção de pessoas – parêntese e outros. Digamos, então, que entre os Panará o processo de aquisição alimentar é gerador de relações entre as pessoas, seja as relações entre sogro e genro na abertura das roças, seja aquelas entre mães e

²⁴ É possível notar entre os Panará um esforço coletivo considerável para que cada casa possa se beneficiar de pelo menos uma forma de entrada de recursos financeiros. Assim é que pude notar que, se não um salário da Educação ou do Saúde, toda casa tinha um membro recebendo ou bolsa família, ou aposentadoria. A circulação desse recurso, entretanto, é algo que precisa ser melhor observado etnograficamente. Mães podem enviar dinheiro a seus filhos que moram em outras casas, e vice-versa. Esse um dos exemplos do caminho que o dinheiro pode ter ao ser recebido por alguém.

filhas na lida cotidiana na roça, seja aquelas entre amigos ou entre cunhados na caça, entre outras. Também, não é demais lembrar, a transformação que as atividades de produção alimentar promove não se dirigem apenas aos materiais, mas também aos trabalhadores. À medida em que uma atividade se desenvolve, o trabalhador também é modificado pela experiência. Como a vida panará codifica essas transformações?

Em um universo onde o alimento deve ser obtido diariamente, viver é contíguo ao ato de gerar alimentos. Isto nos permite aproximar da concepção panará da masculinidade justaposta à de caçador. As atividades cotidianas se voltam para estabelecer as condições do contínuo desenvolvimento das pessoas panará, extraindo no processo as potencialidades da pessoa e do mundo circundante. Essas potencialidades assumem formas, materiais e ideias, que pontuam o processo contínuo de *produzir* (cf. Ingold, 2015: 27-34).

É importante salientar que entre os Panará não há uma ideia, conceito ou noção que englobe todas as atividades produtivas que eles realizam, nem uma categoria que possa isolar esse domínio e ser nomeada como *trabalho*, nem algum status como *trabalhador*. O termo “trabalhadores” (ou “peão”) é por vezes usado, em português, para designar um coletivo de pessoas exercendo uma atividade, como a construção de casas. A construção de casas, limpeza de terrenos (pista de pouso, campo de futebol e praça central, esta pelas mulheres) e derrubada de roças – atividades que dão forma ao trabalho coletivo, mobilizando diversas pessoas na mesma tarefa – configuram um universo laboral destacado e com funcionamento diferenciado. São concentrados no tempo, tem em geral um “chefe”, uma pessoa que coordena as atividades. A construção de casas e o mutirão para abertura de roças tem ainda um ‘pagamento’ – uma refeição é ofertada pelo dono (da casa ou da roça) aos “trabalhadores”.

A tarefa da caça e da roça são talvez os domínios de ação cotidianas que se constituem e são geradores de diferenças importantes na socialidade panará. Além de domínios marcados por uma divisão sexual do trabalho – ainda que a complementaridade do trabalho de homens e mulheres dá sentido às atividades – elas não são englobadas pelas mesmas categorias que caracterizam as atividades panará.

Caçadores e pescadores panará – objetivamente as mesmas pessoas – são responsáveis pela captura de carne, que de outro modo só pode ser obtida por

duas ações: a criação de animais, em geral a cargo das mulheres (mas não só), e a compra de carne na cidade. Em certo sentido, como veremos mais à frente, a caça e a pesca são dois modos de ação muito próximos. Trata-se da captura de animais, embora em meios distintos, organizadas por gestos e mediadas por instrumentos que têm o objetivo de mata-los. Não é demais descrevê-los como ato de morte, o que os coloca muito próximos de outra atividade, a guerra. Os caçadores panará de antes do contato eram pescadores menos frequentes, usando flechas para a pesca. Foi apenas com a introdução de anzóis, linhas e a navegação que essas práticas ganharam maior diferenciação – assim como o fim objetivo da guerra ocorreu após o período de “pacificação” pós-contato.

Elas constituem um bloco de ação (o da predação) que se opõe a outra atividade produtiva, a agricultura. Se pensarmos nos modos de ação sobre o ambiente, a agricultura se caracteriza pelo fazer crescer das plantas, pela observação de práticas continuadas sobre um mesmo espaço e por um processo constante de interação com os produtos do seu trabalho. A caça, por seu turno, é marcada por contatos momentâneos, marcados pela força do evento, sob os riscos de fracasso e pela visitação a espaço de menor controle humano. As roças, como veremos, é um efeito da transformação humana, tanto quanto um processo de individuação constante das agricultoras com e por meio de suas plantas.

Mas tal como a agricultura, o trabalho da caça e da pesca tem no cerne de sua motivação a procura de comida para alimentar os outros. Os caçadores afirmam que vão buscar alimento para sua família e a perspectiva de alimentar os seus está sempre no horizonte da atividade. Isto é, dar de comer, tanto quanto alimentar-se. Pois também dizem que estão com desejo de comer certo animal ou peixe.

No começo do dia, homens e mulheres se preparam para tomar parte em diferentes atividades. Engajar-se em uma ação é um valor e aqueles que permanecem parados, em casa, inativos, representam a face inversa do bem viver panará. A manhã é a hora de maior atividade. No *kukré pã* de Kierasâ, durante a manhã, bem cedo, se havia café (*korankiô*) – que era mais frequente do que ausente – este era preparado no fogo e todos se serviam. Se uma carne ou peixe do dia anterior havia e a farinha era disponível, um dos pratos preparados era uma farofa, do qual todos se servem na panela. Outras sobras do dia anterior podem ser servidas, como um pedaço de beiju (*sumró*) ou de *kiampó*. Se não

havia café, algumas pessoas poderiam recorrer às casas vizinhas. Homens poderiam ir à casa de sua mãe ou irmãs, do outro lado da aldeia. Nem sempre a comida disponível alimenta a todos. Às crianças procura-se sempre fornecer alguma comida pela manhã. As mulheres tomam um café, mingau e as sobras do dia anterior e saem para roça. Ao longo da manhã os panará vão saciar-se com algumas frutas e outros pequenos alimentos. Os homens, se vão sair para alguma atividade (caça, pesca, roçado), comem um pouco e levam consigo mais alguma comida para se alimentar ao longo do dia. Pode ser algumas bananas, farinha, batatas assadas, um pedaço de beiju. Se irão permanecer na aldeia, o trânsito entre outras casas é uma boa oportunidade para comer mais alguma coisa.

Esse é o momento que homens e mulheres saem para as suas atividades. A noção de *trabalho*, com efeito, não tem entre os Panará um mesmo sentido que entre nós. Se tomarmos a sua definição mais simples de ação de transformação do homem sobre a natureza, dificilmente nos aproximaríamos das concepções panará. Ainda mais se levamos em conta que a ideia de uma ação sobre a natureza como emancipação humana coloca em circuito ideias pouco traduzíveis para práxis e o pensamento indígena, a começar pelo humano e a natureza em questão. É preciso reconhecer primeiro que os domínios do trabalho e da vida não estão separados.

Gostaria de avançar sobre algumas dessas questões, sem pretender esgotar o tema, que merece uma maior investigação entre os Panará e uma comparação mais apurada com as diversas acepções da nossa ideia de trabalho. O essencial aqui, me parece, é que atividades englobadas por nós como trabalho, sobretudo o trabalho essencial da produção alimentar para sobrevivência, aparecem entre os Panará em campos de ação e conceitualização distintos. Começo pela noção de *sâpêj*, o termo para os qual os meus interlocutores oferecem a tradução de “trabalho”.

Tempos e chefes

Nos dias de hoje, a dinâmica das atividades na aldeia Nãsêpotiti é fortemente marcada pelo funcionamento da escola. Em especial, as crianças e jovens organizam seu dia em função das aulas. O calendário da Escola Matukré não tem o mesmo funcionamento do que o calendário das escolas da cidade. Na aldeia, o funcionamento é flexível aos acontecimentos e o ano letivo se subordina às atividades cíclicas. Isto é um dos principais aspectos transacionados com as instituições de educação, nos termos da ‘diversidade e interculturalidade’.

Enquanto os jovens seguem para a escola, e outros jovens homens seguem para a Associação, muitas outras pessoas permanecem na aldeia e se preparam para diferentes trabalhos. Durante o ano que passei na aldeia Nãsêpotiti, era muito raro que uma semana fosse igual à outra e talvez seja o funcionamento da escola que propicie a maior estabilização das atividades no transcorrer do tempo. Isto não significa, contudo, que as atividades não tenham caráter de repetição.

O ciclo das estações faz variar as ações coletivas e individuais. Estive na aldeia pela primeira vez entre os meses de maio a setembro. Era o período da seca na região, as chuvas começam a escassear até cessar por completo, durante os meses de julho e agosto. Em maio, o rio ainda está cheio, com suas águas já baixando. A navegação ainda é facilitada e permite penetrar canais no rio, em especial de canoa. A pesca do pacu e das matrinxãs ainda é possível e os pescadores procuram avidamente esses peixes que não serão mais pescados quando as águas baixarem.

Em fins de maio e durante o mês de julho as atividades serão interrompidas para a derrubada de roças. Aqui uma das formas de ação coletiva tomam corpo. Os Panará se organizam para a derrubada das roças de maneira coletiva. A cada dia os homens se reúnem na casa dos homens (o *inkâ*), no centro da aldeia e seguem para a roça de um dono. As mulheres vêm em seguida, e também ajudam no trabalho. Voltam na hora do almoço e retornam à tarde. A alimentação fica à cargo do dono da roça, que será servida em três turnos (café, almoço e janta). No dia seguinte, passam para uma nova área a ser derrubada.

A derrubada é organizada por um “chefe de turma” (“chefe dos trabalhadores”, assim referido pelos Panará), designado pelo coletivo de homens, que organizará diariamente o pessoal para a empreitada. A figura do chefe dos

trabalhadores se replica em inúmeras atividades, como a construção de casas ou limpeza do terreno. A ideia de que uma liderança deve coordenar a atividade é bastante estabelecida e hoje há um “chefe dos trabalhadores” permanente, votado pela aldeia e que trabalha junto ao cacique em suas tarefas.

Sem me prolongar na figura da chefia entre os Panará, o que exigiria outra análise, vale assinalar aqui que ela vive transformações decisivas no contexto atual, semelhante ao de outros povos da região. Tradicionalmente, me dizem os velhos, os Panará não possuíam caciques e essa é uma figura que emergiu a partir da intervenção dos brancos²⁵. Os Panará me afirmam que não havia chefes centralizados entre eles nas aldeias antigas, senão velhos que tinham, e ainda têm, prerrogativas de orientação e comando, assim como certo controle, da comunidade. A figura do *topytum* contém esse caráter de verticalidade, a condição de organizarem a comunidade, de falarem e serem ouvidos, de orientarem as atividades e de arbitrar em certas condições. Ainda hoje os velhos exercem funções como essas, de maneira atenuada. Akâ, um dos homens mais velhos, de inteligência ímpar e capacidade de liderança, foi capaz de reunir o grupo para conduzir o retorno dos Panará do PIX para o atual local, de maneira que é hoje reconhecido como um grande homem. O processo de recondução para o antigo território encabeçado por Akâ e outros *topytum* contém um desses aspectos descritos pela literatura regional que caracterizam a figura de pessoas magnificadas ou chefes indígenas (ver Fausto 2008).

Mas, como veremos adiante nesta tese, os “jovens” têm ocupado cada vez mais a posição de mediadores com o mundo externo. Não por acaso, os Panará elegeram em 2015 uma jovem liderança para assumir o posto de “cacique geral” dos Panará.

Segundo me dizem, os Panará estabeleceram há algum tempo uma dinâmica eleitoral para os seus caciques, baseada no sistema eleitoral dos brancos, do qual participam de dois em dois anos. No caso dos caciques, um mandato não tem um tempo muito determinado. Conforme a mudança de posto é demandada, por motivos vários (como a desistência do cacique, a mudança de aldeia, ou a pressão sobre o trabalho de alguém), a aldeia se organiza para a eleição de um

²⁵ Como afirma Ewart (2013a: 106): “É necessário notar sobre este ponto que a instituição de líderes de aldeia é relativamente recente e, como em outros grupos amazônicos, é essencialmente um produto do contato com a sociedade não-indígenas”.

novo cacique. Em fins de 2014 acompanhei a eleição de Peranko e Sinkú, cacique e vice-cacique, na aldeia Nãsêpotiti. Em uma grande reunião convocada por Nãsêpotiti, membros de todas as aldeias debateram alguns dias sobre temas variados, como educação, saúde, brigas internas, projetos futuros, renda obtida com locação de um pasto, problemas com consumo de bebidas alcóolicas e a eleição de um novo cacique. Um dos caciques anteriores partira para a abertura de sua própria aldeia e o outro pediu a saída do posto por se demonstrar desapontado com seus liderados, em especial os jovens que vinham apresentando muitos problemas com o consumo de álcool. Na reunião realizada, alguns nomes foram escolhidos, não propriamente pelos candidatos, mas pelo coletivo reunido. Havia dois candidatos para o posto de cacique (um velho e um jovem) e dois para o de vice-cacique (mesma combinação), a candidatura de cada sendo independente.

Durante dois dias a votação esteve aberta, no centro (*inkâ*), onde os homens permaneceram reunidos. Os membros adultos (isto é, excetuando-se as crianças) poderiam votar, bastando marcar no quadro negro estendido no *inkâ* o seu voto. Não houve campanha ou discurso dos candidatos. A votação foi aberta também pelo rádio amador para as diversas aldeias da região, incluindo-se aí aldeias Kayapó das Terras Indígenas Capoto-Jarina, Baú e TI Mekragnoti, aldeias Kayabi e a aldeia Terena vizinha. Essa eleição multi-étnica é parte da manutenção da rede de relações dos Panará na região e incluiu os povos vizinhos nas decisões internas da aldeia. Mostrou ainda o caráter externo que a figura política do cacique possui, sendo principalmente um chefe para dialogar com o mundo dos brancos.

Não por acaso, foi eleito Peranko, uma jovem liderança, professor indígena, com extensa ligação com inúmeros atores não-panará. Justamente por ser bastante conhecido entre outros grupos, os votos das aldeias de outras etnias foram decisivos para sua eleição. O vice-cacique, outro jovem e também conhecido de outros povos, é, contudo, uma figura reconhecida por seu vínculo com os conhecimentos ditos tradicionais (*panará jô soti*). É pajé, bom orador, respeitado caçador e exerce a função de “guarda” na escola. O *chefe dos trabalhadores* (*sapejrantê*) foi decidido também ali, por indicação. O nome eleito foi um *topytum* que disputava as eleições. Ainda foram escolhidas, por indicação,

a cacique mulher, a vice-cacique e a *chefe das trabalhadoras*. Um chefe-dos trabalhadores jovens (homens e mulheres) também foi escolhido.

Essa estrutura de nomeações e organização administrativa da aldeia emula padrões de instituições de fora e tinha, na ocasião, o franco objetivo de “organizar” os Panará. As queixas recorrentes eram de que as coisas estavam bagunçadas (“que nem garimpo”, diziam). Roubo de gasolina, consumo de álcool, problemas com o posto de saúde, queixas em relação à alimentação escolar e muita “fofoca” (*pêe anka*). Os jovens desejavam começar o ano de 2015 com mudanças na organização da aldeia. A escolha de jovens lideranças, que agradavam a maioria, inclusive os velhos, ia nessa direção. Peranko é coordenador da Escola Matukré, sabe escrever, ler e fala bem o português.

Para retornarmos à dinâmica do trabalho, vale dizer que o chefe de turma é alguém que, sendo escolhido por voto, ou *ad hoc* pelo cacique, como no caso da abertura de roça que presenciei em 2013 e 2014, se ocupa apenas de reunir as pessoas e distribuir o trabalho.

Várias atividades em que os Panará se engajam são formas de trabalho coletivo. Até onde o meu domínio da língua permite, não há uma palavra distinta para esse tipo de trabalho. No entanto, ele constitui uma forma específica de *sapej*, realizada conjuntamente, organizada em forma semelhante ao mutirão e com propósitos de gerar transformações de caráter coletivo. Ou seja, as tarefas são distribuídas e a empreitada ocorre em conjunto. O objetivo é executar uma ação que exige grande esforço e que deve ocorrer em curto tempo.

Sâpej

Os Panará usam para designar essas e outras atividades, como ir à roça ou construção de casas, o termo *sâpej*. Traduzem-no como trabalho. A noção de *sâpej* é, por um lado, mais restrita que a nossa de trabalho, já que não é utilizada para a caça e a pesca. Por outro, sua tradução carrega uma outra equivocidade, pois não parece se pautar pela experiência de mediação entre o homem e o mundo. Logo aprendi, *sâpej* carrega certos valores estéticos e morais. Dizer de uma pessoa que ela “trabalha duro” (*sâpej tâti pytinsi*) é um elogio bem almejado.

A noção de *sâpej* carrega uma dimensão de esforço físico. Philippe Descola (Descola, 1983) analisou o trabalho e as ocupações entre os Achuar, afirmando que para este grupo da Amazônia oriental, o trabalho tal como compreendemos – um conjunto coerente de operações técnicas visando a produção dos meios materiais necessários à existência – é uma noção ausente na língua dos Achuar. É possível afirmar o mesmo para os Panará. *Sâpej* designa mais um “modo de efetuação de certas tarefas”. Está vinculado à horticultura, sem dúvida, mas não posso afirmar que ele seria um equivalente do termo achuar *takat*, que é definido por pelo menos dois critérios: o sofrimento físico e o uso de uma ferramenta (Descola, 1983: 63).

À noção de *sâpej* não acompanha uma classificação clara que diferencie o trabalho feminino do masculino. *Sâpej* é uma categoria abrangente, onde as fronteiras entre as atividades específicas não são diferenciadas. O termo *wajan ri* (= fazer) permite que atividades distintas sejam especificadas, tal como *mara he nãkâ wajan ri*, ela está fazendo [artefatos de] miçangas. Diríamos, portanto, que a categoria de *sâpej* não designa um processo específico de trabalho, mas um tipo específico de ação humana.

Não encontramos entre os Panará uma serialização de cadeias operatórias concretas que permitem dividir as atividades em diferentes categorias. O que temos “são diferentes condições específicas necessárias a efetuação de cada uma delas”. (Descola 1983: 69). Certamente não estamos diante de uma ontologia do trabalho como dominação e transformação de aspectos da natureza que permitem a satisfação de nossas necessidades materiais. Tal como Descola sugere para os Achuar, os Panará reconhecem no trabalho um comércio permanente com o mundo habitado por outros sujeitos, cujas as trocas precisam ser negociadas por técnicas variadas que envolvem práticas que acompanham a ação sobre a matéria.

O *sâpej* coletivo possui uma decisiva importância social, pois está impregnado de valor. Aderir à construção de uma casa, à limpeza de uma roça ou à limpeza da praça central, é visto como uma manifestação de disposição física e também moral, expressa pela noção de *suakin* e compreendida dentro de percepção do bem viver entre os Panará (ver Schwartzman 1987: p. 71; Ewart 2013a; e infra). De fato, o bem viver entre os Panará é um estado em que seus membros se dispõem a relação intersubjetiva por meio das atividades que

envolvem a ação corporal, a co-participação na vida comunitária, a disposição para o diálogo, ou seja, ouvir e falar. O bem viver é gerado na disposição para a vivência com os outros do grupo, o que implica também o engajamento em atividades de esforço físico ou recreação, como o futebol.

Por mais que a noção de *sâpej* contenha um certo sabor amargo que acompanha o peso da tarefa – e o sofrimento que acompanha o desgaste resultante –, o engajamento em atividades de trabalho e a demonstração de disposição para tal são altamente valorizados. Reside aí uma forma de controle social, visto que a realização de tarefas tem um caráter público fundamental. É sob os olhos dos outros que o *suakin* tem efeitos. De suas casas, os demais membros da comunidade notam, ao longe, os trabalhadores se deslocando para o local da atividade, sua presença na tarefa é considerada, a repetição de sua participação é reconhecida. Por vezes ouvi pessoas qualificando outras dizendo *sâpej tâti pytinsi*, “este aí trabalha duro”, “é trabalhador”.

Também a caça pode se organizar como uma atividade coletiva. Caçadas coletivas são um evento focal fundamental dos rituais, como lembra Schwartzman (1988: p. 70). Mas eventos de caçadas coletivas fora do período ritual, de duração de um dia, ocorrem raramente. Isso não significa que todos os homens da aldeia se engajem na atividade, como sói acontecer nos acampamentos de caça dos períodos rituais. O que ocorre aqui é a participação de vários membros da comunidade na caça. Acompanhei diferentes eventos coletivos de caça, especialmente quando a notícia de que um animal, ou um bando deles, foi avistado nas proximidades da aldeia.

Em uma dessas vezes, um barco que chegou a aldeia trouxe a notícia de que porcos foram avistados às margens do rio, batendo forte seus queixos, atitude característica de queixadas, que andam em grupo. Os caçadores desceram em disparada o rio, entraram nas embarcações disponíveis e remaram até a área. Éramos cerca de 15 caçadores que caminhávamos juntos e na ocasião mesmo aqueles que não possuíam espingardas decidiram participar. Os porcos não foram avistados e uma chuva torrencial se aproximou, obrigando-nos a abandonar a empreitada.

Durante minha estadia em Nãsêpotiti, várias casas foram construídas. Nestes momentos, os homens se reúnem e concentram grande esforço para que o trabalho se conclua. Há uma divisão de tarefas, jovens se ocupam de algumas

ações, como coletar a palha no mato, subir sobre as vigas para pregar pregos, amarrar as palhas. Homens maduros estão na montagem da estrutura, conhecem as formas de instalação das madeiras, preparam também as palhas para a cobertura. Homens velhos participam, indicando procedimentos e corrigindo falhas.



Figura 9: Construção da casa de Pâti. Os homens se dividem na tarefa, os mais jovens carregam a palha, os mais velhos atuam na estrutura de madeira.

Atividades coletivas como a construção de casas e abertura de roças são recompensados com comida aos trabalhadores. Por isso, são eventos que ocorrem em poucos dias, enquanto o dono da casa possa sustentar os que trabalham. Para os homens da aldeia é um momento de concentração na atividade e nesses períodos outras atividades produtivas são reduzidas. É também uma manifestação da coletividade enquanto grupo capaz de se organizar para realizar suas tarefas.

Diferentemente do trabalho coletivo, o *sâpej* da roça é marcado por outros processos. Vejamos como ele ocorre.

***Puu suu* – o fazer a roça**

Há um mito entre os Panará que narra a história de uma grande pedra (*kiênakriti*) que realizava o trabalho de derrubada de roças. Ouvi algumas vezes esse mito e em uma delas um homem me afirmava que essa era a origem do trator, dizendo que essa grande pedra era, na verdade, um grande trator. Os Panará não utilizavam ferramentas de metal até a chegada das frentes de atração em fins da década de 1960, como me disseram. A circulação de metais via a rede de troca e captura dos povos vizinhos parece ter sido pequena, já que relatam vivamente o uso dos machados de pedra como ferramenta para derrubada das roças. Todos afirmam que era um duro trabalho a derrubada de roças e que o fogo era um dispositivo imprescindível.

Uma versão do mito diz que a pedra trabalhava muito, à noite, roçando. Kokâ, um chefe de família cuja mulher, Sowkré, é uma grande horticultura, narrou o mito para mim. Segundo ele, *kienakriti* fazia roças grandes.

Era pedra, pedra grande (*kiênakriti*). A pedra trabalhava arrancando todas as raízes, os tocos, quebrando tudo. E plantando. Daí, uma pessoa pediu:

- Então, você faz uma roça pequena para mim?

- Tá. Vou fazer.

Mas ela não fez. Outro veio pedir. E novamente ela mentiu, não fez. Mais um: Você vai fazer para mim, roça pequena? Mas *kiênakriti* não fez. Então um Panará pegou a borduna e quebrou a pedra, quebrou ela (*ti kiô kiên*). Ela se quebrou toda, acabou”

Kokâ completa:

Deve ser pedra que virou trator. Será que foi esse aí que virou trator (*Pia tá piá, mamã ka pu tow ipê hã trator*)? Virou uma porção de gente branca (*pan ipê hẽ*) que dirige trator. Assim aconteceu. Roça grande, onde Panará plantava.

Como a maior parte da população indígena da Amazônia, os Panará praticam uma agricultura itinerante com o uso de queimadas. A cada dois anos, uma roça nova (*puu intuê*²⁶) é aberta, permitindo o plantio de espécies mais exigentes, como o amendoim e a banana, sem que com isso as antigas roças sejam completamente abandonadas. Derrubam uma área, de preferência onde há terra

²⁶ *Puu* é o termo geral para a roça. Se diz *puu tã* (ir para roça) quando se vai trabalhar nelas, ou *puu suu* (*suu* = buscar).

preta (*kypakiã*) em fins de maio e começo de junho, quando a chuva termina. Após a derruba, a vegetação derrubada secará e, em meados de agosto, farão uma queimada. Logo depois limpam a área. São retirados, raízes e pequenos paus (*pârikiati*), sendo a limpeza cuidadosamente realizada. Facão, enxada e foice são as principais ferramentas, e o machado (eventualmente a motosserra) são usados para derrubar os grandes paus e abrir a área. O que fica de madeira é extraída ao longo do ano para ser usada como lenha.

Roças do ano anterior são replantadas. E no terceiro ano elas ainda podem ser exploradas para o plantio da mandioca, menos exigente em relação à terra. Quando os cultivos são interrompidos naquela área, a floresta inicia sua regeneração e nos anos que seguem outras formas de exploração tomarão lugar. O local será ocupado pela vegetação secundária (a capoeira), chamada pelos Panará de *puu tum*, ou *puu mpré* (roças velhas). Ali eles exploram os recursos das palmeiras (tucum, inajá, entre outras), as folhas da banana-brava (*pôsô*), retiram madeira, recolhem algumas plantas com fins medicinais, frutas e encontram também alguns animais que são caçados. Trata-se de um espaço identificado com a ocupação humana, portanto de certo controle, e as pessoas da aldeia continuam a reconhecer os seus antigos donos, sem que isso represente exclusividade sobre as áreas. De fato, a capoeira é uma área entre a roça (*puu*) e a floresta (*aty*), mediadora entre as duas, em processo de transformação de um estágio ao outro. Como veremos (cap. 04), *puu mpré*, ou *puu tum*, são espaços que manifestam a ação humana sobre a paisagem, seja ela uma ação passada ou ação futura, que existe em potencial. São paisagens da floresta identificadas pelos Panará segundo a presença de certas espécies vegetais (palmeiras, em especial).

Pude acompanhar diferentes fases das atividades agrícolas enquanto morei em Nãsêpotiti. Em 2013, eu e meu cunhado Peranko abrimos uma área de capoeira velha para a feitura de uma roça, que Peranko destinou a mim. Em poucos dias toda aldeia sabia que eu teria uma roça, a *Kiasoti jô puu*. Perguntavam, com certa galhofa, como ia minha roça e o que iríamos plantar. Em dois dias, trabalhando em dois turnos, derrubamos uns 70 % do mato, com a ajuda do cunhado de Peranko, Kassi, que fazia sua refeição conosco durante esses dias. Uma semana depois as mulheres da casa terminaram o trabalho. A queimada da roça foi realizada pelas mulheres, em setembro. Não pude

acompanhar o plantio. Ela estava destinada a ser uma roça apenas de mandioca, devido à precariedade do solo para alimentar outros cultivos.

Quando retornei, no começo de 2014, Peranko hospedava na sua casa e no entorno dela algumas famílias kayapó que acompanhavam Pyro em seu retorno. Pyro era uma criança de cerca de 5 anos quando fora raptado pelos Kayapó Mekragnoti em uma das incursões guerreiras às aldeias dos Panará, ainda na década de 1960. Depois do período de contato com os brancos, reencontrou seus familiares panará, mas ele já tinha crescido, se casado e adquirido filhos entre os Kayapó vizinhos. Em 2014, após um rompimento com as famílias da aldeia onde vivia (a pequena Kankankuben, na TI Mekragnoti), Pyro veio com sua família novamente ao encontro dos Panará. Peranko tinha uma grande casa parcialmente vazia e uma diplomacia em jogo. Recebeu-os ali e cedeu a “minha” roça a eles.

Em junho de 2014 as atividades escolares foram interrompidas e as pessoas de Nãsêpotiti se mobilizaram para a abertura de novas roças. Muita coisa estava em jogo. Um debate em torno da autonomia alimentar tinha sido travado ao longo dos últimos meses. Em especial, a polêmica em torno do fluxo de comida de branco (*ipê jô sô*) promovido pela escola. Muitos jovens panará estavam deixando de plantar roças e nos anos anteriores quase nenhuma roça havia sido aberta. A queixa em torno do descaso com as práticas agrícolas se avultava. Essa tensão deflagrou naquele ano o início de uma reação e a aldeia se organizou para o trabalho coletivo de derruba e limpeza das roças, buscando proporcionar à diversas casas um terreno novo para o plantio. Foi um momento de mobilização que era consequência de diferentes razões. Uma das causas foi o ritual realizado. No primeiro semestre de 2014, um grande ritual ocupou os Panará e teve um forte impacto sobre o coletivo, sendo julgado por todos muito bonito (*kin pytinsi*). Teve uma ampla participação, o que foi louvado nos dias seguintes. A festa reverberou na região, especialmente entre as comunidades indígenas em contato com os Panará. E teve um impacto sobre a autoimagem do grupo, acabando por gerar um ambiente moral e de sociabilidade propício à coesão para o trabalho coletivo exigido na abertura das roças.

Em setembro de 2014 acompanhei os meus anfitriões em Nãsêpotiti no plantio de sua roça. Tratou-se de uma grande roça, aberta num complexo de novas roças que foram implementadas naquele ano, onde se avizinharam famílias próximas, isto é, que possuíam vínculos de parentesco e aliança. Durante o

trabalho, havia cooperação entre eles, primeiro estágio da cooperação futura entre as mulheres nos períodos de colheita. Não posso afirmar que isso seja um padrão, mas a escolha da área e o complexo de roças que se formaram possuía uma distribuição orientada pelo vínculo entre duas casas, uma kwakiantera (a casa onde eu morava) e uma kreruantera (a casa de meu cunhado e onde diversos dos meus “irmãos” se casaram).

A propriedade das roças é, antes que das mulheres ou dos homens, uma propriedade do casal. É possível afirmar que as roças são a única propriedade sobre a terra, ou a terra como propriedade, entre os Panará, já que não há outro domínio de posse de áreas onde vivem. Há outro caso de propriedade vegetal que seriam árvores frutíferas nos quintais das casas. Vale algumas palavras sobre esses cultivos, uma relação com árvores frutíferas que se assemelha aos cultivos da roça panará.

Certa vez, presenciei na casa de um dos homens uma conversa sobre um certo roubo de cocos que teria ocorrido. O chefe da casa, um homem mais velho, estava incomodado pela perda de algumas de suas frutas e afirmava que aquele coqueiro era dele, pois ele plantara aquele pé e cuidara do seu crescimento.

Em Nãsêpotiti, acompanha o anel das casas um outro anel de árvores frutíferas, plantadas nos primeiros anos da aldeia. Trata-se de castanheiras, mangueiras, cajueiros, pequiyeiros, ingazeiros, limoeiros e laranjeira que quando frutificam são consumidos abundantemente. Aqueles que moram perto das árvores cuidam delas e se abastecem das suas frutas. Essa relação parece provocar uma distinção de posse semelhante à que os donos da roça têm sobre seus cultivos. Uma mulher, que se mudara para uma casa vazia do outro lado da aldeia, mantinha como “suas” as mangueiras do seu antigo quintal. Na época de sua frutificação, ela tinha reconhecido o direito de ir até a mangueira pegar seus frutos. Seus filhos atravessam a aldeia para ir busca-los e os moradores vizinhos da mangueira respeitavam a posse, não retirando mangas daquela árvore.

Sobre esse regime de direito e propriedade – nomeando-os assim provisoriamente – é possível afirmar que possui pelo menos dois parâmetros: a localização e o cuidado. É uma relação espacial e de *fazer crescer*, o que aliás está relacionado à outras dimensões da vida panará, como a própria criação de filhos.

Outras frutíferas são de uso coletivo. Assim é que mangueiras mais afastadas do anel de casas são visitadas por qualquer criança. Contudo, ocorre

aqui o mesmo que em outras situações. Há uma certa zona de influência clânica. Crianças de um segmento de aldeia (os quatro clãs) circulam principalmente pelas redondezas de sua morada. Os pés de fruta nessa zona, que podem se estender 20 a 30 metros das casas, são especialmente explorados por gente desse clã. Um cajueiro em especial, situado à frente do posto de saúde, era zona livre e as crianças de toda a aldeia retiravam suas frutas. O mesmo ocorre com frutíferas à beira do rio, por exemplo.

Alguns projetos de etnodesenvolvimento que ocorreram na última década tiveram como mote a plantação de frutíferas nas áreas de roça. Uma vez, caminhando pelas trilhas de roça com um dos meus amigos da aldeia, ele me apontou o que chamou de pequizal de Pansuá. Tratava-se de uns 20 pés de pequi, que Pansuá, um *topytum* da aldeia, cuidava, limpando o terreno de folhas e da vegetação que crescia. Consequentemente, ele tinha o direito de retirar as frutas que dele brotavam.

O sistema da roça

Embora as roças sejam domínio de uma família, propriedades de um casal que a explora, elas também formam um sistema mais ou menos aberto, que se compõem com as demais roças e as pessoas que por ela circulam. Já vimos que a agricultura panará está fortemente vinculada ao parentesco, por meio de homologias ou de relações de substância. É preciso reconhecer ainda que o trabalho cotidiano das mulheres na roça se dá por meio também das relações sociais que elas e seus plantios estabelecem com as demais roças. Mudanças e estacas circulam de roças aliadas, vindo de sogras, irmãs, cunhadas.

O mosaico de roças é um contínuo agrícola interrompido aqui e ali por alguma barreira natural. A roça de Sâsó e Peranko de 2014 fora aberta num terreno que já recebera plantio anteriormente. A escolha de uma roça, contudo, é um assunto em parte coletivo. Discute-se as áreas disponíveis com os demais e os debates e a circulação pelas áreas de roça permitem identificar as escolhas de cada um. As pessoas da aldeia sabem das escolhas e projetos de roça dos demais membros, ocupando, assim, as áreas disponíveis

Uma roça é um sistema aberto, sempre passível a inovações. O seu layout – a disposição de seus cultivos – contudo, parece ser uma característica essencial e perene, que se mantém apesar de outras transformações. Formando uma paisagem geométrica singular, espécie de grafismo que organiza a roça e distribui simetricamente cada produto, o desenho da roça feito pela distribuição das plantas é a realização da roça ideal, tal como os Panará aprenderam, no tempo antigo (*jan, suankia tã*) com a cutia (*kierasã*), aquela que lhes revelou a arte do amendoim. Conta o mito que a cutia revelou aos Panará os amendoins, depois de dançar por toda a noite. Ela os levou a roça e disse para ficar com eles. Contou a eles as proibições para plantar, para evitar o sangue dos animais (anta, jabuti) e para não tocar nas abelhas que fazem mel. Depois mostrou a eles como fazer a roça, roça grande, e como limpar.

Em um projeto chamado “*Puu popoti: resgate das roças tradicionais panará*”, que ocorreu em 2015, promovido pelo ISA e que tive a oportunidade de colaborar, os velhos que participaram afirmaram que o desenho da roça foi um aprendizado da cutia também. O amendoim ocupa o centro da roça. A partir desse centro, faixas concêntricas são ocupadas pelos demais alimentos. O padrão foi motivo de debate durante as oficinas do projeto. Uma das versões que me ofereceram, em desenhos no chão de areia ou no quadro negro, é sumarizada no desenho abaixo:

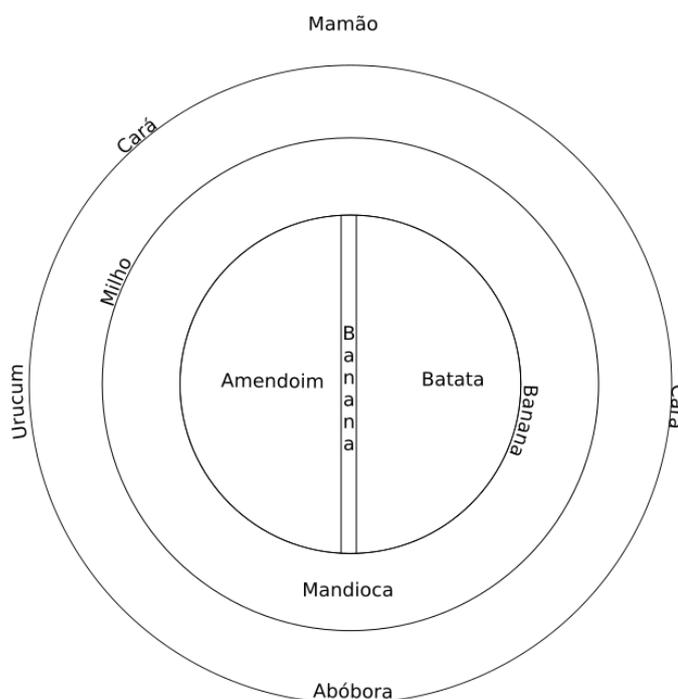


Figura 10: Diagrama da roça panará

É curioso que o mito do amendoim da cutia (*kierasã jō sâti*)²⁷ não seja apenas o da aquisição de um alimento de alto valor cultural, mas também do próprio layout da roça. A roça redonda, *puu popoti*²⁸, é a execução agrícola que tem o amendoim como centro (no ano seguinte substituído pela batata) cujos círculos concêntricos que daí se originam situam os demais alimentos. Bananeiras podem atravessar a roça em linhas que cortam o círculo ao meio, ou apenas gerar o contorno. Os limites da roça, ocupados por alimentos como o cará (há dois tipos, um de folhas maiores, *krejakriti*, um de folhas menores, *krejâ*) e a abóbora, que também é plantada nos limites da aldeia, por vezes. A variação do modelo, versões diferentes oferecidas pelos velhos, contém, com efeito, esses elementos invariantes: amendoim e batata são sempre plantados no centro. Bananeiras funcionam como fronteiras, assim como o milho. A roça ideal é sempre redonda.

A centralidade do amendoim nas roças é ressaltada pelas relações que ele paraleliza com as formas do parentesco humano. O cuidado com o seu crescimento e o trabalho conjunto dos pais na sua criação andam junto com a constituição do casal a partir do nascimento de seus filhos. Como vimos, o nascimento de uma criança é também o momento da constituição da primeira roça de um casal. Como resume Ewart, “assim como crianças que são a instanciação física da relação entre seus pais e o produto de trocas entre os membros de dois clãs diferentes, roças são igualmente evidências materiais de base material para estas relações”. (Ewart, 2013a).

O modo como esse cuidado procede, com efeito, envolve uma atenção dedicada aos processos dos vegetais. Kremphy, ao explicar o plantio do amendoim, me afirmou:

²⁷ Um dos filmes produzidos pelos Cineastas Indígenas Panará Paturi e Komoi tem esse nome: *Kiarãsa yō sâti*, O amendoim da cutia (Panará e Panará, 2009). Ele apresenta a colheita cerimonial, o rito que se sucede e uma performance do rito que a acompanhava, quando uma grande corte nas coxas dos jovens (mulheres e homens) era feito com um dente de paca. Alguns velhos ainda apresentam esse corte nas coxas. Heelas (1979); Schwartzman (1988) e Ewart (2013a), apresentam análises detalhadas dos ciclos do amendoim, o que torna desnecessário reproduzir aqui. O leitor interessado pode consultar também o filme de Komoi e Paturi, produzido pelo Video nas Aldeias.

²⁸ Noto que *popoti* é um valor estético, uma forma apreciada pelos Panará. Diz-se da mulher bonita que ela é *popoti*. Uma das músicas criadas por Põtõ, o jovem cantor panará que em 2015 gravava seu segundo disco, diz: “Mara popoti, mara kin” (Ela é redondinha, ela é linda).

Satirākriti [um tipo de amendoim] é bravo, criança [que o come] sempre passa mal com ele. Se plantar *kypāpanha* [outro tipo de amendoim] junto com *satirākriti*, assim perto um do outro, não fica bom, eles brigam um com outro. Pai do amendoim (*sāti sumpiâ*) vai pegar *prēpi* [uma planta que machuca] e vai bater em cada *sāti*. Não joga o *prēpi* fora, deixa ele no meio da roça. O amendoim que brigou vai ficar bom de novo, não vai brigar, vai ficar amigo. Depois de tratar *satirākriti*, ele vai crescer forte, rápido. *Kypāpanha* vai nascer e crescer devagar.

Essa atenção aos processos de uma roça singularizam o trabalho agrícola frente às demais atividades produtivas. As agricultoras se constituem através desses processos, pelas formas de cuidado com o crescimento das plantas, atendendo ao trabalho cotidiano sobre o conjunto da roça, a relação entre os cultivos, a observação da sua dinâmica, a limpeza constante e mesmo a circulação das plantas produtivas de uma roça para outra na abertura de novas roças. Essas relações não se interrompem na roça, mas continua no processamento dos seus produtos, o trabalho com a mandioca, a transformação dos alimentos crus em comida. A comida é a objetificação desse cuidado, vindo a gerar justamente o cuidado das agricultoras com seus parentes. Essas pessoas e a atividade que realizam não se distinguem. Como produtoras, elas fazem crescer os alimentos por práticas semelhantes àquelas que fazem crescer suas crianças e pelo cuidado que têm com seus parentes. Há uma série de gestos cuidadosos, de intenções controladas, de contatos observados, que procuram propiciar o desenvolvimento de um bom alimento, condição para o desenvolvimento de pessoas – as produtoras e os produzidos por eles.

As batatas-doces são alimentos muito consumidos e algumas delas são secas ao sol para se transformarem em *tumakiâri*. Trata-se de um alimento desidratado que pode ser armazenado e é consumido com amendoins. Krempy descreve as ações na colheita da batata:

Quando a chuva está parando (*py ra mã kuâ*) a mulher vai junto com seu marido ver a batata. Se a cabeça estiver pequena, não tira. Quando você tira a batata pequena e assa na fogueira, aí a batata que está na roça vai crescer. Isso porque o fogo ajuda ela. Você tira a batata do começo do círculo, vai tirando até chegar no meio, mês após mês. É a fogueira que manda a batata ficar grande. As batatas jovens (*itu kianintuê*; de *kian* = cabeça; *intuê* = novo) não devem ser comidas pelos jovens. Se você vai namorar vai machucar seu pinto... A batata jovem quem come é só velho.

Em termos temporais, uma roça nunca está concluída, mas em constante transformação, como atesta o crescimento das plantas e a constante incorporação da ação das agricultoras e de outros seres, como animais e pássaros. A limpeza é contínua e a retirada dos alimentos se sucedem da seguinte forma. Primeiro se colhem as melancias, ainda em dezembro; no começo do ano o milho; as mandiocas virão na sequência, já começam em março e abril a serem colhidas; as bananas podem começar a dar cachos, embora seu crescimento seja mais lento; no início da seca virão o amendoim e as batatas.

A roça que plantamos em setembro de 2014 foi uma variação dos cultivos panará. A começar, não era redonda, mas quadrada, o que os Panará brincam ser “roça de fazendeiro”. E Peranko não iria plantar o amendoim. O cultivo de amendoim é hoje realizado principalmente por velhos, chefes de famílias que mantêm suas roças buscando os padrões que esboçamos acima. Ainda mais, os jovens dizem que não conseguem respeitar as “regras” do plantio do amendoim, em especial abster-se de sexo por um período prolongado.

A roça era grande, tinha uma dimensão de cerca de 100 metros de frente e uns 50 metros de cada lado. Durante os 10 primeiros dias, trabalhamos na limpeza da roça após a queimada, retirando os pequenos paus (*parikiati*) da terra, ou seja, raízes e cipós. Trabalhamos juntos, eu Sâsó e Peranko e por vezes algumas das crianças da casa nos acompanharam. Nos dias seguintes, abrimos buracos para o plantio. Sâsó, minha irmã, e sua filha, Pepeti, plantaram o milho durante os primeiros dias, em uma linha fronteira com o caminho de acesso à roça. Peranko, meu “cunhado”, plantou melancia a partir de sementes que eu trouxera do supermercado de Garantã do Norte, a pedido dele. O mês de setembro avançou e entramos em outubro. Todos partiram para a cidade, era época de eleições para presidente do país, e os Panará se reuniram para “fazer o voto” em Garantã do Norte. Muitas roças já estavam terminadas, depois de um longo trabalho. Peranko precisou ficar mais uns dias depois das eleições na cidade e quando retornou trouxe consigo muita alimentação de lá. Um isopor grande com frangos congelados e uma enorme panela. Ele me disse: “Eu estava em Garantã e ficava só pensando na roça que eu tinha que acabar”.

Preocupado em terminar o plantio da mandioca antes do início das chuvas, ele convocou as mulheres do seu clã natal, suas irmãs e em troca lhes ofertou três refeições diárias. Oito mulheres trabalharam e em 4 dias terminamos a retirada

do resto de paus e o plantio da mandioca. As mulheres buscavam as ramas em outras roças, traziam e, cortadas, plantávamos três, quatro e às vezes mais fragmentos em uma cova de não mais de 10 centímetros. O plantio dessas ramas segue certos padrões. Diz-se que passar as ramas nas coxas tornariam as mandiocas *tunsi*, isto é, gordas e largas. Ou seja, obtém-se o tubérculo ideal, que é grande, comprido e, especialmente, gordo. Da mesma forma, não se deve usar enxadas para tapar a cova, mas se faz com as mãos ou com os pés visando o mesmo objetivo. Alguns alimentos devem também ser evitados neste momento. Por seu turno, alguns animais ou peixes podem replicar sua forma nas mandiocas, transmitindo a elas as propriedades que lhe são características. Peranko trouxe um espinho de pintado para a roça e colocou em um tronco cortado no meio da plantação. O pintado é um peixe redondo e comprido. Assim ele queria as suas mandiocas.

Até que as chuvas caíssem, Peranko e Sâsó não retornaram à roça, se não em breves visitas para observar o seu desenvolvimento. Por volta de dezembro as melancias já estão maduras. Neste ano, eram tantas nas roças que os homens partiram algumas vezes da casa dos homens, gritando de maneira característica, em direção à roça de alguém que os convocou para ajudar a colher os frutos que já não conseguia consumir. No *inkâ*, as melancias serviam a todos. Foi um período de grande consumo de frutas. Apenas em janeiro ou fevereiro o milho seria colhido. Depois a mandioca, as abóboras, os carás. Bananas, batatas e amendoins vêm na sequência.

O trabalho masculino na roça se concentra em especial no plantio. Durante o ano, Peranko retorna poucas vezes à roça. Quem se ocupa dela é Sâsó e suas filhas, por vezes suas irmãs quando estão em Nãsêpotiti. Quando o mato cresce entre os cultivos, Sâsó e Peranko seguem juntos, como fazem outros casais, para a limpeza das roças. De resto, o trabalho agrícola é uma tarefa feminina. Homens mais velhos (*topytumara*) frequentam a roça com suas mulheres com mais frequência. Há sempre um cuidado para tomar com as roças, eles podem ajudar com a colheita também, trabalham na limpeza dos caminhos, coletam coisas na mata próxima a roça e podem caçar por ali. Os rastros de animais que frequentam as roças (porcos em especial) são sempre motivações para caça. Roças de amendoins exigem mais cuidado e o casal cuida junto de suas plantações.

Por fim, os alimentos que serão retirados da roça são colhidos, carregados e seu preparo será realizado todo pelas mulheres. A mandioca, que servirá para diferentes fins (o kiampó, os beijus, mingaus e farinha) são processados pelas mulheres, trabalhos que em geral são coletivos. O trabalho agrícola feminino requer muita cooperação entre as mulheres de uma casa. E o resultado é, em geral, um montante de comida maior do que a disponibilidade de carne. A ação feminina na alimentação panará não é apenas de transformação do alimento, mas de geração de uma quantidade considerável do que é consumido.

Economia para produzir pessoas

É mister considerar que não há um juízo externo capaz de distinguir e valorar o trabalho masculino ou feminino, dotando um ou outro de maior prestígio. O prestígio da caça é justamente um trabalho de distinção produzido pelos homens e direcionado para as casas. O domínio das casas é que faz a pessoa completa, é por onde os processos de produção da pessoa humana por meio do aparentamento são produzidos. Não há por que imaginar o trabalho como se fosse uma esfera autônoma, o espaço da criatividade humana, ou da ação social. E é a mutualidade dos cônjuges que figura como ação social principal em uma economia em que é o objetivo é a produção de pessoas.

Notemos a complementaridade entre o trabalho feminino e masculino. Não havendo claramente uma valorização diferenciada no seio das atividades entre um determinado trabalho feminino ou masculino. O que se tem é uma espécie de emulação recíproca (Descola 1983: 69) entre o trabalho de um e de outro, que combina a competência de cada um em uma esfera determinada. Dessa maneira, um bom caçador é casado com uma boa agricultura, que também domina a arte da cozinha. Não é por acaso que o casamento tem como ideal a conjunção de todos indivíduos com essas habilidades.

Deve-se dizer da carne de caça que ela é um bem de circulação na sociedade panará e um bem que permite às pessoas acumular relações sociais. A circulação da carne entre parentes e entre afins é uma das formas pelas quais se constrói vínculos sociais. Não apenas a circulação entre casas, mas a oferta de carne (e outros alimentos) aos parentes em visita é um modo de produzir vínculos que são

reconhecidos pela forma apropriada de conduta entre parentes. Um dos meus amigos, jovem panará, me dizia sobre as mudanças contemporâneas que alguns parentes já recusam dar comida quando ele chega de visita. Segundo ele, trata-se de um ruído advindo da presença cada vez mais conspícua do dinheiro na aldeia e que invade e afeta a geração dos vínculos do parentesco: negar comida é negar a relação que os constitui como parentes, é justamente a obliteração dessas relações, produzindo um comportamento característico de não-parentes ou de feiticeiros. Veremos que a recusa da partilha é justamente a negação da relação que está no cerne dos atos de retaliação da feitiçaria. O feiticeiro (*sonpâri*, ou *sonpârantê*) é um avarento, i. e., retraído socialmente, um pedinte insistente, que não aceita a recusa. Tratarei dos perigos dos feitiços no cap. 03.

Comecei esse capítulo narrando a cena em que um parente se vê demandando por outro (dois irmãos classificatórios) que deseja a carne de caça que paira no fogo. Ele oferece dinheiro, quer comprar a carne. Uma estranheza se instaura no pedido. Esse evento permite entrever que transformações da caça não dizem respeito apenas às mudanças na realização da atividade, mas também nas relações entre pessoas que ela permite estabelecer.

A carne de caça e os peixes trazidos pelos homens às suas casas *objetificam* ações do caçador/pescador, isto é, ela torna sensível a outras pessoas as capacidades do caçador para matar presas e alimentar e sua disposição para fazê-lo. É no momento que começa a constituir uma relação marital e que, conseqüentemente passa a ter filhos, que os homens panará frequentam essas atividades – caça e pesca – com regularidade. Paternidade e a conjugalidade são feitas também pelo ato de alimentar dos homens, associado às ações femininas, que intervém sobre a carne da caça/pesca e sobre o cuidado de seus filhos, além da produção de roças, que os Panará consideram tão importantes.

É comovente ver a alegria das mulheres quando os homens chegam com uma grande caça da floresta. É tanto mais tocante essa alegria, em geral contida, se contrastarmos com a decepção de uma caça pequena ou do infortúnio do caçador que volta de mãos abanando, sem uma caça abatida. Embora a expressão desses afetos não seja explicitada diretamente nas horas de chegada do caçador em casa, é inevitável pensar que ocorre com os Panará o que Tânia Lima identificou entre os Yudjá: a caça (mas não a bebida fermentada, ausente aqui) é um signo privilegiado da comunicação entre homens e mulheres, traduzida em

uma relação entre predadores e nutrizes (Lima 2005: 310). E as mulheres pelo *kiampó*, signo da sua função nutriz. Manifesta, sobretudo, no ritual, quando se reúne para assar os grandes *kiampó* nos fornos de pedra centrais.

Capítulo 2 – Kowmokiara: como são feitos os caçadores

Tussó, o filho de Sâsó, estava a dois ou três anos de começar a caçar. Mas já se engajava com frequência na pesca e adquiria valiosos peixes para nossa casa. Em diversas situações os seus peixes foram a única proteína disponível. O fato dele alimentar uma família de cerca de dez pessoas transformava aos poucos a relação de Tussó com os seus parentes. Já os rapazes na casa dos doze anos começavam a acompanhar seus pais para o mato, empunhando, em geral, um facão, e ali observavam e eventualmente manuseavam a espingarda. Parte da aprendizagem da caça ocorre na mata, ali os jovens observam e se desenvolvem como caçadores.

Neste capítulo procuro observar como a pessoa e o corpo dos homens panará são feitos para a caça. Como os caçadores aprendem a caçar? Que qualidades lhes são próprias e como são desenvolvidas? O ciclo de vida dos Panará é marcado por transformações da pessoa e mudanças nas capacidades para realizar ações no mundo. Menos do que um processo de acumulação, o que ocorre é o desenvolvimento ativo de atitudes e disposições, acompanhado das transformações nas relações entre pessoas. Neste ciclo de vida, os aprendizados da caça constituem uma parte das habilidades desenvolvidas. Em trabalhos coletivos, no cotidiano do centro da aldeia, ouvindo narrativas de caça, correndo com toras ou jogando futebol, os homens desenvolvem qualidades físicas e modos de agir que constituem disposições para a caça. O processo é contínuo aos desenvolvimentos da pessoa na aldeia. E não se interrompe ao longo da vida.

Para um caçador, não apenas as forças motoras do seu corpo, mas as capacidades perceptivas e afetivas são aspectos importantes. Disposições do corpo, como força, resistência e velocidade, são estimuladas constantemente pela ação e pela intervenção de outras pessoas. Alguns valores, correspondentes a disposições relacionais, como a autonomia individual ou a audição/entendimento (*mpári*), também são objeto da inscrição coletiva sobre a pessoa. A fabricação do corpo apto para desenvolver a caça envolve a codificação de ações e afecções, operadas pelo coletivo de homens, por caçadores experientes,

ou difusamente nos processos cotidianos e nas relações com os parentes²⁹. São codificações continuamente geradas, promovendo uma base para o desenvolvimento das habilidades da caça na floresta.

O início das caminhadas na mata é o momento de desenvolver propriedades perceptivas e de ação. Acompanhando os caçadores, o jovem homem aprende a se engajar no conjunto de relações da caça, a modular seu corpo com os ritmos da floresta e a estabelecer uma interação com os modos de ação dos animais. O jovem caçador passa a interagir com uma arma (e outras ferramentas), com a floresta e sua dinâmica, com o animal e seu comportamento. Ao se inserir nessas relações é que a pessoa *como* caçador pode emergir.

Porém, todo homem é, por princípio ou potencialmente um caçador, na medida em que o desenvolvimento da pessoa masculina é a aquisição e manifestação de capacidades que estão vinculadas, ou são atualizadas na prática da caça. Esses processos podemos chamar de aprendizagem, se a entendermos não pela chave da transmissão de informações, mas como a emergência prática de capacidades para execução de tarefas (Ingold, 2010; Sautchuk, 2015). Um processo que inclui não apenas as relações entre humanos, mas uma plethora de outras *coisas* – o ambiente, os animais, os objetos. As transmissões diretas, ou intencionais, ocorrem tanto quanto aquelas incidentais, por imitação ou impregnação cotidiana (Sautchuk, 2015; Strauss, 1984). A relação entre o aprendiz e o caçador experiente (geralmente o pai, e posteriormente cunhados) é importante em um momento, quando é oferecido contextos específicos de experiência para que o noviço desenvolva suas próprias habilidades no mundo (Ingold, 2010; Willerslev, 2007).

²⁹ Convém logo definir o conceito, não muito óbvio, de *afecção*, que julgo produtivo para as análises do corpo e das disposições deste no mundo panará. Parte da minha interpretação sobre o corpo vem da definição que Eduardo Viveiros de Castro oferece desse na sua análise sobre o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002d: 380): “Não estou me referindo a diferenças [entre o corpo dos animais e dos humanos] de fisiologia... mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário [...] O que estou chamando de corpo, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*”. O uso da noção de *afecção* por esse autor pode ser remetida a um dos filósofos que mais influenciaram seu pensamento, Gilles Deleuze. Em uma aula transcrita sobre o tema (e sobre o pensamento do filósofo Spinoza), Deleuze (Deleuze, 2009) constrói a definição de *afecção* segundo a ideia da ação de um corpo sobre outro e das capacidades somáticas que permitem um aumento na potência de agir. Quando um corpo age sobre o outro temos uma *afecção*, percebida pelos *efeitos* da ação sobre o corpo. Isto é, a *afecção* “indica a natureza do corpo modificado” (ibid: 31). Esses efeitos expressam a natureza do corpo afetado, e a ação e o outro corpo são percebidos pelo estado do corpo modificado.

O tema é de interesse dos Panará. Nos dias atuais, ele tem ganhado relevo, provocado pelas mudanças vividas nas décadas recentes. Em especial, duas delas. A presença de uma educação escolar indígena, que faculta uma experiência dupla de ruptura com os processos de aprendizagem e de criatividade através dos novos aprendizados. E as transformações na forma de alimentação, concomitantes aos engajamentos em novas atividades (como os trabalhos assalariados) que mudaram a rotina da caça. Por essas razões, sobretudo, o tema da aprendizagem e da transmissão dos modos de conhecer são aspectos que os Panará debatem em diferentes situações. As reuniões coletivas, momento de debate da vida contemporânea, são particularmente eloquentes quanto a isso. As tensões entre velhos e jovens frequentemente se expressam na atual precariedade da reprodução das práticas panará.

Prĩara

Um forasteiro que aporta em qualquer aldeia panará hoje me dia se surpreende com a quantidade de crianças (*prĩara*). Elas estão por toda parte, andam em bandos, se deslocando para o rio, para o centro da aldeia, ou para os pés de fruta. Em Nãsêpotiti, no período em que lá morei, havia sempre crianças por perto. Eram tantas que, depois de dois meses ainda me surpreendia ao topar com alguma pela primeira vez. Esse jardim de infantes sempre foi motivo de orgulho para os Panará, que manifestam o desejo de tê-las por perto. As crianças representam a expansão do grupo, a retomada do crescimento e um futuro de muitos Panará, o que é motivo de contentamento.

Mães sempre carregam consigo as crianças quando vão para a cidade, e nos acampamentos de caça as crianças são presença necessária. Embora não participem das danças e cantos nos rituais, presenciei mais de uma vez a organização de adultos para proporcionar-lhes um momento festivo. Foi o que aconteceu, por exemplo, no dia 19 de abril, o Dia do índio, que os Panará comemoram na aldeia. Um dos caciques organizou as crianças para que pudessem dançar e cantar por um momento.

Crianças não assumem trabalhos e nenhum serviço cansativo lhes é exigido. As meninas de 5 ou 6 anos ajudam a tomar conta dos irmãos menores, e os meninos buscam e levam coisas para seus pais. A maior parte do dia as crianças passam brincando no círculo das casas, na área da “farmácia” ou no centro. Nos banhos no rio, grandes grupos de crianças se reúnem e se demoram. As mães estão sempre atentas às ações de seus filhos e ela será cobrada pelos problemas causados por eles. Mantê-las por perto é também um motivo de evitar raptos por espíritos. Dizem que as crianças não podem andar sozinhas, pois os espíritos dos mortos (*kypasuakiara*) gostam especialmente de vir captura-las e que é sempre bom que estejam reunidas.

É comum que uma avó, mãe ou tia levem consigo uma menina ou menino para a roça. Estes não precisam trabalhar, embora possam ajudar no plantio, pegar e levar alguma ferramenta. Ficam por ali mexendo em plantas e brincando com insetos. É apenas quando as meninas crescem um pouco, por volta dos oito, nove anos, que irão ajudar na roça e já carregar pequenos cestos feitos para elas. Na pescaria, os pais também carregam desde cedo dois ou três de seus filhos, em especial homens, que ajudam a pegar pequenos peixes. Quando acompanhadas dos adultos, em espaços diferentes da sua casa, as crianças tendem a retrair bastante seu comportamento e ficam quietas e silenciosas.

Clarice Cohn chamou a atenção para os processos de aprendizagem entre os Xikrin, um grupo Mëbêngôkre do Pará, que ocorrem via duas faculdades perceptivas: vendo (*omunh*) e ouvindo (*mari*). Essas faculdades se somam à ação de interpretação e compreensão – que são também *mari* (Cohn, 2014): “As crianças devem ver e ouvir tudo, desenvolvendo assim não só sua capacidade de ver e ouvir, mas de entender o mundo” (Ibid: 321). Isso ocorre pela ampla e quase irrestrita participação e circulação das crianças pela aldeia. Diz a autora, que os Xikrin não controlam o acesso ao conhecimento, “o que se regulamenta, nos Xikrin, não é momento de aprendizagem, mas o de demonstrar o que se sabe, e isso se dá por critérios tais como gênero, idade e paternidade/maternidade” (Ibid).

Semelhante ao que ocorre entre os Xikrin, as crianças panará também circulam bastante pelos ambientes da aldeia. Em compensação, fora da aldeia seu movimento é restrito. Quase nunca se deslocam para longe das casas, senão acompanhadas de seus pais. Outro fator: crianças não sabem tudo, em geral

sabem pouco (*ti mpári pió*, ou seja, elas não sabem), mas valoriza-se que ela aprenda sobre tudo. Valorizam-se as faculdades auditivas – também em relação ao entendimento e memória que a palavra *mpári* contém. Mas não apenas na relação com pessoas se aprende. Também as coisas, os espaços, os animais e outros entes estão em relação com as crianças no processo de aprendizagem.

São bastante conhecidas na Amazônia as cenas de crianças indígenas brincando com facões e terçados, muitas vezes maiores do que elas. As crianças panará manuseiam esses objetos desde cedo, sob os olhares dos pais, sem interferirem diretamente. É parte da infância lidar com os objetos cotidianos da casa, se aproximar do fogo, mexer na lenha, manusear as ferramentas, e os animais abatidos. As crianças brincam com todo tipo de material que há no ambiente da casa e seu redor: paus, folhas, metais, plásticos, tecidos, linhas, flores, pequenos insetos, frutas. Brincam, mexem, cortam, batem, furam os objetos – o que acarreta com frequência a vida breve de muitos bens. Coisas que se quer proteger das crianças são colocadas a uma altura que não alcançam. Crianças também brincam com o celular de seus pais, bem cada vez mais popular nas aldeias. Os pais colocam para elas vídeos, jogos e músicas. Parafernália de caça e pesca é em geral resguardada do acesso das crianças. Os pequenos rapazes, com efeito, já têm o acesso franqueado à linhas, anzóis e chumbadas, usadas na pesca cotidiana na beira do rio. O aprendizado da pesca começa muito cedo. Crianças de 4 a 5 anos, em especial os meninos, mas não só, brincam com pedras amarradas na ponta da linha, lançando-as ao longe. Esse gesto característico de lançar o anzol com a isca girando-o sob a cabeça será desenvolvido mais tarde no ambiente do rio, quando saírem para pegar peixes. Aqui, as crianças brincam com seus amigos, futuros parceiros de pesca. O fato da pesca ser uma brincadeira reproduz aspectos das atividades dos adultos e contribui para o desenvolvimento das condições para realização das atividades futuras. Evidentemente que a brincadeira não se resume ao seu aspecto de aprendizagem.

Essas brincadeiras operam tanto pela aquisição de habilidades perceptivas e conhecimento dos materiais, quanto no desenvolvimento de disposições corporais. Um certo *habitus* é gestado na relação com determinadas pessoas. A imitação dos atos está presente, mas não é uma operação mecânica.

Meninos e meninas lidam desde cedo com o animal trazido da caça, mas apenas por curiosidade. Quando uma caça chega na casa, é muito comum ver as crianças mexendo no animal, tocando seu couro, observando suas entranhas. Aí se dá um dos primeiros aprendizados da morfologia animal, que também ocorre pela observação dos animais criados em casa, sobretudo patos, galinhas, cachorros e gatos, com os quais as crianças se divertem bastante. À exceção de momentos rituais, o animal da caça penetra a aldeia e segue diretamente para a casa do caçador e seus parentes. Em geral, ele será preparado no ambiente do *kukré pã*, a casa pequena. Ao lado das mulheres da casa, são as crianças as primeiras a se reunir e tomar notícia do animal morto. Nesse momento, as crianças tomam a liberdade de examinar com cuidado o animal, pegá-lo, segurar sua pata ou sua cabeça, examinar o furo da bala por onde foram abatidos. Depois de assado, vão procurar o animal com frequência para comê-lo.



Figura 11: Crianças observam os queixadas.

O arco (*itsê*) e a flecha (*pô* ou *suâssi*) são os primeiros objetos técnicos a estabelecerem a relação entre os panarazinhos e a caça. O conjunto arco e flecha opera uma distinção marcada entre os meninos e as meninas, que no mais das vezes brincam juntos. Aos poucos vão se separando e formando grupos de rapazes e garotas. Lembremos aqui do belo texto de Pierre Clastres sobre uma distinção de artefatos que distingue homens e mulheres entre os índios Guayaki (*Aché*) com os quais ele conviveu (Clastres, 2003). O arco e o cesto entre os Guayaki, tem a

força de assinalar uma oposição entre os caçadores e suas esposas. “Cada um desses instrumentos é, com efeito, o meio, o signo e o resumo de dois ‘estilos’ de existência tanto opostos como cuidadosamente separados” (p. 123). Tanto lá, como entre os Panará, os arcos são instrumentos exclusivamente masculinos e os cestos, coisas das mulheres³⁰.

Se os arcos são hoje substituídos pelas espingardas na caça, eles não deixaram de ter um certo caráter pedagógico. Para os garotos, os pais preparam arcos pequenos, feitos de madeira mais flexível, com pequenas flechas e que são usados por esses em jogos pela aldeia. Por vezes, adultos (pais, ou outro parente) acompanham os filhos nas brincadeiras, ensinando como pegar no arco e atirar flechas. Mas boa parte do aprendizado se dá no grupo de crianças, uns aprendendo com os outros. Na ocasião da pesca com timbó (*hakiô suu*), quando os homens preparam flechas para pescar peixes maiores, tonteados pela ação do cipó, pais atenciosos preparam pequenas flechas para seus filhos poderem praticar. Boa parte do montante de peixes ‘colhidos’ é garantida pelas crianças (e pelas mulheres).

“Os homens só existem como caçadores”, sugere Clastres (ibid: 125). Entre os Panará, esta identidade homem-caçador (ou entre a ação da caça e a agência masculina) se desenvolve ao longo da vida, correlacionada à autonomia dos jovens, ao casamento e à aquisição de filhos. O fato da masculinidade de um homem estar ligada à sua relação com uma arma (arco ou espingarda), destacada por Clastres, está relacionada tanto ao estatuto do homem, quanto às características da sua ação no mundo. Pois o homem panará se constitui por aquilo que ele faz, não apenas enquanto sujeito produtor de alimento, como sugere o etnólogo francês, mas porque a constituição de sua pessoa está ligada à individuação da caça – a relação com o animal e com a floresta – tanto quanto um ‘alimentador de carne’ na co-procriação de seus filhos.

Distinções entre categorias de pessoas marcadas por diferenças de gênero vão aparecer na fase da primeira juventude (cerca de 10 a 12 anos), quando

³⁰ Procurando partilhar da experiência das mulheres, voltei uma vez da roça carregando um cesto na cabeça, acompanhado da dona da roça e sua filha. Evidentemente que virei piada entre o pessoal na aldeia, apesar da certa licença dada a um não-panará. O evento me serviu para confirmar que não é por ser uma atividade menos penosa que o ‘carregamento’ é tarefa das mulheres. Muito pelo contrário. Estas carregam cestos que podem pesar o mesmo que uma grande presa.

meninos e meninas passam a se engajar mais e mais nas atividades masculinas e femininas. Antes mesmo de ganharem autonomia, eles vão acompanhar outros adultos nas tarefas, onde uma aprendizagem *intencional* ocorre. Nesta fase, as jovens moças são chamadas de *pjontuê*, os rapazes de *pjântuê*. Abaixo apresento um quadro que sintetiza as diferentes categorias de idade usadas pelos Panará. Elas me foram apresentadas pelos professores e jovens da Escola Matukré, em uma oportunidade no *inkâ*.

<i>Categoria</i>	<i>Tradução</i>	<i>Características</i>
Wântuê	Recém-nascido	Não fala; só mama.
Prĩ	Criança	Anda; começa a falar; já fala bem; já pode caçar com o pai.
Pjântuê ♂ Pjôntuê ♀	Adolescente	Já tem relações sexuais; já começa a caçar sozinho; trabalha acompanhado; ainda não tem filho.
Sitepintuê ♂ Sitekiatintuê ♀	Jovem novo(a)	1 a 2 filhos.
Sitepimpé ♂ Sitekiatimpé ♀	Jovem	Tem muitos filhos e poucos netos e quando para de ter filhos; já sabe tudo, já sabe dançar.
Topytum intuê ♂/ Towatum intuê	Velho(a)-jovem	Vários netos; faz discurso no centro; ensina netos; pode comer de tudo.
Topytum/Towatum impé	Velho(a)	Diminui o trabalho.

Figura 12: Quadro das categorias de idade

As categorias de idade distinguem grupos dentro do coletivo e tem um papel de distribuir funções distintas em situações cerimoniais, em reuniões ou trabalhos coletivos. Ela localiza indivíduos e marca suas passagens, ainda que não de forma rígida. A mudança do corpo é um aspecto da trajetória pelo ciclo de vida, tanto quanto as transformações nas relações entre as pessoas.

A significação e o uso das categorias são marcados também pela experiência histórica dos Panará. Veremos no capítulo seguinte que a oposição (em português) entre “jovens” e “velhos” tem um valor significativo nos dias atuais, opondo categorias e pessoas a partir das variações na dualidade Panará x *ipê*. A noção de “jovens” engloba as categorias de *sitépimpeará* (*sitépintuê* e *sitépimpé*) e as de *piântuara*³¹, em oposição à categoria geral de *topytumara* (*topytum intuê* e *topytum impé*)³². A situação das eleições na aldeia, narrada no primeiro capítulo, expõe um desses momentos quando a oposição conduziu o processo e muito da inteligibilidade do que estava em jogo. Como uma síntese do grupo de adultos na aldeia, ela está baseada em uma relação entre jovens que serão um dia velhos, e velhos que foram um dia jovens. Relação esta que constitui os atributos de cada um dos termos. O conhecimento da “cultura panará” (*panará jô sotî*) é um efeito dessa relação, que produz o corpo coletivo dos velhos conhecedores e jovens aprendizes, como corpo coletivo que está aprendendo.

Há uma diferença entre os corpos dos velhos e dos jovens e a questão da passagem é percebida como gradual, assinalada pela mudança no tratamento, acompanhada por mudanças no comportamento e nas disposições e capacidades da pessoa. O momento pode ser delicado, o homem será constrangido a se manifestar com habilidade oratória, por exemplo, ou demonstrando conhecimentos de caça. Com as mulheres não será diferente, e a posição destas na socialidade das casas é significativa. Em julho de 2013, por ocasião de uma festa, as mulheres prepararam o grande forno de pedra central (*kiê*) para assar tracajás e beijus. Sâsó, que naquele momento era a mulher mais velha e chefe da sua casa (ao lado de seu marido), foi chamada a participar do preparo. As demais *towatum* chamaram Sasó para participar, papel até então cumprido pela sua mãe, Kypawy, que agora vivia na aldeia Sôkârâsâ. Na preparação dos tracajás,

³¹ O sufixo *ara* (*piântu-ara...*) é um morfema pluralizador, como já notado (cap. 1).

³² Noto que os Panará utilizam o coletivizador na sua flexão masculina (*topytumara*, *sitépimpeará*) para designar o conjunto (masculino e feminino) da categoria.

uma senhora mais idosa, orientava e chamava a atenção das mais jovens, coordenando os trabalhos. Neste momento, era visível um certo constrangimento de Sâsó, ainda deslocada em sua nova posição. O reconhecimento público de sua condição de *towatum* era recente, e nos meses seguintes ela iria afirmar mais e mais essa posição, participando dos espaços coletivos junto com as *towatumara*.

Quanto aos *wantuê*, noto que nessa fase e a primeira infância (1 a 3 anos mais ou menos) alguns cuidados são observados. Ao nascer, a criança recebe banhos e seu corpo é apertado, assim como a cabeça. A mãe passará bastante tempo com a criança. Os pais, e um círculo de parentes próximos (como os avós e mesmo as irmãs e irmãos da mãe), vão atender a certos cuidados. Relações sexuais entre os pais serão evitadas e a alimentação controlada, uma vez que alguns alimentos podem afetar a criança. O corpo da criança está vulnerável e são os próprios espíritos dos animais consumidos que podem afetar a criança. Por seu turno, o pai irá se abster da caça por um período.

Os bebês têm os corpos literalmente moldados ao nascer, como descreve Elizabeth Ewart (2005: 21; 2013a). Dizem que seu corpo é ainda mole, ou fraco (*pepeti*) e que vai endurecer/fortalecer (*si tâti*) durante seu crescimento. A ideia de fortalecimento/endurecimento corresponde ao desenvolvimento do corpo da pessoa, dos ossos às faculdades perceptivas e de entendimento. Tornar-se duro, resistente, forte é um processo físico e moral. Os olhos, os ouvidos, a carne e ossos (*sin*) tornaram-se duros. Se são os pais responsáveis em garantir a beleza da criança nesta fase (e os demais membros do clã da criança), a medida que ela crescer outras pessoas vão influenciar na construção da pessoa.

A aprendizagem de Sokriti

Voltando aos processos de aprendizagem, noto que na juventude de uma garota (*piontuê*) boa parte será ensinado na convivência e no espaço da sua unidade residencial. O vínculo grande entre as mulheres de um clã, com uma hierarquia etária, proporciona a transmissão de habilidades nas atividades realizadas em conjunto e visando a manutenção da sua própria casa. Os jovens homens, por sua vez, recebem dos pais os primeiros ensinamentos, mas há uma relação entre cunhados que é essencial. Peranko me contou que aprendeu a caçar

com seu cunhado, Possuá. Possuá o levava junto com outros jovens da casa para caçar e pescar, ensinando aos seus jovens cunhados. Peranko também leva seus jovens cunhados para caçar. Alguns deles já utilizam a arma de Perânko para ir ao mato sozinhos.

Na mata, um adolescente, na faixa dos 10 a 12 anos, começa a frequentar as caçadas ao lado do pai, um tio, ou seus cunhados, casados com suas irmãs. Do ponto de vista do chefe de uma casa, homem sênior que possui filhas e filhas vivendo juntos à ele, um genro caçador é também um importante instrutor para os garotos da casa. Os esforços somados de filhos e genros garante maior abundância de alimentos. Genros são também importantes na convivência com os filhos homens de uma casa. Eles mediam uma relação, por vezes distante, entre o pai e seu filho, sendo mais próximos dos irmãos da esposa em termos de idade e nas atividades que realizam.

No presente, ocupando a pesca papel central nas atividades masculinas, esse é o primeiro momento em que crianças e jovens acompanham os homens para fora da aldeia. O rio aparece como um ambiente familiar, antes da floresta, para as crianças, já que frequentam a beira diariamente. É fato que as crianças aprendem a pescar sozinhas, nas praias que se formam nas proximidades da aldeia. No entanto, ao acompanharem os parentes mais velhos na pescaria, elas estão em condições de observar o comportamento destes e as relações que um homem maduro estabelece com outros elementos do ambiente, com áreas mais distantes da aldeia, e outros seres que não se aproximam dali. Em geral, na pesca com barco, quando saem em grupos de 5 a 8 pessoas, os pescadores levam um jovem que exercerá tarefas auxiliares, como passar o tempo pescando iscas, preparando anzóis, limpando os peixes, remando e segurando o barco em áreas de encostas e, algumas vezes, pescando com anzóis menores. A intensidade e a participação na dinâmica da pescaria é reduzida, conforme a relação de respeito que se deve manter na presença dos mais velhos. O jovem permanece calado, sentado em um dos cantos do barco, observando e obedecendo às demandas dirigidas a ele.

Os pescadores mais velhos também se beneficiam sobremaneira dessa relação, já que o jovem é um ajudante importante. Há sempre uma preocupação com a participação desses jovens nas atividades. O momento em que eles mais participam é quando as atividades são realizadas pelo pescador, ou caçador,

sozinho, e não em pescarias e caçadas coletivas. Nesses momentos, a companhia e a ajuda de uma criança/adolescente é uma constante.

Essa relação de aprendizagem guiada por um adulto é a primeira iniciação de um aprendiz na floresta onde se caça. Tukokian, hoje um caçador com diversos netos, me contou que ainda leva seus filhos mais jovens para caçar, que é para mostrar “como que o bicho faz”. O aprendizado da etologia animal é, sem dúvida, um dos principais conhecimentos que um caçador ensina a um noviço, um ensinamento direto, mas que se dá nas experiências da mata.

Em conversa com Sokriti, um *topytum* habilidoso, respeitado pelos seus conhecimentos em vários aspectos da vida panará, ele descreveu como seu pai lhe ensinou a caçar.

Meu pai me ensinou a caçar, por isso eu aprendi. Sempre eu acompanhava meu pai no mato. Tava junto com meu pai e escutava barulho de bicho. Se você vai encontrar rastro de jabuti, vai lá e vai acompanhando. Se vai chegar perto da fruta, lá o jabuti tá comendo. Você pergunta: “Pra onde foi? Será que foi pra cá? Vamos procurar?” Aí vai procurar. “Aqui tem. Encontrei!” Vai pegar, vai amarrar e deixar em cima do galho. “Vamos procurar mais para cá?” Vai procurando outro. Vai encontrar catitu, que vai vindo de lá. “Espera, tá vindo catitu”. Vai correndo até chegar perto. Aí vai matar. Vai matar outro, vai matar dois. Dois porcos meu pai matava, catitu. “Vamos logo para chegar na aldeia”. Vai amarrar. Vai amarrar porco e colocar na cabeça. E vai colocar jabuti do lado. Vai levar para a aldeia. Vai chegar na parte da tarde. *Inkiaté intuê*, chama meio-dia. Aí vai chegar na aldeia. De manhã chama *sepin intuê*. É dez horas. Quando meu pai vai trazer catitu lá do mato, todas as mulheres vão preparar e fazer beijú. Aí pessoal vai começar a preparar e assar o catitu, jabuti e o beijú. Quando terminar de assar catitu, jabuti e beijú, pessoal vai tirar e vai comer. Todo mundo come. Mulheres, homens, todos vão comer tudo.

Parece igualzinho escrita para aprender. Assim como ensina para escrever, é igualzinho, é assim caçada. É assim que meu pai sempre me contava. Ele chamava Nankiô. Assim me ensinou a matar anta. Assim me ensinava, a pegar jabuti. Me ensinava também que quando casar e pra matar bicho para meu filho. Assim ele me ensinava. Ele falava: “Pode matar catitu para seu filho comer. Quando vai crescer sua filha, ela vai engravidar e você ganha neto. Aí você pode cuidar”. Assim meu pai falava para mim. “Pra seu neto comer peixe, porco, para ele comer. Você pode caçar no mato. Vai crescer seu neto, vai crescer rápido quando ele alimenta bem. Vai crescer rápido”. Assim ele falava. “Quando você crescer também, você pode carregar tora. Tora de corrida, para ficar forte”.

Assim meu pai ensinava. Sempre caçada ele me ensinava. Todo mundo caçava no mato. Fazendo acampamento para caçar. Cada pessoa caçava sozinho. Aí pegava jabuti. Outra pessoa pegava porco. Veado. Tamanduá. Muita caça pessoal matava. Muito. Agora, quem não sabe caçar, só sabe namorar, esse daí não mata bicho. Só

chega sem bicho. Outra pessoa é que mata. Só andando atoa, não vai pensar na caça. Só pensa em mulher. Não vai matar anta. Assim história dos antigos. Assim meu pai me ensinava a caçar.

Na descrição, seu pai ensinava como observar os animais, apontando para o garoto seus rastros e como encontra-los. Também demonstrava outras operações e o que ocorre com a caça trazida da mata. Sokriti descreve a cadeia de acontecimentos, busca pelo animal, sua captura, o carregamento do animal e a transformação pelas mulheres do animal em alimento. Sua analogia do aprendizado com a educação escolar não é fortuita. Ela é cada vez mais frequente nos dias de hoje. A comparação dos caçadores com a aprendizagem escolar relaciona a condição de noviço comum a ambos os contextos e o modo de relação com um professor experiente.

Outros elementos são destacados por Sokriti. Assim, sua descrição enfatiza a caça como um aspecto do cuidado e da criação de filhos e netos, na forma do alimento. E o “pensamento na caça”, que distingue o caçador ativo daquele que só “anda atoa” e só “pensa em namorar”. Com efeito, a caça requer certa atenção às interdições sexuais, entre outras coisas, porque os animais sentem o cheiro do sexo e se espantam. Sokriti chama a atenção para o fato de que saber caçar é, além de ir caçar (o fato do conhecimento ser gerado na caça), pensar-desejar os bichos.

Há, portanto, um aprendizado nos primeiros momentos da juventude de um rapaz que se dá pela relação com outros homens maduros da casa, que terão o cuidado de iniciar os garotos. Esse momento é também uma oportunidade para o jovem caçador manusear a arma. As situações para caçar e mesmo pescar também precisam ser criadas por adultos experientes. Nem um jovem inexperiente se aventura pelo espaço da floresta sozinho, nem mesmo em áreas do rio que ele desconhece. É aprendendo a lidar com esses espaços que ele vai ganhar coragem e autonomia para fazê-lo sozinho. Muitos dos meus interlocutores adultos me diziam que não tinham medo de ir à mata, assim como não tinham medo de enfrentar e falar com ninguém. Esse controle da emoção, *sumpá pió* (não ter medo), se adquire com o amadurecimento, e vale tanto para as relações entre pessoas (não ter medo de falar com os brancos, por exemplo, algo valorizado), como para penetrar a mata.

O jovem que acompanha um adulto experiente assume as tarefas mais pesadas e secundárias. Em uma pescaria na lagoa Kutunsi, próxima à aldeia,

Kabakrã e seu jovem cunhado (irmão da esposa), Tukiãkã, estavam na beira fisgando piranhas e pequenos tucunarés. O jovem Tukiãkã (cerca de 13 anos à época) fazia o trabalho de fornecer as condições para que a pesca ocorresse, assumindo o trabalho mais pesado. Ele carregava a mochila com os apetrechos de pesca, e pescava as iscas. Limpava os peixes pescados para serem carregados por ele próprio no retorno. No caminho, esses jovens não vão à frente, mas andam atrás do homem mais velho. Ouvem do seu tutor indicações sobre o rastro dos animais e seus sinais e sobre as histórias dos caminhos, que emerge das experiências narradas do próprio caçador experiente e de outras que ele ouviu. A espingarda, evidentemente, é carregada pelo homem mais velho.

Nas caçadas, jovens com um pouco mais de idade (15 16 ou 17 anos) são às vezes recrutados para acompanhar, o que fazem com contentamento ou simples respeito. A relação hierárquica nessa fase é bastante respeitada e os jovens noviços obedecem as ordens dos adultos sem pestanejar. Quando acompanhavam as caçadas, esses rapazes, ainda sem a posse de espingardas, ficam responsáveis por carregar as presas abatidas.

Certa vez, saí da aldeia sozinho com o intuito de encontrar meu parceiro de caça, que saíra na dianteira, alguns minutos antes. Sem conseguir avistá-lo, me perdi pelo emaranhado de trilhas que cortam a faixa entre a aldeia e as roças, e fui resgatado por Kokiana, um homem na faixa dos 35 anos, acompanhado de seu filho, com cerca de 12 anos. Kokiana caminhava na direção do lago Kutunsi, com o objetivo de pescar, mas não descartava a possibilidade de encontrar uma presa no caminho. Acompanhando os dois, vi que eles formavam de fato uma dupla, englobada pela intencionalidade do caçador mais velho. O jovem garoto ia atrás. Entretanto, sua presença não era menosprezada. Era início do meu período em campo e minha fluência na língua era limitada. Kokiana também não era muito próximo, eu mal o conhecia. O caçador não deu muita importância para mim, apenas me guiou pelo caminho, de resto muito bem trilhado. Entretanto, seu jovem filho recebia lições frequentemente. Kokiana carregava facão e espingarda, e seu filho trazia nas costas a mochila com o material de pesca. Kokiana avistou inúmeros rastros, especialmente de porcos, que pareciam terem circulado pelo caminho na noite anterior. Isso aguçou sua atenção. A cada rastro identificado, ele fazia questão de mostrar para seu filho, indicando a direção e o momento que foi feito, algo que os caçadores fazem com precisão. Seu filho

observava, por vezes imitava o gesto do corpo de se abaixar e andar alguns passos pelo rastro para ver por onde ia. Depois voltava e seguia atrás de seu pai. Por vezes, Kokiana falava algo sobre os porcos, como “Puxa, eles comeram por aqui!”, ou “Eram muitos!”, colando à paisagem as ações dos animais de caça. E pontuando o comportamento dos animais.

A experiência do filho de Kokiana se dava pela participação na ação de seu pai. Embora o garoto realizasse ações na mata, elas eram subordinadas às do caçador. Esse englobamento funcional do caçador pode ser notado pelo uso de um objeto técnico que está sempre presente em uma caçada: o facão (*kajasâ*³³). O facão contém um princípio de ação essencial na vida panará (e seguramente na Amazônia e mesmo alhures). A lâmina metálica veio sintetizar diversas outras ferramentas de pedra e madeira utilizadas pelos Panará anteriormente a sua existência. As potencialidades contidas em facas, facões e terçados permitem hoje que um único instrumento tenha uma versatilidade de usos aberta, sempre passível de novas resoluções. Na caça ela tem uma presença central. Permite ao caçador abrir caminho, destrinchar o animal, retirar embiras e outros usos. O jovem aprendiz, sem ter à disposição ainda uma arma, cujo uso ele ainda não domina (diferentemente do arco e flecha), vai quase sempre carregar um facão e fazer para o caçador o trabalho que ele mesmo faria. O jovem aprendiz estende assim a ação caçador, sendo levado a passar à frente da fila (ou da dupla) para colocar em ação sua ferramenta, voltando para trás quando o caminho está aberto. Ele ainda ajudará o caçador a carregar a presa, senão a carregar a espingarda e abrir o caminho, caso o animal abatido seja pesado demais para seu tamanho.

O facão, como modo de interação *na* e *com* a mata, é uma das primeiras formas de *habitar* a floresta que o jovem aprendiz desenvolve. Essa ação, com efeito, é subordinada à ação do caçador, tanto quanto sua percepção e suas emoções devem andar coordenadas com as de seu tutor. Um jovem que sentir medo afetará assim o conjunto que ele forma e não voltará a caçar com o homem até que desenvolva sua coragem.

³³ A palavra reúne *kâjâ* = flecha, taquara + *asâ* = bravo, feroz. I.e., a lâmina tradicionalmente conhecida, somada a um poder aumentado de ação, ou de uma expansão da letalidade.

Canetas e espingardas

No que diz respeito à caça, é o engajamento no ambiente que permite o aprendizado. Enfrentei essa dificuldade nas minhas tentativas de acompanhar os caçadores, o que me fez perceber que não há conhecimentos formalizados da caça, senão inserir-se na sua própria dinâmica. Imagine o leitor um caçador a ponto de abater a presa, mas que ainda não sabe como inserir na sua arma a munição. Foram meus primeiros passos de aprendiz. No mesmo momento que a encontrei, eu estava a ponto de correr da presa, depois de tanto desejar-la. Falo da arma porque foi o único aprendizado intencional que obtive. Peranko, que a essa altura já conhecemos como o primeiro professor da escola e um dos mais informados e formados na cultura escolar, tomou minha arma nas mãos e descreveu seus mecanismos e os gestos que eu deveria realizar. Descreveu ainda alguns princípios elementares, como não tremer os braços. Em geral, essas indicações aparecem na negativa, por meio de brincadeiras, quando os demais caçadores apontam como o noviço é inapto para firmar o braço, mirar certo, e acertar o animal. Tudo isso são conhecimentos que se aprende. Esse o ponto aqui: para meus amigos caçadores, os gestos elementares para caçar era algo trivial que meu corpo deveria saber executar. O que eles reconheciam que faltava em mim era justamente a adequação às práticas corporais necessárias para execução da caça. O que faltava em mim era agir como um caçador.

Evidentemente que eu conhecia muito pouco da floresta e dos animais caçados pelos Panará. Meu intuito, portanto, era aprender a caçar e descobrir um pouco sobre animais, plantas, caminhos, espingardas e sobre a vida pequena e grande da floresta. Isso requereu também me engajar em outras tantas tarefas que colocavam o corpo em movimento e desenvolviam as disposições da caça. Isto é, o corpo do caçador é forjado também no futebol, na limpeza de roças, na fabricação de flechas, na pesca com timbó ou na ida cotidiana ao *inkâ*. Enfim, tomar parte da vida da caça era me engajar também nas demais ações dos homens da aldeia. Uma transformação do corpo, até onde fosse possível... Esse era o método.

O fato de um princípio metodológico desta etnografia ter sido caçar com os Panará não deve ser, contudo, entendido como um desejo de me tornar um caçador *como eles*; O que me parecia, e se tornou durante o campo, um traço

essencial para essa etnografia, é que ao me engajar com os Panará (e sobretudo em sua companhia) na caça eu evitaria as oposições entre saber e fazer, ou pensamento e ação. Tomemos um dado: a caça é realizada na maior parte do tempo em silêncio e seus conhecimentos (as habilidades) emergem na prática. Muito pouco dessas operações são objetivadas em informações verbalizadas, sintetizados em linguagem discursiva ou transmitidos como conteúdos narrativos. Ritmos, movimentos, gestos que me interessavam são executados na caça. Assim, era importante experimentar algo próximo ao que eles faziam e junto a eles. A natureza da atividade pedia uma aproximação pelo engajamento prático. Que fique claro que isso não significa que a experiência prática tem um valor maior do que outras relações que pesquisadores estabelecem em campo.

Outros etnógrafos que trabalharam com povos caçadores ressaltaram aspectos semelhantes (Rival, 1996a; Silverwood-Cope, 1990a) e os estudos de técnicas ressaltam com frequência a importância da inserção no plano das relações que dificilmente são acessíveis pela observação ou interação verbal (cf. (Sautchuk e Sautchuk, 2014). Meu engajamento, contudo, nem de longe me tornou caçador com a eficiência de qualquer outro homem que caçava entre os Panará. De fato, minha pouca habilidade provocou a decepção e o divertimento de muitos dos meus parceiros de caça. Mas foi justamente minha relativa inépcia que revelou que a capacidade para matar o animal não é o ponto crítico. É fato que os caçadores precisam de capacidades de percepção e ação desenvolvidas na mata. E eles não esperavam que eu pudesse errar tantos bichos, afinal todo homem é potencialmente capaz de acertar o tiro, por mais que muitos também errem. No entanto, o ponto essencial para um caçador é a interação apropriada com o animal – é colocar-se em condições de abatê-lo. Ou, em outros termos, o dilema do caçador (e é onde seu infortúnio vem residir) é encontrar um bicho no mato. Boa parte das magias de caça e das práticas dirigidas ao sucesso do caçador tem essa relação como resolução. E o xamanismo também se ocupa desse imponderável. No próximo capítulo veremos mais sobre isso.

O primeiro passo para participar das caçadas com meus amigos foi adquirir minha própria arma. A partir daí eu estava em condições de acompanhá-los e potencialmente abater um animal. Passei, então, a acompanhar o caçador da minha casa, Peranko, sobretudo em caçadas nos finais de semana, quando saíamos de barco com outros caçadores para percorrer áreas distantes da aldeia.

No começo eu levava uma parafernália: gravador, máquina fotográfica, caneta e caderno, um pequeno reforço alimentar, um cantil com água, espingarda, cartuchos, facão. Não demorou para perceber que a tralha toda atrapalhava, eu não conseguia caminhar junto com meus companheiros. Me livrei de algumas coisas, além da calça e tênis. Ganhei liberdade de movimento e percebi a utilidade do facão. Depois de retornar inúmeras vezes com os braços cansados, percebi que os caçadores controlam bastante o gasto de energia e usam o facão para o necessário. Ao invés de cortar toda a vegetação que possa cruzar o caminho, o corpo se movimenta de maneira flexível, abaixando-se, curvando, deslocando de obstáculo. Evita-se também os ruídos indesejados da lâmina metálica cortando a fibra vegetal.

Também ao sair para pescar, os pescadores me pediam sempre que eu levasse minha arma. As caças fortuitas em pescarias são frequentes, sobretudo de aves que pousam em árvores às margens do rio. Posteriormente, comecei a procurar outros caçadores para acompanhá-los, mas muitos deles, em especial caçadores experientes, deram poucas chances. Percebi então que um padrão se apresentava. Jovens caçavam com jovens, em geral com algum companheiro de caça, um amigo, ou cunhado, em geral. Velhos caçam sozinhos.

Foi caçando que compreendi também que caminhar, às vezes por um dia inteiro, é a espinha dorsal de uma caçada. São as caminhadas que exigem a maior resistência, além de uma movimentação corporal característica. Passei então a praticar o futebol com meus amigos, como todos os jovens faziam diariamente, procurando adquirir um pouco de preparo físico.

Breve nota sobre a educação escolar panará

Para lidar com a aprendizagem panará é preciso que consideramos a aprendizagem escolar que faz parte dos processos de desenvolvimento de habilidades e conhecimentos de crianças e jovens. Vejamos como ela se dá e como se articula com os demais processos.

A educação escolar é hoje um espaço de outros aprendizados. A Escola Matukré da aldeia Nãsêpotiti³⁴, funcionava em uma construção com teto de palha

³⁴ A escola possui salas anexas em Sôkârâsã e Kotiko. No Sôkwê, a escola é independente.

e paredes de madeira à meia altura, um prédio grande, ladeado ainda por uma construção de cimento e madeira e um terceiro edifício como refeitório. Durante minha última visita à aldeia (setembro/outubro 2015), a escola passava por uma reforma. A Secretaria de Educação do Município de Guarantã do Norte se comprometeu com a construção de um novo prédio. Feito de madeira e construído para abrigar todas as instalações (salas de aula, cozinha e refeitório), o novo prédio possui paredes e fica fechado para o exterior. Os jovens panará me disseram que Nãsêpotiti é uma grande aldeia e merece uma escola boa. Um prédio novo, como uma construção semelhante à das escolas na cidade. Não há dúvidas de que há no movimento de tornar-se um povo autônomo, independente e respeitado, é preciso ter uma boa escola, e um bom posto de saúde. E para os Panará, a escola deve ter uma edificação sólida, cimento, telha, janelas de ferro, portas e um banheiro. É preciso fazer chegar os materiais que circulam por essas instituições: não só livros e remédios, mas tijolos, telhas, canos e mangueiras, além, é claro, de motores de barco, rádio e placas solares.

Hoje a escola de Nãsêpotiti possui diferentes turmas de crianças e de jovens e em 2015 a turma de Educação de Jovens e Adultos foi descontinuada pela Secretaria de Educação do Governo do Mato Grosso, responsável pela modalidade. As aulas são oferecidas apenas pelos professores indígenas, mas ela se encaixa em um padrão multilíngue, mais do que bilíngue, pois há professores de pelo menos três etnias - Mëbêngôkre, Trumai e Panará – além do material em língua portuguesa que utilizam³⁵. Entretanto, a educação diferenciada e intercultural continua sendo uma luta política dos Panará (como de resto em todo o país). Ainda que alunos, professores e toda a comunidade reconheçam na escola um espaço para aprender a relacionar com a alteridade, tal como Clarice Cohn identifica entre os Xikrin (Cohn, 2014), adquirindo diferenças produtivas para o coletivo, os instrumentos, materiais e procedimentos institucionalizados da escola são frequentemente *estranhados* pelos Panará.

Embora a estrutura escolar seja concebida para a transmissão do conhecimento *formal*, (com seus programas de conteúdos a serem aprendidos, com livros didáticos, com disciplinas formatadas) os Panará se relacionam com a educação escolar especialmente pelas habilidades potenciais que residem aí. O aprendizado da escrita e da leitura, a própria relação professor-aluno, a relação

³⁵ O padrão multilíngue envolve ainda a poliglossia de muitos alunos.

com livros, cadernos e com a estrutura escolar (diretor, coordenador, diário de classe, séries e turmas etc). Daí a vinculação entre hábitos (roupas, música, celular) adquiridos dos brancos e a participação na escola, contínuo que os velhos, por exemplo, reconhecem e de que se queixam. Era o que eu notava anteriormente: também o corpo é um *locus* de transformações no conjunto de seus gestos, na sua performance, tanto quanto na sua expressão. A escola é um lugar dessas transformações. A escrita, a língua portuguesa, as posturas corporais e, evidentemente, as relações entre pessoas, todos são habilidades desenvolvidas na escola.

É fato que os efeitos da educação escolar entre os Panará são parte de um conjunto maior de transformações corporais e das aprendizagens. É de se notar que o desejo dos jovens hoje se volta bastante para o aprendizado do mundo dos brancos, ou das coisas dos brancos. As transformações corporais são importantes e notadas aqui e não há dúvidas que o conflito com a escola passa por essas transformações. Afinal, não estariam produzindo corpos assemelhados aos de brancos quando cada vez mais se come, se veste e se age como fazem os brancos? Ouvir música dos brancos, passar o dia sentado na cadeira, insistir sobre a leitura de textos são formas de agir, e não apenas apropriar-se das “coisas dos brancos”.

Também o interesse dos Panará pelos conhecimentos que a escola faculty é voltado, com frequência, para as potencialidades que ela oferece às suas ações políticas. Seja na luta por recursos, por melhores condições de saúde educação, para o atendimento do Estado e a proteção do território, a escola oferece instrumentos e relações que facultam condições nesses pleitos. A ambivalência da escola é algo notado pelos Panará, ela divide contextualmente as posições. Em um momento alguns velhos exortaram o fechamento da escola, em outro, a comunidade discutiu a implementação da nova escola no centro da aldeia!

Os Panará reconhecem que a educação escolar lhes deu instrumentos (a caneta em substituição a borduna, como eles costuma a expressar³⁶) e tem oferecido possibilidades de fazer política nos dias atuais. Por outro lado, a escola tem implicado desafios, tensões que são colocadas com frequência em reuniões na aldeia. Estou de acordo com Clarice Cohn quando afirma que é preciso sair do maniqueísmo entre aqueles “que acham que a escola é uma violência para as

³⁶ “*Topytum* brigava com borduna; agora é com a caneta que jovem briga”, ouvi em uma das reuniões na aldeia, quando se debateu a possibilidade do fim da escola.

culturas indígenas ou os que acreditam, acriticamente, na indigenização da escola” (2014: 334). Afinal, há uma série de processos que ocorrem entre esses dois polos. A experiência das transformações, com efeito, parece uma das ocorrências que os Panará se interessam. Ela também os insere no contexto político mais amplo de relações com outros coletivos indígenas, o Estado brasileiro e a sociedade dos brancos.



Figura 13: Escola Matukré

No que concerne aos processos de aprendizagem, há uma relação entre as aprendizagens da escola e as aprendizagens da caça. Os processos se refletem um no outro, como vimos na descrição/comparação de Sokriti de seu aprendizado da caça. Podemos falar em regimes de conhecimento distintos em interação. Mas um dos principais desafios que a escola panará coloca reside na transformação do tempo. Ela impacta, sobremaneira, a disponibilidade para que outros processos de aprendizagem ocorram.

Soma-se à aprendizagem da caça o desenvolvimento nos rapazes de propriedades do corpo que irão ser importantes na mata. Irei agora considerar aspectos da construção do corpo panará, o modo como se concebe e percebe suas algumas de suas qualidades e como o tema da “fabricação do corpo” aparece na constituição de características físicas e psíquicas.

Primeiro vou tratar de algumas disposições da pessoa que são importantes para a pessoa do caçador, elementos que participam da sua individuação na caça, mas são também estados psicofísicos, ou afetos corporais que são vividos em múltiplas situações. Depois considero algumas qualidades do corpo que são desenvolvidas ao longo da vida de uma pessoa. Um caçador ideal reúne força, leveza, velocidade e resistência. O cuidado com essas qualidades é não apenas da pessoa, mas uma inscrição que o coletivo participa.

No *inkâ*

Diariamente, uma ação acontece na aldeia. Os homens se encontram na “casa dos homens”, o *inkâ*, logo cedo pela manhã, ou no começo da noite. Por mais de uma vez vi aquele ato de ir ao centro como uma espécie de retroalimentação. Um homem diz à sua mulher, ou chama outro homem: “*inkâ tã!*”, e segue em linha reta em direção ao centro. Trata-se de uma espécie de recarga social, um momento de encontros, onde se ouve e se fala. A casa dos homens funciona como um espaço condensado de circulação de informações e interação social de onde se sai com novidades que passam a circular em outros circuitos, o das casas, ou do rádio, ou da cidade, por exemplo. Em busca de convivência e trocas, o *inkâ* é também uma área para sair de um estado passivo (de dentro de casa) para ativar o corpo e as ideias.

Durante minha pesquisa, a única aldeia que tinha uma casa dos homens construída era Nãsêpotiti³⁷. Ainda assim, nos períodos que estive no Sõkwê, Sõkârãsã e Kotiko, os homens centralizavam suas reuniões no *ipõri* (o pátio, ou centro), trazendo por vezes cadeiras da escola para sentar. No Sõkwê, a menor

³⁷ Em 2015 o *inkâ* de Nãsêpotiti foi derrubado e um novo construído. Sabe-se que a casa dos homens panará era duas águas de talhados separadas, configurando duas casas, representando o espaço das metades cerimoniais, Sotântera e Kiatântera. A plasticidade do centro, lócus das transformações (como argumenta Ewart, o “coração da alteridade”), se expressa na estética das construções do *inkâ* ao longo das últimas décadas. Os Panará construíram duas casas dos homens em Nãsêpotiti no começo da década. Elas foram desmanchadas anos depois e uma casa redonda foi construída, que no começo era cercada por tábuas a meia altura, rodeada internamente por bancos. Em 2015 a casa, que já estava em estado precário (sobretudo o telhado de palha) foi derrubada (e queimada) e uma casa retangular (uns 20 metros de comprimento, por 5 de largura) foi construída. A casa se assemelha bastante a que se encontra em aldeias kayapó da região. A nova construção também reposicionou o *inkâ* após as mudanças no círculo de casas ao longo dos anos. A casa anterior estava distante do centro geográfico da aldeia.

aldeia então, reuníamos sempre em frente a casa de Pysy, que é também o posto de saúde e o local do rádio, permanecendo ali ao cair da noite.



Figura 14: Reunião no *inkâ*. A casa que ficava ao centro foi derrubada e uma nova, retangular, foi construída.

O *inkâ*, “casa do centro” ou “casa dos homens”, como os Panará traduzem, é um espaço frequentado sobretudo pelos homens e um lugar de produção da masculinidade, embora a presença feminina não seja interdita. As mulheres podem entrar, se sentar e participar das conversas, mas a casa dos homens não faz parte do destino diário de nenhuma mulher e sua presença é quase sempre lateral, com liberdade de movimentos restrita, umas sentando ao lado da outra, por vezes de costas e voltadas para as casas. Mesmo assim, vez ou outra tomam a palavra e discursam em reuniões. Contudo, quando buscam interação, debater um assunto, procurar uma informação, é no âmbito das casas, nos *kukré pã* e quintais que isso ocorre.

Nos dias em que poucos homens estão na aldeia ou que as atividades foram por demais laboriosas, como no período de abertura das roças, o *inkâ* pode ser pouco ocupado e apenas alguns homens serão vistos por lá na boca da noite, conversando e fumar alguns cigarros. Fora isso, ele é diariamente um local de encontro. Durante o dia, jovens se reúnem vez ou outra no *inkâ* para conversar

um pouco. O tom é, com frequência, descontraindo. O ato de permanecer juntos, reunidos, uns com os outros no *inkâ* (assim como em atividades coletivas), é uma das formas como o grupo de jovens homens formam um coletivo, nomeados como *pjontuara* ou *kowmokiara*. É uma característica dos jovens andarem reunidos, em grupos de 3, 4, 5, ou com o seu “parceiro”.

As relações entre os jovens homens nas aldeias panará são intensas. Até casarem-se, os jovens passam a maior parte do tempo entre outros jovens homens. Depois que casam, ainda permanecem na companhia dos seus companheiros e amigos, realizam atividades juntos e só aos poucos se separam, passam a andar sozinhos, isto é, se autonomizam frente aos demais homens da sua geração e passam mais tempo nas atividades e convivência da casa. O *inkâ* é, para grupos de homens, um espaço de proximidade e interação masculina onde conversam, jogam dominó ou baralho, trabalham em artefatos e convivem também com homens de outras gerações. O *inkâ* é também um espaço de aprendizagens, onde os jovens aprendem a emular certas disposições masculinas.

A proximidade entre jovens homens, amigos da mesma geração, é carregada também de muito afeto. Os cuidados corporais que os jovens se dedicam, a ocupação com a beleza do corpo, por vezes é realizada no *inkâ*, em interações entre amigos. Não é raro que um jovem corte o cabelo do outro, ou que lhe retire os cabelos do rosto (barba e outros pelos). Em uma situação, um jovem cortava as unhas de seu amigo. O contato físico entre os homens não é motivo de qualquer julgamento negativo, pelo contrário. Os rapazes podem, por vezes, estarem de mãos dadas em alguma situação.

Dois jovens entre os quais eu convivia na aldeia tinham uma relação de amizade e companheirismo bastante forte, que aparecia para mim como uma concretização singular de outras relações que eu observava. Na conversa com um deles, ele me dizia que sempre fazia as coisas junto com seu amigo e quando estavam no *inkâ* costumavam a estar próximos. O companheirismo entre esses jovens era marcado por uma solidariedade, uma espécie de parceria (“parceiros”, é como se referem por vezes em português). Eles se ajudavam em diferentes situações. Entre outras coisas, eles pescavam e caçavam juntos. Outras amizades semelhantes eram visíveis entre os jovens, a escolha do amigo, contudo, não me foi esclarecida.

Um traço dessa amizade é a proximidade física marca relações que vão além dos vínculos entre parentes. A amizade se apoia em aspectos da reciprocidade. O termo utilizado para amigos é *masuarẽ*, mas os panará utilizam também a palavra “amigo” nos dias de hoje. Embora eu não tenha dados para reconhecer aí uma instituição semelhante a do “companheirismo”, como identificou Carneiro da Cunha ([1979] (Carneiro da Cunha, 2009): 56) entre os Krahó – o *ikhuonõ* –, suspeito que as amizades entre jovens garotos (e certamente entre as jovens) tem uma operatividade semelhante de alguém “que faz o que eu faço ao mesmo tempo que eu”, “quem me acompanha em minhas ações cotidianas”³⁸. O companheiro reflete o que o outro tem de singular, demonstrando uma ação simultânea, sugerindo assim uma identificação. Relações que identificam por um lado. Talvez não seja por acaso que os jovens amigos de quem falei acima sejam ambos casados na mesma casa, o que chamamos de concunhados.

No *inkâ*, os jovens também formam um corpo, distinto por vezes nas categorias de idade. Por ocasião de algumas das festas que ocorreram ao longo do 1º semestre de 2014, grupos dançavam e cantavam em fila pelo pátio da aldeia, por vezes simultaneamente. Neste momento, as diferenças entre os grupos apareciam destacada. Além dos velhos, os adultos com muitos filhos formavam um grupo, e os adultos com poucos filhos outros, ao qual se associava alguns rapazes solteiros, mas em idade de casar. Cada grupo se diferenciava pela cor dos shorts que usava.

³⁸ Carneiro da Cunha identifica nos companheiros uma imagem especular, “o companheiro corresponde à semelhança, à simultaneidade, à gêmeidade” (p. 56). O que está em jogo para a autora é a codificação que o companheirismo promove para além da camaradagem que manifesta, isto é, determinar as condições para, juntamente com a amizade formal, marcada pela evitação e sob o signo da alteridade, enunciar traços de uma noção de pessoa krahô. A amizade formal entre os Panará aparece sobre a relação dos *pinkoopô*, os primos paralelos patrilineares, que é marcada pela jocosidade e pelo paralelismo (*pinkôn* = linhas paralelas, ou grupos paralelos na corrida de tora) de trajetórias que se separam (irmãos que se casam em casas distintas). A instituição do *pinkoopô* entre os Panará aponta, mais ainda, para a presença do “terceiro incluído” (Viveiros de Castro, E., 2002a)



Figura 15: Sitepimpéara dançando no inkâ

No passado, os garotos de 10, 11 anos saíam de casa e passavam a dormir na casa dos homens, ficando a maior parte do tempo por lá. Se permanecessem em suas casas maternas, eles deixariam de crescer (Schwartzman 1988: 164). Penso como seria o *inkâ* se fosse hoje local de dormitório. Hoje, alguns visitantes, jogadores de aldeias adversárias que vem disputar partidas de futebol, ou viajantes em trânsito, chegam a estender suas redes no *inkâ* e a dormir ali. Mas algo diferente seria se os rapazes passassem a noite por lá. Nos dias atuais, rapazes da mesma idade dormem em redes, no centro das casas residenciais, enquanto os cantos são ocupados pelas famílias conjugais. Peranko me disse certa vez que não se deve ficar muito tempo no *inkâ* e de fato ninguém se prolonga por lá, se não houver um motivo especial. Mas suspeito que esse juízo negativo do meu amigo esteja mais ligado a imobilidade que ele sugere.

No tempo em que os jovens dormiam na casa dos homens, saindo de lá quando casavam, estava em questão a separação da sua família natal, representada pela adesão às metades cerimoniais, *kiatantera* e *sotantera*. Essa ligação com a casa dos homens se mantinha até o rapaz se casar, o que ocorria com o seu crescimento (*sitepi*, ou ossos firmes, de *sĩ* = ossos, corpo; e *tepi* = intenso [difere-se do *tepi* = peixe]). Nos dias atuais, uma das falas que se ouve dos adultos em relação aos jovens é que esses se casam muito cedo, sem antes terem adquirido as condições para se tornar um pai e um marido. A incompletude

em jogo refere-se, em geral, às capacidades de produção alimentar e outros elementos. As moças também são acusadas de casarem-se incompletas, embora não fosse raro no passado elas casarem nos primeiros anos de sua puberdade – idealmente, na primeira menstruação. Quando estive na aldeia, havia um sério problema com a amamentação de recém-nascido de jovens mães, acusadas pelas mais velhas de negligenciar um hábito de cuidado primordial, esquecendo dos filhos em virtude dos namoros e do “forró”, como elas diziam.

Quanto às meninas, depois de casada elas continuam próximas às mulheres da família, mantendo as relações de aprendizagem e de conhecimento. Os rapazes se deslocam para a casa dos sogros e o *inkâ* e as relações entre outros homens passam a figurar como momento de aprendizagem. Então, a separação dos rapazes da sua casa natal também se refere a esse deslocamento dos processos de aprendizagem, quando não de um corte com as relações por meio das quais se aprende. Um novo nexos de relações se estabelece.

Narrativas no *inkâ*

Uma das ações frequentes que ocorrem no *inkâ* são os discursos públicos, isto é, performances orais dirigidas à um coletivo de ouvintes. Há diferentes formas de discurso, em distintas ocasiões. Toda a extensão do pátio central é um espaço para essas falas, usado em especial para discursos matinais e noturnos feitos por homens e dirigidos a toda aldeia. Discursos desse tipo são uma propriedade masculina.

Outro tipo de discurso público são as falas que ocorrem em reuniões, quando, por vezes, o/a orador/a se dirige, com sua fala dura (*pêe tati*), a um sujeito especial, mas feita para ser ouvida por todos. Diversas vezes ouvi falas assim dirigidas aos brancos (representantes do poder público, FUNAI, SESAI, ou de ONG's, entre outros). A fala em tom acusatório, dura, com movimento dos braços e o dedo na direção do ouvinte, em pé, no centro da aldeia, em geral com uma borduna ou arco e flecha na mão, artefatos que alicerçam o falante. A fala dura é um modo retórico, não significando necessariamente a inimizade entre os interlocutores. Ela tem um efeito sobre os ouvintes. Em se tratando dessas interlocuções com os brancos, demonstra a indignação com o tratamento destes

dispensado aos Panará, com a desatenção, o atendimento precário. Manifesta o modo belicoso de se autodeterminar frente aos ipê.

Em muitas dessas situações, tradutores são necessários e uma das capacidades requeridas dos jovens é a coragem e a disposição para traduzirem as lideranças velhas. Os professores, em geral, são demandados para essas tarefas. Uma das qualidades de ser professor é mediar relações discursivas entre o mundo dos ipê a comunidade panará.

Da casa dos homens, um discurso bonito (*pêe kin*) deve ser alto, ouvido por todos, a velocidade da fala é controlada, com uma vocalização pontuada por palavras marcadas. As mulheres, do anel das casas, sentadas observando o *inkâ*, ouvem a fala bonita e alta dos homens no centro. Os ouvintes homens, sentados no contorno da casa, escutam com respeito, embora nenhuma regra explícita impeça outras conversas ali, ou risadas, por exemplo. Quanto mais importante o momento, mais solene se torna o ambiente.

A maturidade masculina corresponde também ao desenvolvimento oratório. A fala dos homens não é apenas bonita na performance sonora e gestual, mas contém conhecimento nas suas mensagens. Expressam valores e desejos do orador em relação aos ouvintes. De princípio, um *topytum* domina a arte oratória, embora vários deles não se expressam no centro. Todo orador, com efeito, tem um estilo pessoal, dentro de certos padrões. Um orador eloquente era Patikâ, um homem entre 50 e 60 anos. Patikâ, invariavelmente, carregava uma borduna quando estava no *inkâ* de Nãsêpotiti. E costumava a desenhar no chão com sua borduna, enquanto falava. Tinha uma expressão oral que emitia agudos ao final de frases, pontuando mensagens. E um humor também, que arrancava gargalhadas dos ouvintes.

Há uma relação entre falar bem e ouvir bem (*sampa tâti*). Um discurso apropriado deve ser ouvido apropriadamente. Mais do que isso, são qualidades que se desenvolvem nos homens ao longo do tempo. Cito uma passagem de Ewart (2008: 512) que resume bem esta situação:

Assim como falar bem é um atributo do status dos homens maduros, também ouvir é usado como uma medida da capacidade da pessoa de se comportar de uma maneira moralmente madura. De fato, entre os Panará é esta a faculdade que é considerada amadurecer por último. Este processo de amadurecimento é concebido como um endurecimento gradual. Bebês recém-nascidos são considerados ser todo moles. Com o passar do tempo, seus olhos endurecem

primeiro, significando que eles começam a ver, depois seus ossos endurecem e eles podem sentar. Seus pés endurecem e eles podem ficar em pé. Mas depois, os adolescentes são frequentemente acusados de ser *sampanno*, “sem ouvir”. Na verdade, qualquer momento que alguém é reprimido, é a sua inabilidade para ouvir que é está em questão e é avaliada. Aqui novamente, é a noção de endurecimento que deve ser buscada. Uma pessoa que fala bem é capaz de um discurso duro (*pe tâti*) e de escutar duro (*sampa tâti*).

A noção de *mpari* corresponde, portanto, a audição e também à capacidade entendimento. Ela tem um caráter importante nas aprendizagens, e também na caça. O ato de ouvir e compreender os sons na floresta é um dos princípios perceptivos que modulam as relações do caçador. O radical *mpári* veicula formas de conhecimento e entendimento, como na construção dos vocábulos *sotimpári* (*soti* = coisas; *mpári* = entendimento – uma das formas de conceituar o conhecimento) e *rempari/kampari* (entender e compreender).

A relação entre o sentido da audição e uma apreensão moral (entender bem) foi notada por outros autores que trabalham com os Jê. *Mpari tâti*, *mpari kin* não são apenas relações morais e de entendimento vinculadas ao ato auditivo. Uma queixa constante nos dias de hoje se dirige aos jovens, chamados de *sampa no* (não escuta/entende) e se dirige especialmente a um ato: o fato dos jovens andarem cada vez mais com fones de ouvido, ligados ao celular, ouvindo músicas dos brancos. As músicas de bandas como Forró boys, Aviões do Forró, e de músicos como Amado Batista e Pepe Moreno são bastante populares nas aldeias Panará e por vezes caixas de som tocam alto para toda a aldeias essas músicas. A mudança na paisagem sonora da aldeia é sentida e apontada como uma mudança com outros efeitos. Aqui, audição e entendimento se mostram ligados, e o fato dos jovens não ouvirem o que os velhos dizem aponta para um corte na relação entre eles. Um dos sentidos que a noção de *mpari* veicula é a de lembrança, ou memória, que, sugiro, é construída a partir do sentido de conhecer. Um amigo me disse certa vez: *Re mpari ikjê hẽ re masuare rama Krekion mã* (= eu me lembro do meu amigo Krekion).

A narrativa de histórias, incluindo-se aí mitos (*suankiara pẽe*), é uma habilidade oratória. Ela constitui outra ordem de discursos. Raras vezes vi homens contarem histórias no *inkâ* de pé. Os gestos são diferentes, a entonação é outra e a atenção dos ouvintes também varia. As histórias tomam tempo, podem haver pausas. Quando interrompidas por algum acaso, uma criança que chora ali

perto, um cachorro que é preciso afastar, um barco que chega na beira e os ouvintes se voltam para ver quem atravessa o pátio, os ouvintes se responsabilizam de trazer de volta o narrador com um “hã?” enfático.

No *inkâ* pude observar algumas narrativas de caça, contadas por velhos ou por jovens. Elas são partilhadas e permitem que o conhecimento dos animais e dos lugares. Registrei uma narrativa contada por Akâ no centro, reunindo jovens e velhos que ouviam atentos. Ela foi narrada no período em que os homens vinham pescando tracajá (*ahpiâ* [*Podocnemis unifilis*]), no meio do ano (nos meses de junho, julho e agosto, principalmente), quando as águas do rio abaixam e a pesca desses animais é possível. É nesse período também que bancos de areia do rio submergem e os tracajá botam ovos nas praias. Trata-se de uma iguaria bastante apreciada.

Antigo falava no centro para ir para lagoa flechar tracajá. Quando tracajá ficava em cima da água, pessoal ia vendo, tracajá levava flecha para dentro d'água. Eu pulava na água para buscar no fundo a flecha. Quando pessoal flecha na pata, ou na barriga, aí tracajá vai embora. (com flecha de *iantuasâ*, pessoal pescava tracajá). Nankiô, ele matava muito tracajá. O tracajá, morria, ficava com a mão dura (*sikiásêsê*). Pessoal acerta tracajá, depois amarra no pescoço do tracajá. “Vamos, vamos, vamos, para o mato”, jovem não ficava na aldeia, não. “Eu fico ali, na praia; eu vou fica ali, na pedra; eu vou ficar ali no barranco”. Quase bicho da água pegou Krékre, *pěkuá hě* (bicho d'água). Onde tinha *tomajâra pâri*, *pin rin krâ rin ipôri* (encontro de dois rios, no meio, onde fica largo) lá tinha muito tracajá. Onde tem rio grande fica grande, *tunsi amã*. Ali quase o bicho d'água pegou Krékre. Ali o bicho d'água quase pegou anta. Pessoal carregava o tracajá, *topytum* depois dividia para cada um. Kiapré (eles amarravam na cabeça). Pessoal trazia só o tracajá morto.

A história de Akâ contém inúmeros entes que um caçador pode encontrar no mato e ainda fala de procedimentos e os bons lugares para caçar. Mas se ela tem um conteúdo pedagógico, não me parece que ele está contido simplesmente nas informações sobre os animais e sobre o ambiente. Akâ fala de Nãkiô, um dos homens falecidos que são lembrados com frequência por representar um modelo de pessoa, um “guerreiro”, como gostam de dizer. A narrativa veicula também a experiência vivida do narrador, que transmitida aos ouvintes fornece elementos para suas experiências em situações semelhantes que eles possam vir a viver. Creio que um dos aspectos das narrativas se encontra aí, nos efeitos que ela produz sobre os ouvintes como gerador de experiências perceptivas da própria caça.

Noto ainda que as emoções vividas na caça são dimensões que uma narrativa transporta e que permite a audiência distinguir modos de agir e sentir que podem ser também reproduzidos em situações semelhantes. Momentos marcantes, narrados com eloquência, permitindo ao ouvinte uma experiência perceptiva, desenvolve afetos, e reforça modelos de relação e convidam a se tornar um ator competente no mundo (Descola, 2005: 470)

Em um dia, cheguei no começo da tarde no *inkâ*, voltando do almoço. Os homens fizeram uma espécie de vigília para aguardar a votação do novo cacique, que, contudo, só teria seu resultado final no dia seguinte. De todo modo, essas reuniões na casa dos homens são sempre uma coisa boa. Aproveitando que muitos de fora estão na aldeia, que o ritmo ainda era de festa (por conta da virada do ano), os homens se reuniam no centro para compartilharem o momento. Na ocasião, havia pelo menos dois tipos de conversa: aquelas que visavam problematizar questões por que passavam a coletividade e aquelas que visavam entreter a comunidade masculina. As primeiras são as reuniões para decisões, para debates, para informar. As segundas são as “histórias”. É com essa palavra que os jovens designam esses momentos de contação na casa dos homens, ou que ocorrem em outras ocasiões.

Quando cheguei já havia uns 20 homens, jovens e velhos. Eles escutavam alguma história contada por Peranko e quando entrei ele jogou a bola para mim, pedindo para eu contar a história do homem que tinha 100 esposas³⁹. Eles queriam saber como esse homem conseguia dar conta de dormir com todas elas. Embora eu não tivesse a resposta, contei mais uma vez a história. Depois, Iotikiã ainda contou para todos de como eu sofri para carregar um porco na caçada que fomos juntos. Motivo de risada e brincadeira geral. O clima estava bom por ali.

O velho Akâ chegou, se sentou e logo começou a contar histórias de caçadas. Primeiro contou a história de caçadores antigos que mataram uma anta com bordunas. Depois contou a história do tamanduá que enfiou sua unha nele, cravando-a na sua perna. Tirou sangue. Mataram o tamanduá e não o comeram. As pessoas ouviam atentas. Seakari, atrás de Akâ, pediu a ele que contasse uma determinada história.

³⁹ Uma história publicada nos jornais meses antes e que contava sobre um nigeriano que fora casado com 107 mulheres, das quais 86 viviam com ele. Os Panará se interessaram bastante sobre o caso.

Havia um círculo com cerca de 25 homens. Eles escutavam atentos e achando graça. Era a performance de Akâ o que interessava. Ele contou então uma história de caça que ocorreu quando era jovem. Saíram ele, seu cunhado, seu irmão Pansuá, um homem chamado Hãhã e um quinto caçador. O que tenho de informação da história me foi traduzido por Mikré, que estava ao meu lado e me respondia o que estava sendo falado.

Eram três adultos e dois jovens. Akâ se referiu ao seu cunhado como um *páimpé* (ver cap. 05), alguém que atira com muita precisão, muito bom de flecha. Estavam caçando com arco e flecha e em nenhum momento Akâ reproduziu o som de espingardas, mas se manteve fiel à arma que usava, no gesto e no som. Os caçadores saíram para caçar porcos. Ele indicou a área que foram caçar. Era um rio que frequentavam, um rio que hoje é o Peixotinho (fez uma discussão para saber se era esse mesmo), uma área que hoje está fora da TI. Ali Akâ e outros saíram para matar os porcos. Saíram com quatro milhos assados apenas e no caminho sentiram fome e tiveram que dividir entre os caçadores o milho.

Akâ narrou a história por cerca de 40 minutos. Toda a história se passava numa única caçada, de alguns dias. Narrou como passaram a noite no mato e dos vários animais que foram matando, que lhes serviam de alimento. A forma de Akâ narrador (talvez o mais proeminente contador de história que há hoje entre os Panará, detentor de um estilo replicado por mais jovens) remetia constantemente à cena e aos atos realizados, sobretudo como eles viam e matavam animais como um veado, um tatu e outros. Akâ produzia muitos dos sons que remetiam aos eventos (barulhos dos animais se mexendo, animais se revirando quando atingidos, barulho das águas, o ruído da flecha), marcando inclusive sua fala com intensidades distintas o que fazia variar a reação dos ouvintes. Variações típicas de quando se faz um discurso público. Varia-se para o agudo certas vezes, para a voz fina, baixa. Há um som prolongado que designa uma intensificação (uoooo), algum movimento brusco, o avanço sobre o animal, a flecha que o atinge. Havia, na narrativa, a mudança da voz do narrador para reproduzir um diálogo ocorrido, ou a voz dos demais caçadores. No fluxo da narrativa, as variações sonoras marcam a mudança no sujeito da fala. Isso ocorre com frequência, dá mais vivacidade à história, porque leva para a cena, para um teatro do ocorrido. As pessoas acompanham atentas, vez ou outra lançam perguntas para que seja

melhor explicado e dão gargalhadas, porque as histórias têm sempre humor, momentos de comédia.

Ao leitor peço desculpas por não transcrever a narrativa, que não tive a oportunidade de registrar, senão na memória. Ainda assim, as variações sonoras seriam difíceis de reproduzir em texto.

A narrativa seguiu os eventos ocorridos no tempo, seu desenrolar, se concentrando no que eles viveram, o que aconteceu no mato, as dificuldades, o que encontraram e, sobretudo, como foi o embate com os animais. Akâ contou que chegaram a um igarapé e o igarapé havia secado. Um jabuti estava lá, ele tinha ficado preso no terreno seco. Os caçadores foram pegar e chegaram os porcos. Mataram então vários porcos. Todos flechando. Dali tinham que carregar. Eles começaram então o retorno para a aldeia, para buscar o pessoal que ia ajudar a carregar. Mas a caçada continuou. Eles mataram um veado que apareceu, Akâ descreve com detalhes eles escutando o animal, o animal caminhando, eles flechando. Depois apareceram macacos. Eles mataram. Os caçadores foram reunindo os bichos. Aí é que as onças aparecem⁴⁰, mas ele não conseguiu acabar a história porque a casa dos homens se movimentou com alguma notícia de fora.

As histórias de caçada continuaram por toda a tarde. Os jovens então contaram histórias que aconteceram com eles, buscando sublinhar o lado cômico delas. Contaram detalhes de onde as coisas aconteceram e de como os animais se comportaram, o que informa a todos como é que os bichos fazem, onde são encontrados, o que se faz para matá-los. Iotikiã contou como nós caçamos um tatu no mato, sem sucesso. Falaram dos tatus, os velhos escutando. Os velhos gostam de ouvir e se divertir com as caçadas dos jovens. Contar histórias de caçadas é mesmo uma atividade que fazem com destreza e com naturalidade, como uma coisa corriqueira e sobre a qual se fala na casa dos homens. É como se fossem as histórias ideais para contar quando todos estão ouvindo.

⁴⁰ O motivo de toda história era o assunto sobre onças, que estava animando as narrativas naquele momento.

Suakin a hê

O *inkâ* é um espaço de intensa vida social, onde também os ritos e reuniões ocorrem, momentos que rompem com a rotina diária. Mas não apenas os rituais marcam essas variações da rotina. Pequenos eventos no decurso dos dias assinalam alterações nas pessoas e na intensidade dos ritmos na aldeia e dos encontros. Os jovens hoje têm o costume de realizar noites dançantes no centro, ou em frente uma das casas, quando dançam o “forró”. Organizam uma estrutura de som (aparelho de som, caixas de alto-falante, baterias e geradores, microfone e por vezes uma iluminação) e dançam formando casais, girando em um círculo coletivo. Os jovens se vestem com suas melhores roupas, calça, sapato, alguns com chapéus. Crianças brincam juntos ao redor da música. Essa é uma diversão corrente na aldeia Nãsêpotiti, o que a torna uma aldeia “animada”, onde tem “movimento”, qualidades que a diferencia das aldeias pequenas, mais “paradas”. Esse movimento de sons e pessoas (também a presença de brancos) aproxima a aldeia da agitação que os jovens apreciam na cidade. Em Guarantã, eles circulam pela praça muitas vezes para observar o “movimento”.

O apreço dos Panará pelo forró, e pela música dos brancos em geral, é um aspecto bastante vivo dentro das aldeias⁴¹. É corriqueiro ouvir durante o dia música vindo de uma casa, tocando a uma altura que alcança toda aldeia. Os jovens também gostam de ficar com fones de ouvido ouvindo música. Me lembro

⁴¹ O interesse dos Panará (semelhante ao que observei entre os Kayapó e Tapayuna da região) pela música dos brancos demandaria melhores análises das que poderei fazer aqui. Um caso interessante ocorre hoje nas festas, em que são apropriadas canções não propriamente dos brancos, mas gravadas por grupos indígenas andinos. O uso dessas músicas em eventos festivos é um tipo de inovação efeito de transações, novamente, com os Kayapó e outros grupos da região. Essas músicas também são obtidas na cidade, ou pela internet. Resulta daí um novo estilo de festa e dança, onde coreografias são apresentadas sob o som de caixas plugadas na tomada. Chamado de *Ina ina* (a captura de palavras ouvidas em uma das canções), essas danças competem com os ritos “tradicionais” (como eles dizem) em momentos de festa, quando se discute qual tipo de dança eles iram performar (mas não no *sakiâri*, o ciclo que reúne uma grande caça e a partilha de alimentos – conforme veremos mais a frente). Com frequência, há uma articulação dos dois tipos de dança, como ocorreu no “dia do índio” (19 de abril) de 2015, quando eu estava na aldeia. O *Ina Ina* é dançado quase apenas pelos jovens, um ou outro velho participa. Por vezes, elas são encenadas nas noites de forró, tal como uma apresentação, com um público que assiste. Outra face bastante inventiva dessa apropriação das músicas dos brancos são os cantores panará (havia pelos menos 5 jovens homens na aldeia que investiam nessa seara), que *transcriam* músicas dos cantores mais populares escutados pelos Panará, e gravam suas próprias versões com tecladistas profissionais na cidade. As canções dos cantores panará se tornam logo sucesso nas aldeias e são ouvidas repetidamente durante dias. Toda a aldeia sabe cantar as músicas gravadas por eles. Mais uma vez, trata-se de uma característica regional, pois esses cantores são também comuns entre os povos vizinhos.

de muitas vezes ser acordado pelo som de pequenos radinhos (chamados *p̄eakriti p̄ã*⁴²) que os Panará compram nas cidades da região e que permitem acoplar um *pendrive* com uma infinidade de músicas gravadas pelas *lan houses* da cidade. Além do popular Amado Batista, ouvem-se as bandas Forró Boys, Aviões do Forró, o músico Pepe Moreno e alguns outros. Na minha casa, uma das famílias que lá morava, despertava cedo e ligava o som, satisfazendo o desejo da criança que já despertava animada e querendo brincar com o radinho. Era impossível continuar deitado.

Em um ou outro protesto que esbocei com alguns amigos da aldeia, eles me afirmavam que era bom esse despertar e que a música gera animação (*suakin a hê*). Os Panará acordam cedo, por volta das 6h. Antes do despertar, é comum o discurso de um velho que acorde as pessoas com mensagens de incentivo ao trabalho, à caça, aos cuidados da casa. A partir daí, despertar animado, com disposição para o movimento é algo bastante valorizado. A pessoa que acorda *suakin* já se prepara para fazer uma atividade. Uma pessoa bonita é uma pessoa *suakin*, não como sua essência, mas como um estado atual pelo qual ela percebida pelos demais. Um homem que sai para caçar rotineiramente e apresenta-se disposto para ir ao mato é uma pessoa *suakin*.

Suakin é uma disposição corporal e relacional que descreve entre os Panará uma pessoa que está disponível, ou seja, disposta à atividade e à sociabilidade. Na época do ritual que acompanhei, quando os Panará dançaram dois dias seguidos, lá pelas tantas da noite, quando eu já não suportava as minhas pálpebras abertas, eu pergunto aos meus amigos se não estavam cansados e eles me diziam, *ju ra suakin!*

Essa animação se opõe mais comumente ao estado *suanka*, que os Panará traduzem correntemente por “preguiça”. A oposição possui uma relação com o

⁴² *P̄eakriti* é a palavra usada para o rádio transmissor (*p̄e* = fala; *akriti* = aumentativo – para o ‘radinho’, acrescenta-se o diminutivo *p̄ã* = pequeno). Tecnologia indígena, a “internet do índio”, como me disseram certa vez, pois tem uma operatividade comunicacional fundamental entre os povos da região. Uma análise da comunicação pelo rádio e sua semiótica no mundo indígena teria muito a dizer sobre os padrões de atuais de socialidade. Ele é um elemento básico na vida das aldeias e teve impacto sobre a dinâmica dos movimentos e das distâncias. A circulação de notícias pelo rádio transformou a circulação entre as aldeias e também a organização temporal das atividades. Hoje, permite a comunicação com o sistema de saúde indígena, uma das suas principais funções. Mais ainda, o rádio funciona como um espaço multilíngue de participação dos índios. Os Panará se comunicam com aldeias no PIX e toda a região. É um bem valioso também, e investimento de algumas famílias. Nos dias atuais, a internet existente na aldeia vem substituindo o rádio em muitos aspectos.

movimento também. Os jovens que não vão caçar e permanecem deitados na rede, são ditos *suanka*. Os dois estados derivam, ou estão relacionados, à beleza (*ikin*), ou a afirmação da positividade, e ao qualificador de elementos ruins ou feios (*nanka*). Daí fazer sentido em dizer que *suakin* e *suânka* são termos de caráter estético – elas expressam formas (ou modos) pelas quais se tornam inteligíveis as relações que as pessoas apresentam.

Ewart (2005, 2013a) trata as duas noções como “estados psicofísicos” ou “condições morais e físicas”. Ela sugere que esses estados caracterizam disponibilidade intersubjetiva e sociabilidade. Eles estão ligadas a uma ideia de afecção, na medida em que podem ser pensadas como o aumento e diminuição da potência de agir no mundo. Mais ainda, *suakin* e *suanka* são disposições que traduzem a capacidade de afetar e ser afetado pelos outros. São modos relacionais que aumentam ou diminuem as potências para ação de uma pessoa.

Em relação à caça, o estado *suakin* está diretamente relacionado à disposição para caçar, para ir à mata, sair cedo, caminhar resistidamente até encontrar o animal. Entretanto, o estado *suakin* pode ser um fator importante para os homens na caça, mas os Panará não estabelecem uma relação direta entre o estado psicofísico e o sucesso na caça. Ou dito de outra maneira, o insucesso que abate o caçador pode ser efeito de uma relação mal-sucedida em outros planos e que agirão como freio e inversão do sua disposição, volição ou afeto.

Entre os homens, o trabalho (*sapêj*), o futebol ou a festa são momentos particularmente eloquentes onde se mostram *suakin*. A construção de casas que acompanhei na aldeia Nãsêpotiti durante quase todo o ano de 2014 foi um período que muito se falou em *suakin*. A demonstração de disposição para o trabalho, observada por toda a aldeia, é um valor ressaltado e afeta as relações entre as pessoas. Essas manifestações marcam o corpo, as pessoas se pintam com jenipapo e urucum e se movimentam bastante pela aldeia, sendo vistos e vendo outras pessoas.

Com efeito, é o afeto *suânka* que mais se ouve na aldeia. Ele é usado correntemente, quando um convite é negado, quando a recusa de jogar bola, de ir ao *inkâ*, ou sair para pescar aparece. Ou simplesmente quando se encontra com uma pessoa deitada em sua rede, em plena luz do dia. Um sonho ruim pode deixar uma pessoa *suanka*, ou uma doença. Se um filho adocece, a doença pode afetar a mãe e o pai (a depender da gravidade, outros parentes próximos), e o retraimento

social e indisposição para atividades serão notados. O luto evidentemente se manifesta na condição *suanka* dos enlutados. Hoje se diz que a comida de branco deixa as pessoas *suanka*, mesmo quando consumida em excesso na aldeia – o que é uma motivação para que saiam à caça e pesca, procurando reverter o estado de “preguiça” gerado pela comida. Alguns dos meus interlocutores também se queixavam de que na cidade ficavam *suanka*, apenas deitados no hotel, sem ter muito o que fazer. De fato, as atividades que tem um caráter “de branco” (*ipê jô*), sobretudo as ligadas aos estudos, parecem curto-cuitar com as condições da geração do estado *suakin*. Os jovens que passam parte do dia na Associação, mexendo no computador, em casa lendo livros ou fazendo tarefas para a escola, ou aqueles que ficam parte do dia vendo televisão, conseqüentemente diminuem sua circulação e movimento pela aldeia ou para a floresta e roça. A queixa dos mais velhos em relação à *suanka*-idade dos mais jovens atuais (*kowmokiara*) dirige-se com frequência a essas mudanças nas disposições relacionais.

A oposição *suakin/suanká* atinge todas as pessoas da aldeia. Como constituição das relações que uma pessoa apresenta, ela varia e é percebida pelos demais. Elas são uma disposição relacional do cotidiano que estão ligadas as atividades. Mas elas se apresentam de modos distintos entre homens e mulheres. No caso dos homens, sua *suakin*-idade apresenta-se associada a outra afecção, ao caráter *asâ*, que os Panará traduzem como “bravo”. Ewart abordou essa relação dos estados entre os homens. Conforme a autora: “Para os homens, contudo, estar *suakiin* contém um elemento de fúria e cólera (*ha sâ*) que está de todo ausente das expressões femininas de *suakiin*. Homens que vão matar inimigos, síntese de *há sâ*, estão por definição extremamente *suakiin*” (2005: 15)⁴³.

Há um caráter de beleza associado a fúria e cólera, já que ele compõe o estado *suakin*. Dito de outro modo, homens que estão *asâ* tem a potência de agir expandida e a capacidade de afetar os outros aumentada. Mas do ponto de vista das mulheres, os homens que manifestam esse estado são também perigosos (*sumpá*). Schwartzman chegou a sugerir (o que não tive a oportunidade de

⁴³ Em outro contexto, ela acrescenta: “[é] como se a recente história do contato pacífico crescente com os *hipe* – isto é, o reconhecimento que esses *hipe* não são perigosos (*ha sâ piau*) – tem levado a uma gradual dissociação entre os sentimentos de raiva e fúria apropriadamente manifestos contra os *hipe* no passado e sentimentos de *suakiin*, que se mantêm importantes para lidar com sucesso com os *hipe*” (Ewart 2013a: 178).

conferir) que é nesse estado *sumpa* que as mulheres ficam grávidas. A disposição *asâ* dos homens provoca o medo, a tristeza ou raiva das mulheres, o que geraria sua gravidez.

Se o estado esteticamente valorizado entre os homens contém um afeto propriamente predatório, ou guerreiro, é de se notar que também na caça, cuja realização demanda um estado *suakin*, essa manifestação de *asâ* está presente. Esse é um dos modos como a caça e guerra se aproximam em um afeto comum.

Asâ – afetos da guerra

Durante alguns dias do ano de 2014, os homens se reuniram diariamente no *inkâ* para comer peixes e caça que eram trazidos pelos perdedores dos jogos de futebol, realizado após o trabalho de limpeza da pista e do próprio campo de futebol. Esse era o preço da aposta que estabeleceram. Os velhos também vinham aproveitar a comida e homens traziam lenha para preparar o fogo. Numa tarde, trouxeram beijú e farinha e os peixes foram partilhados por todos os homens presentes. As crianças não podiam comer até que os homens terminassem. Notei, então, que cada novo peixe lançado sobre a fogueira (sobre uma grelha improvisada) era retirado antes mesmo de estar totalmente assado, e os homens avançavam sobre a carne ainda com sangue, colocada em uma bacia no chão. Mikré, então, falou para todos ouvirem que esse é o modo tradicional: peixe assado, oferecido quente, ainda meio cru, comido com as mãos por todos. E Peranko emendou dizendo que um pouco de sangue era bom. A cada peixe que saía da brasa os homens avançavam para retirar um pedaço, usando os dedos como pinça.

Enquanto comiam a carne do peixe semi-assado (*tân*), contendo ainda sangue, os homens ressaltavam que “guerreiro come assim”. O guerreiro é a figura dos homens fortes e dispostos (*suakin*), e a analogia com a guerra não é trivial. O sangue (*nãpiu*), por sua vez, é uma substância perigosa, que contém uma força substantiva, podendo provocar alterações no corpo, como a barriga inchada, ou o cansaço. Acredito que o desafio ao perigo do sangue era já uma demonstração das capacidades guerreiras, isto é, o poder de enfrentamento e a coragem que constitui as afecções do guerreiro. Um estado alterado,

precisamente, um que é elicitado no *inkâ* e que corresponde à uma qualidade cultivada nos homens.

Schwartzman relata um episódio semelhante, ocorrido em um ritual, em que os homens ingeriam suco de mel (*nãpej ankô*) em excesso, oferecido por velhos. Naquele contexto, o modo abundante e efusivo como era consumido o suco de mel contrastava com a etiqueta de comer. O comentário de Schwartzman (1988: 221) é interessante:

Comer uma grande quantidade é considerado uma forma ruim e característica apenas dos homens comendo como um grupo na casa dos homens, ou na floresta, quando os homens comem vorazmente e rápido, em uma atmosfera de ruidoso bom humor. Mulheres descrevem homens comendo dessa maneira (*sâmpèri insi*, ‘comendo uma grande quantidade, comendo vorazmente’) como *sumpa*, ‘medonhamente, terrível, revoltante’, um termo usualmente reservado para os inimigos, animais muito selvagens (e.g. onças, surucucus) ou substâncias naturais perigosas (e.g. sangue). Em condições normais, comer pequenas quantidades, especialmente para os jovens homens na casa de seus afins, onde eles estão sob restrições de “vergonha”, é considerado correto e bonito.

O estado de excitação agressiva que se diz do guerreiro, os Panará chamam-no de *asâ*. *Asâ* é um conceito que emerge em muitos contextos. Ele se refere, por exemplo, a animais bravos, que atacam, como as onças, as cobras, mas também as queixadas, marimbondos ou as arraias⁴⁴. Afeto da fúria, raiva, ele corresponde a um modo de ataque, ou predatório, que se encontra especialmente presente ação da guerra. Um sujeito que age gerando medo sobre outro é dito *asâ*. Quando a pessoa ou animal é muito bravo, denotando constância nesta qualidade, ela ganha ainda mais um qualificativo: é dito ser *asâ impé pytinsi* = bravo de verdade.

Um dos contextos que essa afecção ofensiva vem à tona é quando se fala dos *suankiaramera*, os Panará que viveram antigamente (de *suân* = primeiro, que antecede). Ouvi diversas vezes que os antigos, no Peixoto, eram *asâ pytinsi*. Mas a noção é ambivalente entre os Panará. Ora de acusação, ora como qualidade dos antigos, sobretudo a capacidade guerreira destes. Há um modelo de pessoa que os antigos atualizavam. Eram grandes (*sitèpi*), eram fortes (*tâti*), em suma, belos (*ikin*). Mas também perigosos (*sumpa*).

⁴⁴ Um jovem brincou certa vez me dizendo que sua chuteira de futebol estava agora *asâ*, depois que ele a limpou bem. Dizia que iria fazer muitos gols.

Por um momento no meu campo, eu traduzia a palavra *asâ* como “selvagem”, embora os Panará nunca tenham usado essa palavra. Eu escolhia *selvagem* porque as histórias que me contavam dos antigos diziam que eles eram *asâ*, em especial quando brigavam com os brancos. E alguns relatos emendavam: “Antigo não sabia nada. Não entendia”. Eu concluía, então, que a categoria aparecia aos olhos dos meus interlocutores como uma oposição aos modos “civilizados”, ou “pacificados” que eles agora valorizavam. Isto é, do ponto de vista do pessoal do presente, o *asâ* aparecia como uma maneira bárbara, pois era o oposto dos modos que eles agora tinham obtido dos brancos – ou dos índios do Alto Xingu, com sua ideologia pacifista, que os Panará absorveram quando foram levados para lá. Os antigos brigavam com os médicos, comiam cobras, ou andavam nus.

Heelas (1979) analisou a noção de *asâ* e a ideia vizinha de *sumpa*, que descreve o perigo e o medo gerado por sujeitos “bravos”. O autor traduz *sumpa* como “bravery” (bravura, coragem, valentia) e afirma que “em um sentido mais geral, o termo “corajoso” era usado para denotar destemor (*fearlessness*) e agressão (*aggression*)” (ibid 241). A noção tem um caráter relacional. Uma pessoa pode perguntar: *ajy sumpa?*, querendo saber se você está com medo. Ou pode dizer: *mara sumpa pytinsi*, ele é perigoso, ou ele provoca medo. Homens que ficam *asâ* podem se tornar *sumpa*, i.e., perigosos para os outros, pois podem provocar danos. Das pessoas que bebem até ficaram bêbados (*intowmapã* = tontos) se diz que ficam *asâ*, saem brigando com as outras, batendo nas casas, correndo atrás de outras.

Heelas refere-se a um homem em especial, que era muito considerado pelos Panará. Seu nome era Insona. Falecido durante o período do contato, Insona era reconhecido pelo comportamento guerreiro e era temido pelas crianças da aldeia. Sua figura era considerada como ponto de referência histórica nos relatos: “Eu voltei para a aldeia no período que Insona matou uma anta” (ibid: 241). Pessoas como Insona eram ainda reconhecido por liderar o grupo e sua coragem servia de exemplo. Uma das coisas que Insona fazia era executar ritos passagem nos novíços (ibid: 240).

Schwartzman (1988) relata que os velhos estavam *asâ* quando faziam esses ritos. Estes ritos eram as furações de orelha que ocorriam na infância, a posterior furação dos lábios dos rapazes, que ocorriam no *inkâ*, o corte na coxa

(*krâ suri*), ocorrido na roça e as escarificações (*nôpêj*) nos peitos e nas costas, quando os homens retornavam da guerra. Nestes momentos, os homens estavam violentos, fruto do encontro deles com os inimigos. As escarificações eram realizadas em mulheres e homens que estavam na aldeia e tinham como propósito, dentre outras coisas, retirar o sangue pesado que ficava no corpo dessas pessoas. Schwartzman argumenta que a dor, comum a esses ritos, é um operador de transformação e uma força reprodutiva, que objetiva não resultado físico, mas “produz o que pode ser chamado mudanças físico-morais”. É o poder de transformação dos velhos que está expresso nas orelhas e lábios perfurados por eles, ao mesmo tempo em que marca o processo de crescimento promovido pelas manipulações corporais (ibid: 203). O crescimento e a passagem de status sociais é promovida pela aplicação da dor como um princípio ativo no desenvolvimento de certas propriedades.

O que Schwartzman sugere como ritos de furação, em que um caráter transformativo está implicado, é que os homens, assim como inimigos, estão em uma posição de afinidade em relação à aldeia, na medida em que é essa posição que permite a criação de novas pessoas na aldeia. A afinidade tem um caráter de diferença produtiva. Entre os Panará, ela está vinculada à condição do homem, que no casamento se torna um afim na nova casa onde vai morar. Ora, esse caráter transformado dos homens na guerra, no casamento e nos ritos remete à sua condição de alteridade. Mais ainda, os homens se submetem a estados de alteração que os permite ser vistos em posições de diferença. Essa alteridade visível dos homens parece sobremaneira ligada a essa afecção predatória que o *asâ* e *sumpá* vêm significar.

O ponto foi explorado por Ewart (2003, 2013a), que tratou do caráter histórico da oposição Panará x *ipê* que informa as relações da alteridade. A posição dos brancos como um *ipê* axial nos dias de hoje, configurando um tipo mais pacificado de Outro, e ainda assim possuidor de bens valiosos, provocou transformações na dinâmica de identificação e diferenciação entre Panará e *ipê*. O ponto da autora é que, dada a centralidade dos brancos na constituição do ser panará, é lógico que eles venham a ocupar o centro da aldeia, que ela chamou de “coração de alteridade” (*heart of Otherness*) (Ewart, 2013a). Segue-se daí que o centro, a casa dos homens, é o espaço da transformação, que mantém uma relação dinâmica com o espaço do círculo residencial, onde opera uma outra

temporalidade, vista daí como continuidade. Por seu turno, centro e exterior têm uma conexão:

Os homens vêm para a casa das suas prospectivas mulheres como outros de outros clãs, e os homens saem para encontrar *hipe* – seja em incursões guerreiras ou viagens à cidade. Igualmente, são os homens os primeiros a adotar o estilo brasileiro de roupas, linguagem e conhecimento. Em todos esses níveis é possível identificar associações entre os homens, os *hipe*, o centro da aldeia, e o que reside além da aldeia. Estes domínios são opostos às mulheres, ao círculo residencial, e os aspectos mais contínuos do ser panará (Ewart 2013a: 83)

Os animais e outros seres da caça estão nesse domínio dos *ipê* em diversas situações. Ewart mesmo apresenta uma análise curta sobre a *caça como ipê* (ibid:131-133), onde aborda como uma caçada coletiva é vista analogicamente a uma guerra. A manifestação dos homens como *asâ* em caçadas coletivas e suas alterações eu pude observar em um ritual, quando um acampamento de caça ocorreu. O longo período na mata já é uma transformação considerável do corpo, dias comendo carne de caça, andando pelo mato. No retorno, quando o ritual é encenado, os homens se pintaram com grafismos de animais e entraram na aldeia com seu tradicional canto. Tomaram então todas as armas e dançaram ao redor do *inkâ* de maneira efusiva. As mulheres apenas observavam.

Não é o caso de estatuir uma igualdade entre caça e guerra, mas é óbvio que relações semelhantes são subjacentes às duas atividades. A guerra e a caça são formas de se obter coisas *soti*, o objetivo da guerra sendo a captura de bens dos inimigos e a caça sendo o animal que se transformará em coisa. Ewart sugere ainda que “vários paralelos podem ser traçados entre a saída da aldeia para ir atrás dos *hipe* e a saída da aldeia para ir à procura da caça (*sojopu*). Um dos resultados comuns é certamente o fato das coisas (*soti*) serem trazidas para a aldeia” (2013a: 134). A autora desenvolve a ideia de que a guerra e a troca são duas faces da mesma moeda, se baseando na leitura de Lévi-Strauss sobre o tema (Lévi-Strauss, 1976). O caminho que venho seguindo aqui sugere que animais e inimigos podem se colocar sob a mesma perspectiva para o homem panará.

Quero chamar a atenção para essa característica que marca a relação dos homens com as forças do exterior, o que os diferencia das mulheres. A caça, e a pesca, são modos de se relacionar com esse exterior, por formas que veremos ao longo de toda essa tese. A importância do dualismo Panará/*ipê* se encontra

também nessa diferenciação interna das pessoas e categorias panará. “A selvageria do homem, em parte atribuída às relações com os inimigos, permite que os homens operem uma série de transformações nas mulheres e nos jovens homens” (Schwartzman 1988: 266).

Tenho dois pontos sobre os estados *asâ* e *sumpá*. Primeiro, eles fazem parte da vida do *inkâ*, e nesse sentido se conectam à fabricação da masculinidade. Por outro lado, eles são estados gerados para a guerra, e nesse sentido concernem a uma *relação de predação*. *Asâ* e *sumpá* se conectam à caça. Primeiro, que a caça é parte dos modos relacionais dos homens. Segundo, que a caça pode ser uma guerra, em algumas situações. O contínuo estímulo desses estados nos homens promove afecções que serão úteis na caça e na guerra. As mudanças contemporâneas na codificação e emulação desses estados é uma transformação da caça na atualidade.

***Nã, Isê, Kâsy* – um corpo forte**

O esforço cotidiano de constituição das pessoas panará tem o objetivo de produzir corpos bonitos (*ikin a hê* = ficar bonito), que são capazes, por sua vez, de gerar novos corpos-pessoas. A palavra para corpo em Panará é *sĩ*, que se refere também aos ossos. Esse corpo é composto também de carne (*jĩn*), sangue (*nãpiu*) e a pele (*kâ*). A beleza do corpo (*sĩ kin a hê* = tornar o corpo belo) é um valor que se expressa nas suas condições físicas – corpo forte, musculoso para os homens, largo (homens e mulheres). E nas suas capacidades morais – corpo que escuta bem a fala de seus parentes, ou que se permite ver trabalhando; em suma, que demonstra a disposição *suakin*.

Certa vez, quando trabalhávamos na tradução da fala de uma *towatum* sobre a festa da menstruação (*suampiũ*), ocasião em que os homens fazem uma corrida de tora, meus dois amigos tradutores se queixaram do fato deles não terem ficados fortes em decorrência dos Panará terem parado de correr com toras. Me espantei de imediato com a afirmação deles. Olhando-os em suas atividades cotidianas, no futebol, na pesca e na caça, eu via dois rapazes fortes, corpos musculosos (*kâsy*), como a maioria dos demais jovens da idade deles (25

anos). Em todas as atividades físicas que os Panará realizam, da caça à construção de casa e mesmo o futebol, homens e mulheres sempre manifestaram aos meus olhos uma força e resistência impressionantes. Sempre me surpreendi com o que aqueles corpos eram capazes de fazer. Esse valor, do que um corpo pode fazer, é para os Panará bastante importante.

Mas Pukiora e Kypakiã, os jovens tradutores, disseram: “Quem é forte, passa para você a tora, daí você fica forte”. E me deram exemplos de alguns homens da aldeia que eram fortes, dizendo que eles tinham participado mais de corridas de tora. Essas corridas eram praticadas quase que diariamente no passado e nos dias atuais são bastante raras. Em campo, presenciei apenas uma vez uma corrida destas, por ocasião de um ritual performado para uma equipe de TV da Noruega.

Tornar-se forte (*si tâti*) é uma das capacidades geradas ao longo da vida. A corrida de toras tem esse propósito e o fato das toras serem pesadas gera essa condição. A força, entre outros momentos, é exaltada na capacidade dos homens carregarem presas em uma caçada. Os jovens noviços que acompanham caçadores se ocupam de carregar as presas, uma função que assumem justamente para se tornarem fortes.

Muitas das condições corporais dos Panará estão relacionadas à sua hematologia. A compreensão do sangue como uma substância de fluxos variáveis e que afetam as condições das pessoas se manifesta em diversos aspectos. O sangue menstrual da mulher, por exemplo, é bastante perigoso. O contato com ele pode levar à morte e o intercuro sexual com mulheres no período da menstruação deve ser evitado. O primeiro sintoma é a barriga inchada do homem, um cansaço crescente. Um pajé deve ser chamado para retirar o sangue.

As mulheres podem se apresentar perigosas do ponto de vista dos homens. Sobretudo pelo sangue. Peranko me disse certa vez: “Mulher vai na frente quando vai banhar, se não vai chegar doença em você”. A mulher não deve pisar onde o seu marido está pisando. O perigo que ela contém, segundo Sokriti, provém do sangue da sua vagina. O sangue menstrual é perigoso e pode ser passado para o marido. E Pysy complementa:

O velho explica tudo. Quando pessoal sai para banhar, mulher não pode ficar atrás, sempre na frente. E quando você deita com sua mulher, mulher não pode

colocar coxa no homem. Você vai ficar cansado. O homem deve ficar sem nada. Hoje pessoal faz, não pode.

Outras condições ligadas ao sangue se mostram nas condições opostas de leve (*nakritâ*) e pesado (*surti*). Encontrei um jovem certa vez que ia à procura de sua tia para ser arranhado por ela. Ele me contou que seu corpo estava pesado (*surti*) e quente (*nãkio*). Para me explicar, comparou com a experiência da bebida: “quando ficamos bêbados, disse ele, o corpo fica quente, a mão fica quente, o corpo treme, a mão treme”.

É preciso retirar o sangue, disse ele. A técnica de fazê-lo com um arranhador foi adquirida no período que habitaram o PIX. No dia anterior ao campeonato de futebol de ano novo, o velho Kieron reuniu os jovens jogadores ao redor de uma torneira e passou a arranhar suas pernas. Feito com pequenos dentes de peixe cachorra fixados a uma tira triangular de cabaça recortada, o arranhador provoca na pele fissuras por onde o sangue escorre. Kieron aplicava na sequência o caldo de folhas de pequi macerada em água para aplacar a ardência.

Os Panará possuíam anteriormente um instrumento para terapia similar. As pequenas flechinhas *suaká*, eram aplicadas por um pequeno arco gerando furos na pele. Esses instrumentos de cura ainda se encontram em uso. O objetivo é também que o sangue pesado possa ser extraído. Feita com uma fibra pequena, retirada do pecíolo de folhas do inajá (ou outra palmeira), a flechinha leva uma ponta feita de pedra que é quebrada para que se obtenha uma lâmina. Esta é fixada à pequena haste colada com uma cera e amarrada com fibras. O arco, feito também do pecíolo, é pequeno e os tiros são lançados bem próximos ao corpo. Dores de cabeça, dores musculares, roxeamentos, são curados pela sangria efetuada com as flechinhas.



Figura 16: Kieron arranha Parinko.

Um exemplo de seu uso. Tepakriti voltou da aldeia Nãsêpotiti para sua casa, no Sõkwê. Estava participando de um jogo de futebol na aldeia “central”. Voltou com uma contusão no pé, que o deixou inchado e com um hematoma. Sua avó, Kakry, tratou do pé com as pequenas flechas *suaká*. Ela flechou seu pé algumas vezes para tratá-lo. O pé ficou com pequenos furos, que ele me mostrou, dizendo que é assim mesmo, não pode reclamar nem se queixar da dor. É preciso coragem.

Outras relações que geram efeitos sobre o caçador e seu corpo são os intercursos sexuais. Para o caçador, o intercuro sexual deve ser controlado. Quando Sokriti me falava do seu aprendizado com seu pai, ele me contou de outro processo que os homens devem se submeter. Dizia ele:

Quando você namorar menina, você não vai crescer. Se você não namorar, aí você cresce rápido, bem alto. Vê Tesea, ele tá muito alto. Por isso também aquele outro

é alto, sem namorar. Nome dele é Kokriti. Por isso esses dois são alto demais, por causa que não namoravam mulher.

E ainda:

Você não pode namorar menina quando é criança ainda. Quando você vai crescer, você namora mulher. Quando você vai matar catitu, veado, anta, porco. Se você não pensar em caçar, aí você não vai conseguir matar, você vai andar atoa no mato. Assim meu pai ensinava para mim.

Meus amigos costumavam dizer de um caçador malsucedido que ele havia mexido no seu pênis e que a presa sentia seu cheiro. As associações entre o sexo e a caça são frequentes.

Os Panará ressaltam também a qualidade das pessoas altas, que são o modelo do corpo bonito, uma qualidade que hoje eles ligam à imagem dos “índios gigantes”, como os Panará ficaram conhecidos no período do contato. Os Panará de antigamente eram grandes, altos, especialmente porque geravam esse estado. De fato, houveram índios de um tamanho diferenciado, acima da média que hoje gira em torno dos 1,67 m. Entretanto, a fama do contato e um ideal de pessoas compridas parecem ter estabelecido uma relação criativa no pensamento Panará, uma daquelas invenções resultantes do encontro. Hoje, ouve-se nos discursos no centro da aldeia os oradores falar de “krenakarore” quando falam de si mesmos enquanto um grupo, exaltando suas qualidades. Krenakarore é o nome dado aos Panará pelos Kayapó e apropriado pelas frentes de contato quando estavam à procura dos índios. A associação entre índios temidos, gigantes, krenakarore estabeleceu-se como propriedades transitivas para os Panará atuais em diversas situações.

Devo notar que, para além desses atos geradores de dor rituais (as furações, escarificações, cortes), outras ações são infringidas aos corpos dos jovens por velhos experientes visando controlar seus corpos e gerar qualidades. A velocidade (*isê*), por exemplo, é uma dessas capacidades, uma que liga a caça às corridas de tora e, hoje, ao futebol. Uma dessas intervenções é bater com o osso de veado (um animal veloz), em articulações como o tornozelo e os joelhos para que os rapazes fiquem bons de corria. Os Panará ressaltam que essas intervenções

devem ser feitas por caçadores ou homens experientes, cujas o conhecimento, habilidade e aptidões podem ser transmitidos no ato.

Nos dias atuais, as mudanças nas disposições são queixas correntes, efeito também do abandono de práticas (como a corrida de tora) e a mudança em hábitos alimentares, nas regras observadas em relação às substâncias, na mudança nas atividades realizadas pelas pessoas. Já notei que o uso do celular manifesta transformações nas disposições relacionais dos jovens. A identificação dessa e outras práticas do corpo com as afecções próprias dos brancos são ressaltadas, quando se enfatiza que os brancos não fazem o que os Panará conseguem fazer. O corpo do branco, deve-se dizer, não é o conjunto de estruturas orgânicas (sangue, fibras, ossos), mas é a sua estética, ou expressão física, por meio de seus gestos, ações e das relações com a matéria. Isso significa sua associação às roupas, aos sapatos, à caneta e papel, por exemplo. Ou seus hábitos de sentar, caminhar, comer.

Tive uma conversa certa vez com Peranko que me falava do velho Sumakriti, um homem muito respeitado e querido pelos Panará, que faleceu poucos anos antes da minha estadia em Nãsêpotiti. Peranko fez questão de relembrar as qualidades de Sumakriti e de me contar sobre os seus conhecimentos. Uma das maneiras pelas quais o conhecimento respeitado pode ser afirmado por um jovem é por meio da rememoração da expressão do conhecimento de um velho. Portanto, segundo a teoria do conhecimento panará, são os *topytum* quem conhecem e manifestam o conhecimento, isto é, as formas de fazer e saber são apreendidas pelos modos como velhos a expressam. A oratória é, sem dúvida, a expressão de sabedoria e por meio dela os velhos dizem sobre o mundo. Outra forma pode se expressar no modo como os velhos fazem artefatos, ou roças, por exemplo.

Sumakriti, contou Peranko, falava no centro com os jovens. Dizia que os Panará de antigamente cuidavam muito da sua saúde e se preocupavam com uma série de coisas que os Panará estão em contato. Ele falava das roupas: “Não sei porque vocês como estão usando roupas, acho que tem veneno! Elas deixam fraco, atrapalham, são muito quentes, provocam coceiras. As coisas dos brancos deixam o sangue fraco, o sangue pouco”. Segundo Peranko, essas coisas (as roupas, as comidas), deixam os jovens devagar, lentos, preguiçosos. Coberta também era malvista, “tem que respeitar o frio”. Sumakriti dizia aos jovens para

não ficar em casa. “Você pode ir na sua casa comer, mas depois sai, vai para o centro, fica lá, conversa com seus amigos, brinca com eles, fica até tarde. Pode ir na casa do seu tio, mas ficar em casa é ruim, deixa a pessoa fraca. Não pode dormir de dia. É preciso cuidar da saúde.

A noção de “saúde” é a tradução de Peranko para esses cuidados⁴⁵. Ela se conecta aqui à vida longa. Em nosso diálogo, ele afirmou que os velhos de antigamente viviam muito, morriam muito mais tarde. “Quando a cabeça ficava branca, eles andavam devagar, falavam devagarinho. Ninguém morria”.

Também uma série de interdições alimentares recai sobre os jovens caçadores. Muitos caçadores me afirmaram que não se deve comer o animal que se abateu. Quando os caçadores chegam em casa, as mulheres trazem para eles alguma comida. Ele vai se alimentar e descansar. Quando o animal estiver pronto, ele vai comer apenas um pequeno pedaço. “Antigamente, o homem traz o animal e não come. Somente a família pode comer. Só um pouco ele pode comer. Se ele come ele não vai achar bicho”, me afirmou um caçador. Um outro disse: “Se você comer o bicho que matou, o bicho não vai gostar de você. Você não vai encontrar”

Essa medida chega ao paroxismo no evento da própria caça. Algumas vezes pude observar que ao final da caça, na divisão da carne entre o caçadores, o homem que matara o animal não receber nenhum pedaço, mas receber outro animal, ou peixes que foram pescados ali. Alguns informantes afirmaram para mim que se dois homens estiverem caçando, o amigo dá ao outro o animal que ele caçou. A razão, me afirmaram, é que você não come o animal que mata. Você deve comer o animal que outra pessoa abateu.

Sokriti me descreveu outras interdições alimentares. Se o caçador como coisa quente, bem quente, queimando a mão, não vai achar bicho. Antigamente, tracajá, por exemplo, só velho podia comer.

“Agora pessoal jovem tá comendo qualquer um. Jabuti o jovem não come, nem braço, perna. Jovem só pode comer a cabeça. O jovem também, antigamente, o macaco, o tatu, a anta, ele só vai comer as costas. Só um pouco da *sapata* (costas).

⁴⁵ Quando acompanhei as aulas do Curso de Magistério Intercultural, na cidade de Guarantã, reunindo alunos kayapó e panará, participei de uma aula de Biologia onde o tema era corpo humano e saúde. Um dos professores indígenas, cruzando os aprendizados da aula de Metodologia, trouxe a perspicaz questão: “Mas a biologia não entra na área de humanas?”.

Porco, macaco. Ele não come a perna, o braço. A cabeça não come, se comer não vai encontrar o animal quando for caçar”.

Uma série de outras interdições de dieta relativas aos animais se dirigem aos caçadores ativos. Mulheres, crianças e velhos não precisam segui-las, senão por outros motivos (doença, própria ou de um parente; gravidez). A gordura dos animais pode também ser nociva aos jovens. O efeito da ingestão é que ela poderia causar o embranquecimento dos cabelos (um sinal de velhice) e a deterioração dos olhos (*intó ia pu*, ou *intó pepeti*). Os olhos, instânciação de uma condição valorizada pelos Panará, se tornam fracos ao longo da vida. Muitos caçadores mais velhos refletem sobre infortúnios na caça nos termos de perda de visão.

O corpo adequado é aquele que contém certas afecções, bem vivos. Elas podem ser substanciais, ou se manifestar em temperatura. Por ocasião do discurso de um velho homem sobre os alimentos errados que os Panará estariam ingerindo, algumas dessas características vieram à tona. Kreton afirmava que os Panará vinham deixando de observar uma série de regras alimentares e usando bens dos brancos que afetavam a vida. Assim, ele discursou sobre os vestidos das mulheres, dizendo que confundiam os homens. Ele não permitia ver o corpo de verdade (*Sĩ tâ ka re ra pum impé*). Queixou-se das canecas, dizendo que os antigos não tomavam em copos (*koiakô*), mas na cuia (*inkô*). “O copo tem cheiro ruim, vem da cidade”. Afirmou que banana da terra (*pakuá kytâti*) e os peixes eram a comida certa, que *ka ti sê nãpiũ sĩ kom*, isso é, o sangue vai correr pelo corpo. *Kotita a tu ka krē ipē jō ne kom piá keti napiũ sĩ kom*, isto é, “vocês comem o frango morto dos brancos e o sangue não vai correr pelo corpo”. O sangue não vai passar, vai ficar fechado. A consequência: o sangue fraco e os corpos quentes. A comida panará, por seu turno, permite que o calor saia (*nãkio atow*). Os corpos quentes são consequência da alimentação dos brancos. “Por que eu fico querendo banhar toda hora?”, Kreton perguntava aos jovens ouvintes.

Essas mudanças parecem afetar a caça nos dias atuais. Como venho afirmando, é o desenvolvimento de afecções corporais, de estados que afetam as capacidades de agir que a vida social estimula. Ora, a vida propriamente panará é feita de corpos belos, apropriados, capazes de agir adequadamente. Mas os limites do que é o corpo não são dados pelas suas fronteiras anatômicas. O mundo

material em que os Panará vivem institui formas corporais, tanto seus processos internos quanto suas projeções no mundo, seus gestos, falas, etc. As transformações que Kreton identificam, sempre como discurso queixoso, são variações também na capacidade de agir, que os Panará sempre procuram controlar, isto é, modular. As variações nos modos como o corpo age também afetam a prática da caça. Ela vai sendo modulada agora de acordo com novos corpos. Outras resistências, outras velocidades, outros desejos também.

Os campeões Panará

O futebol na aldeia é uma manifestação especialmente eloquente das disposições corporais e a produção de outras tantas. É também uma dimensão especial das transformações vividas pelos Panará. Os Panará jogam bola diariamente, com um entusiasmo invejável e habilidade igualmente admirável. Disputam também competições. Nos últimos anos, têm se mostrado grandes campeões, ganhando da maioria dos adversários. A dimensão competitiva do esporte é também valorizada. Como jogo, a ideia de disputa e de diferenciação entre grupos internos (os times) é familiar à dinâmica das metades que dividem o centro da aldeia, chamadas *sotantera* e *kiatantera*.

Como já disse, as corridas de tora eram praticadas com frequência entre os Panará. Schwartzman (1988) afirma sobre essas competições que: “Eram performadas em uma base diária nas aldeias tradicionais como expressão pública da força e energia masculina, e era também parte central de vários outros ritos”. E Elizabeth Ewart (2013a: 62) ressalta as disposições elicitadas pelas corridas de tora: “Estas corridas eram ditas tornar os homens fortes e a gerar neles coxas grossas (*krâñsi*) e batatas da perna abauladas (*tensi*). Força e velocidade eram admiradas e conectadas à energia dos homens, condição animada e suas habilidades de serem ferozes com os inimigos”. Como lembraram meus amigos Pukiora e Kypakia, as corridas de tora tinha como efeito a gênese de corpos capacitados por meio dessa relação com as toras pesadas e as corridas velozes.

Corrida de tora e futebol, dois paradigmas das práticas corporais. Embora o tom divertido, futebol é coisa séria entre os Panará. Isto é, não apenas uma brincadeira, mas uma dedicação intensa, e geradora de eventos importantes. Por

vezes, os jogadores panará viajam por dias para disputar campeonatos nas aldeias Kayapó, do PIX, ou de outros povos da região. Nos últimos anos o time panará tem tido bastante sucesso. Essa geração de vencedores tem tornado o futebol um investimento social particularmente eficaz. Os títulos ainda têm trazido como retorno prêmios em dinheiro. E alguns jogadores já pensaram em se profissionalizar na cidade.

Jogar futebol (*sapirin sokientita*) é hoje a principal atividade esportiva que ocorre nas aldeias Panará⁴⁶. Particpei com os Panará diversas vezes, como jogador ou espectador, dessas partidas, que ocorrem no final do dia. A rotina do futebol, por vezes, se tornou uma querela entre velhos e jovens, aqueles reclamando que estes só pensam na bola. Não são contra o futebol, que admiram, são contrários à intensidade com que os jovens se ligam às partidas. A prática do futebol é valorizado coletivamente e nas partidas disputadas entre Nãsêpotiti e outros adversários (Panará ou não) toda a aldeia se postava ao redor do “estádio Kresã”⁴⁷ para assistir.

Mulheres e homens jogam futebol, estes com mais frequência. É raro um jovem que não goste de jogar, embora nem todos tenham a mesmo apetite pela bola. Homens acima de 30 anos já começam a diminuir a participação nas partidas. Nunca vi uma partida de velhos (*topytumara*) em Nãsêpotiti. Os Panará dizem, por vezes, *bola suu*, ou *bola sapirin* (jogar), mas o nome que escolheram dar à bola é o mesmo que usam para lua: *sokientita*. O que remete ao seu caráter arredondado.

Em janeiro de 2014 muitas pessoas seguiram para a cidade para a realização de um jogo de futebol entre os Panará e a aldeia Baú, dos Kayapó. A prefeitura de Guarantã do Norte organizou o duelo e ofereceu um troféu como premiação. Mulheres, velhos, crianças e quase todos os homens seguiram para a cidade para apoiar os “jogadores”. Reunidos na “Escola Ebenezer”, antigo edifício de uma escola desativada onde os Panará se hospedavam, as mulheres se pintaram de urucum enquanto o caminhão chegava. Subimos todos e seguimos para o clube onde a partida seria disputada. Após os 90 minutos, os Panará

⁴⁶ A leitura de etnografia de Fernando Luiz Vianna sobre o futebol entre os Xavantes (“Boleiros do Cerrado”, Vianna 2008) me foi particularmente elucidativa de como o futebol é uma atividade multifacetada que atravessa o ritual, a organização social, as relações políticas e outras práticas e discursos dos povos indígenas engajados com esse esporte.

⁴⁷ Nome que os jovens brincavam de chamar o campo de Nãsêpotiti.

venceram um jogo duríssimo. Receberam o troféu. E antes de saírem do campo, todos os Panará se reuniram aos jogadores para sair em fila cantando, como fazem nos rituais na aldeia.

Os jogos que ocorriam na aldeia, disputas de campeonato ou amistosos com outras aldeias tinham sempre um mesmo rito. Os jovens jogadores se reuniam na casa dos homens, de lá seguiam para o “vestiário”, como chamavam, as casas de Seakari ou de Turei, as casas mais próximas do campo de futebol. Ali, paramentados com o uniforme e chuteira, os jovens saíam em fila, por vezes cantando, como fazem nos rituais. Entravam no campo e se postavam em fila para cantar hinos. Algumas músicas tradicionais são escolhidas pelas aldeias e as representam.

A aldeia vem toda para ver os jogos. Diferentes áreas em torno do campo concentram o pessoal. As mulheres permanecem juntas. Velhos trazem cadeiras para se sentar. Na parte central das “arquibancadas” sentam os jovens homens e os jogadores reservas. No dia a dia, nas partidas disputadas no fim da tarde, muitos velhos vêm observar o jogo. Sentam ali e conversam divertidamente, às vezes gritam para os jogadores do campo. Em dias de jogo, a competitividade é notada. Aí os velhos gritam com mais ênfase, cobram dos jovens.

Em fevereiro de 2014, em um certame entre os Panará de Nãsêpotiti e o Kayapó de Kororoti, foi instalada uma grande caixa de som e um microfone, ligados na bateria. O jogo foi narrado por um dos organizadores do evento, Mikré, na língua panará. Ele convidou o motorista da Secretaria de Educação de Guarantã do Norte, que trouxera o time kayapó, para comentar a partida, na língua portuguesa. Ao lado, ligado na mesma energia, um rádio de comunicação transmitia o placar e lances importantes para as aldeias kayapó da região.

Esse modo de tornar os jogos um grande evento faz parte dos jogos indígenas da região. Os jogos respeitam os padrões das partidas de campeonatos na cidade: o uso de uniforme, a presença de árbitros, premiação, foguetório, torcida. Ao final das disputas, os torcedores, em especial os velhos e mulheres, dançam com o seu time campeão, cantando e carregando o grande troféu. O mesmo para o futebol feminino, com a diferença marcante de que as meninas não usam chuteiras!

Em geral, a disputa de uma partida de futebol tem como estímulo uma aposta. Diferentemente das partidas disputadas valendo uma premiação (um

troféu, vestidos, medalhas, R\$ 5.000,00), as partidas cotidianas na aldeia calham de ser “apostado” (*sikiapyri*). Antes do início do jogo, um “capitão” do time aperta a mão do adversário definindo o que é a aposta entre os dois coletivos. Segue-se, em geral, uma combinação individual de cada jogador com o jogador do outro time, a quem ele deve pagar a aposta. Algumas vezes, a aposta é coletiva. Assim, quando fica definido que será apostado pertences de cada jogador (camisas, meias, calças, celulares, fones de ouvido, tênis) esses podem ser recolhidos e distribuídos entre todos. Depende de cada situação.

A modalidade de troca da aposta é muito frequente entre os Panará. Eles dizem ter aprendido com os Kayapó, e hoje a aposta está em muitas atividades realizadas entre homens. Os rapazes podem apostar quem vai trazer mais palha do mato para aldeia, quando estão construindo casas. Ou quem vai pescar mais peixes em um dia de pescaria. Ou quem irá pegar mais jabuti no *sakiâri*, realizado na estação chuvosa. O valor das apostas também varia. Ele vai de execução de atividades (caça, pesca, coleta de açaí), bens valiosos, como celulares e espingardas, ou pagamento de “prendas”: cortar o cabelo ao modo “tradicional”, ser pintado todo de preto, dançar por toda aldeia. Na maioria das vezes, são as chuteiras, meiões, calções e apetrechos de futebol que entram como prêmio.

Há inúmeras dimensões que cobrem hoje a prática do futebol entre os Panará. A conversão imediata do centro das novas aldeias em campo de futebol é uma demonstração de ele se tornou central na vida do grupo. Além disso, ele constitui uma prática de exercício físico para os jovens, que visam obter o corpo forte, musculoso, veloz e grande. Assim, os rapazes procuram praticar a bola para se manterem dispostos e aguentarem as caçadas, os trabalhos coletivos ou os longos rituais. A resistência física é um valor que exige um condicionamento preparado continuamente.

O futebol é hoje uma atividade de forte engajamento coletiva que se liga sobremaneira ao mundo dos brancos. Além de jogar bola, eles também gostam de assistir jogos de futebol na tv. Ao lado da valorização da prática do futebol como uma atividade que veicula alguns dos valores corporais, como a velocidade e a leveza, permitindo seu desenvolvimento, os Panará reconhecem no futebol um campo de aproximações ao universo dos *ipê*. O futebol ainda pode ser considerado uma performance coletiva, uma pequena festa diária, onde valores panará se apresentam em interação com os valores exteriores, executados pelas

pessoas sobre as quais a maior atenção social parece recair: os jovens. Velho sentam a beira, estimulando os jovens a jogar. Os rapazes, por seu turno, gostam de jogar e serem vistos jogando.

O que vimos até aqui é que uma boa parte dos processos sociais de construção da pessoa masculina dirigem-se às variações na potência de agir dos homens. É no sentido de aumentar e dirigir essas potências para determinadas direções que formas coletivas de intervenção operam. Os estímulos as atividades que aumentem essas potências estão presentes em diversas áreas da vida. É aí que me parece que o futebol vem agir de maneira produtiva, uma das razões do seu acolhimento pelos Panará. Por seu turno, também o futebol, como a caça, vem se estabelecer no campo das relações com os *ipê*, não apenas na sua execução na aldeia, mas os planos multisituados onde o foi futebol e os Panará se relacionam. Isso leva à perguntar se os corpos produzidos no futebol são os mesmos corpos produzidos pela corrida de tora, ou a caça? Ou, será que os Panará se interessam pela possibilidade de produzir corpos como brancos jogando futebol?

Todo homem é caçador e as propriedades masculinas envolvem capacidades diversas, que servem para a caça e outras atividades (Taylor, 2001). Seria apropriado dizer, portanto, que há diferenciações entre os caçadores, ligadas às propriedades que vimos aqui, mas que são desenvolvidas com intensidades distintas na realização da caça. As diferenças referem-se também as propriedades de outros entes do mundo com os quais os caçadores têm de lidar e que vêm participar da atividade.



Figura 17: Time do “Posto”. Campeão do torneio de fim de ano (2014).
Time composto pelos funcionários – todos aqueles que trabalham na
“aldeia dos brancos” (professores, agente de saúde, etc)

Capítulo 3 - *Suasêriantê* – o caçador e seus outros

Um caçador aprende a lidar com dois aspectos importantes. O primeiro são as relações que ele pode entretecer com sua presa, isto é, como encontrar e se aproximar do animal. O segundo são perigos iminentes que lhe podem ocorrer. O perigo de se perder, o perigo de animais que podem lhe predar, o perigo de espíritos que ele pode encontrar. Esses fatores devem ser controlados pelo caçador. Um caçador habilidoso domina certas relações que lhe permitem afastar influências ruins e atrair a presa para o seu caminho. Neste capítulo vou acompanhar alguns desses elementos que fazem de um homem um *suaseriantê*, isto é, um caçador.

Parikiati

No período final da minha pesquisa de campo, Parikiati me convidou para uma caçada noturna. Era a segunda vez que eu ia caçar com Parikiati. Da primeira vez, fomos até o lago Kutunsi, visitado frequentemente pelos Panará para pesca e caça, e acabamos voltando apenas com dois jacus e alguns peixes. No retorno do Kutunsi, encontramos catitus comendo no inajá, mas estes escaparam quando eu entrei em uma trilha errada, tentando acuá-los. Meu amigo caçador não ficou muito satisfeito e demorou a me convidar para caçar novamente.

Uma caçada noturna é feita nas redondezas da aldeia. Em suas caminhadas pelas trilhas que levam às roças, aos igarapés ou às matas próximas usadas para coletas variadas, mulheres e homens observam sinais da presença de animais. Esses sinais são partilhados na aldeia e ensejam caçadas, diurnas e noturnas. O que chamamos de floresta secundária, ou capoeiras – vegetação que se desenvolve como regeneração natural após uma perturbação que elimina a cobertura vegetal primária – os Panará chamam de *puu tum* ou *puu prê* (*puu*: roça, ou área de floresta antropizada; *nõprê*: velho, antigo). Estas áreas, onde

crecem vegetação cobrindo as terras antes cultivadas pelos Panará, são bastante ricas em fauna e flora e usadas de diversas maneiras. As mulheres recorrem ao *puu prẽ* para retirar lenha, para coletar frutas ou plantas curativas, o que também fazem os homens. São pomares, onde crescem mangas, pequis, buritis, açáis e inajás, frutíferas que por vezes foram plantadas ou simplesmente protegidas das primeiras queimadas para abrir roças. Essas frutas servem de alimento para veados, pacas, porcos-do-mato (queixadas e catitus), quatis, cutias e aves, como araras, jacus e mutuns. Caçadores que percorrem essas áreas observam os rastros de animais que circularam por ali, especialmente à noite. E acompanham a frutificação das árvores, identificando os lugares potenciais de caça. Com grande frequência, são as mulheres que noticiam a presença de animais.

O chamado manejo, ou manipulação, do *puu prẽ* refere-se aos usos e transformações de homens e mulheres, por ações diretas e indiretas, não apenas da cobertura vegetal, mas também do seu solo. Essa manipulação também ocorre em trechos de floresta, frequentados não apenas para a caça, mas para a pesca e coleta de frutas. Não tenho muitas informações sobre expedições de coletas, as atividades coletoras que pude acompanhar eram realizadas próximo às aldeias, em uma parte do dia, realizada por um casal, uma família, ou um grupo de mulheres amigas, por exemplo.

Outro manejo da floresta ocorre por meio dos acampamentos de caça (*juma tum*, ou *pakia*). Os Panará realizam acampamentos de caça em meados da estação chuvosa ou no auge da estação seca. Essas expedições nos dias atuais estão conectadas à atividade ritual. O ciclo do *sakiâri*, que se organiza em torno da doação de comida de um clã para os demais três clãs, mobiliza a coleta de alimentos agrícolas e da caça. No final do ciclo, uma expedição para o mato é organizada, podendo durar alguns dias, um mês ou até mais, onde animais caçados são reunidos e trazidos à aldeia para, ato final, serem distribuídos após a dança (*inkré*) no centro. Nestas expedições, os Panará viajam (mulheres e homens) para áreas próximas o suficiente para que possam ir à aldeia se abastecer de víveres, e estabelecem acampamentos sucessivos, explorando áreas pouco visitadas, onde há caça e onde é possível coletar frutos, retirar madeiras usadas para os artefatos, mel e outros recursos. É comum revisitarem áreas de acampamento anteriores e percorrer trilhas já abertas no passado.

Darrell Posey (1985) foi um dos autores a analisar a complexidade do manejo florestal indígena, segundo suas observações junto aos Kayapó-Gorotire. Ele se refere à exploração perene das capoeiras, inclusive após a mudança de lugar de uma aldeia. Há semelhanças entre o que analisou Posey e o que observei entre os Panará. Uma roça que interrompe seu ciclo de cultivo passa por mudanças graduais, quando será ainda possível retirar plantas cultivadas naquela área. As mulheres irão visitar essas áreas e recolher bananas que crescerem, além de outras plantas, como o urucum e o jenipapo (usados na pintura), as embiras, chamadas *piõpiõ*, as várias fibras usadas para artefatos, as plantas medicinais (*pârankô*). Além disso, essas áreas podem ser consideradas, como sugere Posey (ibid: 148), “fazendas de caça” (*game farms*)⁴⁸, onde os animais frequentam e consomem alimentos manejados pelas pessoas. Essa “fazenda”, com efeito, precisa de um controle, pois animais grandes, ou em grande quantidade, podem ser um risco para os cultivos das roças vizinhas. A caça de animais próximos às roças é, de fato, uma importante porção da proteína capturada.

Em geral, chefes de família acompanham suas esposas à roça levando suas espingardas. Animais como porcos, cutias, capivaras visitam as roças, e se alimentam especialmente das mandiocas. A caça nesses contextos também tem um sentido protetivo. Uma articulação entre caça e roça ocorre pela conexão entre a ação feminina e masculina no espaço agrícola. E a conjunção roça-capoeiras, que possui uma gradação interna de ação humana continuada, é também favorável à caça, já que atrai os animais e facilita seu abate.

⁴⁸ Mais abaixo (ibidem), Posey sugere o termo “game-farm orchards”, enfatizando que essas áreas são pomares importantes também pelas frutas que oferecem ao consumo humano.



Figura 18: Andando na capoeira com Pâti, a procura de folhas novas de tucum, para um cesto.

A caça à noite acontece nos pomares das florestas secundárias da *puu prê*, ou em outras áreas próximas às aldeias que os Panará conhecem bem, como igarapés e barreiros. É feita basicamente pela tática de espera. Próximo a um pé de fruta frequentado por algum animal, os caçadores constroem um pequeno abrigo sobre galhos de outra árvore, ou se sentam em um local estratégico para observar a aproximação dos animais. Aguardam, então, a oportunidade e com a aproximação do animal, atiram usando uma lanterna junto ao cano da espingarda que ilumina a presa. O movimento deve ser rápido para que a luz não espante o bicho. Os caçadores me disseram que alguns animais, como o veado, se sentem atraídos pela luz da lanterna e olham-na fixamente. Como essas áreas de caça se localizam nas redondezas das casas, é preciso que haja silêncio na aldeia. Nos dias de hoje, o uso de geradores e caixas de som à noite rivalizam com os caçadores noturnos.

Quando Parikiati me convidou para a caça, me disse que prefere caçar à noite. *Krekiã amã kin. Aka amã nankiô*, ele me afirmou. Isto é, à noite, ou no escuro (*krekiã amã*), ele gosta, pois está frio. De dia (*aka amã*) é quente (*nãkiô*) e os olhos não enxergam bem. Segundo Parikiati, ele está com os olhos ruins (*intó anká*) e é no escuro que ele pode enxergar bem. No frio da noite os olhos

funcionam melhor. Queixar-se dos olhos é um dos primeiros sinais da velhice que afeta os *topytum* (velhos), impedindo-os de caçar. Dizem que não conseguem enxergar longe, não veem os animais se moverem. A velhice, entre os cabelos brancos e o corpo magro, é também descrita como o enfraquecimento dos olhos.

Parikiati é um caçador (*suaseriantê*) reconhecido pelos demais. Com muita frequência é visto chegando na sua casa carregando uma grande presa e o vi narrar histórias de caça com grande eloquência no *inkâ*. É casado com uma mulher kayapó e possui uma grande família. Morou por muito tempo em aldeias *mêbêngôkre* no Pará, onde ele diz ter aprendido sobre caça e muitos outros conhecimentos (com os brancos, em especial). É considerado um *topytum* (velho) que sabe muito coisas (*soitimpári wuu*). Quando de volta aos Panará, trouxe sua família e se estabeleceu no seu clã de origem (onde sua mãe nasceu, *Kreruantera*). Não é difícil perceber que seu matrimônio lhe coloca em uma posição deslocada na aldeia panará e que se manifesta, por exemplo, por um fluxo diferente de coisas e pessoas pela e da sua casa. De fato, quando eu parti de *Nãsêpotiti*, Parikiati mudara-se para o que era a antiga oficina da aldeia, nas franjas do território do posto. Ali ele ficara próximo à aldeia *Kotiko*, construída pela família *mêbêngôkre* de *Pyro*. Parikiati possui filhos adultos, que moram com ele. Duas de suas filhas já possuem filhos, mas eram solteiras quando estive em campo. E tem dois filhos adultos, um deles casado. O prestígio que tem está relacionado à suas capacidades demonstradas na grande produção de artefatos (domina a arte de vários objetos), às suas roças e à constante atividade de caça.



Figura 19: Parikiati no *kukré pã*.

No barreiro sem lua

No dia em que fomos caçar, Parikiati veio me encontrar e conversar sobre bichos. Durante a tarde combinamos de ir a um barreiro próximo à aldeia, logo depois das áreas de caça, e marcamos a nossa saída para às 19h. Era o momento em que o crepúsculo encerrava o dia e estaríamos na mata já com o céu escuro. Encontrei com ele no *inkâ* e logo seguimos. Ao caminhar pela aldeia até o *inkâ* todos me perguntavam onde eu ia, estavam curiosos para saber o que eu fazia com a espingarda. Passei por minha irmã, Sâsó, e disse a ela que eu ia caçar. Entre outras coisas, ela me disse para ter cuidado com as cobras. Parikiati veio, trazendo na mão algumas roupas, ele vestia apenas um calção vermelho e seus chinelos. Trazia uma lanterna e uma pequena sacola plástica com sua munição. Trazia também um facão.

Sáimos caminhando pela aldeia, atingimos a pista de pouso e seguimos ainda com o resto de claridade conversando, até chegar na cabeceira da pista. Disse a Parikiati que queria matar uma paca. Ele falou que pacas estavam comendo buriti perto da roça, mas não no barreiro. Perguntei se paca só se caçava de dia. Ele afirmou que não, que de dia elas ficam no buraco, mas um remédio

que ele aprendeu com seu cunhado permitia encontra-las. Deve-se passar a mão no sovaco e jogar o mal cheiro dentro do buraco da paca. Aí ela sai devagarzinho e você pode matá-la. Ele já matou paca assim.

Entramos então na trilha ao final da pista de avião, onde se vai para as roças. Um caminho muito usado, que se abre para outros. Seguimos ainda conversando e Parikiati contou como aprendeu a caçar com os velhos. Ele teceu uma analogia:

É como escrever, você aprende, estuda 1^a, 2^a, 3^a, 4^a série até acabar. E como vocês fazem para escrever? Faz prova depois, no final. Assim também eu fiz. Velho me ensinou, quando eu era jovem. Eu fiz prova do *suassina* [queixadas], prova do *torinsi* [tatu], prova do *ioriti* [catitu], prova do *iansy* [veado], prova do *ikjyut* [anta], prova do *kwakriti* [macaco]. Daí eu passei, fui lá e comecei a caçar. Aí eu matei os animais todos, eu era bom.

A analogia não poderia expressar melhor a situação contemporânea em que caçadores se tornam professores da escola. Parikiati emendou a descrição de seu aprendizado: “Depois que aprendeu a caçar aí pode casar. Se não sabe caçar a mulher não quer casar não. Se é bom de caça, aí quer casar”. No presente, o professor vem se tornando o marido ideal, substituindo o caçador. A comparação de Parikiati apreende essa dinâmica contemporânea, remetendo a atividade de formação do caçador à uma estrutura semelhante à formação escolar. As compatibilidades entre caça e escola aparecem, assim, no seu movimento de ida e volta, quando a caça pode ser hoje vista desde uma perspectiva escolar.

Ainda caminhando na trilha das roças, continuamos nossa conversa como se ainda não estivéssemos caçando. Enquanto a trilha percorria as capoeiras, Parikiati assinalava para mim quem eram os donos das roças que um dia foram plantadas no lugar. Disse a ele que chegando a escuridão eu ficaria com medo das cobras. Ele falou que não ia aparecer cobra nenhuma, que ele ia jogar a luz da lanterna à frente e as cobras saíam correndo. Não era para pensar em cobra, daí elas não vinham. Mais tarde, quando voltávamos, ele afirmou que nunca encontrou uma cobra à noite, pois não pensa em cobra, só pensa na presa que vai matar. Pensar na presa é de fato fazer com que a caça ocorra. Não apenas como pensamento dentro da cabeça do caçador. Mas como desejo que concorre para

que um conjunto de operações sejam ativas. É preciso afastar o medo para, por exemplo, segurar firme a espingarda. Mas esse pensamento dirigido também concorre para manter um desequilíbrio entre potencialidades: a de encontrar a presa ou de ser surpreendido por poderes negativos (espíritos, por exemplo). Veremos mais disso adiante.

Seguindo a trilha aberta, logo atingimos uma área de mangueiras plantadas à beira do caminho e aí escutamos um animal se mexer. De repente, um veado correu, trotando e expandido o som das suas patas pela mata. Parikiati iluminou a mata escura para além da trilha e continuamos a caminhada sem a intenção de ali nos deter. No barreiro, sem lua, Parikiati esperava matar uma anta. É um animal que Parikiati sempre procura e que me diz já ter matado muito, o que faz dele um *ikjytiantê* (“de quem a anta gosta”).

Sob as mangueiras ainda ouvimos outro animal fugir. Parikiati afirmou que era uma cutia comendo mangas, “ela gosta de comer mangas”. Continuamos nossa caminhada e encontramos algumas bifurcações que Parikiati indicou para onde iam, dizendo que poderíamos voltar por ali, pois tinha um mato bom e o caminho chegava dava acesso à aldeia. Ele mostrou conhecer todas as picadas que cortam o território de Nãsêpotiti. Na verdade, um conhecimento de um caçador reúne essas informações básicas sobre o caminho, o tipo de mato que ele corta, onde há pés de frutas frequentados por animais. Os animais parecem *habitar* por um tempo uma área, eles não estão de passagem, mas ocupam por um tempo um território. Tal como os humanos, eles *familiarizam* um espaço.

Escutamos diversas vezes um pássaro cantar alto nas árvores à beira do caminho e Parikiati parou para iluminar e avistar esse pássaro, com muita curiosidade. Eu imaginava que era uma presa em potencial, mas Parikiati apenas queria ver o pequeno pássaro. Provavelmente, um que canta apenas à noite. Da mesma maneira, ouviu ao longe o canto de um pássaro que indicava para o caçador a presença de presas, já que o pássaro canta e atrai animais. Pássaros são índices da caça. Compõem também o sistema informacional da atividade. Há pássaros que cantam também indicando chuva.

Andamos então por um bom tempo na trilha até atravessar a roça de Parantá, que cruzamos e começamos a descer em direção ao barreiro. Antes, porém, em uma bifurcação, Parikiati parou para vestir sua roupa. Vestiu uma

calça, uma blusa e amarrou uma camisa de mangas compridas na cintura. Estava de chinelos. Descemos a trilha e chegamos no barreiro. Ali já começamos a sondar os sinais emitidos pelos animais. Certa tensão se iniciava e eu não enxergava muito, tentando me manter bem próximo de Parikiati. Acendi minha lanterna e caminhava acompanhado as ações dele. Mas via que ele estava interessado em uma certa distância, para manter seu campo de ação seguro, caso tivesse que atirar.

A distância é um elemento básico de uma caçada. A caça é sempre uma dinâmica da boa distância, a relação ideal entre dois sujeitos – a distância *matável* e não *morrível*, digamos – a distância de ver sem ser visto, a distância de atirar o projétil (flecha ou bala, cada qual implicando uma distância), sem perde-lo por aí. Quanto às distâncias, a espingarda promove transformações e coloca riscos⁴⁹. A arma é um conector de posições distantes, que trabalha junto com o campo dinâmico da distância, ou seja, a potência do movimento, o comportamento do animal e os obstáculos do ambiente. A relação entre o animal e o tipo de arma é fundamental, assim como o meio em que ele se encontra (água, ar, terra). No último capítulo voltarei a isso.

Parikiati, enquanto caminhávamos, manteve-se na trilha (*pjy*). Ele procurava encontrar os animais *pelo* caminho. Foi assim que avistou o movimento de um veado, e procurou chegar perto. O problema é que ele tinha que se articular com os meus movimentos. Toda vez que ele apagava sua lanterna eu fazia o mesmo e permanecíamos parados, tentando ouvir e sondar o ambiente. Mas nessa diferença de tempo entre as ações dele e minha o animal poderia escapar. Foi o que aconteceu com o veado que ele avistou e que estava se aproximando para abater. O bicho fugiu rapidamente com os movimentos que eu e ele realizamos. Parikiati ficou chateado, mostrou certa frustração, acreditava realmente que iria matar o bicho⁵⁰.

⁴⁹ A-G Haudricourt (Haudricourt, 2010) reflete sobre as distâncias como relação que caracteriza a caça. Aqui vale recordar também o trabalho de Laura Rival sobre as escolhas técnicas dos Huaorani, cujas armas diferentes (zarabatana e lança) expressam distâncias (próximo, distante) entre diferentes sujeitos (humanos, animais, irmãos, inimigos...), um operador técnico, social, mítico e de parentesco. Em todos esses campos o pensamento indígena parece ocupado com uma dinâmica da boa distância. Esse é um tema mitológico que abunda nas *Mitológicas* levi-straussianas (ver sobretudo, Lévi-Strauss, 2006).

⁵⁰ Os caçadores que perdem presas em situações de abatê-las não escondem sua frustração. Uma das razões, óbvia e sobre a qual se expressavam, é a dificuldade que existe em gerar essa situação, ou colocar-se em posição de matar. Evidentemente, o risco de errar um tiro ou afugentar a presa

Andamos. E começamos a entrar na água rasa do barreiro. O barreiro é como uma aldeia, poderia dizer. É um espaço super habitado, cheio de sons que transbordam a área, o que o faz aparecer como um local supraexcitado, com vida intensificada. Naquele barreiro havia muitos buritis frutificando, as frutas se espalhavam pelo chão. Os sapos cantavam alto, perto e ao longe. Aves pousadas sobre as árvores, e diversas cantando. Com o nosso movimento era possível ouvir animais fugindo em disparada. Ainda havia uma lua no céu, que aos poucos caminhava para seu ocaso. Mas apesar da luz do luar, eu pouco via à minha frente. Diferente de Parikiati, que parecia ver muito mais do que eu. Se a escuridão não permitia visualizar ao longe, pode-se dizer que Parikiati percebia com todo seu corpo, incluindo o nariz e os cheiros que sentia, os ouvidos e sons que discernia, e sentindo as variações de calor, umidade e dos ventos que penetravam a floresta.

Para caminhar na água Parikiati me mandou tirar os sapatos. A medida era mais para me proteger. Essas áreas onde corre a água possuem, em geral, um fundo de areia. A água costuma a ser cristalina e com Parikiati andando à minha frente eu não temia. Eu caminhava sempre no rastro dele. Chegamos então em um ponto de ilha, uma área seca no meio do barreiro. Parikiati disse para sentarmos ali e esperamos calados. No barreiro, nos movíamos em máximo silêncio e vagorosamente, tentando não espalhar nossa luz pela mata. Sentamos então em um pedaço de raiz, cada um virado para um lado. Lanternas apagadas. Sem se mover, só escutando a mata. Eram 20h15min.

Parikiati mandou que eu colocasse o cartucho na espingarda e aguardasse com ela assim. Na verdade, ele esperava que eu já tivesse feito isso muito antes. Andar com a espingarda carregada é perigoso, a arma pode prender em um galho enquanto se caminha e disparar. Quem vai atrás na fila pelo caminho anda com a arma descarregada. O caçador deve ser rápido para colocar o cartucho quando surge uma presa – a dinâmica das velocidades na caça oscila entre gestos lentos, contínuos, mudanças rápidas, gestos velozes. No barreiro, sentados, estávamos em posição de atirar a qualquer momento e eu deveria me manter preparado.

Enquanto aguardávamos, em silêncio, meus pensamentos voavam. Ali naquela mata escura eu pensei em muitos eventos e pessoas da minha vida. Pensava, sobretudo, nos amigos. Ocupava a mente com lembranças e saudades.

existe sempre, mas boa parte da ação do caçador é para criar o evento onde o ele se coloca em posição e condição de matar uma presa.

A lua entrando e a escuridão tomando conta e eu me desconectava do mundo lá fora. E sentia a mata como uma confortável escuridão, que me permitia evadir-se. A única coisa que me trazia para fora eram as infundáveis muriçocas que me atacavam e que eu não esperava ter que enfrentar. Elas encontravam todos os lugares expostos do meu corpo (canelas, rosto, pescoço e braço) e me obrigavam a manter um constante movimento para espantá-las. Só no dia seguinte eu iria descobrir o estrago que elas produziram.

Havia também os sinais dos animais que me traziam de volta à razão de estar ali. Parikiati então me cutucava e me mostrava de onde vinham ruídos e movimentos. Permanecíamos sentados, lanterna desligada e guardada, assim como meu cigarro, que eu quis fumar e Parikiati negou, para não emitir cheiro que espantasse os animais.

Nesse estado, quando eu voltava para a caça, os sons da floresta eram os verdadeiros conectores entre minha pessoa e os demais viventes. Uma nesga de visão também nos conectava, eu tentava acompanhar as formas, imaginando onde estávamos e o que havia à nossa frente. Essa nesga de visão era permitida pela luz da lua (lua crescente) que no seu caminho descendente iluminava diferentes partes do barreiro, ao penetrar as brechas das árvores. Parikiati uma hora se virou para mim e disse que aguardava a entrada da lua para que as antas viessem, porque elas gostam do escuro.

Embora as muriçocas e a atenção à presa, eu experimentava uma sensação de tranquilidade grande, muito por que me acompanhava ali um caçador experiente, que sabia o que estava fazendo. Tentei imaginar algumas vezes o que passava pela cabeça de Parikiati, que é esse elemento da subjetividade do caçador. Que tipo de pensamento o habitava, a que tipo de fluxo ele dava abertura? Será que, também como eu, ele pensava nos seus parentes, amigos e eventos vividos? Será que remexia suas experiências de vida, viajava para dentro e por vezes se deixava levar nesse mar de lembranças, esquecendo o que fazia ali? Duvido um pouco. Ele parecia concentrado no que fazia. Silencioso. É certo que se preocupava comigo, imaginando talvez o que eu sentia e pensava. Ele parecia dispensar alguma atenção a minha situação.

Quando alguns estímulos sensoriais diminuem, como quando a visão se reduz a 20, 10% do seu estado comum, os outros sentidos se aguçam. Qualquer barulho era um estrondo para nós. Ouvimos por diversas vezes o movimento de

animais e aguardamos que eles se aproximassem. Para mim, era difícil diferenciar que animal era. Sabia da presença dele ali por perto, mas não sabia se era um veado ou uma anta. Sabia apenas que era grande. Parikiati parecia saber. E localizava precisamente de onde vinha o som. A diferença entre o pesquisador da caça (do etnógrafo) e do caçador é que este está ali para um objetivo preciso, que é abater o animal, enquanto eu queria observar o que o caçador fazia. Isso nos diferenciava precisamente porque o que interessa na caça é a atenção aos sinais da presa. Deixar escapá-los é o sinal de fracasso na tarefa. Eu observava os atos de Parikiati e muita coisa da caça me escapava. Nos momentos que assumia a posição de caçador, eu reconhecia que caçar é estar completamente focado na atividade que se realiza.

Essa oscilação entre um caçador pensando (na presa?) e um pensador (etnógrafo) caçando me faz perceber agora que os engajamentos com a floresta diferenciam suas qualidades, suas propriedades. Ela não é um ambiente em si. Essas variações no engajamento, com efeito, parecem ter implicações maiores para os Panará. O fato de pensar na presa é fundamental para uma percepção atenta, para uma ação predadora, para se manter as afecções de coragem e vontade (*si tâti a he, asâ*), enfim, para uma condição caçadora.

Permanecemos sentados, nesse estado, durante 4 horas! As horas se passaram rápido naquela escuridão, embora a vontade de fumar e a relativa ausência de acontecimentos. Na verdade, pequenos acontecimentos se sucediam e preenchiam a espera. Quando alguns sapos pararam de coaxar, Parikiati assinalou que eles tinham ido dormir. Em um momento, por volta das 22:00 hs, ouvindo o som de uma anta por perto, Parikiati se levantou e foi uns 5 metros à frente para averiguar. Foi num enorme silêncio e com a luz da lanterna apagada. Pediu que eu ficasse. Ele passou uns 20 minutos ali. Depois acendeu a lanterna e procurou pelo animal. Voltou então sem sucesso. Urinou e sentou-se novamente. Tomou um copo de café que eu trouxera e voltou para sua observação.

Por volta da meia-noite ele decidiu fazer o mesmo movimento. Novamente falou para eu permanecer sentado. Eu achei que era a hora certa para fumar um cigarro, que não atrapalharia todo o movimento da caçada. Parikiati levantou-se e andou alguns metros. Enrolei meu cigarro nesse ínterim. Acabado, eu escutei um pequeno ruído ao meu lado, a menos de um metro. Estávamos sentados em um tronco de 1,5 metros. Facões e bolsas escorados ao lado. Sob os nossos pés

havia lama. Escutei o barulho, que aumentou um pouco, e resolvi acender a lanterna e conferir. Foi quando me deparei com uma cobra de quase dois metros cruzando o tronco. A cabeça passava pelo meu facão e ela ia em direção à água. Já passara meio corpo. Tomei um susto tão grande que pulei para trás e gritei. Parikiati veio correndo. A cobra continuou seu movimento lento. Se quisesse teria me picado sem eu nem perceber, pensei. É curioso que ela tenha se movimentado por ali logo que Parikiati se levantou. E mais curioso: ela foi ocupar o lugar justo onde eu estava. Arredei um pouco para enrolar o meu cigarro e a cobra se aproveitou do espaço aberto. E cruzou o caminho. Parikiati gritou para eu matá-la. Empunhei a espingarda trêmulo e assustadíssimo. Não conseguia achar a conjunção certa entre lanterna e espingarda, e o cigarro não queria sair da minha mão. Eu não sabia o que fazer.

Tratava-se de uma pico-de-jaca, chamada de *patinsi* por eles, uma cobra venenosa e que possui um bote perigoso⁵¹. São vistas na aldeia vez ou outra, atrás dos ratos que lá vivem. Os Panará temem essas serpentes e matam-na quando aparecem. Delas dizem que é *sumpa pytinsi* (muito perigosa). Aquela parecia uma cobra adulta, grossa e grande. Vendo meu despreparo, Parikiati armou a espingarda dele, se posicionou a uns cinco metros e atirou. Mas a cobra permaneceu se movendo. Atirou de novo, mirando na cabeça. E dessa vez acertou. Alguma coisa estava errada na espingarda de Parikiati, ele colocou novas balas no pente. Enquanto isso voltamos a ver a cobra se mexer. Ele então deu um derradeiro tiro. Ela sucumbiu, mergulhada na pequena poça da água. Os caçadores não gostam de deixar as cobras vivas quando aparecem, sob o risco de voltar a encontra-las em outra situação. Parikiati decidiu que deveríamos mudar para outro lugar, lá em cima, onde ele pensava que as antas estavam.

Mas eu estava tomado pelo medo, lembrando da cobra. Como era possível andar pelo mato agora sem temer uma nova aparição?! Pensava que iria sonhar com ela. Pensava nas várias histórias de caçadores picados por cobras que circulam por aqui. Eu queria ir embora para casa. Estava farto. Mas mantinha

⁵¹ Cobra conhecida também como surucucu, ou surucucu-pico-de-jaca (ou bico-de-jaca)(*Lachesis muta*). Um das maiores serpentes da família das víboras (*viperidae* - jararaca, cascavél, etc.) (Freitas, 2003). Vive na Amazônia e na Mata Atlântica, é difícil de ser encontrada, tem hábito noturno, se alimenta de pequenos roedores e marsupiais, e tem um comportamento não muito agressivo. Um amigo herpetólogo me afirmou que o perigo dessas cobras reside no seu tamanho. É uma cobra que pode chegar a quatro metros e que possui o dispositivo de “mola”, no qual usa a parte traseira do seu corpo enrolada para projetá-la à até um terço o seu tamanho. Seu veneno provoca edemas e hemorragia e também tem ação neurotóxica.

minha disposição para com Parikiati, não queria estragar tudo. Do ponto de vista dele, contudo, eu já tinha estragado. Eu atraíra uma cobra. Caminhamos um pouco e paramos num mato mais fechado e mais ‘sujo’, folhas secas e paus podres por todo o lado. Tudo era uma cobra em potencial. Paramos e ficamos em pé. No escuro. Aguardando sons. Vez em quando acendíamos a lanterna para conferir o entorno.

Disse a ele, então, que queria voltar, estava cansando. Ele concordou. Eram 1h da manhã. Seguimos por um novo caminho. Um caminho que cortava por fora o barreiro e ia sair lá em cima, na roça do Parantá. Acontece que o caminho era sujo, uma picada não muito usada. Parikiati foi a frente e por diversas vezes pediu que eu mantivesse distância dele, porque era perigoso ficar perto. Ele ia iluminando o entorno com apuro. Por vezes apagava a luz da lanterna e ficávamos no escuro. Ele iluminava procurando cobras também e em um momento avistou uma cruzando o caminho. Aguardamos ela atravessar.

Logo entramos na roça de Parantá. Estávamos próximos à aldeia. Caminhamos ainda em silêncio e quando penetramos a pista de pouso novamente conversamos um pouco sobre o ocorrido. Naquele momento ele não se queixou por não ter abatido animais, mas não estava contente em encontrar cobras. Mas não falamos mais disso. Ele seguiu para sua casa, eu para minha. No dia seguinte, a narrativa do ocorrido começou a circular pela aldeia. Naturalmente, os homens achavam bem engraçado o ocorrido, embora ninguém deixasse de reconhecer o perigo da cobra. Muitos diziam que é por isso que não caçam à noite.

***Antê* – uma propriedade relacional**

Uma parte da minha aprendizagem entre os Panará eu obtive com a participação nas atividades de homens e mulheres mais velhos. Caçadores experientes como Parikiati demonstram conhecimentos dos animais e da mata, além de dominarem saberes para se proteger dos perigos da caça. Também com as mulheres velhas (*towatumara*) aprendi sobre a história e mitos. Estas mulheres me contaram a respeito das relações entre os parentes, incluindo a miríade de termos de parentesco e as histórias individuais de boa parte da aldeia. Também para os jovens panará, os velhos aparecem como os conhecedores, o que

pode ser uma tradução para a categoria de idade dos *topytumara*. Como me disse um jovem, eles são os “professores das coisas tradicionais”.

Diz-se de alguns velhos que são *kian wuu*, cabeça grande, *sotimpári wuu pytinsi*, que conhecem muito. A noção de *sotimpári* refere-se a essa capacidade de saber das coisas (*soti* = coisa; *mpári* = entender, conhecer e também a raiz de ouvir, escutar). Esse conhecimento é manifesto nos artefatos que fazem, nas histórias que contam, nos termos de parentesco que usam, ou nos nomes dos lugares que sabem, dentre outras coisas. O conhecimento é reconhecido pelo efeito que produz que permite as pessoas participarem desses conhecimentos.

Os Panará se referem aos velhos como pessoas que sabem-conhecem (*sotimpári*). Assim é que para aprender é preciso fazer parte dessa relação, participar na conexão entre o velho conhecedor e aquilo que ele conhece. É nessa relação que reside o conhecimento. Trata-se de um regime que distribui o saber de maneira relacional, também. Os jovens são pessoas cujo conhecimento está em vias de se efetivar, mas não são considerados conhecedores (embora os professores conheçam a língua dos brancos, os documentos, etc). São pessoas que devem aprender dos mais velhos o conhecimento. O velho, por sua vez, conhece e seus saberes estão constituídos na relação concreta com lugares e pessoas que constituem sua história, além dos efeitos desse conhecimento, como carne de caça, por exemplo, ou uma família extensa, ou cocares e flechas que produz, ou um discurso eloquente, ou uma roça diversificada, uma *puu popoti*. O jovem é destituído do conhecimento enquanto relação. O conhecimento não é o que faculta o jovem a fazer determinada coisa, não é apenas isso, mas é a expressão de uma rede de relações sobre determinada coisa. O conhecimento é manifesto nos efeitos sobre a pessoa e nas relações que ele tem. O conhecimento é conteúdo e expressão. E o jovem aprende quando participa com os velhos dessa relação (cf. Coelho de Souza, 2014, e as referências ali para se pensar o conhecimento como relação)



Figura 20: *Topytumara*: o corpo de velhos no ritual. Os calções vermelhos diferenciavam o grupo das demais categorias de idade.

Há outros conhecimentos, contudo, que diferenciam pessoas dentro do coletivo panará. No capítulo anterior desenvolvi a ideia de que todo homem é um caçador em potencial e que caçar é parte da sua constituição masculina, a sua agência predadora-masculina. Entre os homens, contudo, há diferenças qualitativas que distinguem bons caçadores bons. Os Panará referem-se a esses como “aqueles que de quem os bichos gostam”, como Parantá, um caçador me traduziu a expressão *mara sojowpy antê*. Ou “aquele que mata muito bicho” (*sowpári pytinsi*), ou simplesmente o *suaseriantê*, “aquele que é caçador, que caça sozinho, *topytum*”.

Trata-se de especialistas, que podem ter uma relação específica com algum animal, uma relação de ligação e conhecimento do bicho. Assim, teríamos o *akutiantê* (*akuti* = jabuti), aquele que sabe encontrar os jabutis, “o jabuti gosta dele”.

Há outros conhecimentos que diferenciam pessoas na aldeia. Um deles é o de cantor (*intowantê*). Um dos grandes conhecedores é Kupere, reconhecido por ser, entre outras coisas, cantor. Nos rituais que presenciei, Kupere cantou de maneira ininterrupta por várias horas, conduzindo os grupos de participantes. Em uma conversa que tivemos, ele me contou que aprendeu a cantar por conta própria, “eu que na minha cabeça aprendi”. Sobre os cantos que os Panará

conhecem, Kupere descreveu a história do Kokren. “Primeiro que ensinou, primeiro antigamente, quem vai ensinar primeiro, pessoal falou que nome dele é Kokren”. Essa história narra a captura de mulheres panará por um homem (e algumas versões um povo) chamado Kokren, e que viveram por lá durante anos. Quando conseguiram fugir, trouxeram o conhecimento das festas aprendidas por lá. E ensinaram aos Panará.

O mito demonstra um mecanismo reconhecido de captura do conhecimento no exterior, ou uma forma de aprendizagem por meio da relação com alteridades. Seja por captura, rapto, guerra ou troca, há um importante processo de aquisição que vem de fora. A ideia de que os conhecimentos são adquiridos de outros coletivos, por meio do roubo, da captura, ou mesmo do empréstimo, é familiar a outros povos amazônicos. Anthony Seeger talvez tenha sido o primeiro a demonstrá-lo, quando analisou mitos suyás que contam como aspectos da cultura foram obtidos, “um por um, dos animais ou de criaturas semelhantes a animais”. Também os Panará narram mitos da obtenção de alimentos dos animais, como o amendoim da cutia, que lhes ensinou como plantá-los. No mito de origem do amendoim, com efeito, eles foram dados aos Panará. A história de Kokren, no entanto, traz uma estrutura distinta. Foi via rapto que os panará aprenderam novos cantos e danças, ao viverem longe de seus parentes, entre outras pessoas.

O que o cantor e o caçador têm em comum – e que eles possuem com outras diferenciações entre pessoas, como o pajé (*karioantê*) ou o professor (*howkjiyantê*) – é essa relação que os Panará descrevem pelo conceito de *antê*. O termo *antê* aparece em inúmeras construções e configura uma relação privilegiada entre um agente (a pessoa, p. ex.) e um tipo de objeto, ou atividade (a festa [*intow*], o feitiço [*sonpâri*], o tabaco [*kariô*]). Ela pode ser, assim, uma relação de englobamento, contiguidade, especialização, afeto ou associação. Mas não deve ser estabilizada em uma assimetria e incorporação apenas, pois os casos em que *antê* se expressa indicam, ou descrevem, formas diferentes de conexão. *Antê* se encontra na construção dos nomes dos clãs: *kwakiantêra*, *kusirantêra*, *krueruantêra*, *kwasantêra*, indicando aqueles que pertencem à, ou estão associados à cada unidade residencial (como descrito no cap. 1).

O uso do sufixo *antê* gera uma relação de apropriação versátil na língua panará. Segundo a linguista Luciana Dourado (Dourado, 2001), a partícula derivacional *antê* (ela grafa *ãte*), quando associada a um nome, torna-a ou um

agente, ou um instrumento ou um recipiente daquilo a que este se refere. Os exemplos são variados, mostrando ser um “processo bastante produtivo”. Seu uso permite derivar significados de bens ou atividades recentemente adquiridas. Assim, temos: *farinhantê* - o tacho para fazer farinha; *hokyjwaantê*: professor (de *howkja*, escrita, desenho, pintura); *motôantê* – motorista de barco (*motô*). Vê-se que ela é conjugada inclusive a coisas materiais.

Compare-se com a noção de *kande* entre os Kisedjê, que também pertencem ao grupo linguístico Jê do Norte, como os Panará. Anthony Seeger, que trabalhou com eles, afirma ser essa uma categoria essencial das relações de poder entre os Kisedjê (Suyá), referindo-se a ideia de donos e controladores (Seeger, 1981). Ele diz sobre o caçador *kande*: “Um caçador que tem um sucesso particular na caça com um determinado animal, o que implica que ele é capaz de controla-lo” (p. 181). O *kande* parece ser esse um cognato de *antê*, mas não estou certo de que a relação aqui é de controle-poder-domínio. Mais ainda porque as noções de “dono da aldeia”, até onde sei, não aparecem entre os Panará, sendo que os *topytum* são as figuras que podem mais se aproximar de algo assim, embora o controle deles seja algo difuso. São, isso sim, singularidades que podem conter uma pluralidade, como ocorreu, por exemplo, na história do retorno para o atual território, quando Akâ liderou e conduziu o grupo. Mas isso tudo não parece estar no cerne do conceito *antê*, gravitando ao seu redor.

Carlos Fausto foi um dos autores a trabalhar e sintetizar a relação de maestria (o dono)– a qual *antê* se avizinha, mas não corresponde – na Amazônia (Fausto, 2008). O autor assinala que essa relação não equivale à ideia de propriedade, pouco adequada para a Amazônia, mas que o dono possui como característica definidora uma relação de assimetria entre o dono e objeto de sua apropriação. Ora, entre os Panará, a noção de *antê* não me parece remeter invariavelmente nem à assimetria, nem ao englobamento, que está presente na formulação de Fausto. O que temos aqui é uma outra sorte de relações conectivas, não tanto verticalizadas, nem tanto filiais, mas mais de caráter vinculante que tem como efeito uma propriedade atribuída ao agente. Noto que Fausto também assinala nas configurações da maestria amazônica essa característica da propriedade como atributo.

Como vimos, Parikiati é o que chamam de um *ikyantê*⁵², isto é, ele um caçador que gosta e mata muitas antas (*ikjyt*). A noção me parece mais relacionada a uma associação de um agente e um animal que são, por essa relação, afetados mutuamente. O *kiatipitaantê*, o motorista de carro (*kiatipita*) é aquele que age com o carro, em relação ao carro. O *kariôantê* é aquele que age com o tabaco, na medida em que a relação com o fumo lhe é própria.

Entre todas essas relações aparecem uma certa conexão entre a pessoa, sua prática ou as materialidades ligadas a ela. No caso do feiticeiro, ele é um *sonpâriantê* – aquele que exerce o feitiço (*sonpâri*). O pajé pode ser definido como o *kariôantê*, aquele que age com o tabaco. O caçador, por sua vez, é o *suaseriantê*, aquele cujo o movimento lhe é característico, o andar na mata caçando (*suasêri*, ver cap. 4). Certa vez, um dos meus amigos panará, brincando comigo no *inkâ* de maneira jocosa, dizia que eu era *kritantê*, isto é, que eu só ficava na aldeia (a estática da aldeia era minha propriedade). A essa atitude ele opunha a do caçador, *susseriantê*, que era ele próprio. O contraste do meu amigo é significativo, pois expressa uma oposição espacial e de movimento. Em se tratando dos homens, espera-se que eles não permaneçam em casa, mas que circulem. Espera-se que estes estejam trabalhando, ou junto a outros homens no *inkâ*. Nesse sentido, o território da escola e da Associação é um espaço privilegiado como gerador desse deslocamento. Em um nível maior, portanto, a oposição *suassêriantê/kritântê* indica essas duas experiências masculinas marcadas por valorações distintas.

O *suaseriantê* é também aquele que domina as propriedades de atrair animais. Por isso se diz que ele é um *sojôwpy antê*, aquele vinculado às presas. A diferença dos demais caçadores é que ele anda e que os bichos vêm encontrar com ele. Mas essas propriedades não dependem apenas das habilidades dos seus gestos, da sua visão e do seu caminhar, mas também infletem duas dimensões, os *sôjowpy pâranko* e os *kypasuakiara*. A primeira dimensão se aproxima da ideia de “magias de caça”; o segundo dos “donos dos animais”.

⁵² *Ikjyt antê* diz-se também do gavião-de-anta (chamado *piâ*, [*Daptrius ater*]), ave que come os carrapatos da anta e assovia para o animal. Os caçadores aproveitam dessa comunicação para encontrar sua presa.

Parikiati é um *suaseriantê*, que traz com frequência caça para a casa e que tem uma grande família. Mais ainda, suas habilidades também demonstram sua capacidade para lidar com os perigos na caça. A caça é uma atividade que requer destreza para se deslocar no mato, habilidades para lidar com os animais e resistência para caminhar distâncias e carregar a presa. Mas os perigos também residem nas possibilidades de encontros com seres que habitam a floresta. Afastar essas influências ruins que podem acometer o caçador é uma das capacidades que o *suaseriantê* apresenta.

Os perigos da caça

Os Panará dizem que não caçavam à noite antes da aquisição das lanternas⁵³. Mesmo nos dias atuais, como vimos, são poucos os caçadores que se arriscam com frequência na caça noturna. Há diferentes perigos que os Panará procuram evitar. Poucos anos atrás, um acidente ocorreu em Nãsêpotiti, quando dois homens caçavam após o crepúsculo. Separados e sem saber da presença um do outro, um deles iluminou algo que se movia e atirou com a sua espingarda, imaginando serem os olhos de um veado que refletiam. Mas era a lanterna de Kupere que emitia a luz. Os chumbos do cartucho projetados acertaram a face e o corpo de Kupere, que caiu desacordado. O caçador que atirara correu à aldeia para avisar que matara seu amigo. As pessoas acudiram e trouxeram o corpo de Kupere, que aos poucos se recuperou, em estado bastante debilitado. A equipe de saúde que estava na aldeia levou Kupere no dia seguinte à cidade e em alguns dias ele retornou, já reestabelecido. Como prestação pelo ocorrido, o caçador deu a Kupere uma quantia em dinheiro⁵⁴.

⁵³ O que não deve ser entendido como uma obviedade. Peter Silverwood-Cope (1990: 55-56) descreve o modo como os Makú usavam tochas, feitas de madeira resinosa, para caçarem no escuro da noite: “Ele se vai, segurando sua tocha perto do chão diante dele, acendendo outra à medida que cada uma se apaga. Muitas cobras saem à noite e nenhum Makú, por sua escolha, caminharia na mata à noite sem luz”. Concluo, portanto, que o desenvolvimento da caça noturna entre os Panará não está relacionado apenas com a apropriação de um novo dispositivo. Trata-se, no entanto, de uma nova relação técnica nova. Não apenas a lanterna, mas o método de esperar sobre árvores e de observar o comportamento do animal com a luz projetada sobre ele, constituem um outro conjunto de relações. Isto significa que não é a mesma caça, mas uma outra forma de predação que se instaura, colocando outras relações entre caçador, animal e o ato de matar.

⁵⁴ Essa dinâmica de prestações pode ser comum entre os Panará há algum tempo. Schwartzman (1988: 413) refere-se a uma viagem que Kreton (um jovem homem à época de sua pesquisa) teria feito à aldeia Mekragnoti dos Kayapó em 1982 para receber armas como compensação pelo ataque

À noite, onças (*jowpy*) e cobras (*nākā*) também saem na sua ronda noturna. Os Panará conhecem bem o comportamento notívago desses e outros animais (corujas, por exemplo, ditas serem pajés antigos) e temem sobremaneira encontra-los pelo caminho. Além de perigosos predadores, cobras e onças podem ser animais de estimação dos feiticeiros (*sonpâri jō kriti*), que os expela pelo ânus quando vão à floresta e são alimentados por esses bichos. Como crias dos feiticeiros, esses animais agem em seu propósito. São como partes do seu ser, falsas criaturas, ditas *jowpyakriti* ou *nākākriti*. Feiticeiros (*sonpâriantê*) possuem comportamento anti-social, são responsáveis por doenças e morte dos Panará.

Esses indivíduos são identificados pelo seu corpo feio (*nanka*), seu distanciamento social e sua conduta que nega as etiquetas da troca. O que Carneiro da Cunha diz sobre os feiticeiros se aplica aqui (1978: 17): “O feiticeiro é aquele que usa a ameaça, velada ou arrogante, para conseguir o que ou outros obtêm pela troca: assim as suspeitas parecem recair nos avarentos, nos gananciosos”. A relação é explícita entre os Panará ao falarem dos Txucarramãe: esses pedem demais, se você não der eles jogam feitiço. No passado, feiticeiros panará eram mortos por membros da comunidade, mas hoje a acusação de feitiçaria recai sobretudo nos não-panará. No contexto ‘pacificado’ que vivem, contra os ataques de feitiçaria é realizado principalmente o trabalho de cura (anti-feitiço) dos pajés⁵⁵.

Ewart (2013a) discutiu longamente a figura do *sonpâri* entre os Panará e sua dinâmica histórica. Como ela afirma, o feiticeiro é uma figura a meio caminho entre os Panará e os *ipê*, parte do grupo mas que se transforma em outro. Uma figura da alteridade, com seu comportamento que inverte a ética social

de 1968, quando os Kayapó, justamente armados de armas de fogo, mataram vários Panará. Espécie de indenização, ela é o pagamento de uma dívida moral, que busca reparar danos provocados. Um paralelismo pode ser buscado, mas que precisa de uma investigação futura, entre esses modos de compensação e aquele recebido pelos Panará como indenização do Estado pelos prejuízos e vidas causados pela abertura da BR-163, quando o deslocamento forçado dos Panará ocorreu após uma série de falecimentos nas aldeias. Do ponto de vista dos Panará, trata-se de semelhante compensação? O tema da indenização é ainda vivo e repleto de efeitos entre os Panará, mesmo passada mais de uma década.

⁵⁵ Tudo isso vai variando hoje com a presença da biomedicina, tratamentos alopáticos, diagnósticos clínicos e o atendimento das equipes de saúde. Emerge nesse contexto a distinção entre doença de índio e doença de branco, que é comum a outros povos indígena, para indicar as variações nas enfermidades. As qualificações relacionais aparecem contextualmente e mesmo a doença de índio varia entre “doença panará” x “doença kayapó”, isto é, os diferentes feitiços que acomete um doente.

(avareza, isolamento, feiura) e que tem poderes destrutivos. As mudanças históricas notadas por Ewart (transformações na dialética panará-*ipê* pós contato) transformam a figura do feiticeiro. Este foi “expelido”, passando a ser identificado entre os outros povos. Ainda assim, não exclui a potencialidade de irromper internamente, seja na figura de um panará ou os entre os panará. Enquanto estive em campo, mortes e doenças que ocorreram foram identificadas com a feitiçaria e as acusações estavam em aberto, incluindo pessoas próximas ao falecido – afins, evidentemente.

Os Panará chamam de *sonpâri* uma força destrutiva que é exercida por um indivíduo, o *sonpâriantê*, e pode atingir pessoas, uma aldeia e mesmo uma plantação, como me contou um homem. Essa agência destrutiva é materializada em pequenas dobraduras de folhas vegetais com material patogênico (sangue, pelos) carregados de letalidade⁵⁶; ou animais predadores mensageiros da enfermidade, que podem capturar o *aprêpi* de uma pessoa.

O *sonpâriantê* é tanto aquele que domina o feitiço e o opera como o corpo-pessoa que é tomado pelo *sonpâri*. Essa relação é descrita pela partícula *antê*, que caracteriza uma série de outras conexões entre entes, como aquela do pajé e seu tabaco (o *kariôantê*) e o caçador e seu caminhar-caçando (o *suasêriantê*). O feiticeiro é um *enfeitiçado*, tomado pelo feitiço, que acomete a pessoa tanto quanto é desenvolvido por ela. A dinâmica da acusação é também constitutiva desse processo. Houveram casos em que a pessoa se “desenfeitiçou” à medida em que a acusação crescia (e instaurava o medo de ser assassinada), voltando a praticar a generosidade, como me contaram.

Os animais criados pelos feiticeiros são sua ação à distância e os Panará estão a todo momento tomando cuidados para não serem atacados por um. Como *revelação* da morte, as onças que esturram à noite nos arredores da aldeia são bastante temidas e todos comentam no dia seguinte sua aparição. Sucede que os homens da aldeia saiam para matá-la. Isso não significa apenas que uma morte está por vir, mas que também a morte, enquanto uma força, está como imantada à aldeia, atraindo as pessoas e sendo atraída por aqueles na eminência de morrer. Essa é uma codificação do próprio feitiço. Assim é que interpreto um fato que me

⁵⁶ Um pajé descreveu um feitiço para mim, aquele que usa sangue de tatu-canastra: “ele pega aquele sangue, bota, dobra, ele leva lá na roça e coloca no sol quente. Aquele que tem o feitiço (o feiticeiro), só vai olhando, olhando, vai lá ver como tá, se já virou feitiço. Aí vai virar feitiço”.

contaram. Ocorreu quando uma mulher faleceu, em 2014. Poucos dias após o seu sepultamento e enquanto a família ainda observava o luto, uma onça passou a rondar a aldeia. O pai da moça me disse que via na madrugada um vulto negro por ali e que se tratava de uma onça-preta (*jowpykyty*). Essa onça vinha comendo, noite após noite, as galinhas criadas por ele. Dias depois, ele e seu filho mais velho abateram um grande macho de onça-pintada.

Um dos irmãos da falecida me contou que as onças, criação dos feiticeiros, são como pessoas (*panará*), elas escutam e entendem (*rempári*) a conversa das pessoas e pode conversar com você. Contou que outra onça atacou uma garota que acompanhava as mulheres para a roça. A onça arranhou a menina, mas ela não morreu. Voltou para a aldeia e quando foi 5h ela faleceu. Os feiticeiros passam nas unhas e dentes das onças venenos e basta um leve arranhão para a vítima sucumbir.

Pessoas evitam tomar banho após o crepúsculo. Dizem que o *popasê* (peixe-elétrico) é um animal que atua nesse horário (assim como outros seres, como os *pêkuâ*, que vivem nas profundezas do rio). Assim como as onças e cobras, existem os *popasê* em estado animal (pescados eventualmente) e aqueles que são criados pelos feiticeiros, adquirindo as vontades do seu dono. Eles seriam, assim, bicho-*akriti*, isto é, seres com características antropomorfas.

O sufixo modificador *-akriti* designa aqui uma forma excessiva, agigantada⁵⁷ ou monstruosa. Outros casos seriam *tepakriti*, uma espécie de peixe grande que viveria no rio, dito se assemelhar aos tubarões (de *tepi* = peixe), *kienakriti*, grande rochedo (de *kien* = pedra), ou *krejakriti* = espécie de cará maior (*krejâ* = cará). Ele se junta a um ente que lhe serve de referente, modificando suas propriedades com um caráter aumentado, que pode representar perigo, como os *jowpyakriti*, *nâkakriti*. O *akriti* possui um caráter de exterioridade e alteridade e parece mesmo dar o sentido onde a noção de espírito se radica⁵⁸. Porém, nem sempre um arquétipo, *akriti* apresenta-se mais como o excesso, e nisso parece estar sua relação com o elemento que ele contém, o *kriti*, a versão enfraquecida dos animais da mata. Enquanto o *akriti* é o ser além, ou superlativo (o grande peixe; a grande onça superlativa), o *kriti* estaria aquém (o

⁵⁷ Como na palavra *pêeakriti*, por exemplo (de *pêe* = fala, discurso; *akriti* = aumentado) que designa o rádio.

⁵⁸ Comparando, o conceito de *akriti* parece se assemelhar àquele de *-kumã* dos Yawalapiti, conforme o analisou Viveiros de Castro (2002b).

animal desaselvajado, ou retirado do seu estado atual; ou o/a namorado/a, um/a quase-marido/esposa).

Me distancio aqui da interpretação de Ewart (2013a: 157-159), portanto, que considera o *kriti* como “falsas criaturas”, inversões de seus congêneres reais – os animais da mata, o marido/a esposa – com caráter de produção anti-social. Há algo de similitude, contudo, na própria tradução de um de seus informantes, que diz *kriti* é um “tipo de” (ibid: p. 251, nota 15). *Kriti* e *akriti* são variações de seres que podem assumir diferentes formas, a depender da relação. O animal familiarizado da aldeia, os *panará jô kriti*, são os mesmos da floresta, mas onde a relação intervém para transforma-los em outros animais, semelhantes mais diferentes agora, cujo o caráter feral de alguns pode vir à tona. Namorados também podem vir a se tornar maridos, ou mães e pais.

Julgo, portanto, que é em cada contexto que o indivíduo animal se apresentará como animal-presença (*sōjowpy*) ou como animal-pessoa (*-akriti*). As possibilidades para tal, entretanto, estão dadas de antemão. Para o caçador, com efeito, é preciso se cuidar para resguardar sua integridade. Trata-se de interações com animais ou seres de ontologia variada e capacidades metamórficas, que são características de ontologias animistas, conforme descreveram Descola (1992, 2005), Viveiros de Castro (2002c), entre tantos outros. O que parece ter sido uma questão pouco trabalhada entre os povos Jê, tido como “this-world oriented” (Seeger 1981: 66), isto é, como cosmologias dirigidas ao plano espacial da aldeia. Os Panará não apresentam cosmologias multifolheadas e repletas de entes com seus domínios variados, como é característico dos Tupi (Garcia, 2010; Lima, 2005), por exemplo. Entretanto, a dinâmica de relações na caça opera em uma rede com seres de existência diversas. Outro deles são os *kypasuakiara*, espectros dos mortos que podem vir em forma de bichos, em forma de gente e ajudar ou atrapalhar a vida do caçador.

Kypasuakiara

Há um tipo de ser com que os Panará se relacionam em seu mundo. São seres de existência variável, ora pessoas, ora animais e que podem se apresentar com uma face boa ou má. Esses são os *kypasuakiara*, “gente antiga”, que

podemos definir como uma metamorfose *post-mortem* dos vivos. Essa gente vive no buraco (de *kypa* = terra; sua = à frente (?); *kiara* = gente no plural), na serra. Uma forma de se referir a esses seres é dizer que são *kritonantêra*, isto é, gente de outras aldeias (*kri* = aldeia; *ton* = outro do mesmo; *têra* = pluralizador). Os Panará costumam traduzir por “espírito” e a dizer que são os parentes que morreram. Esses seres estão relacionados ao xamanismo panará e com a caça também.

Esse destino após a morte refere-se a uma dimensão que é dada em toda pessoa. A pessoa é seu corpo e uma outra parte de si, um duplo, que os Panará chamam de *aprêpi*⁵⁹. Não possuo dados suficiente para uma compreensão profunda do *aprêpi*, mas posso afirmar que se aproxima da noção comum entre os Jê de *karon* (na sua forma *kayapó*; ver (Coelho de Souza, 2002) para uma exegese). Me foi traduzido como imagem, foto e ainda o espírito da pessoa. É o *aprêpi* que tem um destino após a morte da pessoa. Um homem me disse em uma conversa que tivemos a respeito do tema que quando uma pessoa morre seu “corpo paraguaio” fica na terra e o “corpo original” é que viaja, fazendo assim uma analogia entre as mercadorias que têm a condição de falsas, ou cópias, e as verdadeiras. Quando morre uma pessoa, seu *aprêpi* ganha uma exterioridade e tem um destino caminhante, até se encontrar com os demais parentes mortos⁶⁰. Antes disso, porém, o *aprêpi* passará por provações, podendo se perder no caminho e se transformar em um animal. Abaixo algumas exegeses a respeito:

Quando você vai no caminho *nāká* (ruim), *suakon-akriti* [o quati-*akriti*] come você e aí você vira bicho. Quando vai no caminho bom, você vira espírito bom. Se espírito não gosta de você aí você pega o caminho ruim e aí *suakon-akriti* pega você. Se espírito gosta de você, você vai no caminho bom para você ser espírito bom, como gente. (Pusy)

Se *suakon-akriti* não mexe em você, seu *aprêpi* vai bem no caminho reto (Kuka).

⁵⁹ Não ignoro aqui a existência de um terceiro elemento essencial, o nome da pessoa, que lhe é concebido e que a situa socialmente (Coelho de Souza, 2002; Ewart, 2013a).

⁶⁰ Noto que há um outro destino possível para os mortos – que eu não saberia dizer se anterior, concomitante ou posterior ao seu trajeto para o buraco: eles podem virar estrelas (*nāsiti*). Dizem das estrelas cadentes, por exemplo, que são parentes mortos.

Kypasuakiara é gente. Quem vira bicho é gente ruim, que só fazia coisa errada”.
(Sinkú)

Ou o corpo que vai se tornando animal com sua decrepitude, ainda em vida. Sinkú dá o exemplo do velho kayapó que estava morando na aldeia:

Ele tem as pernas fracas e fica arrastando elas. Para cagar ainda anda com as duas pernas. Ele arrasta o resto do tempo, por isso tá quase virando bicho.

No exemplo de Sinkú, é uma metamorfose que se dá aos poucos, e não por uma ruptura radical entre vida e morte. O kypasuakiara aparece como um momento pós-metamorfose do *aprēpi*, quando ele está fora do corpo e segue um caminho. O *aprēpi*, contudo, pode se ausentar do corpo em momentos de “mortes pequenas” (em oposição ao *ir ty tâti* = morrer forte), como os sonhos e as doenças. Enfermidades graves levam o *aprēpi* da doente para ficar com os parentes que já morreram. O trabalho do pajé, será buscar de volta o *aprēpi* da pessoa.

Sinkú, um jovem pajé, me falou de um tipo de *kypasuakiara* que vem olhar pelas pessoas, observar e cuidar delas. Esses são os *jōsuá*. Sinkú me perguntou: “você já escutou? A noite eles chamam assim ‘shhh’. Ele vem ajudar pai, mãe. É gente mesmo”. E rondam à noite batendo na porta de cada casa. Há um aspecto olfativo dos espíritos, além do sonoro. Os espíritos passam *kwatikiakiansi* (tucum) no corpo e ficam cheirosos (*sypysy kin*). Você caminha no mato e sente o cheiro deles. Ou passam no corpo *prepassonosê*, “eles têm cheiro” (*prepassonsê* é um pau cheiroso que os Panará usam).

Em uma conversa com o falecido Kiompé, ele me contou que os espíritos têm a pele branca (outro interlocutor disse a pele mole) e que são “que nem americano”. Segundo Kiompé, eles moram na serra, dentro dela, no buraco. À noite ficam em volta da aldeia. Enquanto conversávamos, Kiompé disse que eles estavam ali, nos escutando. Sabiam que estávamos falando deles, mas isso não era problema. Ele fez a diferenciação entre os espíritos bons e os espíritos ruins. O bom espírito é aquele que ajuda o pajé, ele trabalha com o pajé na cura. O mau espírito quer matar você. “Ele mata parente”. Você pode ter pesadelos ruins com os espíritos, o espírito vai te enforçar no sonho e você não vai acordar. Kiompé ainda disse que os espíritos te ouvem, à noite, “se você tá falando bravo deles”, ou

falando bravo com alguma pessoa, e podem querer te castigar. Eles vão escutar e você vai adoecer.

Um dia é da caça, outro do caçador

Kuka, um jovem panará com quem conversei sobre o assunto, me disse que se o caçador vê um espírito na mata isso fará mal para ele. Isso se for espírito mau. Se for um “espírito da família”, ele me diz, não faz mal. Outro interlocutor me disse que se um caçador vê esses espíritos, não mata mais animal algum. Segundo ele, trata-se de espíritos de animais grandes, espíritos de pessoas que se transformaram em animais. Trata-se de um dos principais perigos enfrentados pelo caçador e expressa o fato inarredável da caça: a condição-presença do animal não está dada de antemão.

Um episódio me foi narrado por Seakari, que me contou de Kieron e seu infortúnio. Eu perguntei justamente sobre o perigo de caçar à noite. Ele me diz:

De noite, de dia... Você viu ele [aponta na direção da casa de outro homem]? Foi espírito, veado. Mas não é veado de verdade. Ele [o caçador] matou ele. Ele matou. Mas não vai morrer. Ele atirou com o cartucho, foi lá para ver, não tinha. É espírito. Depois andou de novo aí encontrou só o veado. Atirou e matou. Ele carregou. Ele carregou. Depois, bem reto no caminho. Ele voltou. Quando ele vira para cá, parou. Ele falou “será veado de verdade? Será um espírito?” Depois ele carregou de novo, foi de novo no caminho. Aí virou de novo para cá. Ele tá carregando, andou só para carregar. Depois ele chegou e virou para cá, no caminho. Onde tem minha roça, no caminho. Ele vem aqui. “Eu matei veado bem aqui. Eu carreguei e eu vim e virei para cá”, ele depois falou pra mim. Aí depois, quando o sol bem aqui [meio-dia], ele tá gritando “ai, ai, ai!”. Pessoal foi lá ver: “que foi?”... “Quem tá me assustando é veado. É espírito do veado”. Não é veado, não. É espírito!

Ao voltar para a aldeia, Kieron se tornou violento (*asâ*), deixou de reconhecer os parentes, foi preciso chamar o pajé para trata-lo. Sinkú trabalhou no processo de cura. Perguntei a Sinkú, e ele me contou que o caçador estava andando na aldeia e ficava ruim. Ele via as pessoas como bicho e queria matar

elas. Ele queria matar a mulher dele, achava que era onça. Pessoal levou ele para a cidade, o médico disse que era doença do índio, não era doença de branco. Sinkú deu a ele um remédio do mato. E depois de um tempo ele voltou a caçar.

Em outro contexto, mas ainda entre os Panará, Adriana Weneck (Werneck-Regina, 2013) conversou sobre a existência desses seres com o Kupere. O que poderia ser uma perda da alma e sua relação com os animais é relatado na passagem que cito:

Ele [Kupere] disse que o “espírito” do doente já estava lá em cima e que o corpo do mesmo iria ainda morrer... Esta percepção é reconhecida quando diversas pessoas panará interpretaram rastros vistos como do espírito do doente (acima referido). Nesta ocasião, inclusive, alertavam ao enfermeiro não-índigena presente na aldeia Nãsêpotiti, na época, para não andar sozinho longe, pois este “espírito” poderia entrar nos animais e atacá-lo

O xamanismo panará atua aí, sob a intervenção de seus especialistas, o pajé, chamado de *intowmapã*, ou *kariôantê*. O xamanismo panará está estreitamente vinculado à saúde. Os pajés atuais, homens e mulheres, atuam sobretudo na reversão de doenças causadas por feitiços (*sonpârî*) através de diferentes agentes patogênicos. A cura, é preciso que se diga, não é propriedade dos pajés, mas são artes dominadas por várias pessoas, sobretudo os *topytumara* (velhas e velhos), que manipulam ampla sorte de substâncias curativas, sobretudo vegetais.

O xamanismo panará de hoje se vale da ingestão do tabaco forte (*cariô akriti*) para estimular uma passagem do xamã (*ir ty* = desfalecimento) a um estado onde se comunicam com os *kypasuakiara*, espíritos que auxiliarão na cura do paciente. Diz-se desse estado que se fica *intowmapã*. Os pajés são especializações originadas de uma separação (pós-contato) entre propriedades que antes eram adquiridas pelo mesmo indivíduo, o poder de agir de maneira destrutiva ou curativa. O procedimento de alteração por meio do tabaco é um aprendizado que tiveram com os alto-xinguanos (uma história narrada por Schwartzman e Ewart). Ewart (2013a) sugere que *intowmapã* é um estado e não uma pessoa, a qual qualquer um pode acender. De fato, trata-se da condição de ficar tonto, alterado, a mesma daquele que fica bêbado, também chamado de

*intowmapã*⁶¹. Esse estado (*intowmapã*) é como um transe, provocado pela inalação intensa do tabaco quando o “corpo original” do pajé viaja para outro lugar (um pajé diz para baixo da terra) e dialoga com os animais.

Os Panará vivem no momento, comparado com o relato dos demais “panarólogos”, uma proliferação de pajés. Quando estive na aldeia Nãsêpotiti, havia vários pajés em atividade, entre mulheres, homens, jovens, velhos. Alguns estavam ganhando experiência. Conversando com Sinkú a respeito, ele me contou sobre três momentos distintos de formação dos pajés panará. Quando estavam morando no PIX, Kreton, Tukokian e Póssua (três homens com idade acima dos 50 anos) se tornaram pajés. Kreton via desde pequenos espíritos e aprendeu a fumar com os Kamayurá. Kreton, hoje reconhecido como um experiente *intowmapã* que não faz mais curas (segundo ele, por causa do tabaco forte), ensinou a outras pessoas. Esses são hoje alguns pajés veteranos. Após esse período, uma terceira geração foi formada. Homens e mulheres, em geral jovens.

A relação de tratamento exige sempre um pagamento e dos pajés se diz que são caros (*pârassô wuu*). Não é qualquer pessoa que cura como *intowmapã*. Ewart sugere que “qualquer forma de iniciação estava ausente das exegeses panará sobre o tem” (2013a: 150). Com efeito, o processo de formação do pajé me foi relatado. Sykiã, um pajé experimentado, me disse é preciso se submeter a um período de privação, quando deve evitar tocar as coisas ao redor e comer bichos grandes. Só deve comer peixes pequenos (restrição que cai sobre a pessoa em resguardo de forma geral) e tem de deitar sozinho, senão pode morrer. Os espíritos começam a vir e o aprendizado do pajé se dá na relação com eles. É uma relação entre pajé e espírito, um espírito ou vários espíritos protetores, que os ensinam remédios para curas. Um dos grandes mestres de Sykiã é o falecido pai de Kieron, “pajé antigo, pajé bom, não é brabo. O pai de Kieron leva para o caminho certo”.

O xamanismo panará envolve outras ações. O pajé pode intervir sobre a caça. Foi o que aconteceu com o próprio Sykiã, em uma oportunidade. Em um dia, ele encontrou nas franjas da aldeia (próximo à Farmácia) uma vara de porcos, logo pela manhã. Chamou toda os caçadores que abateram nada menos que 22

⁶¹ Um jovem, certa vez me descreveu a experiência com álcool segundo uma narrativa que ele lera num livro do povo Guarani: “primeiro o bêbado fica como um macaco (*kwakriti*), brincando, rindo, mexendo todo; depois fica como onça (*jowpy*), bravo, violento; por último ele quer só deitar, ele fica igual porco (*ioriti*)”.

porcos. Perguntei a Sykiã sobre o ocorrido, ele me disse que seu sogro falecido enviara os animais. No dia seguinte Sykiã sonhou e encontrou no sonho seu sogro que disse: “Eu mandei os porcos para vocês, mas vocês mataram pouquinho. Por que não mataram mais?!”.

Os sonhos são uma parte importante da vida de um caçador (e de resto, da vida de todo panará). Acontecimentos no sonho são presságios importantes, que tem um caráter metafórico por vezes. Os sonhos do pajé podem ser formas de negociar a caça com os animais. São encontros com os *kypasuakiara* que ocorrem nesses momentos e as negociações xamânicas podem se dar com espíritos bons ou ruins. Os caçadores também acessam os *kyapasuakiara* em diferentes situações, como no sonho ou nos próprios eventos de caça, o que, pode-se sugerir, é um xamanismo de menor intensidade que faz parte da vida de todo panará (ver (Oliveira, 2015; Willerslev, 2007)).

Acampamento de caça

Uma das dinâmicas sazonais da vida panará são os acampamentos de caça. As variações na organização do grupo, entre períodos na aldeia e períodos no mato são padrões que se assemelham aos de outros grupos da região (ver p. ex., Fausto, 2001; Turner, 1992). Expedições ou dispersão de grupos, essa mobilidade transforma a configuração aldeã e permitem o acesso perene a recursos. A variação é marcada por um período na floresta, que entre os Panará é, ao menos hoje, caracterizado pelos acampamentos de caça.

Dos acampamentos de caça devo começar dizendo que correspondem a um momento de intensificação da função caçadora. Como ressaltou Terence Turner ((Turner, 1992), nestes acampamentos uma organização masculina toma o primeiro plano e a vida passa a girar em torno da atividade de caça. Entre os Panará, há operações sociológicas importante, como a configuração por metades cerimoniais que o acampamento assume. Esse me parece um aspecto essencial do caráter não apenas masculino, mas da sua similitude com o centro da aldeia (onde tem lugar o dualismo diametral), que é marcado, como Ewart assinala, pelas relações com a alteridade. O acampamento é um momento destacado de interação com inúmeras alteridades, entre elas os espíritos e os animais. A

alteração das relações sociais da aldeia se dá também pelo caráter reduzido de mulheres e crianças, por exemplo, ainda que se façam presentes. As mulheres, em especial, são fundamentais no cotidiano do acampamento. O acampamento de caça antecipa o desfecho ritual. É como se uma passagem pela floresta fosse a alteração devida para que o ritual possa se alimentar de pessoas diferentes, além da carne dos animais.

Nos dias atuais, os acampamentos ocorrem em áreas da mata, em geral, próximas ao curso do rio, à distâncias da aldeia que permitem viagens de um dia para buscar mantimentos, levar e trazer pessoas. O tempo de um acampamento pode variar. Os acampamentos mais longos parecem durar um mês, mas são frequentemente constrangidos por atividades do “calendário dos brancos” (aulas na escola, reuniões, buscar benefícios na cidade, etc.). No passado, os acampamentos duravam mais tempo. Em 2013, um acampamento para a “*Kiatitipa inkré*”, a festa do carro da saúde (quando ganharam do DSEI uma viatura para transportar pacientes), durou sete dias. Foi destinado a reunir tracajás para a festa e ocorreu alguns quilômetros da aldeia, rio abaixo.

Nem todos viajam para os acampamentos. Ficam na aldeia em geral algumas mulheres, velhos e crianças. *Symatow* é o nome das caçadas coletivas, “caçadas coletivas com parentes, família, todo mundo vai caçar”, como disse Sokriti: “Aí todo mundo vai junto. Vai pegando bicho junto. Vai dormir lá, vai pegar muito jabuti. De lá pessoal vai voltar pra aldeia. Na aldeia vai preparando beiju, milho. O pessoal vai comer cabeça de jabuti, do porco, com beiju. Assim é antigamente”.

Em 2014 fomos a um novo acampamento. Ele está relacionado à vinda da família de Pyro para Nãsêpotiti, que já me referi anteriormente (cap. 1). Retomo aqui brevemente essa história para situar a festa e o acampamento que a acompanhou.

Foi no primeiro semestre de 2014 que um de ‘txukahamãe’, vindos da aldeia Kankankuben, que aparentemente estava se dissolvendo, chegou em Nãsêpotiti. O grupo não vinha para uma visita, mas para morar. Uma briga entre facções dividira a aldeia, que era formada por dissidentes da grande aldeia Kubenkokre (KBK). O grupo Kayapó que aportara em Nãsêpotiti não lhes era estranho. Era liderado por um homem panará. Como relatei no capítulo 01, Pyro,

o antigo cativo dos Kayapó, voltava pedindo abrigo aos Panará. Os homens da aldeia se reuniram e numa decisão algo controversa, conforme as opiniões que recolhi posteriormente, disseram à Pyro que construísse sua aldeia ao lado de Nãsêpotiti, a 20 metros da escola. Ali a aldeia poderia usufruir dos equipamentos dos “brancos”, como o posto de saúde, a escola e o sistema de abastecimento de água por poço artesiano. No mesmo lance, a decisão panará estabelecia um controle sobre o grupo e sobre seu território, não permitindo que as famílias kayapó se dispersassem em áreas da TI Panará, um esforço deliberado que está sempre na pauta do dia nos debates no *inkâ*. Não apenas as invasões de madeireiros e fazendeiros são um problema para o domínio da Terra Indígena Panará, mas há também, por parte do grupo, um controle sobre a circulação dos grupos indígenas vizinhos, sobretudo os Kayapó, que viajam pelo rio e já pretenderam mais de uma vez estabelecerem-se dentro da TI Panará.

Reatado o convívio com a família de Pyro – era a segunda vez que ele voltava ao seu povo para morar com eles – seu filho, Bèti propôs um ritual de nomeação da sua pequena filha junto com Mikré, que também acabara de ganhar um filho. Decidiram realizar o *kwryy kangô*, uma das cerimônias realizadas pelos Kayapó e que estes aprenderam com os Yudjá (Urueta, 2014). O ritual levou um tempo para que fossem reunidas as condições para sua realização, até que em maio ele ocorreu. Entre outras coisas, os Panará esperavam recursos da Funai para adquirir víveres necessários (farinha, arroz, feijão, refrigerantes), além de material para o acampamento e a caça.

Antecedeu o ritual a compra de algumas espingardas na cidade. Algumas caçadas coletivas foram realizadas antes e pequenos rituais foram sendo realizados. Tem-se a impressão aqui de que o ritual ocorre num crescendo. Seja estendido nos meses, ou nos dias que acompanham o evento, a intensidade das danças e cantos, da concentração de pessoas, dos adornos e pinturas realizados vai aumentando gradativamente até que a continuidade intensiva se instaura e as pessoas seguem para o acampamento, para retornarem e dançarem durante um dia e uma noite. No caso do *kyjânkô* panará, o vocábulo que o pessoal da aldeia criou para adaptar o rito ao contexto panará (de *kyj* = mandioca; *ankô* = suco), foram meses, não sem algumas reviravoltas, para que o grande evento se realizasse.

Nos pequenos ritos que ocorreram ao longo desse processo, saímos os homens para caçadas na região. Todos os animais caçados eram trazidos para as duas casas rituais, responsáveis pelo evento: a casa de Bèti e a casa de Mikré. Aí a carne era preparada e distribuída no *inkâ*, comida coletivamente, acompanhada de dança e canto.

Mas foi em maio de 2014 que a grande cerimônia foi organizada. No início do mês os Panará começaram sua viagem rio abaixo em direção ao primeiro acampamento de caça.

Reuni-me ao grupo alguns dias depois. Quando cheguei ao acampamento, muitos jabutis já haviam sido reunidos e uma grande escada de jabutis jaziam onde estavam os Kayapó. Jabuti é carne que se pode estocar, pois permanecem vivos até a volta para a aldeia, quando serão assados. Aquele era um acampamento de caça para trazer jabutis, mas vários animais foram caçados durante os dias.



Figura 21: Acampamento de caça. Caçadores descansam no fim de tarde ao lado do fogo onde jaz a carne moqueada que será levada para a aldeia.

O acampamento estava distribuído em diferentes partes. Localizado às margens do rio, em uma clareira não maior que 150 metros de diâmetro, sem que um desbaste muito grande da mata tivesse sido feito, os Panará se organizavam

sob lonas que cobriam suas redes, estendidas lado a lado. Os jovens homens dormiam uns próximos aos outros. Outros, com suas famílias, mulheres e crianças, se organizam sob seus mosquiteiros, lençóis armados que formavam como que quatro paredes, ou em barracas.

As metades cerimoniais estavam separadas e na ponta de cada uma delas dormiam um *topytum* e sua família, onde havia um fogo para a preparação da comida. De um lado, uma extensão de lonas reunia os Sotântera. Do outro, os Kiatantêra. Mais abaixo, um pouco separados, as famílias kayapó presentes fizeram seu próprio acampamento. Em uma área central, mas próxima ao rio e virada para uma faixa de mato, o fogo central onde era moqueada toda a carne que seria levada para a aldeia. Ali os Panará construíram um banco e se reuniam, homens e mulheres, quando estavam descansando. Ali era servida a comida *kiatantera*. Um outro centro, contudo, formava uma pequena praça entre Sotântera e Kiatantera, coberta de folhagens de açaí e banana-brava. À noite, os homens reuniam-se ali e proferiam cantos.

No acampamento de caça, os caçadores saíam diariamente para o mato, restando alguns velhos, mulheres e crianças. De fato, o acampamento é bastante movimentado, caçadores chegando e saindo em diferentes momentos, assim como pescadores, que pescam também para alimentar o acampamento. A caça grande (tatus, tamanduás, porcos, antas, veados) era mantida para o ritual. A caça menor, aves e macacos, assim como peixes, forneciam o alimento diário para os acampados. Os jabutis eram todos reunidos, ainda vivos, em pequenos currais, ou apenas em sacos de linha.

Acampamentos de caça são como cursos intensivos de aprendizagem. Ali os caçadores experientes convivem com os mais novos e o ritmo dos dias está todo voltado para a atividade. No acampamento de caça, os remédios de bicho são intensamente usados. O padrão corrente aqui é ver um caçador escolher um mais jovem que irá acompanhá-lo e dividir as tarefas do dia. Assim, tal como um pai que leva o filho, caçadores permitem o convívio de noviços na experiência da prática.

Tukokian, sedutor de jabutis

Em um dia, saí com Tukokian cedo, para procurar jabutis (*akuti suu*). Tukokian é um caçador experiente e também pajé. É um *suaseriantê* que domina o conhecimento sobre diversos animais e o principal caçador de uma família grande, morando com seu sogro que já é velho e quase não caça. Tukokian é também reconhecido por já ter matado vários animais. Essa habilidade, de matar antas, tatus, tamanduás, é uma das qualidades do *suaseriantê*. Na caminhada que fiz com Tukokian, avançamos pela mata sempre com o objetivo de procurar jabutis, que era o foco da expedição. Os caçadores mais jovens faziam apostas de quem pegava mais jabutis, mas eram os caçadores mais experientes que mais sucesso tinham.

Caminhamos longamente até uma serra, rastreando o jabuti. Jabuti se caça rastreando as folhagens. Embora o animal seja quase inofensivo, o perigo é sempre iminente, já que os locais onde o jabuti se esconde são “sujos” e ali também ficam cobras. Encontramos uma grande, Tukokian preferiu mata-la, ante o risco de encontrá-la na volta.

Caçar jabutis é bem diferente das demais caça, o caçador vasculha o mato, ele procura sobre paus caídos, sobre montes de folhas, em lugares onde a vegetação se aglomera e fica por vezes impenetrável para uma pessoa. É preciso se aproximar da escala do animal e o caçador acompanha o rastro do jabuti pelos locais em que ele pode passar. Depois de muito procurar, paramos para descansar e Tukokian procurou uma árvore, chamada *kajõn*. Ele retirou a casca dela com uma faca e produziu um faixa de embira. Amarrou na cabeça e na cintura. E voltamos a nossa busca. Tukokian me disse que aquilo era para o jabuti gostar dele, ele estava ficando bonito para o jabuti fêmea, que ela vai querer se entregar para o caçador-sedutor. Um outro caçador me confirmou:

Você vai amarrar na cintura. Você vai atrás do *akuti*. *Ka ti mpâ!* (você vai pegar). Aí você amarra o *akuti* com esse *piõpiõ*, onde tem para segurar você amarra na cabeça. Você vai pegar só *akuti* fêmea (*asâm* = fêmea). Você amarra sempre com esse *piõ piõ* (*sonsâja*). Porque essa embira faz ela gostar de você (Sokriti Panará).

Essa sedução da caça é parte de um complexo maior de procedimentos realizados no processo da caça. Os caçadores panará concebem uma série de métodos que visam influenciar positivamente a caça. Alguns desses

procedimentos tem a intenção de trazer a presa, para que ela fique mansa e se entregue. Os caçadores distinguem tais presas que são fáceis de caçar daquelas que são difíceis, que fogem quando o caçador aproxima. Eles afirmam, por exemplo, que perto da aldeia as presas são arredias, quando vão longe caçar, as presas não são *asâ* (brava), elas são fáceis de matar. Com efeito, os chamados “remédios de caça” são utilizados para interferir a favor do caçador na relação com as presas. Vejamos alguns desses procedimentos.

Sōjowpy pâranko

O que poderíamos chamar de magias de caça concerne à pelos menos duas ordens de fenômenos. Primeiro, as influências negativas que podem advir ao caçador da ação de substâncias e relações indevidas. O caçador deve estar atento, principalmente, ao contato com certas substâncias. Outra sorte de fenômenos é aquela que visa propiciar a caça, isto é, antecipar a ação da presa, ou modular a ação do caçador e do animal para o objetivo da caça. Dentro do primeiro conjunto, incluem-se operações de cuidado, limpeza, de dieta e comportamento, que se incluem em uma ética do caçador. O segundo conjunto concerne a manipulações que são parte de um conjunto de ampliado de conhecimentos, facultados a todos, mas que são particularmente desenvolvidos pelos *suaseriantê*, constituindo parte das suas habilidades. É um recurso utilizado na interação com as presas, visando gerar ele mesmo uma influência sobre elas. O caçador, portanto, deve operar com os dois conjuntos de influências, desenvolvendo uma espécie de ética habilidosa da caça, um comportamento apropriado que visa o contínuo sucesso na caça.

Tomemos as influências negativas que podem afetar o caçador. Um primeiro aspecto desse conjunto é que o caçador deve se manter “limpo”⁶², deve

⁶² Algo que W. Crocker notou entre os Canela, e que trago aqui na passagem que Marcela Coelho de Souza apresenta: “Assim como o “antagonismo” entre o *meh̃ĩi* e o *mekarõ* pode “ser resolvido” pela intervenção do *xamã* (*kay*), que é capaz de comunicar-se com um e outro, aquele entre o Humano e o animal de caça é mediado pelo caçador que, graças à observância das restrições apropriadas (e ao uso de “remédios” que “limpam” os olhos), atinge um estado em que passa a atrair a caça: “Just as ghosts may seek an ‘evolved’ Canela to make him *kay* because they like his purity, game animals are believed to actually like a relatively pollution free hunter and

evitar, sobretudo, o contato com o sangue menstrual da mulher, que constitui uma das substâncias mais perigosas para ele. Caso entre em contato com esse sangue (*nãpium*), ele ficará com barriga grande e doente. O sangue do animal também é perigoso e os Panará me identificaram pelo menos um pajé entre os existentes que é especialista em tratar o doente afetado por essa substância, um *nãpium antê*. Substâncias perigosas também enfraquecem deixando a pessoa *suanká* (desanimada), *pepeti* (fraca)

O caçador também deve evitar comer a carne das presas que caça, sob o risco dos animais na mata sentirem o cheiro. O cheiro do sexo também é perigoso e o caçador que vai à mata deve se resguardar de manter relações sexuais no dia anterior. Não deve comer os filhotes de macaco (*kwakriti kwjyti*, *ikow kwjyti*, filhote de macaco-aranha, filhote de macaco-prego), para que o caçador não sinta frio com a chuva no mato.

As proibições que eu mais ouvia sobre a caça recaíam sobremaneira sobre os jovens caçadores. Muitos velhos diziam que quando jovens não consumiam quase nenhuma caça animal, comendo apenas pequenas porções. Por serem os caçadores mais ativos, esses estão mais vulneráveis aos efeitos contrários de substâncias variadas.

Por seu turno, as influências positivas na interação com os animais são expedientes que podem variar na sua complexidade. Além de se manter com o corpo apropriado, ele pode lançar mão de tratamentos do corpo visando desenvolver sua ação, como vimos no capítulo anterior. Um deles, Kokâ uma vez me contou. Foi feito nele por um caçador experiente. Trata-se de uma operação sobre o jovem caçador para aumentar suas capacidades. Dizia ele que “ao encontrar marimbondos bravos, você os mata e coloca no canto da casa. Quando estiverem em decomposição, “cheiro ruim”, o caçador experiente vai passar sob o nariz e nos olhos, vai passar no rosto do rapaz. Logo depois, pinta o rosto de urucum”. O marimbondo é conhecido pelos Panará pela sua ferocidade (*asâ pytinsi*).

consequently move toward him. The hunter then can easily kill them with his arrow or shotgun." (Coelho de Souza, 2002): 355-356)"

Um terceiro tipo seriam os procedimentos, ou magias, que visam agir sobre a presa. Esses se enquadram nos *sojõwpy pâranko* (onde: *sõjowpy* = presa; e *pâri* = pau, árvores; *ânko* = seiva, suco → *pâranko* = remédios, como os da farmácia). São realizados por um princípio simpático, ou de semelhança. São expedientes utilizados sobretudo pelos *suaseriantê*, os caçadores experientes, que dominam essas práticas e se submetem a elas com mais rigor. De fato, as duas coisas andam juntas, o conhecimento do caçador é produzido por essas práticas a que ele submete o corpo, geradoras de efeitos, a morte de animais. A ideia de que os caçadores experientes são aqueles de que os bichos gostam (*sõjowpy antê*) anda junto com essas práticas que constituem a técnica da caça. Elas são descritas nos termos de uma relação de atração e sedução da caça. Um exemplo que Sykiã me narrou é o do *ikjyt pâranko*, o remédio para anta.

Você vai cortar as unhas da mulher (*inkiarã pakâkâ*). Depois, você sai cedo para o mato, caminha e depois encontra onde tem rastro da anta, onde ela está deitando. Você coloca onde ela colocou o pé as unhas da mulher, e deixa aí. Depois volta para a aldeia, sem matar nada. Sua mulher vai perguntar: cadê o animal que você matou? Você fica quieto, fala para a mulher não falar nada. Você vai deitar e vai sonhar (*soutini*), vai sonhar com anta. Você acorda, não vai falar nada com a esposa. A esposa pode contar para alguém, não pode. Acorda quieto e vai para o mato. Ele vai, ele vai, ele vai ver a anta, ele vai matar a anta, aqui bem no pescoço. Ela vai morrer. Ela não corre com a unha de mulher. Porque mulher é pesado (*surti*) e a anta não corre não. Depois você vai contar a história. “Eu fiz isso aí, eu cortei unha da mulher, e matei anta aí bem pertinho.

O *sõjowpy pâranko* pode ser definido como formas de manipulação, ou melhor, modulação das intencionalidades do caçador e da presa. Essa modulação trabalha com relações de aproximação entre caçador e animal, mas, no caso da anta, ela se encontra mais na chave do engodo, ou engano do animal, do que na atração desse em direção ao caçador. O caçador faz operar aqui um facilitador para sua ação sobre a anta, mediada assim pelas unhas da mulher (pesada que é), que torna o animal devagar (a unha como um fragmento desse peso-pé), de maneira “mansa”, isto é, fácil para ser alvejada. Essa “magia”, portanto, aproxima caçador e presas com suas motivações distintas, convergindo, assim, segundo a intenções do caçador.

Schwartzman afirma sobre esses procedimentos (que chama de “magia de caça”) que se trata de uma semelhança material entre os elementos em relação,

uma ampla classe de influências naturais manipuláveis (Schwartzman, 1988: 192). Diz o autor, após elencar uma série de magias de caça: “São, portanto, as características físicas concretas dos animais e plantas citadas que dão a eles sua eficácia”. Ele sugere que essas aproximações se dão pelo “princípio da semelhança” entre elas, reconhecidas por uma lógica do sensível panará. Os Panará reconhecem uma relação entre parte e todo ao identificarem em fragmentos do animal seu modo de ação e o modo como isso pode afetar o caçador – como por exemplo evitar de consumir as patas do jabuti, que é um animal lento, o que afetaria a velocidade do caçador; ou positivamente, bater com ossos de anta na canela dos jovens para fazê-los correr mais, como vimos no capítulo anterior.

No caso do remédio da anta, ou na sedução do jabuti, o fluxo da *influência* tem uma direção: caçador → presa. O que implica, evidentemente, uma assimetria. Uma *magia da predação*, portanto, é um encantamento da ordem do *engodo*, ou da *mimese*, que em outros contextos da caça fazem às vezes de armadilhas na relação com a caça (Gell, 1996; Willerslev, 2007). Uma relação que antecipa os efeitos, ou que exercem uma influência dos caçadores sobre os animais, no caso. A magia, com efeito, tem um fim de captura.

O que parece, no entanto, e que eles envolvem diferentes operadores na interação com o animal, uns envolvendo a aproximação na chave da sedução, outros procurando afetar o comportamento sem que a presa se entregue, mas que se torne um alvo mais fácil de abater.

O akutakriti



Figura 22: O *akutakriti*. Entregue aos caçadores pelos espíritos dos mortos, permaneceu no cativeiro alguns dias até ser consumido.

Boa parte das relações e dos seres que participam da caça que descrevi até aqui me foi apresentada a partir de um episódio que ocorreu no acampamento de caça. No fim de um dia, Iotu chegou carregando um jabuti de proporções agigantadas, um *akutakriti*. O jabuti enorme ficou preso próximo à rede de Iotu e quando levaram para a aldeia foi assado e comido apenas pelos velhos, ao fim do ritual.

A história do *akutakriti* foi comentada por todos no acampamento e se tornou assunto no retorno do mato. Meses depois, tive a oportunidade de conversar com Iotu. Estávamos sentados no inkâ e Mikré, jovem professor sentado ao meu lado, ajudando na tradução. Iotu é reconhecido como um akutiantê, ele sabe como caçar jabutis. A conversa se passou assim.

Mikré: Só ele que enxerga akuti. Ele olha para onde ele tá indo.

Eu: Iotu, quem te ensinou?

Iotu: Eu aprendi com meu avô. Eu mesmo pensava e aprendi, com ele. Quando pessoal vai caçar no mato; quando você vai ver o rastro (*sikia anka, pa kon*) do jabuti. Ele vai andando e estraga o pau podre, ele passa por cima do pau podre e arranca pedaço

M: onde tem aquele pau podre, ele sobe em cima. Ele arranca pedaço de madeira podre.

I: Ele vai e ali ele vai comer. Aí ele faz um som [Iotu imita o som do jabuti], assim faz o jabuti.

M: Jabuti fala, quando você pega. Quando jabuti gosta da pessoa, ele fala.

I: *Topytum* ensinou. Quando a gente pega, aí você conversa com ele: “Outras pessoas não foram boas, eu vou ser bom com você. Eu não como você, quem comeu você foi Kretoma, Kupere. Kretoma que comeu seu fígado (*impá*). Foi *pinkô* [*pinkoopo*]. Não eu, eu não. Eu te quero, eu gosto de você”.

M: igual namorada. Você dá o peito para ele. Você dá carinho. Você fala nome da pessoa. Não sou eu que come seu fígado, aquela pessoa que come.

I: Depois, você vai procurar *hakiô* (cipó), aquele cipó, *akutantê*.

M: não é qualquer timbó, tem o próprio para amarrar ele. Tem também própria embira para amarrar ele.

I: Sim, o *ikájõ. Kãjõ*. O velho falou: você não come *impá* (o fígado). Você não pode comer o fígado dele. Não pode. Se comer você não pega jabuti. Você não come *nâty*(?), não pode, não vai pegar. Você não come *isirikio* (?), você não pode. Isso você come, a cabeça (*ikiã*). Você só come a cabeça.

M: pra pegar jabuti você não pode comer fígado, não pode comer aquele que pessoal põe beijú dentro, não pode comer nada. Nem carne. Você pode comer cabeça só.

I: Assim falou os velhos. É perigoso jabuti. Essas coisas são perigosas para pegar jabuti.

Nossa conversa continuou, pois eu queria saber sobre o *akutakriti*, o jabuti enorme.

I: Ah, a gente não pega o *akutiakriti*. *Kritonantera* que dá.

M: *Akutiakriti* é difícil. É o deus que tá dando. O parente. O parente que morreu: primo, pai, irmão, tio dele. Ele fica caçando sozinho, triste. Aí parente dele manda lá. Aí pessoal oferece, coloca na frente da cara dele: “ó, você vai ficar aqui. Para ele pegar e ir voltando para casa”.

I: O *akutakriti* veio assim, ele foi para o mato. Ele tava próximo, no mato sujo. Ele estava um pouco em cima do mato sujo, ele fica em cima. Havia um pau, ele fica no meio, no mato sujo. Eu fui andando na direção dele, ele não saiu, ele ficou aí. Aí eu peguei. Ele fez barulho, puughhhh!. Peguei. Ele era muito pesado! Eu

carreguei. Eu carreguei. Aí apareceu o *kritonantera*. Ele chegou. Chegou o espírito de Symakriti. Eu arrumei mais o jabuti. Eu parei para fumar um cigarro. Daí chegou Symakriti, fazendo barulho (*ipiti*). Ele foi, foi, foi. Ele falou: “eu coloquei o *akuti*”. Aí eu pedi para ele brigar com eles. Você não pode brigar comigo. Eu fiquei com arrepiado. Eu conversei com o espírito e fumava. Eu comecei a ficar melhor. Aí eu carreguei o jabuti, muito pesado. Ele foi embora (*jy pu tow*). Eu cheguei, pessoal comeu o *akuti* do meu amigo (*ikien jō kriti akuti*). Eu não comia qualquer coisa, eu mesmo seguro minha boca. Por isso eu pegava muito jabuti. Agora eu como qualquer coisa.

M: Foi amigo dele que ofereceu aquele *akuti*. Ele deixou na frente dele, para ele. Ele deixou. Quando chegou naquele jabuti grande, quando ele viu, veio atrás dele. Veio diretamente e ficou aonde tava aquele jabuti grande. Ele não viu, quando viu tava na cara dele. Ele conversou com ele [Symakriti] para não fazer nada com ele. Você não pode fazer nada que eu preciso levar ele. Iotu começou a ficar arrepiado. Começou a ficar assim: se você mexer na mulher, mulher mexer em você fica assim: arrepiado. Ele conversou com ele. Começou daqui (Mikré indica uma parte do corpo onde teve início o arrepio).

E: Jabuti é mais difícil, né?

M: Por isso eu pego aquela pessoa que é mais profissional para pesquisar. Agora aquela pessoa que não é, só fica inventando, eu não pego. Nunca eu vou fazer pesquisa com essa pessoa. É mais difícil, essa regra é mais difícil para a gente conseguir. Até hoje nós não conseguimos por causa disso aí. Até hoje nós não conseguimos nada.

I: lá no Kayapó eu não comi jabuti. Tinha muito jabuti eu não comi de jeito nenhum. Eu não comi o fígado do jabuti.



Figura 23: Iotu, *akutiantê*.

O que Iotu descreve me foi dito por outras pessoas. Os *kritonantêra*, que moram na aldeia do buraco, são os responsáveis por trazer animais para os caçadores, em especial nas situações de acampamento. Eles são ditos seus donos e mantêm as presas em cativeiro, soltando elas para aqueles que estão tristes (*ra primpé*). Ao se mostrarem tristes, os espíritos de parentes mortos compadecem e soltam os animais para que a festa na aldeia possa ocorrer. É o que me conta Sykiã:

São donos deles. Pessoal vai para caçada. Espírito vai abrir tudo isso aí, porco, anta, tatu, jabuti. Dono dele vai falar assim: bom, vou abrir todas as portas para ele, porque pessoal tá tudo muito triste. Vou abrir tudo isso, pode sair. Depois vai soltar bicho e vai esperar tudo lá, no caminho. Pessoal encontra, pessoal mata. Ele solta para matar, para amigo dele.

Symakriti, o amigo de Iotu que lhe enviou o *akutakriti*, era seu parceiro de caça quando estava vivo. Iotu me contou que ia triste no caminho, conversando com Symakriti, dizendo que tinha saudades dele⁶³. Essa tristeza mobiliza o amigo morto. O animal entregue, colocado no caminho, é uma dádiva. Há uma relação de troca aqui, mas que não implica reciprocidade. Os vivos não dão nada em retorno no momento da dádiva. Nessa troca, eles se distinguem entre dois mundos, por meio do animal que um cria e outro come. Aquele que dá não come junto. A afinidade que caracteriza a relação com os mortos, como lembra Schwartzman, afirma essa potencialidade das trocas, semelhante a que ocorre no *sakiâri*, o rito onde um clã doa carne para os outros três.

Para que o espírito continue lhe atendendo, é preciso, antes de tudo, que pegue aquilo que ele está dando, não desdenhe. O cuidado com a alimentação e carne é essencial:

Espírito cuida bem do bicho, se você matar bicho e comer bem, não brincar com couro ou com ossos, ele não fica bravo e continua trazendo bicho para você. Se você falar mal do bicho e não gostar de comer, e se jogar ou queimar a carne de bicho, ele nunca vai trazer mais bicho para você. Ele fica bravo. Se você jogar ossos onde sempre você joga lixo. Com cuidado, não falar mal, eles não ficam bravos.

⁶³ Ewart (2013a) assinala esse aspecto da tristeza que atravessa o ritual. Trata-se da nostalgia que os vivos sentem dos parentes mortos. O que atesta a relação que a própria cerimônia e sua caçada estabelecem com esses outros que vem frequentar a caça e o ritual na aldeia.

O *akutakriti*, com efeito, é um animal potente. Um outro homem viveu episódio semelhante, encontrando um grande jabuti no mato. Disse que na noite anterior sonhara que seu cunhado estava morrendo na cidade. Quando acordou, levantou e foi caçar. Encontrou o jabuti e com muita dificuldade trouxe o animal para a aldeia. Ele voltou para a aldeia e dançou toda noite para acalmar os espíritos. Há uma tensão em comer os animais criados pelos mortos. Segundo ele, o animal tem que ser comido rapidamente.

No acampamento, a presença dos espíritos é latente. Caçadores cantam longamente ao longo da noite, ou logo pela manhã, e fazem o discurso chamado *suakré*, dirigido aos *kypasuakiara*. Essa conversa visa negociar a liberação dos animais. Diz algo assim:

Queria que você trouxesse pra perto de nós porco, anta. Não segura, não. Pode soltar jabuti, pode deixar lá. Pode vir o tatu, pode vir anta, pode vir o porco, pode vir veado também, qualquer bicho, pode vir aí. Não precisa você segurar muito não, porque nós ficamos tristes sem matar nada. Espírito vai responder: “Então tá bom, nós vamos soltar isso aí.”

Iotu voltaria carregando seu *akutakriti*. Quando entramos na aldeia, com toda a carne reunida, os homens caminharam em fila, cantando, colocaram a caça no centro e cantaram ao redor do *inkâ* com suas espingardas. O ritual que se seguiu daí durou um dia e uma noite, terminando às seis horas da manhã. Outras crianças ganharam nomes, além das crianças de Mikré e Bèti. Durante o dia, os jabutis foram assados e servidos, com longos *kiampó*. O clã da esposa de Mikré, Pokiat-Pri, não comeu da refeição servida. Eles são os “doadores” da festa, não podem comer. Só trabalham para que a festa ocorra. O ritual foi uma variação de danças e cantos panará com os dos Kayapó. E foi bastante animado. A notícia da grande festa panará se espalhou pela região e os Panará se sentiram orgulhosos de realizarem um ritual com muita carne e muita dança.

Donos, animais e caçador

Neste capítulo percorri alguns aspectos que concernem à interação entre os Panará e os animais caçados, sem com isso encerrar todas as propriedades relacionais que se pode ter. Meu objetivo foi apontar para as singularidades dos caçadores experientes, que se relacionam com os perigos e as presas de maneira a controlar suas influências. Foi preciso notar, portanto, que a caça panará pode ocorrer por meio da relação com os *kypasuakiara*, “donos dos bichos”, sem que isso seja o contexto ou a condição geral de toda caça panará. A diferença *entre kypasuakiara jō kriti e sojowpy* marca uma distinção entre bichos que é também o das relações da caça. Ainda assim, o universo xamânico é parte imanente da caça panará.

O infortúnio do caçador e o rapto de sua alma é um tema amazônico recorrente na literatura antropológica (Fausto, 2002; Garcia, 2012; Lima, 1996). A aparição de uma grande cobra, que pode ser uma aparição agourenta de outras presas também, deve ser contornada pelo caçador. É próprio da labilidade dos espíritos, seu caráter transitório, aparecer em diferentes condições e formas, como animal, espectro, como presa ou predador. Notei ainda que o xamanismo de cura panará tem sua contra-face na feitiçaria e ação dos feiticeiros pode se exercer por meio dos seus animais criados (*nākâakriti*). Ambas as pessoas, ou agências, no passado se encontravam reunidas no mesmo indivíduo, que poderiam exercer agências negativas e positivas a depender do contexto (ver Ewart, 2013a; Schwartzman, 1988). Noto ainda que o *suaseriantê* também está em interação com seres que povoam o cosmos panará, e parte do controle que ele pode exercer sobre essas influências reside nos seus cuidados corporais, nas magias de caça e na interação com os espíritos donos dos animais.

O *suaseriantê*, com efeito, não é apenas um caçador-conhecedor na interface com os animais (atrair e expelir forças), mas é também um caminhante que conhece. Esse o tema do próximo capítulo. Quero chamar a atenção para um conjunto de relações que intervém no processo da caça de modo a avançar sobre a pergunta: o que é caçar para os Panará? Estou ciente que o sistema predatório esboçado aqui possui muitos outros desdobramentos na vida panará, com diversas conexões com temas centrais da literatura etnológica contemporânea.

Mas gostaria aqui de avançar num sentido específico, que é o modo com este sistema fornece condições de possibilidade para a caça.

Capítulo 4 - Suasêri: caminhando no mato

Jy ra kuy suasêri mã: eu vou caçar! Assim dizem os caçadores panará quando saem à mata à procura de animais. Seguem para floresta onde moram os porcos, os macacos, as antas e outros bichos, caçando. Mas como é essa floresta da caça? Compost a por uma miríade de ambientes diversos, as propriedades do *aty* (mato) são percebidas pelos Panará quando andam no mato caçando. A caça é um modo de se relacionar que permite conhecer a floresta.

Nos capítulos anteriores vimos como a caça está implicada na constituição da pessoa masculina panará (e nas relações com a pessoa feminina). O objetivo de agora em diante é uma aproximação dos *atos* de caça. Realizo uma etnografia das relações da caça como um processo que se desenrola em um ambiente (a floresta), com o uso de um instrumento (a arma) para abater um animal. Neste capítulo veremos como o ato de caminhar pela mata é uma característica central na caça panará. Andar/caçar pelos caminhos é o modo pela qual a floresta – ou seja, uma configuração de relações entre seres diversos – emerge para os Panará.

A noção de *suasêri* é o termo que os Panará traduzem como o verbo caçar. Na nossa língua, ao dizermos caçar, a primeira ideia que vem à mente é captura de um animal. Mas a nossa noção de caça em geral conjuga dois atos – perseguir o animal e abatê-lo (Marvin, 2010). Entre os Panará, o objetivo principal de uma caçada é matar animais, sem dúvida. Mas o conceito de *suasêri* se liga mais precisamente ao tipo de caminhada na mata, acercamento/aproximação do animal. Matar o animal é um momento diferenciado do processo. A caminhada dos caçadores na mata se dá principalmente pelos caminhos que eles mesmo abrem e que percorrem áreas onde se encontram recursos alimentares dos animais, como os barreiros, que os panará identificam como o território/casa (-*jõ kwa*) de alguns bichos. Abaixo, descrevo como são esses caminhos e como os Panará caminham por eles. Nesse sentido, nos acercamos da ideia de *suasêri* como um modo de se relacionar com a floresta.

Linhas da mata no diário de campo

Kieron se sentou. Parikiati estava perto. Ele perguntou a Kieron sobre o porco de Iotu: “onde ele matou?” Kieron contou os caminhos que Iotu pegou, conforme ficou sabendo. E disse que iria caçar no outro dia. Os dois conjecturaram onde os porcos estariam. É a ciência dos caminhos dos porcos. Os caçadores com experiência sabem como andam os porcos. O rastro visto, deixado na noite anterior, o barulho que foi ouvido lá pelas bandas do igarapé, os vestígios de que andam comendo folhas de mandioca na roça ou algo parecido. Essas informações, quando circulam, são os dados primários de uma caçada. Os caçadores experientes compõem com essas informações o percurso da caçada. Ontem, quando avistamos um local onde a anta está comendo a lama, Parikiati registrou e disse: “Vou voltar para esperar anta. Aqui ela tá comendo”. Com essa informação ele tem uma caçada futura para realizar.

Na mata:

Parikiati é um homem muito atento aos pássaros e conhece bastante deles. Ainda na primeira metade da caminhada, escutamos pássaros cantando e logo ele me mostrou uma árvore onde jazia um pequeno ninho com um ovo apenas. Ele chamou o pássaro de preguiçoso e disse que estava se divertindo com o ninho de outra ave. Ainda brincou dizendo que ele era preguiçoso igual a mim. Da outra vez que caçamos, ele também se mostrou muito atento aos pássaros. Mais tarde, quando estávamos na lagoa Kutunsi, caçando ou pescando, ele indicou inúmeras vezes o gavião-de-anta, mostrando que as antas estavam por perto. Me mostrou também o canto de um pássaro, dizendo que ele canta quando está de barriga cheia, e que é um pássaro que indica a presença de porcos. No caminho de volta, paramos para ver um periquito (ou papagaio) comendo açáis num açaisal que vem servindo de alimento para inúmeros bichos.

Caminhando, avistamos um pé de fruta (ele avistou). Parikiati me disse que a fruta já está acabando e é comida por inúmeros animais. Caminhamos mais um pouco e avistamos um grande rastro, que Parikiati indicou ser o rastro de tatu, que deixava uma grande faixa de terra batida cruzando nosso caminho. Estávamos no que os Panará chamam de *inkiao kin*, um mato bom, que significa

que não é sujo, mas limpo, fácil de percorrer, com árvores grandes, repleto de frutas e onde os animais frequentam. Caminhamos mais um pouco e lá estava um pé de inajá carregado, os frutos pelo chão, e os sinais de que porcos passaram por ali. Mais à frente, outras tantas frutas caídas no chão e o sinal de que macacos andam se fartando também.

Todos esses sinais o caçador vai colecionando. A passagem dos bichos indicava que eles frequentavam ali. Seguimos adiante pelo caminho que vai direto a lagoa. Esse caminho cruza um lindo igarapé. Na seca o igarapé não tem água, mas agora ele está cheio e para cruzá-lo há uma grande árvore feita de ponte. Depois do igarapé se está bem próximo à lagoa. Cruzamos uma área que fica alagada no alto inverno (tempo das águas) e por isso não tem vegetação rasteira, apenas cipós e alguma coisa que nasce para morrer. Parikiati parou aí, procurou uma árvore que fornece o *piõpiõ* e arrancou sua casca, fabricou rapidamente algumas faixas de embira e disse que tinha dores na perna. Amarrou então o *piõpiõ* na altura do joelho (abaixo dele) e depois uma faixa na cintura, para segurar sua coluna. Amarrou firme. Seguimos. Depois dessa área entramos numa pequena trilha repleta do capim *ahpá*, que corta feito faca e cola na roupa da gente. Parikiati tomou cuidado para cortar esse capim e abrir passagem. Logo chegamos à lagoa.

O caminho é para mim um deleite, e imagino que para um velho caçador observador como Parikiati também o seja. Há muitas coisas para se olhar e conhecer. Mas não se trata de contemplação e sim de uma percepção ambulante da paisagem. Nós nos movimentamos e procuramos sempre o que se movimenta nesta paisagem, os rastros dos animais, ou as transformações pelas quais ela passou. Para Parikiati, ela é uma paisagem marcada no tempo. Há vários eventos que ocorreram ao longo do caminho. Ele me assinalou lugares onde ele mesmo matou animais. É como se cada lugar fosse o registro de uma caçada e a floresta um livro de registro de óbitos, um mapa de caçadas. O próprio caminho é uma narrativa das várias experiências de Parikiati.

Panará jō kypa

Os Panará procuram as matas que circundam a região das aldeias para caçar de dois modos. Um seguindo trilhas que saem da própria aldeia. Outro tomando um barco e atingindo áreas mais distantes, de onde saem caminhos. A floresta onde caçam constitui o território que os Panará conhecem. Como já relatei, após anos de exílio no Parque do Xingu, os Panará retornaram a uma área de seu antigo território. A terra onde viviam representa uma vasta porção do norte do Mato Grosso, localizada nas bacias dos rios Peixoto de Azevedo e Teles Pires. A área que agora vivem passou pelo processo de demarcação legal, homologada como Terra Indígena Panará. Os Panará tratam-na como *Panará jō kypa*, a terra dos Panará, seu território tradicional, onde viviam os antigos antes de serem transferidos para o Parque do Xingu. Nessa acepção, *Panará jō kypa* é uma área de regimes sobrepostos. No sentido em que o termo procura traduzir a noção brasileira de Terra Indígena, ela possui um regime de propriedade, com fronteiras delimitadas, recursos naturais que devem ser protegidos, acesso às cidades, formas de exploração controlada e circulação restrita. Possui um centro (a aldeia “principal”, onde está a farmácia, a Associação, a Escola...) e áreas periféricas (as demais aldeias e áreas menos frequentadas do território). Sua posse é instituída por meio de reconhecimento de uma posse anterior, que os Panará requerem não apenas contra “invasores” brancos, mas também contra seus vizinhos Kayapó, por exemplo. “A nossa terra”, como por vezes dizem em português, é uma área delimitada, cujos marcos de concreto colocados instituem a necessidade de mantê-los.

Mas há um uso de *Panará jō kypa* em que outras relações são evidenciadas. Quando eu perguntava aos velhos onde é que eles nasceram, me diziam: *ĩkjẽ jō kypa* Tupajoron, Sonseransã, Pysypari, etc. *Kypa*, precisamente, se refere à terra como solo, segundo suas qualidades agrícolas. Ela é a terra para o plantio, como nas classificações dos tipos de solo: *kypakiã* (terra preta), *kypamprãa* (terra vermelha), *kypatipô* (terra branca, ou arenosa), *kypakyky* (terra dura, arenosa). Ela também se refere à terra como o chão que se pisa, como quando se diz *jy ra kuy kypa amã*, vou a pé, ou pela terra. No caso da referência

à terra onde nasceram, como na expressão *ĩkjẽ jõ kypa*, a terra emerge como o solo ao qual a pessoa pertence, de onde ele veio.

Nas narrativas presentes no “Atlas dos territórios Mëbêngôkre, Panãra e Tapajuna” (Kayapó, Panará e Tapajuna, 2007) relatadas pelos velhos panará, e inúmeras outras que escutei em campo, o antigo território é descrito a partir das várias aldeias que existiam, suas relações e das pessoas que lá nasceram e viveram. Além disso, afirmam como havia diversas coisas aí (*soti inkieti amã*).

Relatos como esses destacam a riqueza do território, a quantidade de alimentos para coleta, a abundância de caça e o solo apropriado para roças. As coisas de valor, como riquezas panará (*Panara jõ soti*), englobam aqui o que chamamos de recursos naturais. Essa riqueza ganha relevo nas comparações que os Panará realizam de maneira triangulada entre o território antigo, o cerrado do Parque do Xingu e a atual TI Panará. Schwartzman (1992) recolheu o seguinte depoimento de Akâ sobre o Xingu:

Inkiye kin piãu ya ha singu amà, inkye kin nô amà màra pa anka. Sot kyã nô amà marã pa inkye kin nô. Soti nô amà inkye kin nô... kupa anka me pun le pa anka. Tun kupa kin, màrà inko... Mama inko ta ra pa kin. Peixoto ri, nayõ kupa kin, nayõ sot kyã, nayõ soti inkyeti, soti me pun. Soti inkyetiamà, na soti sonsar tàrti inkye. Nayõsar tàrti, Peixoto tã, nayõ kupa ta, na wàa tã.

Eu não gosto daqui no Xingu, não gosto de estar aqui, aqui é ruim. Eu não gosto de ficar aqui, não tem frutas. Não tem coisa/riqueza aqui e eu não gosto... a terra é ruim e eu não gosto de ficar aqui. Antes a terra era boa, lá no rio... No rio era bom. No Peixoto, a terra era boa, tinha frutas, tinha muitas coisas/riqueza, muitas coisas/riquezas ali. Sinto falta de todas essas coisas/riquezas. Sinto falta do Peixoto, da minha terra, terra grande⁶⁴.

Steve Schwartzman (2010) analisou os conceitos relativos aos recursos naturais dos Panará. Segundo o autor, terra boa era uma área relacionada às potencialidades agrícolas: “Onde há coisas (de valor), há roças... “terra boa” é uma terra onde há muitas coisas (de valor) (*soti inkjeti*)”(304). E Richard Heelas (1979) relata que quando moravam no Parque do Xingu a experiência temporal dos lugares anteriores era lembrada tendo como memória o contexto florestal. Essa experiência se referia às atividades realizadas em locais específicos, especialmente caçadas e incursões guerreiras.

⁶⁴ Tradução minha, que difere aqui e ali da tradução de Schwartzman.

O território do Xingu era visto como um solo ruim para os cultivos dos Panará – em especial o amendoim –, escassez de frutas – a castanha, o açaí – e um variedade pequena de animais de caça. Durante esse período, uma nostalgia e inadaptação ao território do PIX era constante. Essa área contrastava com os padrões do território anterior, a área de floresta que os Panará ocupavam ao norte do PIX, às margens de pequenos cursos d'água.

A atual terra onde vivem os Panará, TI Panará, está localizada na fronteira do estado do Mato Grosso com o Pará, cobrindo uma área entre as bacias do rio Xingu, a leste, e Tapajós a oeste. É uma área localizada na Depressão Periférica do Sul do Pará, junto a Cuesta da Serra do Cachimbo, com altitudes variando de 200 a 400m (Projeto RADAMBRASIL, 1980; Rodrigues, Schimdt e Vaz da Silva, 2002). Segundo relatório do Instituto Socioambiental, que descreveu as características geográficas e físicas da TI Panará, seu relevo possui (Rodrigues, Schimdt e Vaz da Silva, 2002):

[V]ariadas formas de topos – convexo, aplainado e em alguns casos contínuo e aguçado – diferentes extensões e aprofundamento de drenagem, sendo geralmente separado por vales de fundo plano e esporadicamente por vales em “V”. Os principais rios da TI Panará são o Iriri e Ipiranga, “rios encachoeirados e com corredeiras, o que impossibilita a navegação em alguns trechos. O clima da região é classificado como Tropical por apresentar uma estação seca bem definida que dura até 3 meses e pluviosidade elevada com temperaturas altas.

Situada em uma área que se estende pela fronteira norte do Mato Grosso e uma grande faixa no estado do Pará, a TI Panará se localiza na faixa conhecida como “arco do desmatamento”. Esse “arco”, que cobre as bordas sul e leste da Amazônia, é conhecido pelos mais altos índices de destruição da floresta amazônica e pelo avanço intensivo da fronteira agrícola. No presente, os arredores da TI Panará, especialmente ao sul, na região mato-grossense, converte-se em área agropastoril a uma velocidade vertiginosa, em especial para o cultivo de soja e criação de gado bovino. O contato desse avanço com o território panará impacta sobremaneira a manutenção do território e invasões de madeireiros tem ocorrido nos últimos anos. Em algumas faixas da fronteira da TI há áreas de penetração dessas atividades, que os Panará tentam lidar de diferentes maneiras. A fiscalização das fronteiras ocorre, mas é precária, e uma faixa ao norte da TI é visitada esporadicamente, ficando mais vulnerável. A atual

expansão das aldeias também tem o objetivo de ocupar áreas e proteger o território.

Conforme ainda o relatório produzido pelos ecólogos do ISA, os tipos florestais predominantes na TI Panará são aqueles que caracterizam a vegetação de domínio amazônico, como: a Floresta Submontana com Palmeiras, Floresta Submontana com Cipós, Floresta Ombrófila Aberta Tropical e Savana Arbórea Densa (Projeto RADAMBRASIL, 1980). Isso significa que ela possui características da floresta ombrófila hileiana, com maior abertura do seu dossel, permitindo a entrada de luz e favorecendo o crescimento de uma segunda face de vegetação, ou sub-bosque. Algumas espécies típicas da floresta amazônica são frequentes aqui, como as palmeiras do inajá (*Attalea maripa*), açai (*Euterpe precatoria*), a castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*), o burití (*Mauritia flexuosa*) e a sororoca (*Phenakospermum guyanensis*), conhecida também como banana-brava-da-mata.

As aldeias Nãsêpotiti, Sõkwê, Sõkârãsã e a pequena Kresã estão às margens do rio Iriri, enquanto Kotiko está na margem do rio Ipiranga. O Ipiranga se reúne ao Iriri na fronteira leste da TI e o Iriri vai desaguar no rio Xingu a quilômetros de distância. As aldeias Panará se localizam todas no alto curso Iriri, onde o rio ainda é estreito e de águas não muito profundas. O Iriri se caracteriza por possuir águas escuras e é um rio piscoso. Na região do rio explorada pelos Panará, o Iriri não transborda intensamente, alagando alguns poucos metros da margem. É o suficiente para a emergência de canais que facilitam a navegação e permitem a exploração de áreas diferentes no período da cheia. Por seu turno, ao chegar no ponto culminante da seca, o trecho por onde os Panará navegam se torna em muitas partes intransponível de barco, reduzindo assim as viagens e exigindo muitas vezes a travessia puxando a embarcação. Os Panará se queixam da navegação no Iriri, por ser este um rio com muitas curvas. Lembremos que o grupo aprendeu a navegar no rio Xingu, cuja a extensão de margem a margem é como o eixo monumental de Brasília. Um rio com longos trechos de linha reta e uma largura com cerca de 100 metros.

Em se tratando de Nãsêpotiti, o grupo que aí vive explora as duas margens do rio. O leito do Iriri é frequentemente cruzado para o lado contrário da aldeia com o intuito de recolher diferentes recursos. Há nas áreas próximas da aldeia alguns lagos que se formam e onde a pesca de peixes pequenos ocorre. Pode se

buscar mel, frutas, minhocas para a pesca, palha e paus para casas e caça. Já as roças se situam todas no mesmo lado do rio em que se encontra a aldeia. Além do rio Iriri, os Panará exploram a grande lagoa Kutunsi, nas redondezas da aldeia. Inúmeros igarapés cruzam áreas próximas percorridas pelos Panará e são conhecidos e explorados por eles.



Figura 24: As águas do Iriri

Floresta como supermercado

Ouvi algumas vezes meus amigos dizerem: “a floresta é o supermercado do índio”. A analogia era gerada em contextos onde comparávamos as dificuldades de viver na cidade com as facilidades de viver na aldeia. Nesta, não é preciso pagar conta de luz, água ou aluguel e ainda se pode obter o que é necessário à vida em incursões na mata. A analogia sugere que obter coisas (*soti*) por meio da caça, da coleta, do comércio ou da guerra, são diferentes maneiras em um contínuo de consumo.

Os Panará estão longe de converter a vida animal de que se apropriam em mercadoria, o que significaria dar um outro valor a ela. Quando comparam a

floresta com o supermercado, o que os faz análogos é serem lugares para se trocar e se apropriar de coisas (Almeida e Dias, 2004). Mas também uma confrontação, ou troca, entre donos-proprietários e caçadores-clientes. Na floresta ou no mercado, é por meio de mediações e interações variadas que se traz para casa *soti* (coisas de valor). Regimes de negociação e apropriação regulam as trocas no mercado e na floresta, cada qual a seu modo. Se a propriedade privada e o Estado são os marcos reguladores do mercado, a caça também opera em um ambiente ético e político. Como vimos, as relações com os animais passam também por negociações com os espíritos dos mortos e por interações diretas com os animais. Nesse sentido, políticas cósmicas é um nome apropriado para as trocas da floresta. E o mercado também tem sua cosmopolítica.

Vale notar ainda que, entre os Panará, não há um conceito de natureza como um mundo natural englobante da fauna e flora, dos rios, montanhas e tudo que corre numa floresta. Uma noção, enfim, hipostasiada de natureza, condicionante e constituída, sobre o qual a ação humana opera. Não é particular dos Panará, mas de vários povos amazônicos e alhures, que a floresta se apresente como um mundo povoado de outros seres e que ela seja o resultado da ação desses vários sujeitos (cf. Descola, 2005; Strathern, 2014). A analogia com a cidade, portanto, evoca o caráter de riqueza de ambos, ao mesmo tempo que de negociação com alteridades.

A floresta é um espaço de frequência determinada, com relações particulares e um grande potencial criativo. O fato de se apropriarem de seus recursos é apenas um de seus aspectos existenciais. Já quando comparada à aldeia, outras diferenças emergem. Deriva da oposição consagrada entre cultura e natureza nos estudos Jê (Maybury-Lewis, 1979; Seeger, 1981) a diferença entre esferas domésticas e selvagens (oposição que caracteriza relações interiores à aldeia e relações entre este interior e o exterior). O domínio da floresta para os Panará, entretanto, não se encaixa em uma oposição simples entre doméstico e selvagem. As diferenças que alimentam as relações entre floresta e aldeia são concebidas pelo potencial de variação das relações em cada uma. A floresta, como lugar de processos e eventos (o *aty*, que logo veremos) é onde também agem outros sujeitos e onde, por meio de várias mediações, emergem conhecimentos. Seria preciso, portanto, avançar sobre as diferentes relações possíveis entre

floresta e aldeia, mais no sentido de conexões e desconexões, conjunções e dissensões, do que nos termos polares que supõe um *ou* outro.

Aty, pakré, puu e ipê tã

Para acompanhar a diversidade de experiências da floresta, será preciso observar algumas de suas classificações. Um dos jovens com quem procurei conversar sobre a natureza me sugeriu a noção de *inkjown*. O termo *inkjown* é usado para descrever a floresta, uma categoria que, por vezes, é englobada pela noção de *aty*, o mato. Quando compara diferentes tipos de floresta, usam *inkjown* (Schwartzman, 2010) Quando se vai sair da aldeia para o mato, seja para buscar algum recurso (açai, palhas, remédios) se diz *aty tã* (vou para o mato!). O *aty*, no entanto, possui diferentes ambientes.

Os Panará possuem algumas classificações para o *aty*, muitas delas caracterizam um ambiente de caça. O termo geral *inkjown* é qualificado segundo propriedades que se referem à luz/cor da floresta, ao tipo de vegetação e ao solo que aí se encontra. A expressão da relação entre esses aspectos se encontra na vegetação e fauna de cada ambiente. Os Panará descrevem o *inkjown krekia* (de *krekiã* = escuro, noite) como um mato escuro, onde há muitos cipós e os bichos são perigos. Um informante me deu as seguintes descrições:

- *Aty pâriy* = mato alto
- *Aty pri* = mato baixo
- *Inkjown nãnka* = mato ruim, sem árvores
- *Hakiô sirantow* = mato sujo, com muito cipó (*hakiô*)
- *Aty pãteteti* = só tem árvores altas, não tem fruta

Schwartzman (2010) traz outras informações. Segundo ele, *pãteteti* se refere à qualidade de iluminação da floresta (*teteti* = cor clara), árvores de casca clara, cores pastéis na vegetação. *Parãmprãa* (*pãri* = pau, árvore; *namprãa*=vermelho) é por vezes identificado com *pãteteti*. *Inkjown krety* e *inkjown krekia* são as florestas escuras, também caracterizadas pela iluminação, próximo ao que seria a floresta amazônica úmida e fechada.

O *inkjown* se opõe a outras zonas ecológicas, como o cerrado (*kypy*) e as várzeas que inundam periodicamente (*jytiasâ*). Os Panará têm uma preferência pelas matas baixas, escuras, onde também há terra preta (*kypakiã*). São áreas onde os animais caçados frequentam.



Figura 25: Caçadores no *aty*

Na dinâmica das classificações, o *aty* aparece em contraste com dois espaços de valores “domésticos”, onde o parentesco é uma experiência cotidiana e um idioma: a roça (*puu*) e a aldeia (*kri*). *Kri* designa, do ponto de vista de alguém que está no centro, o círculo de casas. E do ponto de vista de alguém que está na roça, *kri* designa toda a aldeia (o conjunto de casas, a praça central e também as áreas que hoje complementam a vida aldeã – o posto de saúde, a escola, a sede da Associação e a casa do ISA). *Puu* e *kri* se opõem a *aty*. No entanto, visto do *aty*, *kri* não compõem um conjunto com as roças. Elas são distintas. *Puu* é uma categoria em ambivalente, a meio passo do mato e da aldeia, com um passado e um futuro diferenciados pelo caráter de transição do presente.

Puu refere-se à zona ecológica sobre a qual a ação é potencial ou atual. Seja no passado, no presente ou no futuro, *puu* existe como uma área ligada à ação humana. Essa perspectiva remete à idéia de antropização da floresta amazônica, demonstrada por W. Balée (Balée, 2013), entre outros. Os Panará designam

também áreas de floresta como *puu*, onde certas características se encontram e indicam um local apropriado para a feitura de roças, ou uma área que já foi no passado uma roça. Schwartzman refere-se a ela como “domesticable forest” (2010:310) e a descreve como “uma floresta de copa baixa com árvores pequenas, onde abundam cipós, ou sororoca, ou outros tipos de espécies indicadoras”. Trata-se de uma área onde se encontra a terra preta (*kypakiã*), ideal para a maioria dos cultivos praticados pelos Panará.

A aproximação dessas afirmações com a conhecida “terra preta de índio” (Junqueira, Shepard e Clement, 2010; Schwartzman, 2010) pode ser um indicativo de que os Panará reconhecem nas paisagens florestais chamadas de *puu* (ou *puu tũ*) a ação antrópica passada. Schwartzman (2010) afirma que seus informantes relatavam encontrar muitas vezes nessas zonas cacos de cerâmica, identificando a ação passada de outros índios, sem dizer, contudo, se eram antepassados do grupo ou identificados como outros, *ipẽ* (o fato de ser cerâmica, que os Panará não fabricam...). Os Panará reconhecem, portanto, que *puu* é um efeito de uma intervenção passada e cuja ação futura existe em potencial, o que o singulariza como um espaço domesticado, ou socializado.

Em contraste com a aldeia, a hidrografia, seus rios, lagoas, igarapés, são partes do *aty*. Mas os regimes de interação com o rio e as lagoas nem sempre se confundem com as interações com a floresta. O rio (*pakré*, ou *inkô wuu*, a água grande) não é um curso d’água uno e indiviso tampouco, ele é um espaço de usos diversos e com múltiplas configurações. Há áreas de encachoeiradas, regiões em que ele se alarga, partes o seu curso onde tracajás se concentram, regiões propícias para a pesca com timbó. Sua dinâmica temporal constitui variação essencial nos modos de relacionar com o rio. A pesca varia grandemente nas águas cheias, e as espécies pescadas são diversas (pintado, matrinxã, piranha, trairão, tucunaré, peixe-cachorro, bicuda, pacu e outros). Com o rio cheio, alguns pescadores vão as margens próximas da aldeia pescar. Também usam canoas para adentrar os canais que se formam. Pacus são muito pescados quando o rio está cheio e por um período a cozinha panará se enche desses pequenos peixes, muito apreciados. Beijus assados com pacu é uma iguaria desse período. Quando o rio baixa, os tucunarés estão mais presentes. A observação da movimentação do rio é também crucial para os deslocamentos. Quando a água está no seu limite, o trânsito por ele fica impossibilitado.

Os Panará frequentam também as lagoas que se formam nas chuvas. Quando o rio seca e as lagoas se separam da alimentação do rio, os Panará usam o timbó em pescarias coletivas ou individuais. A canoa é usada durante todo o ano. Uma grande extensão do rio frequentada com os barcos de alumínio e motor de popa é bastante conhecida. Esses barcos são motivo de grande atenção coletiva e a gasolina para movê-los é um dos bens mais requisitados. Os barcos também facultam caçadas mais distantes, em áreas de difícil acesso por terra. Parte dos caminhos na mata foram abertos como consequência do uso de barcos.

O rio ainda é fundamental para a locomoção atual e é também lugar para o banho. Enquanto espaço de banho, o rio é muito próximo à aldeia e é uma área de relativo controle, embora também ali habitem seres cuja a aparição é temida. Os *pêkuan*, seres da água de caráter monstruoso e que se revelam, por vezes, em redemoinhos, podem emergir nas águas que correm nos locais de banho dos Panará, como ocorreu certa vez em Sôkârãã com Kupere. Esse homem me relatou a aparição aterrorizante e perigosa de um *pêkuan* quando ele tomava banho no final do dia. Assim ele me disse:

Eu vim da aldeia, tava na roça, fui banhar no rio, era de tarde. Possuá subiu, Patkiâ subiu [da beira para a aldeia]. Eu entrei na água. Aí eu vi assim, nadando lá trás, uns 50 metros. Ele entrou na água. Eu subi e falei para as mulheres e as crianças: eu vi *pêkuâ*.

À noite eu dormi, ele veio assim e falou: “eu não sou ruim, não. Não é para ficar com medo. Eu quero vestir meia, calçar chuteira, eu quero jogar bola”. Agora, eu não sei, né. Eu dormi e ele veio falar comigo.

- Ele entende a língua do Panará?

- Ele entende! Ele mora debaixo d’água, tem uma aldeia dele lá. É gente, igual gente. Mas é grande, gordo.

Não foi o primeiro relato que ouvi desses seres, que habitam os rios não só próximos às aldeias panará, mas outros rios em que os Panará circulam. Kupere, o homem que viu o *pêkuã* que gostaria de jogar futebol com os Panará, contou que esses monstros são “índio bravo”, são perigosos e aparecem onde há muito peixe. Onde tem peixe pulando, muitos, eles aparecem, no meio do redemoinho.

Os rios também são espaços onde caçadas ocorrem e os pescadores andam com suas espingardas. Em uma pescaria, a troca de uma modalidade a outra não

requer grandes mudanças, sendo uma caça oportunista. Por outro lado, podem aproveitar barcos para a caça noturna. Acompanhei uma caçada pelo rio à noite uma vez, quando tivemos a oportunidade de ir até um conhecido barreiro (*sõkwê*⁶⁵) dos Panará. Lá esperávamos encontrar antas, o que de fato aconteceu. Seguimos com o barco desligado, iluminando a margem à procura de animais. Quando encontramos as antas (um casal), os Panará tentaram acertá-las do barco, mas logo atracaram e correram pelo mato atrás das presas.

Não há entre os Panará uma circunscrição geográfica para a caça. Ela pode ocorrer na roça, no rio, na aldeia, nas estradas, nas plantações de soja que fazem fronteira com a TI, quando viajam para a cidade. Mas quando saem para caçar, é para o mato que eles se dirigem, dizendo *jy ra kuy aty tã* (eu vou para o mato). Certa vez encontrei Sokriti e seu filho Paturi, que me disseram que tinham matado dois porcos na fazenda vizinha à TI, próximo à sua aldeia, Sõkwê. Sokriti me contou que depois de matarem dois porcos, ele disse ao filho *nãhã* (já chega): “Deixa os bichos irem para o mato para a gente matar eles lá. Ali eles ficam gostosos”. Me explicou que os porcos e antas que comem soja na roça do branco ficam *sâ nô*, sem sabor e sem gordura, *tuma pió*. Sokriti fala para os filhos não caçarem os animais na fazenda, mas esperar eles virem comer buriti, injá e sal no barreiro. Esse fica gostoso. Mas a facilidade de abater os animais na fazenda é, ainda assim, atraente e muitos aproveitam a oportunidade.

Um outro espaço habitado pelos Panará permite continuar com observando os modos de relação com os lugares. Noto que espaço, lugar, território aqui são todos conceitos ativados para buscar uma aproximação com outros conceitos panará referentes aos ambientes (*aty, kri, inkô, puu...*), que busco concretizar sempre a partir desta relação precária de tradução. Tomemos a *cidade*, onde os brancos moram (*ipê jô kwa*), para onde se deslocam (*ipê tã*)⁶⁶, mas onde resistem em fazer morada. Em diferentes conversas, eles me davam razões como “Branco não é amigo”, ou “Na cidade é muito difícil”, para não quererem morar na cidade. Um jovem que morou em Guarantã do Norte me relatou a dificuldade para se sustentar e os exemplos de alguns poucos que lá viveram

⁶⁵ O mesmo termo nomeia uma das aldeias, que se estabeleceu justamente próxima a um barreiro. Sobre os barreiros, ver abaixo.

⁶⁶ *Ipê* tem um caráter metonímico, por vezes. Se diz *ipê tã* (*ir ao ipê*), ou *ipê pêj* (*no ipê*) quando se quer designar o lugar onde os brancos moram, ou se fazem em casa. O branco representa, os lugares que onde ele se faz em casa.

servem para afastar a ideia da maioria dos Panará. Alguns poucos que foram morar na cidade o fizeram motivados principalmente para frequentar a escola de branco.

Os Panará receberam de um dos vereadores de Guarantã do Norte um terreno e uma casa, para servir de apoio e pouso durante as idas até lá. Usaram essa casa durante alguns anos em visitas à cidade, mas ela ficava longe do centro, na periferia de Guarantã. Eles abandonaram a casa e passaram a usar dois redutos, a Escola Ebenézer – um prédio desativado onde os Kayapó também se hospedavam – e o Hotel das Oliveiras. A escola foi recentemente (2015) fechada para uma reforma. O Hotel das Oliveiras é hoje o principal pouso dos Panará em Guarantã do Norte, a cidade mais frequentada. Há sempre alguém por lá. Eles têm uma relação próxima com o dono do lugar e o local é mais próximo ao centro de Guarantã. Durante minha pesquisa, uma família se mudou para a cidade, a fim de colocar na escola seus filhos. Depois de dificuldades, retornaram à aldeia. Me disseram que havia sempre visitas e o pessoal da aldeia pedia para se hospedarem lá. As despesas ficaram altas e as brigas e fofocas também aumentaram.

As idas à cidade são, em geral, para compras, retirada do benefício social ou visitas médicas. Duram normalmente de 3 a 5 dias. Os períodos mais longos são devido a estadias na Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI) de Colíder (ou em Peixoto de Azevedo) para tratamentos de saúde. Na ocasião em que os jovens professores passaram um mês no Curso de Formação do Magistério Intercultural, diziam para mim que queriam retornar à aldeia, já cansados da comida de branco, de ficar no hotel, com saudade dos familiares. O fato de ficarem na cidade por uns dias, enquanto resolvem questões com os órgãos públicos, fazem compras, ou visitam alguém, não constitui, contudo, uma forma passageira ou desinteressada de *estar* na cidade. Há formas de engajamento com o meio urbano que emergem da relação com várias características do espaço e dos modos relacionais próprios das cidades⁶⁷.

⁶⁷ Noto que a circulação panará pelas cidades do interior do Mato Grosso, em especial Guarantã do Norte, Marabá, Peixoto de Azevedo, Colíder e, eventualmente, Sinop e Alta Floresta, caracteriza as relações que eles têm com o meio urbano. Isto é, não é qualquer cidade e qualquer branco (nunca é). As cidades da região são caracterizadas por uma população de migrantes do sul do país no período da abertura da BR-163, e a maioria das cidades da região são de pequeno porte (30.000 habitantes). São caracterizadas pela economia agrícola, pela exploração garimpeira e madeireira. É uma região de ocupação recente, mas de expansão intensa e crescimento rápido. Alguns Panará, a maioria homens, já estiveram nas grandes capitais do país (cinco homens viajaram para os EUA com S. Schwartzman) e a experiência aí parece um pouco distinta. A circulação é menos facultada e os receios sobressaem.

Quando estão na cidade, muitos gostam de fazer *giros* de táxi, sempre que o dinheiro permite. Todavia, me intriga como podem querer gastar às vezes grandes quantias, ou adquirir dívidas, para percorrer distâncias pequenas. É fato que o sol escaldante de Guarantã do Norte, uma cidade com quase nenhuma sombra disponível para o pedestre, dificulta caminhadas longas. Diversas vezes me deram essa justificativa. Mas o fascínio pelos *giros* também remete a um modo de ocupar a cidade, em movimento, em velocidade, em uma máquina. Como meio de transporte para o qual o movimento na cidade é projetado, carros, motos e ônibus são as formas de deslocamento que se oferecem para o cidadão. Há um ritmo próprio da cidade que se relaciona ao seu modo de deslocamento e às formas como a cidade se irradia pelo espaço. As escalas e os ritmos da cidade ocorrem por distâncias e velocidades próprias, qualidades que não passam despercebidas aos Panará. O asfalto e o concreto das ruas e calçadas oferecem experiências táteis bastante diversas dos terrenos da aldeia, e a projeção de linhas que se cruzam nas ruas da cidade são muito distintas das imagens que se apresentam nos caminhos pela floresta. Penso que os Panará comparam as diferenças e como expressão da comparação, se engajam com os movimentos, o automóvel e os deslocamento próprios da cidade.

É possível reconhecer no modo ambulatório dos Panará na cidade analogias que eles próprios realizam entre dimensões diferentes da sua existência. Também a floresta é marcada por uma *peregrinação* como forma de *estar* em um lugar⁶⁸. Como argumenta Ingold (2015), o movimento é comumente entendido como transporte de um lugar ao outro, o que pressupõe um destino ao qual ele está orientado. Mas o que as caminhadas na caça e os “giros” na cidade sugerem é uma experiência dos lugares *ao longo* dos caminhos. Os Panará se entendiam quando ficam só no Hotel, sem poder fazer nada pela cidade.

Mas o automóvel é também uma máquina que transforma a experiência em imobilidade e reduz as interações, desconectando a ação da percepção. Como

⁶⁸ Uma característica também marcante da cidade assinalada pelos Panará são as variações nas relações sociais. Muitos dos meus amigos falavam de relações extraconjugais entre pessoas panará ou não que ocorriam nas estadias na CASAI ou nas passagens por Guarantã. Os jovens têm grande interesse em ir para a cidade também para essas aventuras sexuais. Uma outra associação com a floresta corre aqui, já que as relações extraconjugais estabelecidas na esfera da aldeia também tem lugar ali, no mato, evidentemente longe das vistas dos demais (cf. Ewart, 2013a: 159). É claro que a cidade tem uma multiplicidade de outros efeitos. Aqui procurei destacar uma face das relações.

modo de deslocamento próprio da cidade (mesmo nas pequenas da região), o automóvel corresponde a outras experiências do corpo e nesse sentido a cidade é variação na relação entre percepção e motilidade, ou na velocidade, que muitas vezes pode corresponder à experiência das viagens de barco pelo rio. Também nesse caso o uso de combustível (e o dinheiro) é necessário.

Ao longo dessa tese comparações entre a floresta e a cidade emergem e de alguma forma exigem uma torção na percepção desses espaços como entes discretos. Analogias entre elas aparecem por relações de contiguidade e/ou diferenças, trianguladas por um terceiro termo, a aldeia⁶⁹. A caça como um modo de relação que constitui não apenas uma forma de apreensão da alteridade, mas também a constituição de modos de interação, circula para além do seu campo pragmático direto, a morte de animais.

As demais categorias que apresentei estão também relacionadas de variadas maneiras com a atividade da caça. Se nos aproximarmos mais um pouco do ambiente onde a caça ocorre, veremos que os caçadores procuram algumas formas propiciadoras na floresta. Vejamos.

Sõkwê

Inkjown kin! dizem os Panará para o mato bom, aquele onde há muitas frutas, onde os animais frequentam, onde tem macaco e anta, onde tem jabuti. É nesse mato que os Panará gostam de caçar. As árvores não são muito altas, o sub-bosque é baixo, não é sujo (*intepi*), isto é, fechado. Mas ao caçar, o caçador caminha por diversas paisagens, entre as quais algumas são propícias à presença de diferentes presas. Uma das áreas mais buscadas, frequentada por grande número de animais, é os barreiros, chamado pelos Panará de *sõkwê*.

Em uma das últimas caçadas que participei durante o campo, os caçadores decidiram descer de barco até um conhecido e revisitado *sõkwê*, rio abaixo. Como acontecia quando saíamos de barco, alguns homens aproveitaram a carona para irem pescar. A prerrogativa de descer de barco, facultada com maior frequência

⁶⁹ E deve-se notar ainda que cidade (*ipê ni*) e floresta (*aty*) são entidades de escala muito ampla. Mudanças na escala (p. ex, a CASAI não é toda a cidade...) fazem variar as propriedades e qualidades espaciais em relação.

aos homens que mais acessam bens e relações com brancos (lideranças, professores, funcionários da Associação, trabalhadores da saúde, etc.) permite visitar áreas de caça mais distantes. Por outro lado, essa distinção não deixa de aparecer com um caráter negativo. Um amigo certa vez ironizou minha saída de barco para caçar dizendo que eu e os demais companheiros de viagem não éramos caçadores de verdade. Caçávamos de barco, enquanto o caçador vai a pé, caminha longas distâncias e carrega o animal nas costas.

Facilidades a parte, o *sōkwê pêj tã* (rio abaixo) é acessado pelos caçadores apenas de barco ou canoa devido a sua distância. Trata-se de uma área a cerca de 25 minutos de barco com motor de popa (um 25 hp, por exemplo) cujo barranco dá acesso a uma extensa região da mata rica em árvores frutíferas, água e o famoso barreiro de sal. Barcos são um bem desejado também pela expansão das possibilidades de caça.

Um barreiro é uma área de depressão dentro da floresta, com pouca cobertura vegetal e solos úmidos. Os Panará identificam os barreiros como a casa dos porcos (*suasina jō kwa*⁷⁰), das antas, veados, ou como *coisas* desses animais (– *jō soti*), como me disse Pansuá uma vez. Esses locais são constituídos por um solo arenoso que contém uma quantidade de minerais. São visitados pelos animais que aí consomem o solo (geofagia) em busca de suplementação mineral para sua dieta⁷¹. Trata-se de um componente fundamental do *habitat* de várias espécies. Os Panará dizem também que veados, cutias, cracídeos (jacus, mutuns) podem ser encontrados nos barreiros.

A geofagia dos animais é conhecida pelos caçadores, que identificam o hábito de várias espécies de lambar o solo e que comer a terra. O *sōkwê* à beira do rio que visitamos é um dos diversos pontos semelhantes que se replicam na floresta e que os Panará recorrem em suas caçadas. Os caminhos dos animais e dos caçadores se encontram em áreas como o barreiro, onde as possibilidades de interação e da caça se elevam.

⁷⁰ *Suasina* = porco; *jō* = partícula de posse; *kwa* = lar, ou morada.

⁷¹ A composição química do solo de barreiros, em geral, se constitui especialmente de sódio e ferro (Coelho, 2006). Estes elementos minerais também podem ser encontrados em barrancos de rios e outras composições químicas, como a argila, também são procuradas por animais. Estudos de biólogos demonstram que essas áreas são visitadas por um número extenso de espécies na Amazônia, entre eles primatas, ungulados, aves, morcego e alguns artrópodes (Dudley, Kaspari e Yanoviak, 2012). Os vertebrados procurados pelos caçadores deixam ali rastros de grande e constante atividade.

O conhecimento dos caçadores em relação à alimentação dos animais é um dos principais saberes que se obtém na experiência da caça e os caminhos são a própria materialização desses saberes, revelando aos caçadores ao longo da floresta as áreas onde os animais frequentam. Não são apenas os barreiros de sal que constituem pontos na malha da floresta, mas há outros locais de convergência que se assemelham, como grandes lamaçais onde a água se concentra, igarapés onde animais vem beber água, e áreas onde frutíferas se espalham. Schwartzman (2010) sugere, o que me parece acertado, que *sōkwê* é um conceito abrangente, incluindo outra áreas frequentadas para caça, como regiões de grande concentração de frutíferas. O *sōkwê* que visitei com meus amigos é continuamente revisitado. Ele se estende por uma vasta região e seu entorno é também perscrutado.

A caça panará, assim como a pesca, é uma procura pelas frutas e barreiros onde ficam os animais. Mais do que rastrear presas pelo imenso universo da floresta, o que eles fazem é procurar por essas áreas no mato, que correspondem a certos padrões ecológicos, sobre o qual o conhecimento panará parece se debruçar. As classificações das áreas de mata distinguem esses padrões, pois eles se configuram não apenas pelas espécies vegetais, mas por uma expressão conjunta de formas – onde cor, luz, sub-bosque, umidade, proximidade de cursos d'água, relevo e outras características se entrelaçam. Os ritmos sazonais das vegetações são conhecidos. Alguns exemplos. Os Panará acompanham o crescimento do *kwakriti*, um pequeno mamão que cresce na estação chuvosa. Quando amadurece, é hora de caçar jabutis. Os porcos, por sua vez, consomem no começo da estação seca um pequeno caranguejo é quando os caçadores vão procura-lo nos pequenos lagos onde resta água.

Também para a pesca esse conhecimento é fundamental. Durante um período da estação das águas algumas árvores dão um fruto vermelho (*kykian*) que os Panará identificam como alimento de dois peixes: o pacu (*pioia*) e o matrinxã (*sampyiakã*). Essas frutas abundam nas margens do rio Iriri, intercalando-se no espaço e no tempo – quando uma já se esgota, há outras frutificando. Os pescadores, que conhecem com muita clareza uma ampla área do curso do rio sabem dizer onde os pés de frutas se localizam e onde devem pescar. Utilizam como isca justamente as frutas, lançadas à água presas ao anzol, fazendo

com a linha movimentos constantes para emular o encontro da fruta com a superfície do rio.

O conhecimento dos pés de frutas, associado ao domínio dos traçados do rio – i.e., seu traçado variável segundo a estação do ano – gera um deslocamento da pesca por pontos determinados ao longo de um extenso trajeto, onde as chances de captura são maiores. Não só o conhecimento dos hábitos alimentares, mas do comportamento alimentar como um todo (a que horas o animal come, como ele come a fruta e conseqüentemente morde a isca, que sinais emite quando está com fome ou quando está comendo) são propriedades da pesca, ou da habilidade para realiza-la. Esses conhecimentos são partilhados em narrativas e pescarias. Essa partilha é matéria para a história dos lugares, eles descrevem pescarias passadas, em locais específicos e relações ocorridas entre diferentes agentes e forças atuantes, facultando o acesso futuro de outros pescadores.

No seu trabalho como os Ávila Runa do Equador, Eduardo Kohn (Kohn, 2013) apresenta uma reflexão sobre processos semelhantes de propagação de redundâncias na floresta. Kohn se interessa pela configuração de limites nas possibilidades de ação que emergem na floresta amazônica e como elas passam a importar para as pessoas (ibid.: 19). Sem entrar na sua formulação sobre os modos comunicativos que ocorrem por meio de uma semiótica complexa, gostaria de retomar aqui seu exemplo de como os caçadores aproveitam a eficácia da forma. Creio que sua formulação ajuda a entender os modos como os caçadores interagem com uma escala ampla da floresta, pois, tal como os Ávila Runa, eles caçam frutíferas pela floresta.

Segundo Kohn, a relação entre a alta diversidade de espécies na floresta amazônica e sua relativa raridade local – associada a frutas que frutificam ao longo de todas as estações – tem como efeito a dispersão dos animais por um longo espaço e tempo, gerando concentrações em áreas, e vazios em outras em qualquer época do ano. Os animais frutívoros ainda aumentam este padrão, atraídos pela segurança contra predadores que a reunião entre várias espécies no mesmo lugar proporciona. Cada membro contribuiria, assim, com suas habilidades específicas para detectar predadores, que ajudaria em uma consciência coletiva dos perigos potenciais. Os predadores, por sua vez, seriam atraídos a essa concentração de animais. O autor afirma (ibid.: 163-164):

Isto resultaria em um padrão particular de grandes caças em potencial: uma concentração móvel, aglomerada, altamente efêmera e localizada de animais, intercaladas em uma vasta área de relativo vazio. Os caçadores Ávila, então, não caçam diretamente animais. Diferentemente, eles procuram descobrir e aproveitar a forma efêmera criada por distribuições espaciais particulares ou configurações dessas espécies de árvores que estão frutificando em qualquer ponto no tempo porque é isso que atrai animais.

Os caçadores panará caçam pelos mesmo padrões, inserindo-se na rede multiespécies que os ritmos florestais proporcionam. No período das chuvas, quando muitas árvores na região dão seus frutos, é mais fácil encontrar os animais nas proximidades da aldeia, por onde muitas trilhas atravessam. Há aí palmeiras como o tucum, o inajá, o murici, procurados por várias espécies. É curioso o comentário dos caçadores, dizendo que os animais estão em festa quando se fartam sob um pé de frutas. Macacos espalham os restos do seu banquete no pé das árvores, ficando visível seu rastro. No período da seca (maio-setembro) os animais estão magros, *tuma pió*, isto é, sem gordura, sobretudo nas áreas comumente caçadas. É preciso ir longe para encontra-los em outras áreas de caça.

O padrão buscado pelos Panará é similar ao que Kohn delineia para os Ávila Runa. Como nota Schwartzman em sua análise das comparações entre o Xingu e a área do Peixoto, duas áreas distintas ecologicamente⁷², animais de caça e frutas selvagens eram escassos no PIX, enquanto no Peixoto/Iriri elas abundam: “A ausência do primeiro está claramente relacionada a escassez do último” (2010: 311).

Acredito que é possível realizar uma torção no argumento de Kohn, se bem o entendo. Penso que a caça e os seus caminhos tomam forma porque emergem com as constelações multiespécies descritas por Kohn. Os caçadores expressam sua atenção às interações alimentares das suas presas, mas ao invés de imaginarmos a caça como um aproveitamento das formas florestais, ao invés de ver os caçadores como conhecedores externos dos padrões, percebedores das formas, quero sugerir que eles são parte da forma que emerge na floresta,

⁷² O PIX é marcado pelas características de transição do cerrado para o bioma amazônico. Os Panará ocupam uma área com característica mais marcadamente da floresta úmida, embora com algumas influências meridionais. O fato de ser uma floresta mais aberta, com uma pluviosidade menos intensa que das regiões mais ao norte.

constituindo com os demais entes um circuito de trocas que promove o padrão florestal. Isto é, a caça constitui um elemento na floresta onde vivem os caçadores e esta é uma forma onde caça e a ecologia dos animais e frutas operam conjuntamente. A caça é parte da emergência de uma forma articulada à dispersão biótica que Kohn descreve. Os caçadores panará se situam dentro da rede multiespécie que se forma em torno dos alimentos⁷³.

Uma das expressões dessa forma é a malha de caminhos que se espalha pela floresta. O caminho é um trajeto que atravessa e é atravessado pela vida do *sōkwê*. O caçador se junta, então, a esses ritmos da floresta. Ele modula sua percepção e movimento ao conjunto de relações vegetal-animal, além dos vários fluxos de ar, luz, cheiros e sons da mata. O encontro com animal é, então, um efeito dessa forma emergente que tem um propósito, e uma assimetria (nunca garantida) entre seus entes. O objetivo da caça é matar o animal.

Interlúdio: convite de caça

Kunity e muitos outros dizem (estão sempre a dizer) que ninguém está caçando, a carne é pouca na aldeia, por isso, quando trazem uma carne ela logo se acaba. É certo que a carne de caça é sempre cobiçada. É fato também que se caça menos do que outrora, devido ao ritmo da escola e outros fatores que já elencamos anteriormente. A pressão prolongada sobre os recursos animais na região da aldeia Nãsêpotiti pode ter afetado a disponibilidade de caça também. No entanto, as caçadas continuam a ocupar os Panará.

Disposto a conversar sobre a caça, Kunity foi um interlocutor interessado e paciente nesta pesquisa. Embora com uma personalidade um tanto circunspecta, sentávamos para conversar com frequência sobre animais, a floresta e a caça. Jovem, Kunity sempre deixou claro que estava ainda aprendendo a caçar. Casado, com 3 filhos e já chefiando uma casa, a situação de meu amigo era singular dentro da aldeia. Seu pai, Iotu, casou na aldeia do Capoto

⁷³ Kohn desenvolve a ideia de formas emergentes mais à frente no seu texto. Seu próprio argumento sugere ideias como a que apresento aqui.

(uma grande aldeia Kayapó, TI Capoto-Jarina) e viveu lá por alguns anos. Kunity nasceu desse casamento. Após seu pai voltar a viver com os Panará, Kunity veio morar um tempo com ele, em Nãsêpotiti, onde se casou com Kokosina, uma jovem kwasotantêra. Na casa de Kokosina, sua irmã Pysina e sua sogra Kitakriti, Kunity era o homem que concentrava responsabilidades. O sogro de Kunity morrera no Xingu. Um acidente de carro deixou Kiompé, um homem casado com a cunhada mais velha de Kunity, sem movimento nas pernas e com a saúde muito comprometida. Os cunhados de Kunity, filhos de Kitakriti, já haviam todos casado e partido para casa de suas esposas⁷⁴.

Sempre levei para Kunity alguns cartuchos, sabendo que ele tem pouco acesso e muita demanda para usá-los. Não é difícil perceber que recai sobre Kunity o peso de alimentar o grupo familiar e por isso é frequente vê-lo sair para pescar e caçar durante a semana. Sua identificação (por ele e pelos outros) como Kayapó gera uma atitude diferencial em diversas relações. Nas conversas no dia-a-dia, Kunity fala na língua kayapó mas é sempre respondido na língua panará, que ele entende bem. Diz para mim que sua língua (o órgão) é dura e tem dificuldades para falar a língua da sua esposa.

Em nossas conversas, eu perguntava por vezes sobre que fim levava o animal caçado após Kunity entrega-lo para sua esposa. Kunity me contava, sempre com lamento, que a carne tinha sido pouca para tanta gente. Rapidamente acabara. Os vizinhos vinham e pediam, ele levava para o pai algum pedaço, as crianças comiam vorazmente. Por fim, a satisfação era breve. Era preciso partir novamente em busca de algum alimento.

Kunity reconhecia a expertise do pai, Iotu (ver cap. 03), e vários dos conhecimentos que verbalizava eram precedidos da fórmula “meu pai me ensinou...”. Contava que quando criança seu pai o levava para caçar no mato. Kunity podia recorrer ao pai para aprendizados, e podia visitar sua cozinha para comer.

A ideia de me levar para caçar parece ter animado Kunity. Talvez ele tenha vislumbrado a possibilidade de poder mostrar suas habilidades e de ter uma companhia. Ainda assim, demorou para que saíssemos para uma caçada. Depois

⁷⁴ No final de 2015 Kiompé faleceu. O benefício social por sua invalidez era uma fonte de recursos fundamental para a família. No começo de 2016 faleceu Kitakriti. Com menos de 30 anos, Kunity viu-se na situação de chefe de sua casa, precisando alimentar com peixe e carne de caça uma família extensa, onde há muitas crianças.

que adquirir certa experiência, ele marcou comigo para irmos por um caminho. “Vamos matar porcos!”.

Na noite anterior, no *inkâ*, combinamos o que faríamos. Sentados com outros homens, discutimos o caminho a ser tomado. De canoa, iríamos rio acima (*sua tã*) para alcançar uma trilha que nos levaria a um dos barreiros conhecidos pelos Panará. Ali mesmo, Kunity perguntou ao *topytum* Kieron sobre a área, querendo saber melhor os detalhes sobre o caminho. Kieron desenhou uma rota, onde o centro era o *sõkwê*, o barreiro, ponto de convergência na mata e território animal por excelência. Kieron desenhou dois caminhos, os dois levando até o *sõkwê*, mas Kunity conhecia apenas um deles. Kieron disse que justamente o outro era menor, atingia-se o *sõkwê* mais rapidamente. Mas Kunity não estava disposto a arriscar⁷⁵.

No dia seguinte, ele veio à minha casa antes das 6h para me despertar. Disse para eu me preparar. O céu estava limpo, era um bom sinal. E voltou para aldeia para se arrumar. Procurei comer alguma coisa visando aguentar a jornada. Saí sem a arma ainda, para ver se encontrava os homens no *inkâ* se organizando para caçadas. Vi Kunity no *kukre pã* de Kiarasã comendo algo e fui até lá. Ele disse: “vá pegar as suas coisas que vou pedir a canoa de Sãtó emprestada”. Saímos próximo às 7h. Encontramos na beira do rio pessoa banhando, que perguntaram onde íamos, o que eu ia matar e me diziam para ter cuidado e para trazer carne para casa.

Variações de *suasêri*

Todas essas conversas possuem uma linguagem particular, um campo semântico que expressa propriedades da caça entre os Panará. Neste campo

⁷⁵ O episódio revela o conhecimento que caçadores experientes (*suaseriantê*) possuem dos caminhos, da floresta e das áreas de caça. Não encontrei na minha pesquisa uma nomeação para esses locais, ainda que eventos ocorridos em lugares da floresta eram narrados com frequência quando nos encontrávamos ali. Em geral, o lugar está marcado por eventos de caça, como quando fulano matou uma anta ali, ou como porcos apareceram, ou como fugiram de porcos quando estavam sem suas espingardas. Ou ainda, como ficaram perdidos naquela área. As narrativas de lugares na mata inscrevem sobre o lugar e a pessoa histórias de relações (com animais, pessoas, lugares, eventos). E a produção de histórias e narrativas a respeito delas é um importante processo de transformação dos lugares e das pessoas. Entretanto, na minha pesquisa e nas demais etnografias sobre os Panará, a importância da nomeação desses espaços não apareceu como um fator expressivo. Ao contrário de outros contextos, como o dos Kisedjê, como notou Seeger (1981:74-79) e Coelho de Souza (Coelho de Souza, 2009).

semântico, destaca-se a ideia de que caçar e andar vão juntas. Noto que o ato de andar, ou ir e vir, possui pelo menos outras duas expressões: *jy ra kuy* e *jy mori*. As duas podem ser traduzidas por “ir/vir”, como na expressão *jy ra kuy kypa amã*, que seria “ir por terra/pela terra/a pé”, ou um pouco diferente, mas também com ideia de deslocamento, *ipẽ jy mori* = virar branco. Outras formas de ir indicam também o modo como se vai, como de avião (*munkiá amã*) ou pela água (*inkô kom*), e hoje, cada vez mais frequente, ir de carro: *jy ra kuy kiatipita amã*. Portanto, não é tanto que toda caminhada corresponde a uma caça, mas que toda caça é uma caminhada. Isto é, movimento.

Precisamente, a palavra que hoje em dia os Panará traduzem através do verbo caçar é *suasêri*. O termo indica caminhar ao longo de um caminho, ou, como sugere Schwartzman (1988: 69), ir por uma linha⁷⁶. O antropólogo ainda traz uma outra expressão – *kupapapa* (*sic*) – que seria usada pelos Panará para designar a atividade e que ele traduz como “caminhar pelo chão” (de *kypa*, chão, *pa* ir, estar em movimento). A expressão *jy ra kuy suasêri mã* (estou indo caminhar/caçar) é a mais corriqueira de se ouvir. Se decomposmos a palavra *suasêri*, ela apresenta: *sua* = adiante, a frente; *sê* = correr; *ri* = partícula perfectiva. Em certas circunstâncias, ela descreve correr em direção, ou oposição, à alguém. Se a colocamos no contexto da caça, ela traz a ideia de aproximação, acercamento, ir ao encalço de.

Rastrear é um termo que pode definir a atividade, em especial pela sua relação com os modos de agir da presa (Descola, 1994; Silverwood-Cope, 1990: 59-60). A observação dos caminhos dos animais é boa parte do que o caçador faz. Mas rastrear não sintetiza a complexidade da caminhada na caça e *suasêri* parece apontar outros níveis complementares da atividade.

Sem pretender encaixar o termo em uma tradução apenas (os Panará já fizeram isso, traduzindo-o por caçar, mas caçar define o que?) sugiro que quando os caçadores dizem *jy ra kuy suasêri mã* está tratando de dizer que vai andar no mato atrás de animais. Onde o caráter agonístico é mais presente do que a ideia

⁷⁶ Outros autores relatam o mesmo para povos em diferentes partes da Amazônia, sugerindo que a centralidade da ação de andar na caça é difundida entre os povos cuja a técnica de caça principal é aquela realizada em deslocamento pelo mato (Aparicio, 2014; Descola, 1994; Garcia, 2010; Rival, 2002).

de um deslocamento apenas. Aproximação a um imponderável, *suasêri* é o movimento em direção ao animal.

Suasêri também, como a caminhada da caça, tem propriedades que a diferenciam de outras caminhadas. Quem atravessa a aldeia de um lado a outro caminhando, ou vai numa rua na cidade, não diz “*jy ra kuy suasêri mã*”. Variações da palavra aparecem, contudo, em outras situações. Ouvi por vezes os jovens gritarem uns aos outros em partidas de futebol: “*Suasê! Suasê!*” Ou viajando de barco, a incitação: “*Suasê hã!*”. Ainda, na corrida de tora se diz: “*Hó a sê!*”. Expressões que sugerem a ideia de correr, acelerar, ir adiante em aproximação a alguém.

Entretanto, qualquer discurso em relação à caça carrega outros termos para expressar a série de atividades que ocorrem. Isto é, a totalização que nosso conceito de caça em geral sugere (em sua forma substantiva: perseguição + ato de morte + transporte) é precariamente equivalente a *suasêri*. Até porque uma série de outras expressões multiplicam os aspectos qualificadores da atividade, como *ĩkjẽ hẽ ka sam pá pee ri* (eu vou escutar); ou *jy ra kuy sôjowpy suu* (eu vou buscar bicho), menos usual.

Uma outra expressão utilizada com frequência ao se referir à caça é *ra pa*: “*Aty tã ra pa ikjẽ, aty ni*” (Eu fui andando pelo mato, eu estava no mato). Em conversa com o linguista Bernat Bardagil-Mas, que vem trabalhando com os Panará e estudando sua língua, ele afirmou que é possível que *ra pa* refira-se a um estado de movimento. A língua panará não possui um verbo que indique ser e estar e *ra pa* indica um corpo em movimento. Em uma descrição de Akâ sobre a caça de animais na floresta, ele diz: *jowpy ra pa*, afirmando que ali havia onças. Ali as havia, andando por ali. A narrativa de Akâ continua descrevendo o encontro com outros animais. Apresento um fragmento abaixo, onde exemplo é do veado. A narrativa foi contada a Bernat, que gentilmente me enviou a transcrição, realizada por ele com o auxílio de Peranko Panará. Traduzo do inglês:

Jãnsy japêj sowpy ra pa.

(Nós andamos procurando o veado)

Ra pa suasêri mã rê pjyri.

(Andamos na caça/aproximação e o encontramos)

Jãnsy rê pari.

(Matamos o veado)

Ho ra pôô kri tã.

(Trazemos ele de volta para aldeia)

Rê sê kjê, rê mĩ, rê kuri.

(Preparamos/acendemos o forno de pedra, enrolamos [na folha de banana-brava], comemos).

A narrativa de Akâ descreve cada presa que os Panará caçam através de uma estrutura semelhante:

I - “Estávamos na mata andando/procurando (*ra pa*)” →

II - “A presa ia pelo caminho” (*ho ra pa pjy*) →

III – “Encontramos a presa e matamos” (*rê pari*) →

IV – “Carregamos a presa” (*ho jôti*)→

V – “Chegamos na aldeia, assamos” (*ho ra pô kri tã, rê mĩri kjê amã*) →

VI – “Nós comemos” (*rê kuri*).

Vejamos a descrição dos porcos:

- De manhã saímos de novo para andar. As queixadas (*suasina*) estavam andando no caminho. Lá onde as queixadas moram/caminham (*mama ni rê pa*), ali mesmo nos as matamos. Nós carregamos. Nós comemos. Nós comemos ele. Assim os antigos faziam.

As etapas são pouco variáveis na narrativa de Akâ. Nas caçadas que acompanhei, mesmo em suas diferentes circunstâncias – se com arco e flecha ou espingarda, se saem de barco ou por de trás da aldeia, se em grupo ou sozinhos, se retornam para a casa ou para o acampamento de caça – elas se apresentam com estrutura semelhante. Mas há um elemento que a faz variar (em especial as etapas II e III, o que faz oscilar toda a estrutura): o animal. Cada espécie diferente caçada faz variar as relações entre a procura e o ato de matar. Isso porque o

animal, ser movente, possui um *umwelt* próprio (Uexkull, 1982) que o caçador procura adentrar. Vejamos o que diz Akâ sobre o tatu-canastra (*tititi*):

Daí nós seguimos o tatu. Fomos atrás do seu rastro (*pá kom* = feito com os pés). Longe nós fomos, longe... “Onde ele foi?”. Lá nós cavamos, cavamos. Nós os acertamos/furamos (*sapôpô*) com o pau (*kô*), nós o matamos. Nós o carregamos e voltamos para a aldeia. Acendemos o forno de pedra. Enrolamos ele na folha e assamos. Nós comemos.

Esse percurso pelas expressões de movimento confirma que no pensamento e na prática da caça panará o andar é uma característica essencial. Não é qualquer caminhada, contudo. O caminhar da caça (*suasêri*) está relacionado a um movimento atento e perceptivo à presa. Se ele tem uma estrutura de repetição, cada presa caçada inflete uma diferença nessa caminhada.

Pjy kom

Voltando ao planejamento da minha caçada com Kunity, retomo mais um termo do plano da caça. O desenho de Kieron e a escolha de Kunity por um dos caminhos referem-se a mais uma decisão que o caçador toma antes de ir para o mato: qual caminho percorrer. “*Pjy kom*”, “vamos pelo caminho”, dizem os caçadores, onde *pjy* é caminho, trilha, picada, ou mesmo estrada, e *kom* é uma posposição traduzível por “com, junto”, mas aqui no sentido locativo, “com/pelo caminho”.

Certa feita, narrando no *inkâ* uma caçada, Akâ disse que as queixadas seguem pelo seu caminho. Mais do que isso, elas vão e voltam por onde vieram. Andam pelo caminho, que não é reconhecível senão pelo rastro expressivo que uma vara de porcos deixa pela mata – o *suasina pjy*. O caminho (*pjy*) dos porcos é o registro na floresta do seu movimento.

Os Panará, como acredito nenhum outro povo da floresta, não caminham na mata por qualquer lugar. Onde não tem um caminho é preciso fazê-lo. Ele é a referência para um deslocamento. Para os caçadores panará a caça se organiza hoje por esses caminhos. Quem vai caçar revisita um lugar anteriormente

trilhado, e encontra trilhas e rastros de caminho por onde passar. Esse aspecto da floresta percorrida pelos Panará distingue áreas frequentadas de outras áreas.

Uma das habilidades essenciais relativas à floresta é a abertura de caminhos. Abrir picadas no mato é um conhecimento que os Panará identificam como especialidade de homens experientes. Pude observar com frequência maridos acompanhando suas mulheres e filhas à roça e cuidando dos caminhos, limpando e expandindo suas margens, facilitando sua passagem. É um trabalho ao qual todo ano chefes de família se dedicam, cooperando com o trabalho feminino nas roças. Também nos acampamentos de caça pude observar velhos, que não mais saem para caçar, trabalhando na abertura e limpeza dos caminhos.

Esses cuidadores do caminho, que nem sempre são, ou não são mais caçadores, também dominam os trajetos pela mata, perseguindo os recursos e áreas propícias para a caça. Diz-se fazer o caminho como quem traceja uma passagem pelo mato e gera uma possibilidade de travessia. Note-se que se trata de uma distribuição de passagens, muito diferente de uma partilha do território em zonas de caça. Um caminho de caça percorre áreas de ricas de frutas, o *inkiao kin*, mato bonito. É como se fizessem o caminho dos animais. Os rastros das queixadas ou das antas, dos jabutis ou veados, são a experiência animal da mata – sua perspectiva –, um índice de suas ações, comportamento e afecções, justo o que os caçadores buscam se aproximar para captura-los. Os caminhos dos animais cruzam pés de fruta, barreiros, igarapés, lagoas, fontes alimentares e de água. O caminho do caçador é um trajeto que procura cruzar com os caminhos possíveis das presas. Ele está a todo momento tentando sobrepor seus passos na mata aos passos do animal, caminhando sobre os passos da sua vítima.

Os caminhos – formas que emergem

Há pelo menos duas formas de sair para a caça, que se diferenciam pelo limite do rio. Os caçadores podem tomar as trilhas que levam a áreas de caça saindo da aldeia, que se atinge ao percorrer as áreas de roça, atravessando-as e avançando sobre a floresta. Esses caminhos percorrem durante algum tempo áreas que são também exploradas para obtenção de outros recursos por homens

e mulheres. Nestes espaços, colhem frutas como açaí e murici, mulheres retiram lenha e folhas de *posô*, a banana-brava. Famílias também vêm atrás de mel, hoje cultivado por apicultores panará formados pelo ISA. Ali também retiram o *hakiô*, cipós de diferentes tipos que utilizam para bater timbó no período em que o rio se aproxima do seu nível mais baixo e lagos se formam onde se interrompem os canais do rio. De certo modo, é longa a jornada até que se atravesse áreas de uso cotidiano.

O outro conjunto de caminhos se separa da vida da aldeia pela fronteira do rio e para atingi-lo é preciso navegar a jusante ou a montante. Alguns caminhos são distantes para ir de canoa e os Panará usam os barcos com motor de popa atingi-los. São áreas em que o uso é basicamente para caça. Algumas vezes os homens se reúnem para buscar ali outros recursos, como madeira para a construção de casas.

Durante a pesquisa de campo utilizei um GPS (Sistema de Posicionamento Global, conhecido pela sigla em inglês) em algumas das caçadas que participei, com o objetivo de identificar as áreas percorridas, suas distâncias e localização. Os dados que obtive não pretendem dar conta da multiplicidade de caminhos, mas permitiram cotejar algumas informações que julguei importante para compreender elementos territoriais que a caça apresentava.

Como instrumento de visualização por imagem de satélite, o GPS constitui uma tecnologia do movimento e do olhar muito distinta da experiência Panará, a começar pela sua “visão de sobrevôo”. Por seu turno, a visão da caça opera por uma perspectiva de dentro, *na mata*. Ver (*sam pum a hê*) é uma propriedade desenvolvida na caçada e bons olhos são essenciais. Caçadores mais velhos vão deixando de caçar quando os olhos ficam fracos (*intó pepeti*). Luz e cor e a percepção em movimento do caçador discernem padrões de movimento na floresta. A observação do solo é essencial, os rastros dos animais, que não são fixos e que provocam deslocamentos na caçada são também propriedades que fazem variar os caminhos. O uso do GPS, portanto, é parte de uma tentativa de captar por outra via aspectos da caminhada panará que meu olhar e meu andar não alcançaram.

Conforme os dados do GPS e as informações sobre as áreas frequentadas pelos caçadores, estimo uma média de 10 a 12 km de caminhada por caçada, para saídas de um dia, o caçador retornando para a aldeia antes do sol se pôr.

Caminhos de caça se espraiam de ambos os lados do rio e muitos deles levam para áreas comuns. Há, dessa forma, deslocamentos que seguem por uma trilha e retornam por outra, alcançando a aldeia por caminhos distintos.

Embora eu nunca tenha observado uma toponímia clara dos espaços percorridos – ainda que identificações, geralmente relativas a eventos passados, oferecem referências partilhadas – os lugares são de uso frequente e compõem uma extensa área orientada por rotas e sítios quase sempre articuladas aos cursos d'água. Os caminhos são, em geral, abertos para percorrer áreas de recursos importantes usados por humanos e animais. Alguns desses caminhos são também marcados por pontos de acampamento de caça, que são revisitados inclusive para novos acampamentos. Uma caçada se orienta por um caminho, embora os animais possam ser rastreados fora da picada e a caçada se desloque para uma área desconhecida.

Os dados sugerem, em consonância com o que demonstraram Albert e Le Tourneau (Albert e Le Tourneau, 2007) para os Yanomami, que o espaço panará de caça se orienta de um modo reticular. Albert e Le Tourneau analisaram as caminhadas yanomami em diferentes aldeias, a partir do uso de ferramentas de georreferenciamento. Eles concluíram que

“uma conceitualização yanomami do espaço é organizada por referência a um conjunto de pontos e linhas, correspondendo aos usos práticos da floresta, orientados pela rede de sítios e rotas, mais do que um simples conjunto de áreas contínuas (concêntricas ou outras) caracterizadas por zonas de exploração de recursos naturais. Que esta organização do espaço inclui zonas vazias culturalmente reconhecidas de “florestas densas” confirma que nós estamos testemunhando um sistema reticular, uma vez que essa estrutura em rede de pontos e linhas nunca completamente preenche o espaço pelo qual ela se estende” (p. 591).

Os caminhos são, em geral, abertos para percorrer áreas de recursos importantes, articulando os recursos usados por humanos e animais. Uma caçada se orienta por um caminho, embora os animais possam ser rastreados fora da picada e a caçada se desloque para uma área desconhecida. Albert e Le Tourneau identificam esses lugares como “zonas vazias”, onde nenhuma trilha humana existe, se tratando provavelmente de áreas de refúgio de caça.

O modelo reticular contrapõe-se a suposta exploração totalizante do modelo por zonas, em que as áreas concêntricas seriam exploradas por completo. Já o modelo reticular lida com a descontinuidade, a distribuição difusa e lacunar da realidade da ocupação, que é muito mais próxima do modo com os trajetos pela *Panará jô kypa* se distribuem. O que está em jogo são formas distintas de apreensão dos usos nativos do espaço, um que lida com territórios em zona e outro com territórios em rede. Como lembram os autores (ibid.: 590), trata-se também de uma diferença entre uma topologia atemporal de superfícies fechadas e uma topologia de superfícies abertas às mudanças da rede.

O argumento de Albert e Le Tourneau contribui para analisarmos os caminhos panará. Mas se estes se distribuem por padrões reticulares, sua distribuição é uma forma emergente da composição humano-animal-vegetal, uma associação entre caçador, mato e bichos transformada em trajetos pela floresta. As trilhas de caça são formas que emergem não da imposição humana sobre a floresta, mas da relação entre as conexões entre animais, árvores frutíferas, barreiros de sal e caçadores.

Note-se que os caçadores não estão constrangidos ao caminho. Aliás, o desvio é essencial para a captura de vários animais. A trilha formada é, na verdade, uma linha que avança sobre uma área de caça, e o caminho é a plataforma de onde as improvisações se lançam. Mas talvez devêssemos notar que a caça ideal é aquela em que o animal é encontrado no caminho. Isso é o que sugere a relação com os espíritos donos dos animais (*kypasuakiara*), que, como me disseram, “coloca o bicho no caminho para o caçador”. Ou os remédios de caça (*sojôwpy parankô*), que “atraem” o animal para o caminho. Trata-se de encontros felizes pelo caminho, sinal indubitável de que o animal veio ao encontro do caçador.

Temos, então, uma rede espaço-temporal que conecta vários pontos na floresta, pontos de caça, aqueles mesmos que aparecem nas narrativas como lugares-eventos. Não é demais dizer que os caminhos precisam ser reiteradamente mantidos. O movimento pelo caminho promove a emergência reiterada da rede topológica (que o GPS mapeou). Os caçadores que percorrem, mantendo-a, estão compondo com os padrões de distribuição vegetal e de circulação de animais pela mata.

Tome-se as frutas, por exemplo, que passam a compor com os caçadores – que podem ser dispersores de sementes, ou afetar padrões de distribuição ao matar animais dispersores, ou simplesmente pela circulação na mata. Não é demais reconhecer que a própria noção de *puu* (ver acima) pode ser a manifestação de ações como estas⁷⁷. A rede de caminhos também é o movimento de feitura da floresta.

Ao longo do tempo o sistema ganha maior estabilidade e o conhecimento dos caçadores da área é um efeito disso. Vegetação, animais e caçadores articulados fazem emergir um conhecimento, propriedade do próprio sistema. O *suasêri* permite o caçador percorrer esse conhecimento.

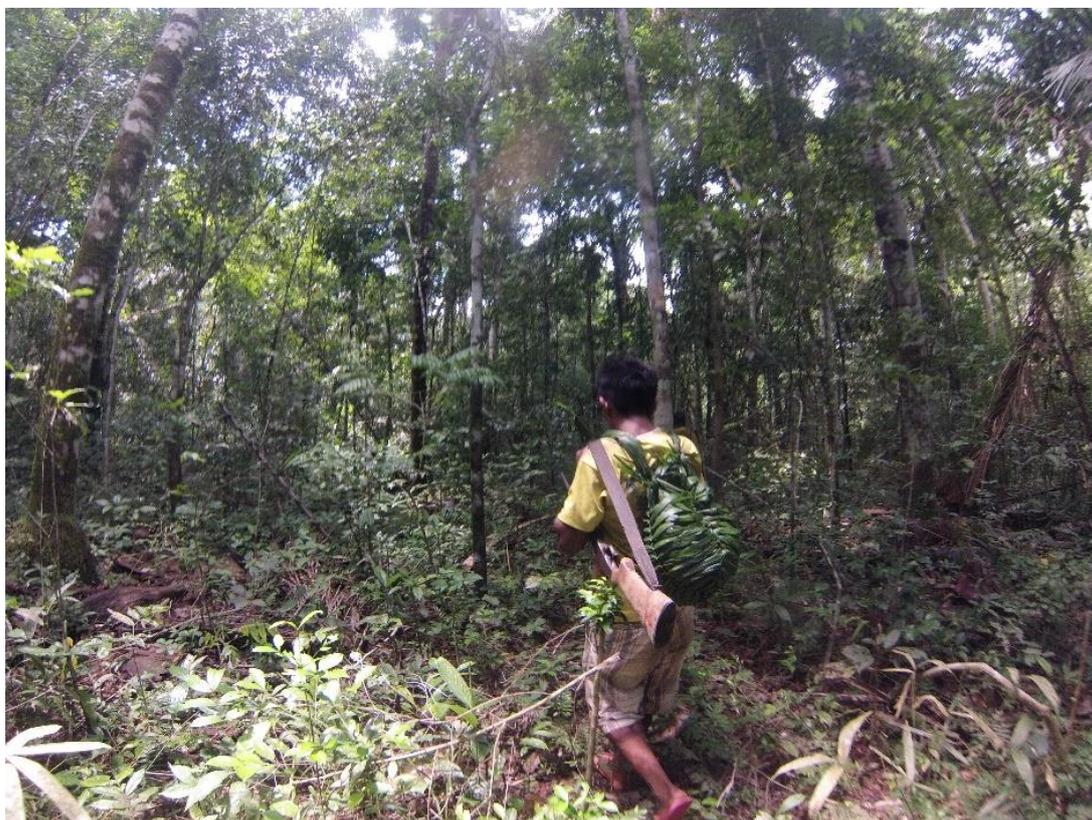


Figura 26: Caminhando na mata.

⁷⁷ Isso me parece ter sido demonstrado por Posey para as florestas manejadas pelos Kayapó (Balée, 2013; Posey, 1985)

***Pá kom* – o rastro dos animais**

Uma vez que a caça é uma articulação entre a perspectiva do caçador sobre a floresta e perspectiva do animal, os rastros do animal na floresta são propriedade do mundo dos animais. Para utilizar o termo de Jakob von Uexkull, trata-se de seu *umwelt*, isto é, o ambiente significativo para um organismo. Segundo Uexkull, um mundo-próprio existe para o animal, dada sua morfologia, sensibilidades e potencialidades. O ambiente está imbuído de significados que existem de acordo com os aparelhos perceptivos e de ação do animal (Ingold, 2015): 131-132). Uma das possibilidades do caçador perceber o ambiente das presas consiste principalmente em seguir seu rastro.

Cada animal tem seu caminho na mata, e seu mundo próprio tem suas escalas, velocidades, direções distintas. Boa parte das habilidades da caça emergem na relação com esses diferentes caminhos feitos pelos animais. *Suasêri*, portanto, consiste em se aproximar, ou rastrear o mundo significativo do animal, o que faculta o caçador a encontra-lo.

Os caçadores chamam o caminho do animal de *pá kom* (por onde ele vai com os pés). Um jabuti arrasta pelo caminho as folhagens no período das chuvas, quando ele anda pela floresta. As queixadas, andando em grandes varas, deixam rastros na terra e reviram folhas. As fezes dos animais são também signos do seu comportamento. Aves e macacos, animais arbóreos, deixam outros sinais, sobretudo restos de frutas.

Na mata, enquanto caminha os panará perscrutam dois planos de informação, o solo e o horizonte. O movimento de árvores são sinais de aves e macacos. Porcos, antas, veados, podem ser vistos pela vegetação. Os porcos, por andarem em bandos, assim como os macacos, são encontrados pelos sons. Os cheiros de animais, especialmente varas de queixada com seu cheiro forte, são também notados.

O solo se torna, então, uma superfície extremamente importante e suas variações são perscrutadas com detalhas. As variações de chuva, seca, as folhagens são elementos que diferenciam o registro da passagem dos animais. São indicadores do tempo da passagem de uma presa, especialmente pela conjunção entre marcas na terra, folhas ao redor, a vegetação arrancada e a seiva que corre.

As chuvas podem ser um problema para o caçador também, por revirar as marcas de patas dos animais, além da escuridão (Silverwood-Cope, 1990b).

O caminho dos animais não é o mesmo do caminho do caçador e uma vez encontrado o rastro, o caçador o seguirá, a depender das possibilidades de captura apresentadas. O fato dos animais terem seus caminhos e cruzarem com o dos caçadores sugere uma rede de movimentos na mata, na qual o caçador se insere.

No caminho com Kunity

Na caçada com Kunity foi preciso que remássemos por cerca de 30 minutos rio acima, até atingir um *jytiasâ*, uma área alagada que a cheia do rio banhava. Eu lembrava vagamente de ter ido àquela área em outra caçada e dessa vez eu estava com GPS e poderia marcar o trajeto. Contudo, havia esquecido meu facão. Kunity advertiu: “é preciso separar todas as coisas da caçada antes de partir, tudo o que é necessário para a gente caçar”. Kunity ia vestido de bermuda, chinelos e camiseta e trazia no bolso um saco plástico (um saco de arroz) com tabaco, isqueiro, papel e cartuchos – nove deles. Na mão, sua espingarda calibre 20 e um facão pequeno. O saco plástico é essencial para proteger os cartuchos, que não funcionariam direito se molhados, e proteger os cigarros, pela mesma razão. Do total de cartuchos que trazia, ele mantinha quatro no bolso. Colocou um na espingarda, andando com ela carregada e orientou: “quem vai na frente coloca cartucho na espingarda, quem vai atrás não”. Evita-se assim a possibilidade de um acidente, uma vez que um pequeno galho ou tropeço podem provocar o disparo da arma.

Depois de subir o *jytiasâ*, navegação possível ali só de canoa, chegamos em terra firme e comemos algumas bananas que trouxemos. Amarramos a embarcação e deixamos outras bananas, para a volta, cobertas com folhas, para nenhum animal se aventurar a comê-las. O caçador procura, assim, dissimular sua presença, que é percebida pelos inúmeros seres da mata. Das formigas aos macacos, nosso alimento fácil ali na canoa poderia se tornar comida de bicho. O mesmo ocorre com sua passagem pelo caminho. Os caçadores se esforçam na

dissimulação da sua passagem, evitando deixar seu cheiro ou seu barulho na mata para que não sejam percebidos pelos animais.

Kunity passou a vasculhar o terreno atrás do rastro de porco que estava visível, mas sem conseguir discernir o rastro mais à frente, adentramos então um mato fechado, sujo (*aty anka*) e eu me perguntava porque raios não seguimos o caminho! Era um atalho: dez minutos depois atingimos a trilha aberta, que ladeava o rio grande. Caminhamos um bom tempo sem parar. Kunity ia na frente e com seu facão limpava por vezes o terreno, onde havia crescido alguma vegetação, mantendo assim a vivacidade do caminho.

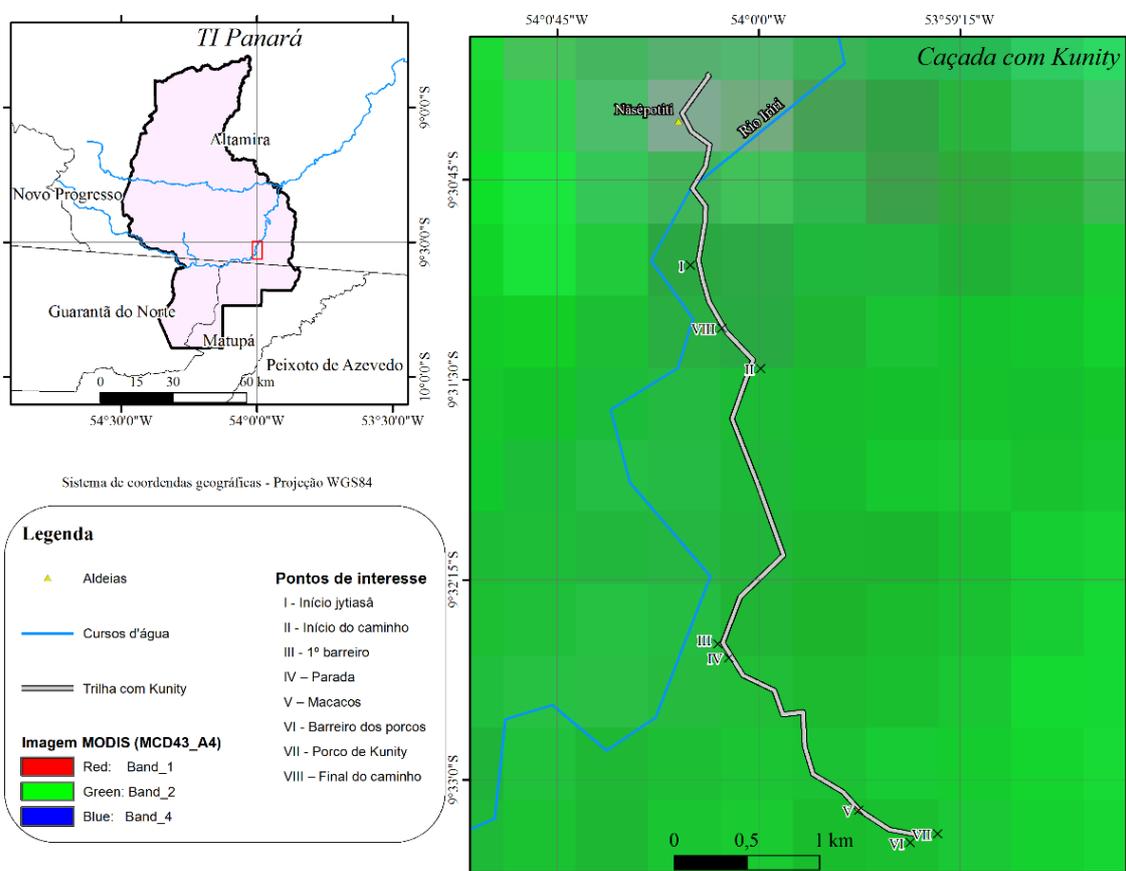


Figura 27: Mapa da trilha de caça.⁷⁸

Em diversas caçadas pude perceber que a caminhada tem toda uma organização própria. Embora a caça ideal para os panará seja entre dois parceiros, não é raro que saiam 3, 4 pessoas, mesmo que depois se separem no mato. Em

⁷⁸ Parte do trajeto representado foi percorrido de barco. O ponto II assinala o início da caminhada por terra. O total dessa caminhada somou 9.6 km. Nessa caçada, fomos e voltamos pelo mesmo caminho.

todas essas situações os caçadores caminham em fila. Um homem vai à frente, mas ele não é exatamente um líder da caça, e sim responsável por abrir o caminho, isto é, indicar a direção. É seguido pelos demais a uma distância de cerca de 1,5 metro uns dos outros. Deve estar atento à trilha, que pode se ocultar sob a vegetação que cresceu após a última vez que alguém transitou por ali. E também deve estar atento aos rastros de animais, pois são estes que conduzem os caçadores e podem inclusive levar a uma saída do caminho. É ele quem vai estancar o movimento quando ouvir um barulho, impondo o mesmo movimento aos demais. Ao impor o ritmo, ele conduz os movimentos dos caçadores na mata.

Começamos a caminhar por volta das 7:40 horas e às 9:20 fiz a primeira marcação de satélite. Por vezes me distanciava de Kunity, e ele ia à frente sondando a floresta. O chão das trilhas é de folhas, coberto delas, e uma série de variações se apresentam. Quando o caminho é frequentado uma vez por semana (em média), e na época de chuvas, crescem pequenas plantas no caminho (de cerca 50 cm de altura). O espaço da trilha não atinge um metro de largura e forma com frequência uma passagem com a abertura de pouco mais de um corpo. Cipós e galhos cruzam o caminho em alturas diferentes e muitos não são cortados. O mais significativo na minha experiência é que a altura do caminho é da média panará: cerca de 1,65 m, 1,70m. Para mim, que meço 1,83 m e sou mais alto que quase todos os Panará, o caminho era sempre baixo, exigindo um cuidado extra para não topar a cabeça em galhos e teias de aranha. É frequente também os caçadores terem que se abaixar em passagens por troncos ou galhos. Em geral, as áreas laterais e acima do corpo são de pouca resistência para a passagem. O chão idem, já que cipós, raízes expostas e galhos baixos se aproximam do chão. Quando se chega no fim da jornada e o cansaço ou o peso da carga se fazem sentir, os caminhos se tornam difíceis de transitar e o facão é muito útil nesses momentos, apesar da fadiga dos braços. Duas disposições parecem tornar o caminho difícil, ou fazem o caminho agir contra o caminhante: a fraqueza e a pressa. Na pressa, a vegetação rasteira no caminho machuca a canela. Na fraqueza, o pé agarra frequentemente. Em ambas situações (que são concomitantes com frequência), o que age adversamente é a incapacidade para elevar adequadamente a perna, fazendo o movimento correto. Os cortes que eu apresentava nas pernas após uma caçada, índice de um caminhante inábil, eram sempre motivo de comentário dos caçadores. Os caçadores panará modulam suas passadas para evitar serem

ricocheteados pela vegetação rasteira. Das disposições corporais requeridas, *si tâti a hê* (ser forte) permite resistência e agilidade nesse momento.

A caminhada na mata não é simples, requer uma habilidade em alterar as distâncias dos passos em consonância com a variação do solo e da vegetação que cruza o caminho. O caçador faz isso habilmente também quando corre atrás dos animais. Não sendo triviais, são práticas habilidosas que resultam da conjugação de movimentos no desenrolar da caçada (cf. Ingold, 2000b). As disposições corporais do caçador aqui são importantes, além dos sentidos aguçados durante a caça, as pernas ágeis, a resistência e a capacidade para carregar peso são essenciais. Senti na pele uma vez como era difícil carregar um animal de 40 kg (uma queixada) após um dia inteiro de caminhada na mata.

É importante considerar aqui a ideia de ritmo da caça, enquanto uma articulação que o caçador estabelece no seu corpo entre o seu movimento e as propiciações do ambiente. O ritmo é uma sintonia de movimentos, modulações na repetição efetuadas pelo efeito das diferenças (sugeridas no caminhar pelas variações da mata), com constante correções do caminhar. Um encaixe de diferenças numa repetição que se dão por uma configuração relacional entre os movimentos do corpo do caçador e as oscilações do caminho.

Notemos, com Leroi-Gourhan ([1965] 2002: 117), que os ritmos também são criadores de forma. Os caminhos de caça panará, tomam forma a partir de elementos da ritmicidade do caçador. Velocidade, os movimentos que realizam com o corpo, a escala desses caçadores, e dimensões ainda apropriadas pra uma caminhada com um animal nas costas. O caminho é também uma forma da relação entre o ritmo que os pés realizam e a vegetação que assume espaços na floresta.

Como disse, ao entrar no mato tivemos que cortar um trecho sem trilha. Kunity, então, buscou limpar o terreno a cada passo que davamos. Capoeira velha, onde a água já chegou, terreno que já foi derrubado, crescia ali um mato denso, de difícil transposição. Após a passagem por essa área, alcançamos o tipo de floresta que predominaria dali para frente. Não uma paisagem homogênea (nada na floresta sugere homogeneidade), mas a partir dali o sub-bosque seria menos denso e as grandes árvores predominariam. Esse tipo de vegetação, com suas variações, os Panará identificam como propícia para encontrar jabutis.

Quando estamos nesse tipo de *inkjow*, um *inkjow kin* (mato bom), não é preciso o uso frequente do facão.

Atividade desgastante e arriscada, sujeita a fracassos, a caça é também uma tarefa de grande prazer para os caçadores. Andando na mata, com certa segurança, eu me sentia em uma esfera tão amistosa, vendo aquilo tudo com deleite e alegria. De par com certo deslumbramento de cidadão e deleite de etnógrafo, julgo que havia também em minhas sensações algo da disposição do caçador panará, pois muitos caçadores me relatavam sentimentos similares. Por vezes me diziam suas preferências, como achavam bonito um igarapé, uma área onde se espriava um bananal de banana-brava, uma região onde abundava o cajazinho, fruta doce da qual se alimentam também os animais. O mato não é antagônico ao caçador, é preciso fazer corpo com ele. Via os caçadores que iam à minha frente praticamente deslizando na mata, andando suavemente. Com efeito, os sentidos deles estão em alerta – definitivamente, apesar do gozo, não se está passeando. Ainda assim, eles fluem confortavelmente com a caminhada. Uma coisa não se opõe a outra – embora eriçando os sentidos, ele mantém a caminhada prazerosa. Não obstante o cansaço que pode representar, estar no mato é uma escolha que o deixa contente. Quando se caça, o mato não é controlado, domado. Procura-se estar no mato dispondo de suas propiciações (*affordances*), guiando-se pelo que ele oferece de viabilidade.

Caminhando atrás de Kunity eu buscava a fluidez de seu ritmo. Cada som que ressoava era ocasião para um escrutínio da mata. Ele parava e olhava para ver um animal se movendo, um animal levantando. Lançava um olhar para cima, para os lados. Eu não conseguia enxergar muito longe, mas Kunity via detalhes da mata. Mostrava-me às vezes uma árvore se mexendo, mas não conseguia distinguir a árvore, muito menos o movimento. Muita coisa escapa a um caçador com pouca experiência. Kunity me diz que nunca matou um veado, nunca carregou um. Ver um veado no mato é uma coisa difícil, ele é muito arisco. Com efeito, os caçadores experientes matam uma diversidade de animais maiores, eles identificam outros rastros de animais, como tamanduás, quatis e tatus. Por seu turno, os caçadores jovens quase sempre estão preparados para matar macacos, aves (jacu, mutum) e porcos.

A caminhada na mata tem um ritmo, que se assemelha ao andamento musical, acompanhado de *suspensões*, paradas frequentes para sondar os sons.

Essas pausas na caminhada são encaixes de diferenças na repetição, que não se opõem a ela, mas instauram inflexões que contêm o movimento em potencial. As paradas pontuam a continuidade rítmica, assinalam momentos da jornada. Em um lugar ouvimos os macacos, em outro gritou a jacutinga, em outro parecia um veado se mexendo. Pontos que são alternâncias do trajeto, tal como o igarapé, o barreiro, a pequena serra. Ou ainda, lugares que paramos para descansar, fumar e conversar um pouco.

As pausas da caminhada são fundamentais para a retração dos ruídos que o caçador emite e inserção mais aguda nos sons da floresta. A floresta está longe de ser silenciosa. É, pelo contrário, ruidosa, pulsante. É preciso, portanto, articular som e visão para percebê-la. No próximo capítulo explorarei mais detalhadamente a dimensão sonora da caça. Aqui, vale notar que a pausa no processo é tão importante quanto o movimento. Essas pausas são como ausências, mas onde a continuidade virtual está presente, mais ou menos como o gesto do maestro que suspende o andamento da música, mantendo o espectador na expectativa do seu prosseguimento.

É preciso reconhecer que diferenças na forma e na intensidade do andar singularizam o ato desenvolvido na caça. É fato que a marcha da caça é uma característica dos deslocamentos masculinos que percorrem em média distâncias muito maiores do que as mulheres de uma só vez. Por seu turno, as idas e vindas frequentes das mulheres à roça acabam por somar quantidades expressivas, possivelmente até similares. Mas o que está em questão aqui é uma diferença qualitativa. Se considerarmos ainda a corrida que muitas caças exigem na perseguição ao animal, ver-se-á que os eventos de corrida entre as mulheres são raros. A distinção entre homens caçadores e mulheres agricultoras é também atravessada pelo tipo de suas caminhadas.

Outra diferença que a caça revela é entre jovens e velhos. Essa diferença no seio da prática expressa modos corporais variados entre os membros da coletividade. Não é frequente que caçadores jovens saiam com caçadores mais velhos, uma separação entre *pjontuara* e *topytumara* que se mantém em várias esferas da vida social. Com efeito, é possível reconhecer modos distintos de caçar. Os caçadores jovens são mais velozes na caminhada, perscrutam com menos vagar a floresta. Em geral, duplas ou trios saem para caçar, mas podem sair em grupos maiores. Por vezes eles apareciam a mim como uma *blitz krieg* atrás dos

bandos de porcos e macacos. Entravam animados na mata, andando rápido em direção ao barreiro. A caçada com um velho, tem um ritmo mais lento e contínuo. São capazes de percorrer grandes distâncias, discernem rastros de animais variados e articulam mais propriedades da mata para penetrar os ambientes dos animais.

Na caçada de parceria com Kunity, andávamos com mais vagar, em nosso ritmo constante, aproveitando a mata. Logo depois de cruzar um igarapé algumas vezes, eu sempre retirando os sapatos para não os molhar, Kunity se impacientando com esses atrasos, paramos para fumar. Havia certa ansiedade junto com frustração no ar: até agora nenhum sinal de bicho. Ouvimos macacos ao longe, mas decidimos seguir em frente. As paradas de Kunity eram breves, o tempo de enrolar o cigarro e sair fumando pelo mato (caçadores experientes diziam que fumar no mato espantava os animais e evitam fazer isso).

As interações na mata se dão especialmente nesses momentos, quando conversamos algo e avaliamos o que fazer. Como não carregam comida consigo, pode ser que procurem uma fruta ou uma água para beber nesses momentos. Um descanso após horas de caminhada é bem-vindo. O silêncio é quebrado nesses instantes, sem algazarra, evidentemente. De resto, andamos calados, perscrutando a mata.

Ajy pu pintori: perder-se

Um aspecto importante das caçadas parece ser a identificação de experiências passadas naquele território. Os homens gostam de narrar suas experiências com os locais. O que dizem, em geral, é: foi aqui que matei tantos porcos na caçada x; foi aqui que o tamanduá estava dormindo; aqui eu matei macacos ano passado, junto com fulano e sicrano; aqui eu e fulano ficamos perdidos, etc. Trata-se de relatar acontecimentos que marcaram a experiência com o local. Lembrar deles parece significativo para marcar os locais com histórias. Caçadas são repletas de acontecimentos em relação à mata e aos animais, além de relações entre os caçadores. É dessa forma, através de acontecimentos, que se vive a mata.

Nossa parada se sucedeu a uma passagem por um pequeno barreiro, onde os caçadores fazem sua primeira inspeção. Durante o período da seca, os animais se aproximam cada vez mais do rio a procura de água, na medida em que os redutos de água dentro da floresta vão secando. Durante a chuva, contudo, eles têm diferentes opções.

Após esse barreiro fizemos nosso *pit stop* e continuamos a caminhada. Ao retomar os passos, Kunity me mostrou o ponto onde ele e Sewâ, seu sobrinho mais velho e filho de sua cunhada, ficaram perdidos em uma caçada passada. Ele disse que Sewâ era pequeno e que eles estavam caminhando de volta, a procura do rio. De repente não viam mais o caminho e já começava a escurecer na mata. Foi aí que perderam o caminho. Tiveram que dormir no mato, pois a noite caiu. No dia seguinte, levantaram cedo e encontram a trilha de volta.

Embora todo homem frequente a mata desde cedo, perder-se no caminho (*re pintori* = esquecer, sumir, desaparecer) é uma possibilidade latente. Alguns casos acontecem e muitos caçadores me contavam orgulhosos de nunca terem dormido na mata, manifestando o caráter temível desses acontecimentos.

Entre os perigos que a mata apresenta, ficar perdido no mato é um risco eminente. Os caminhos também facultam os deslocamentos seguros e servem de guia para um retorno à aldeia. Saber encontrar o caminho é, portanto, uma faculdade necessária. As propriedades da mata em que um caminho se situa são índices para um caçador localizar a trilha.

O medo é um afeto que deve ser afastado. Um caçador procura se sentir seguro, encorajado a andar no mato e não temer animais. Sabendo dos potenciais perigos, o caçador que tem um sonho ruim, premonitório, ficará na aldeia. Um caçador que não sente bem, *suakin*, não andará no mato. *Si tâti a hê*, ser forte, é uma disposição que engloba também a coragem para enfrentar perigos. Ademais, como veremos a seguir, a arma como dispositivo de ataque à distância é também um instrumento de defesa.

Do movimento panará

No passado, os Panará possuíam outros modos de mobilidade e deslocamento para o exterior das aldeias. Além da caça, organizada diariamente, ou expedições (acampamentos ligados aos rituais), incursões guerreiras ou viagens levavam os Panará pela floresta. Havia ainda os chamados *trekkings*, deslocamentos na estação da seca (entre a queimada das roças, i.e, junho-julho, e a queimada e plantio, agosto-setembro) quando grandes grupos deixavam a aldeia, movendo por acampamentos na floresta para colher seus recursos (Heelas, 1979: 49).

Hoje, os Panará se deslocam pelo rio e de carro, seja para viajar entre aldeias, seja para ir à cidade. Coletas são realizadas basicamente ao redor da aldeia, em especial de frutas, como o açaí, buriti, murici ou tucum, além de recursos como a embira, paus, fibras variadas e plantas de caráter curativo. Um projeto de coleta de sementes, parceria entre a Associação Iakiô e a Rede de Semente do Xingu/ISA, ainda que intermitente, também promove deslocamentos para recolha de sementes, principalmente pelas mulheres.

A caça, todavia, é o modo de caminhar pela mata mais constante nos dias de hoje. E como argumentei, *aty* é um ambiente com propriedades que emergem da relação que o caminhar da caça (*suasêri*) estabelece com o terreno da mata, as árvores, os animais e toda a série de elementos do ambiente. Este argumento pressupõe que um ambiente só existe para alguém. O ato de caminhar pela mata é, portanto, o processo que gera tanto o caçador como a floresta-da-caça. A gênese do caçador no *suasêri* é o processo de constituição de uma percepção e ação para agir na floresta, um esquema de operação (percepção-ação) que é modulado com as propriedades do meio (vidas, materiais, fluxos, i. e., animais, vegetação, terrenos, vento, calor, sons, cheiros, luzes, cores).

A rede de caminhos, com efeito, está dada na história. O *suasêri* é um modo pelo qual os Panará conhecem a mata, caminhando por ela. Esse caminhar complexo e relacionado às potencialidades da mata é constitutivo da *Panará jô kypa*, enquanto a terra onde os panará vivem. Isso significa que boa parte da experiência do território panará ocorre por meio da caça que eles realizam. É possível dizer de outro modo: a caça é um efeito da experiência dos Panará pelo

seu território e da sua relação com os seres e dinâmicas que aí existem. E é também a causa para gerar essa experiência.

A questão tem dimensões mais amplas. Como mostrei, uma boa parte do desencaixe dos Panará em relação ao território do Xingu vinha das suas relações ecológicas passadas. Os Panará viveram durante vinte anos no Xingu e conseguiram reproduzir aspectos da sua vida. Ainda assim, reclamavam um retorno. Se os deslocamentos pela floresta são uma parte considerável da vida social, mais do que obter carne para o almoço, as formas de reprodução da vida curto-circuitavam também pelas implicações que um ambiente estranho proporcionava. O contexto atual parece colocar desafios semelhantes. Embora vivam hoje em um território relativamente grande, o regime territorial atual apresenta uma dinâmica de limites da TI que têm atraído as aldeias e as pessoas para as fronteiras, onde as articulações (e a proteção contra as invasões) com o mundo dos brancos ficam facilitadas. Um outro caminho se torna fundamental: a estrada. Caminho onde motilidade e mobilidade significam coisas diferentes. Na fronteira das terras indígenas encontram-se fazendas, onde os Panará ainda caçam, mas em contextos distintos de relação. E a relação com a cidade se torna um importante movimento.

Em um sentido, o do movimento para o exterior, a caça, a guerra e a cidade se articulam entre os Panará no que concerne a uma das motivações desses deslocamentos: a captura de *soti*, as coisas. Mas as propriedades desses movimentos nem sempre são as mesmas e o que fiz neste capítulo foi apontar para as variações da pessoa que caminha na mata caçando. No capítulo seguinte, veremos que essa relação entre o caminhar e a pessoa na caça se constitui ainda com outros dois elementos essenciais: a arma do caçador e o animal. Notemos, portanto, que a caça se constitui também por esses dois outros entes e que um caçador que se individua, ou devém, com nas relações em que se insere.

Capítulo 5 - Aton hô – o caçador e sua arma

A história do Kokiatakriti

Narrada por Kiêkampó. Traduzida por Kypakiã

Neste tempo nós íamos atrás dos outros, íamos atrás dos *ipě*. Eu escutei e aprendi. Eu ficava escutando as histórias, sentado, escutando. As palavras dos antigos, um pouco delas eu sei.

Íamos no encaço dos *ipě*, pra matar os *ipě*. Onde tem o rio grande, era ali que a gente procurava. Naquela terra, no meio do caminho encontramos as panelas (*kokiati*). Pessoal achou *kokiati*: “Vamos levar essas *kokiati*, vamos levar tudo”. “Vamos levar essas? Sim, vamos levar!”. “Vamos pegar tudo!”. Assim contaram os antigos, que iam levar tudo. “Vamos pegar todas essas *kokiatiakriti*”. “Vamos pegar tudo, tudo”. Quando eu escuto as histórias, eu entendo. Eu sempre vou lembrar, nunca vou esquecer. Foram os velhos que contaram essa história.

Eles falaram: “vamos pegar todas as *kokiati*”. “Vamos amarrar na cabeça [*re sikô*]”. Não sobrou nenhuma, carregaram tudo. Eles pegaram tudo, até o fim. Dois não carregaram *kokiati*. Os dois ficaram atrás, de segurança. Os outros carregavam na frente. Todos carregando na frente. Eles andaram, andaram. Eles pararam para descansar um pouco. Ficaram ali. No outro dia cedo eles continuaram. Descansaram mais um dia no rio pequeno. Depois descansaram outro dia. Sempre dois seguranças andando atrás. Na frente o pessoal carregava. Todos carregando.

Eles carregavam gente, era gente. Na cabeça eles carregavam corpos, gente [*re kian sê ioiôti sî*]. Era um corpo eles carregavam. Era corpo do *ipě*, corpo de outro povo que eles carregavam. Dentro ele tava, dentro da *kokiati*.

Dali pessoal levou as *kokiati*. Eles descansaram de novo. Pararam em um lugar para descansar. E o pessoal foi buscar mel. Encontraram o mel e um deles derrubou a árvore para tirar o mel. Sozinhas, as *kokiati* falaram umas com as outras. Elas combinaram umas com as outras. *Kokiati* falou: “tá chegando na aldeia, a gente não pode chegar”. Assim falou, *ipě hě. Kokiati hě*. Elas conversaram umas com as outras, enquanto todos saíram para buscar mel. O pessoal tirou o mel e voltaram. Chegaram com o mel e descansaram. A manhã chegou. Logo cedo eles saíram, saíram carregando *kokiati*, para chegar na aldeia. Quando estavam quase chegando perto, os dois seguranças ficaram para trás. O resto foi na frente, uns perto dos outros, andando em fila. Eles estavam perto, quase chegando. E as *kokiati* foram falando umas para as outras: “vamos matar eles”. Vamos matar todos. Vamos matar logo, rápido. As *kokiati* da frente falaram e as de trás falaram. E elas mataram, elas mataram! *Kokiati* acabou com todos. Ali elas mataram tudo.

Kokiatakriti ficou brincando, zombando dos panará. A grande *kokitati* ficou zoando (*kókóti*). *Kokiati wyy* (grande panela) que zombou. Os seguranças falam:

“Putá merda! Mataram todos os Panará, foi *kokiatakriti* que matou todos”. Eles correram para ver. Viram uma bunda andando devagar. Aquela bunda da *kokiatakriti* queria voltar para aldeia dela. Os dois rapazes cortaram pau para fazer uma borduna (*kô*). Com a borduna eles mataram, a *kokiatakriti*, esmagando elas (*ti me pró*). Mataram todas. E foram embora. Ficaram olhando os outros Panará que morreram e seguiram para casa. Chegaram na aldeia e contaram para o pessoal: “*Kokiatakriti* matou os Panará. Foi ela. *Kokiatakriti* matou todos. Eu tô falando, eu vi. *Kokiatakriti* matou todos. Nós matamos *kokiatakriti*. Nós não carregamos *kokiatakriti*. Nós matamos todas. Elas acabaram”. Assim contaram na aldeia. Pessoal foi e enterrou os mortos. E voltaram para a aldeia. Assim a história que contaram, por isso estou entendendo”.

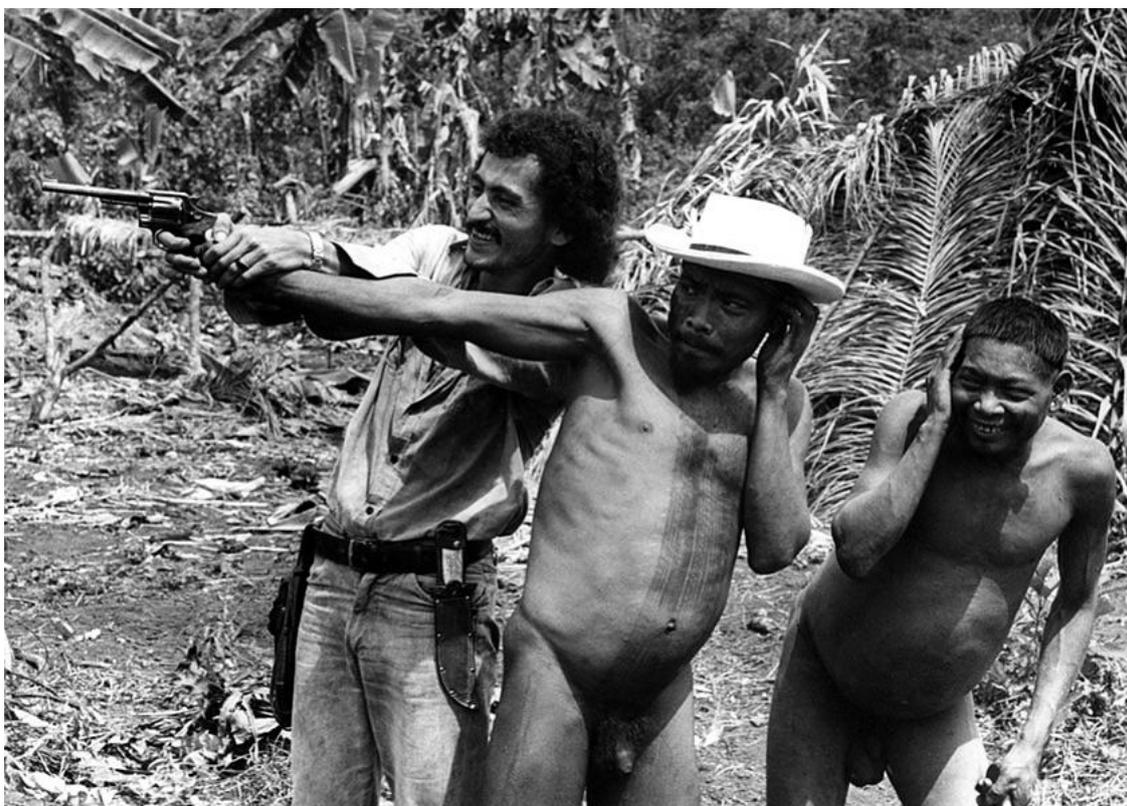


Figura 28: Aton! (Foto: Pedro Martinelli, 1973)⁷⁹

⁷⁹ Disponível em: <http://www.pedromartinelli.com.br/site/galeria/Panara>, consultado em 20/12/2016.

As coisas dos ipê

Em 1973, liderando a frente de atração dos índios Panará, o sertanista da Funai, Apoena Meirelles, levou alguns jovens “Kreen-Akarore” para atirar com seu revólver em bananeiras nos arredores de uma das aldeias. Akâ e seu irmão Pysy aparecem na foto acima, de Pedro Martinelli, experimentando o estrondo da arma. Por intermédio dos fiéis inimigos Kayapó, os Panará já haviam conhecido o poder letal das armas de fogo, quando, anos antes da chegada dos brancos, foram atacados e surpreendidos. Suas flechas se apresentaram frágeis perante as espingardas dos guerreiros mebengokré. No começo de 1970, com a abertura da BR-163, agentes da FUNAI e trabalhadores da construção da rodovia travaram contato com os Panará. Os *ipê* traziam na bagagem uma série de novidades técnicas.

Nos dias atuais, a presença abundante de objetos industrializados utilizados nas atividades cotidianas chama a atenção pelo modo como passam a fazer parte do conjunto material dos Panará. As armas de fogo adquirem significados e apropriações singulares na sua relação com este conjunto material. Mais ainda, são objeto de grande desejo.

Objetos industrializados são muito populares na América indígena, mas na etnologia amazônica não gozam de equivalente atenção. Ainda são poucos os desdobramentos analíticos das descrições que encontramos sobre os artefatos não-indígenas no universo amazônico. A oposição mercadoria/artefatos orienta as análises, considerando os objetos em seu caráter econômico, da sua aquisição à sua circulação. Tematiza-se, sobretudo, a apropriação e subsequente recontextualização da alteridade desses artefatos, por meio de uma “domesticação” dos seus efeitos. Os etnólogos identificam aí um desejo de manutenção de relações com o mundo exterior, pautado na centralidade da alteridade para a constituição do sócio indígena (Gordon, 2006; Howard, 2002; Hugh-Jones, 1992; Santos-Granero, 2009; Velthem, 2002). Mas pouco se diz sobre os princípios de ação ou do funcionamento técnico desses objetos entre os povos indígenas (e sob a perspectiva e o tipo de engajamento indígena), embora muitos deles representem mudanças significativas no que permitem fazer.

Se olharmos para o conjunto material panará veremos que ele está longe de constituir uma unidade autônoma, menos ainda por uma independência

produtiva. Ele é composto por inúmeras trocas que ocorrem com os brancos e outros povos. O fato dos Panará não produzirem parte dos objetos cotidianos que hoje usam (as bacias, panelas, facas, pregos, martelos, machados, limas, linhas, enxadas, isqueiros, as roupas, etc.) é compatível com a atenção devotada aos processos de aquisição e distribuição desses artefatos. Mas, como venho argumentando até aqui, é preciso que acompanhem também os processos técnicos que envolvem seus usos. O envolvimento com a apropriação desses artefatos também procede do funcionamento desses nas atividades panará. Se observamos os seus usos, não é apenas o fato de que alguns deles podem servir para funções incomuns aos nossos olhos (como cortar unhas com um facão, por exemplo), mas porque seus funcionamentos implicam outras relações técnicas. O modo como passam a interagir esses processos técnicos estão relacionados também com as necessidades e os desejos de aquisição exterior, tanto quanto sua alteridade. Portanto, não é possível extrair os artefatos do seu campo relacional, o que implica compreender sua dinâmica de operação. Os Panará concebem seu conjunto material partindo das relações para adquirir/produzir suas coisas, assim como seu modo de funcionamento em um campo de operações (Leroi-Gourhan, 1984b; Mura, 2000, 2011; Sigaut, 1991).

Usos das armas de fogo

Se nos concentrarmos sobre as armas de fogo, veremos que também seu uso é disperso pela Amazônia indígena. Embora sua presença seja conspícua em vários contextos, tal como os outros utensílios e ferramentas, as análises sobre o funcionamento e significado da armas de fogo entre os povos amazônicos são raras (Grenand, 1995; Hames, 1979), sendo mais abordada pelos estudos relativos à sustentabilidade da caça (Alvard, 1995; Shepard Jr. *et al.*, 2012). Suscitaram aqui e ali alguns comentários etnográficos, especialmente em trabalhos sobre os povos eminentemente caçadores. Laura Rival (1999) notou, entre os Huaorani da Amazônia equatoriana, que as espingardas não são percebidas exatamente como melhorias técnicas, mas como a produção de novos padrões e um novo modo de vida. Já os Awá Guajá do Maranhão, que dão especial

atenção às suas flechas, produzem homologias entre espingardas e flechas que geram continuidades significativas entre os implementos de caça, conforme descreve Uirá Garcia (2010: 296).

Armas de fogo fazem parte de um sistema sociotécnico que chega mais ou menos como um pacote entre povos indígenas em contato com a sociedade ocidental, pacote esse que se aplica, principalmente, às ditas atividades de subsistência. Entre os Panará, e tantos outros grupos, esse conjunto técnico foi inicialmente encontrado pendurado na mata, ou caindo literalmente do céu, nos sobrevoos que as “frentes de atração” promoveram. Tratava-se de facas, terçados, machados, bacias, anzóis e linhas de pesca, e os adicionais espelhos e miçangas. As armas de fogo, compondo um segundo momento desse pacote técnico, estão ligadas a ele pelo mesmo processo que acarretam: implicam uma outra economia corporal na caça e na guerra e outro sistema de produção e circulação. Anzóis, linhas, espingardas, cartuchos, barcos, lanternas povoam hoje a vida material de grande parte desses grupos e tornaram-se bens muito desejados nas trocas com os brancos.

Para observar a caça panará nos dias de hoje é preciso considerar o uso das espingardas como a principal arma dos caçadores. Eventualmente arcos e flechas podem ser usados. Ambas as armas constituem a capacidade predatória do caçador a partir das suas qualidades de agir à distância, prolongar a ação do corpo e mediar a relação de morte dos animais. Comparativamente à flecha, a espingarda constitui, do ponto de vista dos caçadores panará, uma diferença na sua eficácia. Contudo, como afirma François Sigaut, a eficácia da técnica, em uma tradição maussiana, não deve ser lida na chave da utilidade, mas dos efeitos que produz (Mauss, [1936] 2003, 2006; Sigaut, 2003). Contudo, as comparações entre flechas e espingardas não se dão apenas pela letalidade e outras transformações são percebidas pelos Panará.

Dada a relação entre o corpo e arma e considerando a função de lançar projéteis, espingarda e arco se diferenciam por gestos técnicos distintos. Isso também significa uma diferença no modo como cada arma e suas operações agem sobre o corpo, isto é, o que faz o corpo fazer. Tome-se como um exemplo o fato de que o caçador com um arco e flecha na mata ocupa um espaço distinto daquele com espingarda, o que faculta outros movimentos corporais, como abaixar, correr e enxergar de maneiras distintas. Na propulsão exigida para lançar a flecha, o

arco constitui uma relação corporal entre força e energia transmitida que a espingarda converte e contém dentro do seu sistema físico-químico, acionado por um simples gatilho.

Corpo e arma constituem um sistema, ou circuito de informações (Bateson, 1972), que estão na base da tecnogênese do caçador, a emergência de sua condição que institui suas potências de agir dentro de um conjunto de relações técnicas. O caçador é um caçador-com-arma, ou antes, um homem-com-arma = caçador. Na caça, o papel da arma na relação entre o homem e o animal é constitutiva das possibilidades de interação. O funcionamento da arma vem se inserir em meio aos circuitos dessa interação.

Os caçadores panará (o que suspeito é comum a vários outros contextos) consideram suas armas pelo que elas fazem nessa relação, entre o corpo e ação do animal e o corpo e ação do caçador. Que cada um desses dispositivos tenha internamente relações distintas, não é algo que os caçadores ignoram. O mecanismo, os materiais e o funcionamento do arco e flecha permitem fazer mais coisas com ele do que com a espingarda – por exemplo, pescar; ou atirar flechas com pontas de borracha nas crianças, repreendendo-as. A especialização da espingarda reduz suas funções em relação ao arco e flecha, em especial se comparamos os projéteis (flecha e chumbos)⁸⁰. Portanto, adotar uma oposição apressada entre objetos tradicionais x objetos modernos, onde uma ideia de evolução técnica (própria da nossa noção de “tecnologia”) é subjacente, nubla uma dinâmica mais complexa dos objetos dentro do sistema técnico, ou conjunto material, que eles vêm participar. Por outro lado, tratar o objeto técnico como algo em si mesmo, e não através de suas propriedades e dinâmicas em relação com a atividade, nos afasta do modo de existência desta arma.

Abaixo procuro me acercar dessas e outras questões. Em especial, procuro descrever as relações que os caçadores estabelecem com as armas de fogo na caça. Creio ser pertinente perguntarmos: que transformação o uso da espingarda

⁸⁰ Seria potencialmente interessante explorar isto através das noções de concretização e de meio associado, do filósofo da técnica Gilbert Simondon. Se pensarmos na sua ideia de concretização, veremos que a flecha é mais abstrata (menos concreta), pois está mais aberta à ações (por exemplo, o controle sobre a potência da propulsão, o tipo de projétil e ponta a ser usado), enquanto a espingarda é mais concreta, fechada – uma vez o gatilho apertado, desencadeia-se um processo totalmente independente. Seria possível fazer um diálogo entre os Panará e Simondon sobre a concretização técnica, sobretudo porque este autor vai no detalhe nas formas de relação entre percepção e técnica (ver Simondon, 2005a; b, 2007). Aqui apenas sugiro um tema fecundo para ser explorado posteriormente.

implicou para os Panará, que usavam apenas o arco e flecha? Que relações existem entre os dois dispositivos?

Flecha é igual 22

Em janeiro de 2014, saí de barco da aldeia Nãsêpotiti com alguns homens para caçar e pescar rio abaixo. Todos aqueles que tinham espingardas as levaram consigo. Trinta minutos depois da partida nos aproximamos de uma área de caça na margem direita do rio Iriri. Ao desligar o motor, logo ouvimos um bando de macacos-aranha (*kwakriti* [*Ateles marginatus*]) gritando entre pés de fruta. Os caçadores desceram do barco em disparada atrás das presas. Um dos caçadores atirou primeiro, ainda próximo à margem do rio. Errou. E correu para dentro do mato. Ele estava com o pente da sua espingarda calibre 22 cheio de munição e pude ouvir uma sucessão de tiros vindo da mata. No entanto, quando o reencontrei, ele havia matado apenas uma jacupemba (*Penelope superciliaris*).

Intrigado com aquele fracasso, perguntei ao meu amigo Mikré por que é que o caçador não acertara os macacos. Ele considerou, então, que para usar uma espingarda 22 é preciso ser um bom caçador, tal como os que caçavam com arco e flecha. E afirmou: “Flecha é igual 22, vai retinho, direto”.

As armas de fogo, em especial espingardas, são de uso corrente hoje e por isso, familiares aos homens. Comparações com o arco e flecha – as armas ditas “tradicionais”, *suankiara jõ aton* – é uma das formas de conceitualizar as armas de fogo. Não há entre os Panará uma categoria similar a nossa ideia de armas, um termo que englobe a variedade de instrumentos de ataque usados. Cada implemento possui um uso diferenciado. Para caçar, até a chegada dos brancos na década de 1970, os Panará usavam arcos e flechas⁸¹. As bordunas (*kwakritu*, *kô* e uma variação, com a ponta dentada, chamada *kopasâ*) eram armas de guerra e usadas cerimonialmente. Seja o arco e flecha, a borduna ou a espingarda, as armas não se restringem a um contexto específico de uso, mas podem transitar

⁸¹ Pâti, um velho de Nãsêpotiti, me disse: “A gente encontrou espingarda ali onde tem Matupá. Ali o branco trazia espingarda e dividia para a gente”. Matupá é a cidade construída sobre o terreno onde era uma aldeia panará, às margens da BR-163. Ali os panará foram reunidos e levados para o PIX.

entre a caça, a guerra e o ritual, ou serem usadas no dia a dia como signo do masculino, ou da identidade indígena, como quando estão na cidade.

Em se tratando do uso das armas de fogo na caça, meus amigos panará formulam considerações que passam pelos princípios de ação e pelas relações que elas constituem. É aí que eles expressam transformações, ao mesmo tempo em que assinalam semelhanças dessas armas com os arcos e flechas. Ora as armas de fogo são compreendidas por eles dentro de um espectro de continuidade, e homologias significativas são produzidas, ora representam uma ruptura marcada nos atos de caça, o que transforma as relações que a perpassam.

A afirmação de Mikré sobre espingardas de calibre 22 como flechas evoca algumas questões. A primeira delas diz respeito a uma classificação das armas de fogo, uma distinção entre a 22 e as demais espingardas. Por onde passa essa distinção? Outro aspecto importante é que um bom caçador possui certas habilidades que se referem à destreza com as armas, sejam elas as flechas ou espingardas. Cabe perguntar como os caçadores caracterizam essa habilidade. Por fim, uma relação existe entre os mecanismos da flecha e das espingardas. As diferenças que as conectam ou separam são aspectos que interessam aos caçadores.

Dentre essas significações (as qualidades da arma de fogo, a sua relação com o corpo e o conhecimento do caçador e as comparações com o arco e flecha), emerge seu aspecto de “objeto de branco”. Se por um lado as armas de fogo são reconhecidas como objetos exógenos que modificam as práticas internas, por outro há um eclipsamento dessa condição, e a caça com armas de fogo permite a continuidade de uma atividade eminentemente panará. Espingardas facultam aos Panará realizar hoje o que sempre fizeram. Desse modo, armas de fogo se encontram em um processo constante de negociação entre sua condição de alteridade e a identificação panará, sem com isso curto-circuitar seu uso diário na atividade de caça. É sobretudo quando os Panará objetificam a caça como aspecto da sua “cultura” (Carneiro da Cunha, 2009), em especial em contextos onde a “cultura” se torna um objeto (na escola, p. ex, ou nos projetos de etnodesenvolvimento), as espingardas ganham uma qualidade de objetos espúrios, ou de “mistura”, nos termos que eles pronunciam. Caçar, ao lado de morar em aldeias redondas, falar a língua panará e fazer ritual são os principais diacríticos ressaltados por eles nesses contextos.

A caça como cultura, evidentemente, atravessa minha relação com eles, desde o momento em que nos reunimos para eu apresentar meu interesse pesquisa. Interessado nas práticas de caça, os Panará logo identificaram que eu queria ouvir sobre as “regras” e sobre o “tradicional”, palavras deles que definiam coisas que iam junto com a caça. O que significava “pesquisar a caça” era, devo confessar (e ainda hoje o é) pouco claro para nós, isto é, o que propriamente eu iria pesquisar? Os homens caçando? A alimentação da caça? As armas dos caçadores? Ou as “regras” para caçar? Nesse último ponto radicava a nossa maior articulação e foram logo as “regras” – que eram para eles o conjunto de restrições alimentares, as práticas corporais e os remédios para caça) que os Panará passaram a me contar.

Nesse momento, a espingarda eventualmente podia aparecer como *ipê jô soti*, objetos de branco, que eles usam de maneira conspícua, sem o menor interesse em abandonar. Também um ponto de vista que eles estão familiarizados, que vê a caça como um modo de subsistência e que sustenta uma economia mais “original”, adjetivo muito comum usado em Nãsêpotiti. Uma economia autêntica, enfim, que vincula o passado indígena ao presente panará. Tal ponto de vista eles encontram na cidade, na escola e, eventualmente, entre nós antropólogos. Ao tratar da espingarda, esse trânsito de valores esteve uma hora ou outra presente, mas não demorou a ser abandonado em nossa relação para que começássemos a falar das armas, um interesse que anima qualquer homem na aldeia.

Esse aspecto da “cultura” na caça tem efeitos, portanto, no uso da espingarda e perpassa sua comparação com os arcos e flechas. Uma comparação, contudo, que não está marcada exclusivamente pelo índice negativo, mas que pode ser revertida na chave do interesse por um objeto que não é deles, mas que pode ser usada para gerar efeitos e transformações potencialmente produtivos.

Sotimera

Foi no decurso da história recente que os Panará tiveram maiores contatos com os objetos dos brancos. No final da década de 1960, grandes quantidades de objetos dos brancos chegaram às aldeias panará. Por meio de sobrevoos, além de

investidas sobre terra, os sertanistas Villas-Boas colocaram presentes nos arredores dessas aldeias, na tentativa clássica de atraí-los para o contato pela sedução dos bens industriais. Apesar da dádiva, os Panará não estavam convencidos que aqueles outros não eram selvagens e perigosos (*asâ*). Após diversas fugas para aldeias mais distantes e deliberações coletivas sobre a suspeita de serem os brancos inimigos, os Panará resolveram se aproximar e se apropriar dos presentes. Em 1973 realizou-se o contato oficial e dois anos depois os Panará seriam transferidos para o PIX.

Uma tese importante da historiografia panará, contida não apenas nas etnografias de Heelas, Schwartzman e Ewart, mas no trabalho linguístico de Luciana Dourado (Dourado, 2001; Dourado e Rodrigues, 1993) e, principalmente, no trabalho historiográfico cuidadoso de Odair Giraldin (Giraldin, 1997, 2000), demonstra a conexão histórica entre os Panará e os Cayapó do sul, um grupo grande de indígenas que viviam na região oeste dos estados de Minas Gerais, norte São Paulo, leste do Mato Grosso e sul de Goiás no período do Brasil Colônia e Império. Esse grupo teria travado contato com a população que adentrava o país no sec. XIX, vivendo próximo de regiões povoadas. Isto é, travaram contato não esporádico, mas intenso, o que teria sido a causa para a dispersão e fuga dos Cayapó do Sul para o norte do país. A relação histórica entre os grupos tem como principal apontamento a conexão linguística, a partir de dados coletados por viajantes no sec. XIX e começo do sec. XX (Barbosa, 1918; Pohl, [1817-1821] 1976; Saint-Hilaire, [1816-1822] 1975).

A relação parece incontestável. Entretanto, alguns aspectos relativos à conexão dos dois grupos podem ser melhor compreendidos em pesquisas futuras. Em que pese a temporalidade do deslocamento, o registro do agrimensor Alexandre Barbosa data do início do século passado (Barbosa, 1918). As notícias, dada por outros grupos indígenas da região, afirmam conflitos envolvendo os Panará já na primeira metade do século XX. Mais ainda, a adaptação ecológica dos Panará à região amazônica onde vivem, muito diferente do cerrado de Goiás, Minas e São Paulo, parece refletir uma longa experiência com o ambiente onde se encontram. Essas relações parecem sugerir que um grupo evitou o contato se deslocando para o norte do país, em direção à região onde hoje estão os Panará. Coletivos dos Panará-Cayapó do Sul encontravam-se em áreas distintas na

sincronia do final do século XIX. Depois dos Cayapó do Sul terem sido dados por extintos, os Panará ressurgiram em outra região.

Um outro elemento intriga. Se o contato do fim da década de 1960 entre os Panará e as frentes de atração-expansão do governo brasileiro (de um lado a colonização, de outro a Funai...) não foi o “primeiro contato”, ele teve características similares. Se os Panará tinham algum conhecimento dos brancos, ele era escasso. E a cultura material dos brancos lhes parecia estranha. O sistema material e técnico dos panará não parecia apresentar vestígio de familiaridade e relação histórica com os objetos dos brancos.

É fato que os artefatos dos brancos chegaram antes deles (tal qual os agentes patogênicos *ipê sonpari*). Os Panará dizem que quando os Kayapó os atacaram no ano 1968 com armas de fogo, eles já sabiam da existência de armas de fogo, só não possuíam nenhuma (Schwartzman, 1988: 292). Também miçangas e lâminas de aço parece terem sido transacionadas em outras situações, sobretudo em ataques guerreiros. De todo modo, os Panará não usavam no seu dia a dia ferramentas dos brancos, mas artefatos fabricados por eles.

A palavra panará para coisa é *soti*, uma categoria ampla. Como lembra Schwartzman (2010), *soti*, quando não qualificada, refere-se primeiro às coisas de valor, bonitas, podendo ser flora, fauna ou bens manufaturados (e, hoje, os industrializados). Viver bem, de forma bela (o belo como estética e moral) é viver onde há riqueza, ou muitas coisas de valor (*sot inkjet amâ*) (*idem*; ver também Ewart 2012, 2013). O velho Pansuá me explicou certa vez que as coisas panará (*panará jō soti*) são as árvores de frutas que eles consomem, ou de materiais da floresta que eles usam, são os alimentos da roça e as coisas produzidas por eles, como cestos, bordunas, as casas e mesmo a palha do inajá que as cobre. Perguntei a ele se os animais são coisas Panará. Não, ele diz: “As queixadas têm as coisas delas (*suasina jō soti*), o barreiro onde vivem, o fruto do inajá que comem”. As onças também, assim como os jabutis, as antas...

Ewart (2000) lembra que “modos de fazer as coisas também são considerados *soti*”. É nesse sentido que os Panará encontram a tradução para o termo “cultura” na expressão *panará jō soti*, a “cultura panará”, aquilo que os define como Panará. *Sotimera* (plural), são materiais ou imateriais, sendo todas elas expressão de um modo de existência próprio. A cultura e a cultura material

são uma coisa só, isto é, a existência não se destaca das coisas, mas participa nelas e com elas. A vida panará ocorre por meio dos materiais e nas relações com eles.

Um contexto do uso de *soti* essencial hoje é o que diferencia as *panará jō soti* das *ipē jō soti*, oposição que separa diversas coisas no mundo panará. Assim, artefatos como cestos cargueiros, ornamentos rituais, as casas da aldeia, a pesca com timbó ou o *kiampó* feito pelas mulheres, são ditos *panará jō soti*; barcos com motor de popa, bacias, arroz e feijão, as galinhas e patos, os cães, futebol e celulares, são ditos *ipē jō soti*. Note-se que o contraste é contextual, podendo se apresentar como *coisas de índio/coisas de branco*, *coisas tradicionais/coisas atuais* e mesmo *coisas panará/coisas de outras etnias*. E é contextualmente também que uma e outra ganham valor, no contraste entre elas.

Ewart afirmou sobre as *ipē jō soti* que: “É o fato delas virem dos outros o que as fazem fundamentalmente interessantes para os Panará”. E ainda: “O ponto que os leva a pegar as coisas dos *hipē* é o fato de gerar e manter conexões com os outros” (2000: 166; 176). Trata-se de um elemento fundamental nas relações com a alteridade nos dias de hoje. Já o quanto os objetos podem ser familiarizados depende dos usos a que eles são submetidos. Bacias, facões, e outras inúmeras ferramentas, são parte dos bens cotidianos dos Panará, dos quais hoje eles dificilmente podem prescindir. Outros, como televisores, chuteiras ou celulares, embora amplamente usados, geram uma espécie de duplo vínculo: são próprios do mundo dos brancos, desejadas e perigosas.

Tudo se passa como se as coisas (*sotimera*) implicassem sempre um modo de vida, e viver entre as coisas dos brancos só é possível enquanto essas se fazem presente em quantidades controláveis e em meio às *panará jō soti*. O que está em jogo são os vínculos que se estabelece com determinados objetos em dadas circunstâncias. Usar calça comprida e telefone celular, por exemplo, parece curto-circuitar algumas vezes com uma imagem do que é ser Panará, posto que altera as relações corporais, sua expressão e suas ações.

Aquisição e circulação das armas panará

Foi com a transferência para o PIX, em 1975, que as espingardas e outros bens caíram de vez na posse dos Panará. A participação no sistema alto-xinguano intensificou as trocas entre os Panará e outras sociedades. Nesse momento eles aprenderam novas técnicas de processamento da mandioca, novas receitas culinárias, tomaram conhecimento de novas espécies vegetais para o cultivo, aprenderam a navegar, adquiriram o hábito de dormir em redes, aprenderam novos rituais. O conhecimento ambiental teve novo desenvolvimento e lá tiveram contato com algumas espécies de peixes, de plantas e mamíferos antes desconhecidos. Foi também no PIX que aprenderam a pescar com linha e anzol, material que não dominavam a fabricação e que precisavam obter dos brancos, ou em trocas com outras etnias. Mais ainda, é a partir do contato com a frente de atração da FUNAI e o deslocamento para o PIX que os Panará tiveram acesso a novos entes para a aquisição de bens.

As relações internas à sociedade panará se transformaram também pelas mudanças nas atividades produtivas e esse novo contexto de aquisição, circulação e uso de outros bens. No período em que chegaram no PIX, os Panará viviam um momento limiar da sua sociedade, de precariedade demográfica, crise social e de repensar a sua identidade. O destino que a sociedade tomou dali pra frente está implicado nesse novo contexto sociotécnico. Richard Heelas, que esteve entre os Panará naquele momento, nota uma das transformações que se sucedeu justamente com as armas de fogo:

Um resultado das técnicas de linha e anzol, canoas e armas na caça foi um aumento na importância econômica dos adolescentes. Na sociedade tradicional, adolescentes teriam funcionado como “aprendizes”, contribuindo menos que os homens adultos. No entanto, no PNX⁸² eles provaram poder aprender rapidamente novos métodos, e em alguns casos tornaram-se os mais importantes provedores de proteína das unidades econômicas. (1979: 53)⁸³

⁸² Refere-se ao primeiro nome do PIX, Parque Nacional do Xingu.

⁸³ O mesmo notou Schwartzman (1988: 67): “A predominância de armas de fogo na caça deu aos jovens que sabiam como maneja-las uma vantagem nessa área, ainda que a diferença estabelecida pelo entendimento da arma não seja grande, uma vez que somente os dois homens mais velhos da aldeia nunca caçaram com armas de fogo”.

Diferença no uso das armas que remete à uma oposição que se tornou central naquele momento e que passou a integrar um dualismo importante: aquele entre *pjantuara*⁸⁴ e os *topytumara* (jovens x velhos). Ora, vê-se que os objetos técnicos se distribuem diferencialmente, operando diferenças sociais ao mesmo tempo em que vêm a ser significados por elas. Também a espingarda participou no dinamismo do dualismo panará.

Durante muito tempo, no entanto, as espingardas foram escassas. A prodigalidade de armas de fogo na aldeia surge em 2003, com o dinheiro recebido pela indenização que o Estado pagou aos Panará devido aos danos físicos e morais causados pela construção da BR-163, na década de 1970. Esses recursos proporcionaram um enorme fluxo de bens. Compras coletivas de espingarda e munição foram realizadas e quase todos os caçadores receberam a sua. Esses recursos se esgotaram e hoje a aquisição de espingardas vem mudando gradualmente. O chamado “enfraquecimento” da Funai, que diminuiu a oferta de bens (instituído no modelo do posto indígena e seu chefe), e o novo Estatuto do Desarmamento⁸⁵, que restringe a venda de armas, exigindo registro em órgão competente, contribuíram (diferencialmente, é fato) para uma restrição na aquisição de armas. Por outro lado, a entrada de dinheiro, por meio dos salários e das políticas de assistência sociais (bolsa família, aposentadoria, auxílio maternidade) caminha junto com uma mudança nos padrões consumo. TV, rádios, placas solares, roupas e comida são os hoje os principais bens comprados.

As formas atuais de se obter armas são variadas. Além de comprá-las de outros proprietários na cidade, os Panará as trocam com brancos e índios por outros bens. A circulação dessas armas entre os Panará também é importante. Elas podem ser ganhas em apostas, ou serem negociadas por serviços xamânicos. São também bens importantes para o pagamento de serviços funerários ou rituais. As espingardas são uma das “coisas duras” (*sot tâti*), que designam bens de maior durabilidade e alto valor de troca. Enquanto bens de valor, elas acompanham os arcos e flechas, espécie de emblema do homem panará.

⁸⁴ Outro termo para se referir aos jovens é *kowmokiara*, “os de agora/presente”.

⁸⁵ Lei nº 10.826, de 22 de Dezembro de 2003, disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.826compilado.htm, consultado em 28/11/2016. O impacto dessa lei ainda é contornado pela aquisição de armas usadas. Mas já é notado pelos Panará.

Em se tratando da circulação, as espingardas apontam para uma singularidade em relação ao arco e flecha: elas conectam a caça à cidade. O circuito da espingarda, seja na sua aquisição ou reparo, ou na compra de munição, passa sempre pela cidade, espaço onde se encontram as relações com os “brancos” e os seus bens. Por meio do implemento do caçador, floresta-aldeia-cidade constitui atualmente uma triangulação no cerne da caça.

O arco e flecha

Muito embora o caráter de mercadoria das espingardas e munições seja importante para acompanhar seus múltiplos sentidos, os caçadores panará estão especialmente interessados no que fazem essas armas na caça. Esses atributos são também essenciais na sua condição de *ipe jô soti*. Para compreendê-lo, sugiro uma comparação com o arco e flecha panará.

A principal arma de caça panará antes da adoção das espingardas era o arco (chamado *itsê*) e flecha. Diferentemente de outros povos amazônicos, os Panará não utilizam armadilhas para a captura de animais. Também desconhecem o uso de zarabatanas, uma arma de caça de uso localizado na Amazônia (Chiara, 1987; Métraux, 1949). A mesma ausência se nota em relação ao processamento de venenos para uso na atividade cinegética. Cães de caça, também utilizados na atividade cinegética por outros ameríndios, tiveram uma absorção muito baixa entre os Panará. O que me dizem é que, até tentaram caçar com cães no PIX, mas quando vieram para Nãsêpotiti, não conseguiram cães caçadores de verdade. Outros disseram que “Panará não sabe caçar com cães”. Embora os cães tenham sejam bastante presentes nas aldeias, apenas dois homens me afirmavam caçar com esses animais, embora nem sempre o fizessem⁸⁶.

Os Panará possuem três tipos de flechas: *pó*, *suâssi* e *suâssi pãpã* – distintas pela forma e pelo tipo de presa a que se destinam. O arco e flecha é hoje

⁸⁶ A questão dos cães de caça, a sua ausência entre os Panará, ainda merece maiores desenvolvimentos. Sua adoção é bem dispersa na Amazônia indígena (Barreto, s/d; Descola, 1994; Garcia, 2010; Kohn, 2013; Velden, 2012) e a razão pela baixa adesão ao uso na caça panará pode ser abordada por uma comparação.

utilizado, principalmente, na pesca. Sendo assim, mantém-se ativa a produção desses artefatos e o aprendizado dos gestos adequados e das capacidades da arma. Também na caça ela pode ser utilizada como recurso. Homens guardam arcos e feixes de flechas em casa e portam essas armas em rituais ou mesmo grandes reuniões fora da aldeia (onde os Panará, assim como outros povos, se representam como guerreiros).



Figura 29: Flechas panará. Pontas e emplumação típicas. Vê-se na imagem variações de pontas que foram aprendidas de outros grupos, incluindo-ponta com osso de ferrão de arraia.

Dentre as propriedades do dispositivo arco-flecha, os Panará enfatizam o poder de ação da flecha. O equivalente da flecha no dispositivo da espingarda é a munição. É o projétil que mata. Embora se equivalham na sua definição de arremesso, o modo como agem sobre o animal é distinto. A capacidade de matar mais rápido das balas e cartuchos, e de percorrer distâncias maiores, são fatores assinalados pelos caçadores. As armas também se diferenciam quanto ao gesto para acioná-las: o arco depende de uma transferência de força dos braços humanos para a tensão criada sobre o cordão e a madeira que se enverga; a espingarda é um mecanismo que contém sua força na explosão operada entre seus compostos químicos e sua mecânica, acionada por um pequeno gesto dos dedos.

É fundamental considerar a fabricação hoje de arcos e flechas para a venda, que ocorre ocasionalmente em visitas à cidade, para amigos da região ou visitantes esporádicos à aldeia. Muitos artefatos fabricados por homens⁸⁷ são utilizados no dia-a-dia (cestos, cabos de machado, remos, canoas, cachimbos...). A diferença entre os materiais das armas é também significativa para os caçadores.

Consideremos a relação entre espingarda e flecha do ponto de vista dos seus materiais. Flechas são objetos perecíveis, embora conservados com mais cuidado que os demais objetos que circulam na aldeia. São guardadas, em geral, em locais suspensos, muitas vezes com a ponta presa na palha do telhado. Além de crianças, os animais que circulam também ameaçam a integridade das flechas, ratos e outros podem comer partes delas que precisam ser reparadas. Mesmo assim, flechas quebram com frequência, envergam, racham e são descartadas. São feitas e refeitas permanentemente. As flechas usadas na pesca têm uma vida útil curta. No período da pesca com flecha, quando o rio está cheio e permite a navegação de canoa por áreas da margem alagadas em busca de pacus, pias e pequenas piranhas, a produção de flechas é intensa. Jovens trabalham em suas flechas, utilizando muitas vezes materiais de seus pais ou sogros, que sabem colher a boa taquara, ou recorrem a materiais trocados com outras etnias ou parentes que moram distante. Por serem diariamente manuseadas, elas têm mais

⁸⁷ As mulheres são responsáveis por outros tantos artefatos. Dentre esses, as tipoias, os diversos artefatos de miçanga, a preparação do substrato para pinturas (jenipapo e urucum) e mesmo a confecção de vestidos. O trabalho com madeira e palha é masculino, o que distingue gestos, materiais e conhecimentos.

chances de se quebrar. Nesse período, as flechas ocupam lugares mais prosaicos: encostadas na parede de casa, atrás de uma cama, no canto da casa. Ali estão mais expostas. Da mesma forma, as flechas são utilizadas por vários membros masculinos da casa e começam a circular também entre outros indivíduos da aldeia, parentes ou não do seu proprietário. Ao final do período sobram muito poucas flechas, que serão refeitas na próxima temporada.

Ocorre algo diferente com as espingardas. Sua durabilidade deriva da dureza e perenidade do metal, mas também de outros fatores. O regime de propriedade aqui é outro. Espingardas circulam entre parentes com proximidade, irmãos, cunhados, ou caçadores reconhecidos que se sintam à vontade para demandar um empréstimo. Caso abata uma presa, o caçador enviará uma porção da carne para o dono da arma. Uma das características que marca a relação entre sogros e genros é o fornecimento de armas e munição para que os maridos das filhas possam caçar. O retorno da caça é um benefício gerado pela cooperação entre os dois.

Em casa, as espingardas são guardadas em locais distantes do chão, a uma altura inacessível as crianças. São em geral penduradas na parede da casa. A munição é guardada em outro lugar, dentro de uma mochila ou pochete. Seu uso pode ser frequente, se há disponível munição. Homens sempre carregam a espingarda quando saem da aldeia (a não ser quando vão para a cidade), sob o risco de encontrarem animais pelo caminho. Dada a dificuldade de reparação, o cuidado com a espingarda é maior, não é exposta à água e a terra, por exemplo. A durabilidade é então consideravelmente maior do que a das flechas e arcos.

Evidentemente que o elemento de produção das armas é fundamental para diferenciá-las. Embora não sejam capazes de produzi-las, os Panará são capazes de realizar reparos e improvisar consertos nas armas de fogo. Quando o estrago é grande, recorrem a armeiros da região, um profissional muito requisitado pelos Panará⁸⁸. Outra coisa diferente é produzir flechas. Reside aí não só todo um campo técnico, mas um valor social fundamental: saber fazer uma flecha é um conhecimento que se aperfeiçoa ao longo do tempo. Arcos, por sua vez, são feitos por homens mais velhos, pois exigem outros domínios. São também mais

⁸⁸ Tive a oportunidade de visitar a oficina de um armeiro em Guarantã do Norte, que conhece muito bem os índios da região e realiza reparos para eles há bastante tempo. Os Panará valorizam o contato com esses profissionais, reconhecendo o saber deles, além da disponibilidade de armas que têm para vender.

duráveis. Também na relação entre sogros e genros, a fabricação de arcos (e por vezes flechas) constitui um importante elo entre eles.

A solidez dos objetos dos brancos é uma qualidade diferencial que os Panará reconhecem. Os cestos que os homens fabricam para que as mulheres possam carregar todo tipo de material (produtos da roça, principalmente) eram feitos com um tipo de cipó, mas foram amplamente substituídos por uma fibra sintética adquirida na cidade, justamente pela sua resistência e durabilidade. A durabilidade é também reconhecida nos artefatos metálicos que usam. Entretanto, ainda que as espingardas tenham durabilidade maior, a posse nem sempre tem duração longa. De todas as armas que encontrei entre os Panará, apenas uma delas estava em posse do seu dono por mais de 5 anos. Todas as demais eram armas que foram adquiridas recentemente, embora podendo ser armas antigas, compradas de segunda mão. Essa posse abreviada atesta uma ênfase na circulação e troca. Trata-se de uma dessas *sotâti* (coisas duras) que tem um valor diferente na troca não mercantil – justamente um valor que não é valor de troca.

Parte do conhecimento e do engajamento com as armas repousa sobre a relação entre os materiais de que são feitas e o seu funcionamento. Dessa forma, uma das distinções entre espingardas e flechas refere-se à resistência e durabilidade das primeiras. O conhecimento dos materiais e a habilidade para fabricação do arco e flecha, em oposição ao desconhecimento referente às armas de fogo, implica uma virtual maior disponibilidade das flechas. Esse pode ser um dos indicativos do esforço coletivo em manter relações com o *ipê* e as possibilidades de obtenção das espingardas.

***Aton*: armas de fogo**

“O campo de batalha era relativamente silencioso quando a pólvora chegou, e o próprio barulho poderia ser uma arma” (Crosby, 2002).

As armas de fogo utilizadas pelos Panará são, na sua grande maioria, armas longas de alma⁸⁹ lisa, cuja munição são cartuchos contendo projéteis de chumbo. São classificadas como espingardas, e esse é o nome em português usado pelos Panará. Há também outras “espingardas”, conhecidas no Brasil como rifle ou fuzil, que são armas longas de alma raiada, chamadas entre os Panará de “espingarda 22”, ou apenas “22” (calibre 22). Estas são armas semi ou automáticas, que utilizam as chamadas ‘balas’, uma massa compacta de chumbo, recarregadas na arma, em geral, através de um pente (chamado pelos Panará de *sonkiôti* = garganta). As de alma lisa, conhecidas como “cartucheiras”, são armas de recarga e ação simples, cujas munições são recarregadas na extremidade da culatra.

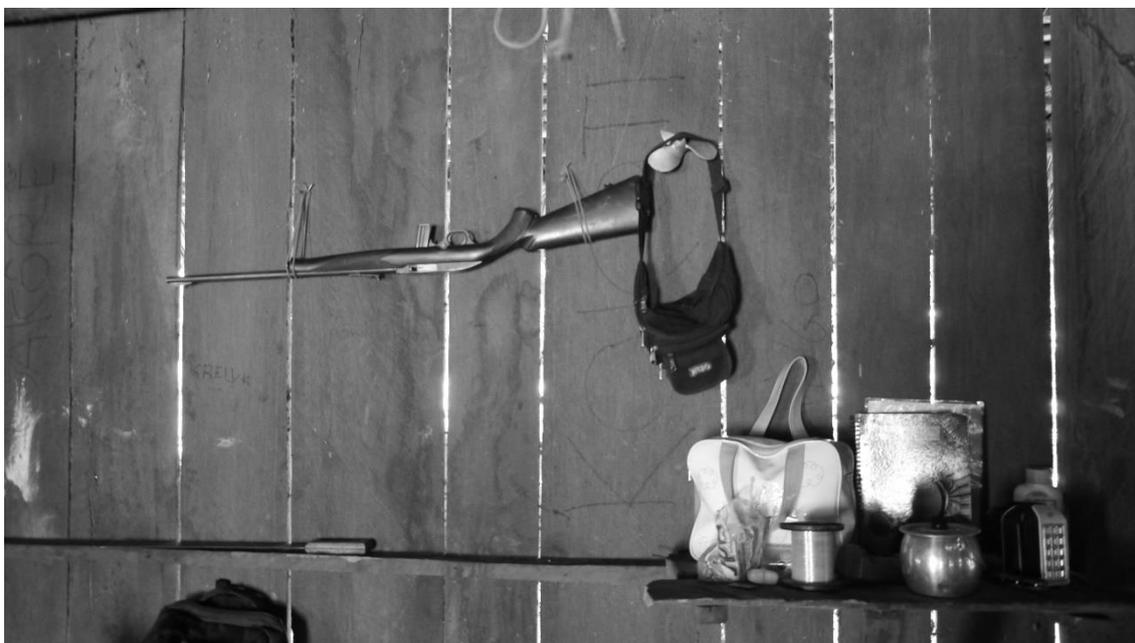


Figura 30: Espingarda 22: guardada em casa, pendurada na parede.

Os cartuchos (*atonsy*) são projéteis formados por um tubo oco (de plástico ou de metal) preenchido com bolas de chumbo⁹⁰ e que possuem na extremidade o material explosivo, formado por uma espoleta e uma quantidade de pólvora. A

⁸⁹ A alma de uma arma de fogo diz respeito ao seu cano. O raiamento de um cano são ranhuras traçadas em espiral dentro do cano, que fazem o projétil ganhar um movimento giratório.

⁹⁰ Os Panará aprenderam um modo de transformar a potência dos cartuchos por meio da inserção de um chumbo maior (geralmente chumbadas de pesca) e mais grosso no tubo oco – vendidas também no mercado local e conhecidas como ‘balote’. Esses cartuchos são chamados de *nãiôta* pelos Panará e trata-se de uma daquelas reelaborações dos dispositivos que são possíveis através da experiência de seu funcionamento.

arma de fogo é um mecanismo termoquímico e a sua potência procede pela pressão dos gases. Possui um mecanismo mecânico, acionado pelo gatilho, que move um percutor responsável por amassar a espoleta, produzindo a explosão que vai queimar a pólvora. A queima da pólvora gera rápida expansão de gases e sua pressão provoca a expulsão do projétil com força pelo cano da arma. É a explosão e a repentina expansão dos gases que geram o ruído emitido pela arma de fogo.

Os projéteis usados pelos Panará são de vários calibres. Um homem procura ter em casa alguma munição para usar em caçadas e quando vai à cidade procura comprar alguns. Os cartuchos são bens essenciais de propriedade de um homem. São negociáveis com outros caçadores, mas, em geral, são mantidos guardados como estoque para que se tenha sempre algum disponível. O preço desses cartuchos no mercado de Garantã do Norte, onde os Panará compram, variava em 2015 entre R\$ 5,00 a R\$ 6,00 a unidade. O valor desses projéteis é um constrangimento importante da caça.

Um caçador panará está sempre interessado no calibre de uma arma, o que lhe permite qualificá-la e qualificar seu dono. As espingardas preferidas costumam ser as automáticas 22, ou as cartucheiras de calibre 16, 20 e 28, pela potência de seus tiros⁹¹, que permitem matar qualquer tipo de animal. Em dezembro de 2014 recenseei 24 espingardas na aldeia Nãsêpotiti (onde se concentra a maior população), para um número de 21 casas. Não havia revólveres ou outro tipo de arma de fogo.

Ao adentrarmos as denominações e classificações panará para as armas de fogo, penetramos um universo sonoro. Não é por acaso que essa relação se constitui. A dimensão sonora na caça é decisiva. Ao caminhar na mata com meus amigos caçadores, o pedido mais insistente deles era que eu mantivesse o maior silêncio possível. Na dificuldade de enxergar a longas distâncias, em uma paisagem de múltiplas camadas de vegetação, cor e luz, a audição se torna um sentido ricamente explorado. O campo de alcance da audição é maior do que o da visão nessas situações e aberto a uma angulação de 360°. Uma caminhada pela mata procede por pequenas paradas para se ouvir, quando os caçadores evitam

⁹¹ Mas não tão potentes quanto uma “12”, que gera um coice considerável quando o gatilho aciona a o composto explosivo, o que faz variar o interesse por ela. O barulho que uma “12” produz também é um fator negativo na avaliação dos caçadores.

emitir qualquer som para distinguir com clareza os sons da mata. Cada animal tem seu som característico, identificável por um caçador experiente (na verdade, o conhecimento dos sons animais é uma das habilidades de um *suaseriantê*), que tem, inclusive, a capacidade de reproduzir alguns deles. Nesse ambiente, visão e audição operam de modo concertado, em uma exploração constante de qualquer forma de vida que se manifeste na floresta⁹².

Certa vez, estava eu no *kukré pã* (a casa pequena, ou cozinha) de uma casa, quando Kieron, passou e avisou sua esposa: *Ikien hē ka sampá pej ri*, eu estou indo lá escutar (onde *ikien hē ka* = indica a ação na 1ª pessoa; *sampá* = ouvir/escutar; *pej ri* = expressão de localização). Nada mais, ele dizia que estava saindo para o mato procurar animais. Trata-se de uma das formas entre as quais os homens indicam que estão indo caçar – um verbo, como vimos ao longo de todo este trabalho, não possui uma tradução direta, e se expressa na língua panará por formas que indicam as ações que compõem a atividade. Escutar é uma delas, assim como caminhar/perseguir (*suasêri*). Kieron dizia, assim, que saía em busca do jantar.

O som que perpassa a caça, contudo, não se refere apenas à faculdade da audição do caçador, mas também o som que ele emite e é escutado pelos animais. Dessa forma, o barulho que as armas de fogo repercutem é um ruído inequívoco do ponto de vista (ou ponto de escuta) dos animais, e os caçadores bem o sabem. O som é aqui uma forma de relação entre caçadores e presas, que se atualiza em relações recíprocas de ouvir e ser ouvido. Esta interação sonora está diretamente implicada no sentido que as espingardas têm, conforme sua denominação e classificações indicam. Vejamos.

O termo geral para armas de fogo é *aton*. A explicação que obtive para o termo veio com a comparação que o jovem Iotikiã me deu. Segundo ele, *aton* designa justamente as explosões, como nos fogos de artifício, chamados de *aton-akriti*, algo como explosão grande (de *akriti* = agigantado – ver cap. 03). O que o

⁹² Ingold explorou com detalhe as relações entre visão e audição, apontando a separação entre os sentidos como um modo particular na história do ocidente de distingui-los e qualifica-los. Sobre a relação entre eles, Ingold ressalta a sua intercambialidade e constituição mútua da percepção em movimento: “Se a audição é um modo de engajamento participativo com o ambiente, não é porque se opõe, nesse aspecto, à visão, mas porque “ouvimos” tanto com os olhos quanto com os ouvidos” (2008).

termo indica é o estrondo da explosão comum aos fogos de artifício e as armas de fogo.

Dentro do termo geral *aton*, as armas de fogo são classificadas também de acordo com o som que são capazes de produzir, tal qual um aparelho fonador. Assim, há duas categorias para as espingardas: *sonkré pãja* e *sonkré insia*. Essa denominação diferencia as armas de maior calibre (*sonkré insia* – calibres 12, 16, 20, 28 e, para alguns caçadores, 32) e menor calibre (*sonkré pãja* 36 e 22) em função do barulho que sai do seu cano⁹³. Os termos *sonkré pãja* e *sonkré insia* têm origem no corpo sonoro. *Sonkré* é uma das palavras para designar o som que sai da garganta (ou, por vezes, a garganta em si), sendo que *sonkré pã* designa a voz fina, *sonkré insi* é a voz grossa. Kiarãssã, uma senhora experiente, distinguiu para mim como exemplo sobre os termos um grande número de homens da aldeia dentro de uma ou outra categoria, de acordo com a voz que tinham. A classificação da espingarda como um aparelho fonador distingue as que emitem som forte e alto daquelas de som baixo e fraco. A distinção é basicamente entre as armas de cartucho e a espingarda 22, que atira com balas e tem uma explosão mais silenciosa. As espingardas de calibre 12, 16, 20, 28 produzem um estouro na mata. Espingardas 32 e 36 dividem os informantes quanto ao termo para classifica-las. De toda forma, ao indicar que uma arma é *sonkré insia* alguns significados se veiculam: o barulho é alto e o tiro é potente; o cartucho é grande, assim como o cano, uma espécie de garganta para produzir um som grave. O contrário se refere à *sonkré pãja*.

A repercussão sonora das armas de fogo parece ser um dos principais efeitos desses dispositivos na caça entre sociedades que não os usavam. Raymond Hames notou, em sua comparação entre as armas usadas pelos Yanomami e Yekuana, que a explosão das espingardas e subsequente dispersão de animais é uma das razões “porque os Ye’kwana caçam animais pequenos somente quando falharam em encontrar o rastro das grandes presas; eles não pretendem assustar os grandes animais com o rumor de suas armas de fogo” (Hames, 1979) Cálculo semelhante fazem os Panará. Philippe Descola também chamou a atenção para essa diferença sonora comparada às zarabatanas usadas pelos Achuar, da

⁹³ Há, ainda, as espingardas de dois canos, chamadas *akuêia* (nome usado para avião de duas hélices, flechas de duas pontas etc.). Podem ainda ser classificadas como arma curta, *aton pákiã*, ou arma longa, *aton pájya* – a primeira designando os revólveres, a segunda as espingardas.

Amazônia ocidental. Segundo o autor, uma espingarda só é vantajosa quando os animais são abatidos no curso de uma perseguição: “toda a arte da caça está precisamente na aproximação silenciosa que coloca o caçador dentro do campo de tiro do animal parado” (Descola, 1994)

O comportamento operatório da caça transforma-se com o barulho das armas de fogo (Leroi-Gourhan, 2002). Notemos um outro aspecto. Como afirmei, as mulheres não participam da caça entre os Panará. Essa não é uma realidade generalizável. Outros povos tem a participação ativa de mulheres, inclusive como caçadoras. Em um relato muito vivo, o antropólogo tukano João Rivelino Rezende Barreto (Barreto, s/d) descreve a caça que sua mãe realizava com o auxílio de dois cachorros. Verdadeiras armas da mulher, os cães avançavam sobre presas, como cutias e até pacas, restando a ela abatê-las com um pau. A caçadora tuyuka⁹⁴ tinha papel fundamental na sustentação da família.

Uirá Garcia (2010) também descreve a participação ativa de mulheres na caça Avá, inclusive abatendo animais. A descrição de Descola (Descola, 2006) da caça entre os Achuar também apresenta homens acompanhados das mulheres e seus cachorros. São elas que têm sobre os cães o controle, inclusive na caça. Não há entre os Panará nada deste tipo. Enquanto estive entre eles e nos relatos que me davam de suas caçadas, as mulheres estiveram sempre ausentes. No entanto, isso não significa que lhes seja vedada a participação na caça. A possibilidade de esposas acompanharem seus maridos, ajudando a carregar os animais, está dada, embora não seja comum ou esperada.

Algumas pessoas me relataram que as mulheres costumavam acompanhar seus maridos na caça, mas deixaram de fazer com o advento das armas de fogo. Com o estouro das armas os animais tendem a sair em disparada e os caçadores correm atrás, deixando as mulheres sozinhas no mato. Outros me disseram que caçadas sempre foram tarefas de homens, “as mulheres fazem *kiampó*”. Com efeito, o relato de alguns apontando a transformação é significativo. Com as flechas, os velhos dizem, matar presas era silencioso e vários indivíduos de um

⁹⁴ Diferentemente do seu marido e filho, Maria Cléria Rezende é de outra etnia (Tuyuka), seguindo assim o padrão patrilinear como princípio de descendência e a virilocalidade como regra de residência pós-marital que opera entre muitos povos do Rio Negro: “o destino das mulheres solteiras é sempre deixar o grupo ao qual pertencem por nascimento; quando casadas, elas são estrangeiras na comunidade em que passam a viver” (Lasmar, 2008).

bando de queixadas ou macacos poderiam ser mortos antes da dispersão em fuga dos animais. A espingarda estoura e a disparada é instantânea.

Vê-se aqui um distanciamento e diferenciação entre as duas armas e seus mecanismos, que as distingue pelo campo sonoro e os efeitos do seu uso. Aqui os Panará assinalam uma transformação que identifica um modo diferente de realizar a caça. Contudo, a espingarda penetra o universo da atividade através de relações que são fundamentais para o seu exercício: a reciprocidade de escutar e ser escutado.

À frente veremos que as espingardas partilham com o arco e flecha um mesmo princípio comum de composição sistêmica com o corpo do caçador.

Sistema arma-corpo

Os Panará sempre me surpreenderam pela capacidade de distinção e identificação da paisagem ao se deslocarem pela floresta. Onde eu apenas vejo repetição, eles conseguem distinguir com segurança a face de um local na mata, podendo retornar e se localizar, deixar chinelos, facas e outros pertences e depois buscar. Saber se encontrar, como vimos, é essencial, ou seja, saber retornar ao caminho.

Como relatei no capítulo anterior, perder-se na mata é um perigo sempre no horizonte dos caçadores. Mas há uma prática do sistema corpo-arma que ajuda o caçador a se orientar. Ao acompanhar um caçador no mato, logo percebi que ele carrega sua arma sempre de um lado do corpo e raramente a trocará de lado durante a caminhada. Os caçadores me dizem que a espingarda ajuda a guiar o caçador pelo mato, levando-o a realizar um arco em sua caminhada, que se fechará ao encontrar o ponto de partida. Ela orienta a direção da caminhada, principalmente quando essa ocorre fora das trilhas. A espingarda colocada sobre o braço esquerdo o levará a caminhar orientado para aquele lado. Muitos me afirmam que o lado esquerdo é onde a arma deve ser carregada – o mesmo ocorria com as flechas –, mas observei caçadores que a levam sobre o braço direito, afirmando aquele ser o braço correto. O fato é que ela não deve se cambiar. O caçador percebe e se desloca pelo espaço tendo a espingarda como parte da estrutura de sua percepção.

Quando está na mata, a ação do caçador é uma modulação do seu corpo com a arma. Não apenas na sua interação com o animal, que ocorre (para a maioria das presas) a uma distância mediada pelas projeções da espingarda, mas nos movimentos e na projeção de sua percepção. Isso sugere, por outro lado, que a arma age sobre o corpo do caçador, intervindo sobre seus gestos e ritmos. E que compondo com ele sua autonomia funcional na mata, a arma transforma a pessoa do caçador. Essa disposição do homem com uma arma é a posição que o caçador ocupa na mata. Como dizem, quem não tem uma arma não vai caçar.

Há uma questão implicada aqui. É preciso considerar que a ação do caçador na mata (em síntese, caminhar + matar o animal) se enraíza em um corpo cujos limites não são dados pela sua anatomia e fisicalidade, mas pelo sistema que forma. Trata-se de uma composição com a arma ligada ao seu corpo formando uma unidade que captura do meio informações que tem efeito sobre a ação – informações que fazem diferença. Tal como Gregory Bateson disse em seu famoso exemplo do cego e a bengala (Bateson, 1987: 465), a espingarda é um caminho pelo qual transformações da diferença [informação] estão sendo transmitidas.

Se quisermos compreender a caminhada e o ato de matar um animal, é preciso considerar o caçador, a espingarda e a mata no circuito de informações que elas compõem. Por isso, a interação entre o caçador e sua arma não é bem entendida nos termos sujeito e objeto, como duas realidades impossíveis, mas é uma relação do tipo sistêmica, do tipo fazer corpo, andar junto, ou algo que o filósofo Gilbert Simondon chamaria de “individuação”. A individuação, o processo de vir a ser do caçador, constitui não apenas seu corpo, mas o meio onde ele devém. Como lembra Simondon: “A independência anatômica está então muito longe de constituir o critério da individualidade; é a independência, ou, melhor ainda, a autonomia funcional que constitui o critério da individualidade” (Simondon, 2005a). O ponto, portanto, é que a operação técnica da caça é um processo de gênese, ou de tecnogênese do caçador-com-uma-arma.

As funcionalidades da arma se articulam com o corpo do caçador. Nessa articulação, os Panará parecem especialmente interessados em alguns pontos. Na dinâmica espacial da espingarda, não apenas na condição-bússola, mas em como ela opera em termos de distâncias, velocidades, conjunções e separações do corpo do caçador e do corpo do animal. Um aspecto central de uma arma é seu princípio

articulador. No caso do arco e flecha, ou da espingarda, o fato de poder lançar um projétil à distância constitui elemento técnico fundamental da relação entre caçador e caça. E no encontro com o animal, a ação do caçador se orienta a partir dessa possibilidade. Isso significa que o ritmo da caçada e as possibilidades de matar um animal se organizam em torno desses usos. Se o caçador que caminha passa a perceber e a agir em relação ao animal (*suasêri*, nada mais é que caminhar em direção ao, em relação ao outro), essa percepção ocorre por meio das potências de ação que seu corpo em relação com a arma constitui.

Aqui se encontra uma contiguidade entre arco e flecha e espingarda, pois ambas funcionam como uma espécie de comutador de percepção. Da mesma maneira, é preciso reconhecer que não se trata apenas de uma prótese corporal, como extensões das ações corporais, mas sim instrumentos que agem sobre o corpo alterando seus gestos e percepções (Sigaut 2008). É evidente aqui que uma e outra arma operam de modos distintos no circuito de informação e energia que estabelecem, mas a o princípio de ação sobre o corpo e a pessoa parece seguir sendo semelhante. Também como implemento básico da ação à distância, ambas constituem a ação letal do caçador.

Portanto, a conjunção arma-corpo constitui uma dimensão do processo de individuação do caçador enquanto um agente capaz de matar. Essa individuação se resolve no gesto de atirar com a arma. Embora a atenção principal da caça se encontre na relação que se pode estabelecer com a presa – como encontra-la, colocar-se em situação de abatê-la, incluindo as variações de atuação dos donos ou o contra-ataque dos animais – os Panará reconhecem qualidades do braço que mata. Ou seja, todo caçador aprende a matar um animal e isto se torna um pressuposto, mas há aqueles que atiram melhor. Essas diferenciações fazem parte das relações competitivas que os caçadores tecem por vezes, em tom de brincadeira ou em apostas que fazem nas caçadas.

***Pámpé* – gesto infalível**

Para retomar o que descrevi no cap. 02, lembro que o conjunto de afecções, associadas a capacidades e desejos que o caçador desenvolve nos eventos de caça são processos que decorrem da ingestão correta de certos alimentos, o cuidado e

a evitação de certas substâncias, o tratamento com certos remédios de caça. A feitura desse corpo é um processo contínuo, de permanente cuidado. O resultado é um corpo capaz de agir de maneiras adequadas na caça. Isso significa que na mata um corpo deve exalar um cheiro que não espante os animais, mas os atraia; deve ter movimento e velocidade adequados para correr atrás do animal, para ser silencioso na hora determinada; deve ser resistente e forte, para aguentar longas jornadas e carregar a presa de volta para a aldeia.

Associado a esse corpo e suas afecções, uma caçada envolve conhecimentos, que mais se aplicam a ideia de *skill* (habilidades), conforme a formulou Ingold (2000a). Conhecimentos gerados na prática, estas habilidades estão relacionadas às disposições adequadas e ao campo perceptivo do caçador. Esse campo perceptivo desenvolvido *na* floresta está diretamente ligado a um modo comunicativo entre caçador e animal. Perceber os rastros dos bichos é compor um sistema de informação entre eventos que acontecem na mata, e que podem se conectar aos sonhos, ou processos de natureza xamânica.

Dentre os *sōjowpy pârankô* que descrevi no capítulo 3, ou mais amplamente as magias de caça, o velho Pâti me narrou certa vez uma forma de potencializar o dispositivo do arco e da flecha (já não usada nas espingardas), que decorria de processo semelhante ao que ele operava no próprio corpo. Ele me dizia:

Flecha era tratada para acertar bicho. Nós tratávamos as flechas com marimbondo. Com marimbondo misturado com urucum. Passa urucum no arco, em cada lado. Onde tem *pó sê*⁹⁵, ali passa urucum misturado com marimbondo pó sê. Marimbondo que chama *iakuti*, pegamos esse marimbondo. Nós passamos no arco. Só com marimbondo. Você passa no corpo também esse remédio, o *kientó* (formigas). Quando ela carrega filho (ovo), aí você deixa a mão-antebraço. Quando ele sobe no braço, você esfrega ela no braço. *Sikia pej kan ri*. Com isso você vai acertar os bichos. Quando você vê a casa da formiga *sokré*, você tá passando, você esfrega e vai para o mato. Você vai achar bicho (*kõ ra kré a hë*). Quando o bicho tá morto, o *sokré* vai chegar na hora, ele sente cheiro sangue. *Kwatuia* (formiga) também. Essas formigas acham o bicho na hora.

⁹⁵ Trata-se da abertura na ponta lanceolada par encaixe da pequena vareta que a conecta à taquara da flecha. Sê é o mesmo termo dado à vagina. Não apenas o sentido de abertura parece veiculado aqui, mas das relações de perfuração que conectam o órgão masculino e a flecha.

As forças às quais o caçador recorre vão do micro ao macro. Os marimbondos, é preciso que se diga, representam seres de grande potência para os Panará. Não tive a oportunidade de discutir nesta tese, mas há um importante ritual de bater em caixas de marimbondos que caracterizam uma iniciação para os jovens ao enfrentarem seres perigosos, comparados aos inimigos de guerra (Ewart, 2013a; Heelas, 1979a). Na descrição que Pâti me ofereceu dos remédios de flecha, é o mesmo aplicado aos braços. Tal como o corpo do caçador requer uma afecção *asâ* como dos marimbondos, isso também era aplicado às flechas. Com efeito, esta parece uma prática que os Panará já não realizam há bastante tempo. Não são muito enfáticos quanto ao uso desse procedimento nas flechas e as espingardas parecem ter descartado esse uso.

Portanto, além da arma, o órgão do corpo que realiza a ação também era objeto de tratamento, tendo como objetivo habilitar seu gesto. E nesse caso, tornar o gesto habilidoso aqui é transferir as propriedades dos insetos para o caçador – uma atração pelo animal, uma ligação com a presa, um desejo por ela, tal como as formigas, ferozes e caçadoras.

Outra magia de caça, muito comum para atirar flechas, era realizar incisões de unhas de gavião (*sypakâkâ*) nas articulações do braço. A maioria dos homens acima dos 35 anos foi submetida às incisões, que deviam ser feitas por caçadores experientes. As unhas do gavião⁹⁶ (*sy*), reconhecido predador, eram usadas para perfurar os pulsos e os cotovelos, provocando o sangramento. Essas são as áreas do braço importantes no tiro com arco, já que o pulso faz o gesto de alça para puxar a corda, enquanto o outro braço estendido leva o arco para a frente. A força deve estar nos músculos e nessas articulações, e as incisões, me dizem os Panará, eram realizadas justamente para fortalecer os braços. Essa técnica, ligada ao movimento, à força e à energia, era realizada para provocar um gesto infalível (*pámpé*).

Vale notar que a incisão tem como “princípio operador” a dor (*sâ*), uma espécie de elemento de transmissão das qualidades inerentes às garras do gavião. A noção de *pámpé* designa o braço (*pá*) real, bom, que não erra (de *impé* = verdadeiro). Ela se opõe à noção de *pákian*, que designa o braço equívoco, que não acerta. Segundo Schwartzman (1988: 199-200), as aplicações causadoras de

⁹⁶ Tukokian me indicou no livro de pássaros que levei a campo o gavião-real (*Harpia harpyja*) *sy*, ou *sy impé* (gavião verdadeiro), usado nas incisões.

dor tinham a qualidade específica de transferir força para um braço (*si tati a he* = tornar forte). Suspeito que elas operassem em um sentido mais amplo, não só da força física, mas da precisão. Ainda assim, o gesto infalível para segurar uma arma depende de um braço que não titubeia, ou seja, que não fraqueja na hora do tiro. É preciso tê-lo retesado e firme no momento da saída do projétil (da arma de fogo ou do arco), evitando gerar um movimento involuntário que pode interferir na trajetória da bala.

É por ter errado diversos tiros em um mesmo macaco que os caçadores me chamavam de *pákjan*. A noção *pámpé* qualifica o caçador pelo gesto que ele executa. Tanto as incisões de garras de gavião, como submeter as mãos a picadas de formigas, visam obter um braço firme, forte que qualifica o gesto *pámpé*. Um braço-tiro *pámpé* é a garantia de que munição não será perdida e de que o caçador é capaz de trazer alimento para a aldeia. Schwartzman (ibid) sugeriu que as incisões nos pulsos (e as demais inscrições coletivas no corpo dos jovens) provocam transformações físicas e morais, propiciadas pela ação dos velhos que as executam. A dimensão não-material dos pulsos perfurados está contida justamente nessa habilidade adquirida que o gesto expressa: um conhecimento exposto na força, velocidade, ritmo e tempo exato para executar seu tiro.

A habilidade aqui se refere a um conhecimento obtido por meio de práticas mágicas, capazes de interferir na ação material. O *pámpé*, como uma habilidade para uma ação precisa, inequívoca, refere-se a um gesto que não é fruto de conhecimentos mecânicos das operações a serem executadas, mas de estabelecer relações que geram efeitos. Um dos elementos para se ter uma mão boa na caça é não manusear com ela os órgãos sexuais. Nem o próprio pênis, nem a vagina da sua esposa.

A habilidade do caçador, implicada no seu gesto, é o motor para um uso adequado das armas. Embora as incisões não se apliquem mais para o uso da espingarda, elas eram motivadas para que o gesto apropriado para o uso do arco e flecha fosse realizado, isso significava uma ação sobre a mão, sobre os pulsos, sobre as articulações. Talvez pelas mudanças no mecanismo da arma, as incisões nesses pontos tenham se tornado obsoletas, um dos motivos pela qual não se aplicam mais hoje. Mas o gesto *pámpé* continua sendo o centro da habilidade do caçador, a relação dos braços com a arma capaz de lançar o projétil de maneira precisa.

Podemos voltar agora à analogia do meu amigo Mikré, a qual me referi acima, a comparação “flecha é igual a 22” que ele fez após o retorno decepcionante do caçador. A comparação coloca alguns elementos em correlação. Um deles reside na qualidade silenciosa de ambas as armas, e que na espingarda corresponde à classificação da 22 como *sonkré pãjã*. Uma das consequências é um tempo maior para matar mais animais do mesmo bando. Outro elemento central é que o projétil da 22 vai direto no corpo da presa, assim como a flecha fazia, sem se dispersar como fazem os chumbos a partir do momento que saem do cano das cartucheiras.

Mikré parece sugerir com sua analogia que as transformações técnicas possuem alguns pontos de contiguidade. Digamos, então, que o caminho das analogias na caça reside em alguns elementos centrais, que perpassam as relações entre caçador, arma, presa e floresta. Identifiquei acima o campo de repercussão acústica, a individuação meta-estável do caçador e sua arma, a habilidade que reside num gesto infalível. A analogia flecha é igual a 22 nos levou para dentro do *campo operatório* da caça (Sautchuk, 2007), onde as armas se encontram em um conjunto de relações que dão a elas seu significado. Descrevi algumas das relações materiais ressaltadas pela observação do uso, mas que também podem ser encontradas na circulação das armas. A noção de transformação, passível de ser abordada pela observação dos objetos que circulam para dentro e fora dos universos indígenas, também pode ser problematizada desde um ponto de vista sobre o funcionamento e o uso das coisas.

Quanto a esse último tópico, da transformação, antes de determinar seu curso, o que vimos foi bem o seu caráter de indecidibilidade. Ainda que se forme como um *puzzle* para o antropólogo, ela não se apresenta como problema para os Panará, mesmo que possa incomodar um ou outro caçador, nostálgico dos tempos silenciosos de outrora. O interesse pela diferença que vem do exterior, pelas inovações das práticas rotineiras e pelas potencialidades de dar continuidade à caça já são motivos suficientes para os caçadores panará adotarem as armas de fogo, que, ademais, os seus vizinhos possuem (índios e brancos). O seu advento, contudo, é decisivo para os caçadores, já que vão habitar lá no seio daquela que é uma das atividades centrais do cotidiano indígena.

Caçada no Kutunsi

Será preciso agora que nos aproximemos dos animais para observar o ato de matar na caça. Para tanto, faço um último percurso pelo mato com os caçadores e veremos algumas características dos animais entre os Panará, para que eu retorne as relações técnicas da caça, focando agora a interação com a presa.

A motivação para matar uma determinada presa tem várias raízes: ou porque é época de certos animais frequentarem barreiros, pés de frutas, ou porque se tem notícia de rastros por ali, ou porque um sonho incita à caça. São os animais grandes, como os porcos, antas ou veados os mais desejados, presas que devem estar gordas (*tuma*), o que as deixam mais saborosas (*nansisi*). A expressão *re pin ri*, traduzem como matar, e a primeira pergunta que se ouve no *inkâ* quando um caçador volta da mata: “*a ka tõe pin ri?!*” (você matou?!).

Quando saem da aldeia, os caçadores têm em mente o animal que vão matar, em geral uma presa de grande porte, embora isso não impossibilite que matem animais que possam ser encontrados no caminho. Vi diversas vezes os caçadores descartarem a perseguição a um macaco ou a um jacu, dizendo guardar os cartuchos para os porcos ou a anta.

No mês de setembro de 2014, quando a estiagem já estava avançada, saí com Kypakiã, Cutia e Passi para pescar na lagoa do Kutunsi. Trata-se de uma lagoa próxima à aldeia (1 h de caminhada) bastante frequentada pelos Panará. Sua variação sazonal (cheia e seca) permite explorar diferentes áreas. Há bastante peixes é muito frequentada por animais. No nível das relações que o caçador/pescador estabelece com o ambiente, atividades haliêuticas e venatórias podem se conjugar. No lago Kutunsi, a passagem de uma para outra não provoca mudanças bruscas. O espaço do lago reúne algumas condições justapostas, já que os animais frequentam o lago e o deslocamento pode se fazer pela água, onde é possível pescar. De fato, não há passagem de um modo a outro, se não uma modulação de ações e disposições para uma ou outra captura. A articulação da caça e da pesca no lago Kutunsi potencializa a obtenção de alimento. Neste contexto, os instrumentos para ambas as atividades também se articulam, e a canoa é utilizada para realização de ambos objetivos. A ida ao lago Kutunsi é uma

ida a pesca, mas a caça pode ser parte da motivação do homem. Ali presas e peixes se cruzam no espaço de operação humano.

A caçada começou com nossa combinação na aldeia. Saí cedo à procura dos caçadores. Encontrei Kypakiã, um amigo, jovem com 4 filhos pequenos e casado no Kreruantêra, que se preparava para sair. Ele me disse que iria caçar e pescar. Estava montando seu equipamento de pesca. Seu parceiro seria Kiarãsâ (que tem o apelido de Cutia⁹⁷), outro rapaz, cuja casa da sua mãe também fica no Kreruantêra. Disse a eles que queria ir junto e ambos assentiram. Kypakiã perguntou se eu tinha farinha para levar e disse para encontra-lo em breve no *inkâ*.

Reunidos, nos dirigimos os três para a trilha das roças que se alcança cruzando as casas *kwasôtantêra*. Na saída, Passi apareceu e disse que se juntaria a nós. Passi também é pai de filhos pequenos, nascido no Kusirantêra, como Kyapakiã, e casado igualmente no Kreruantêra. Os três caçadores são amigos.

Carregando apetrechos de pesca, facas e farinha em suas bolsas, chegamos após uma caçada sem percalços (ou sinais de animais) no Kutunsi e adentramos uma velha canoa que ela estava, fabricada pelo velho Seakari, que a deixou no Kutunsi para outros usarem. Os caçadores estavam com fome e resolvemos pescar algo para o café da manhã. Lodo depois, seguimos pelas margens de canoa próximo à beirada do rio.

⁹⁷ De fato, a tradução para o português de seu nome é Cutia. Várias pessoas possuem apelidos que são palavras em português. Alguns exemplos: Neguinho, Tubarão, André, Soruis (de Seu Luís), Doril, Zezinho, Seu Madruga, Rio Branco. Os apelidos têm origens variadas e são usados de diversas formas. Ora de maneira brincalhona (ex: Sr. Madruga, dada a semelhança desse com o personagem da TV), ou simplesmente uma forma de chamar um amigo. Ouvi esses apelidos somente entre os homens, e de homem para homem, mas não descarto que mulheres também usem apelidos. Há apelidos usados em caráter íntimo, como entre maridos e mulheres. É muito comum ver um marido chamar sua esposa de *towatum*, mesmo sendo a mulher jovem. O apelido não dispensa o uso dos termos de parentesco nas situações em que este é exigido. A história de cada pessoa se liga ao seu apelido. Assim, “André” é o apelido de um homem que cuida da casa do ISA, instituição onde trabalha o outro André. Doril é um rapaz que muito se assemelha a um funcionário do DSEI, chamado Doriedson, e de apelido Doril.



Figura 31: Kutunsi: caça e pesca em uma canoa.

Navegamos tranquilos pela margem, tentando fisgar algum peixe. O sol já alto, por volta das 9:00 horas, e as águas do lago tranquilas, às vezes espelhando o voo das araras, gaviões e outros pássaros. Vimos a ariranha colocar seu pescoço para fora, observando-nos. Os Panará não comem ariranhas, chamadas por eles de *jowpysânsi*. Depois de remar por um tempo, aproximando da margem, os caçadores escutaram o barulho de animais. Sem certeza imediata, logo se confirmou que o que ouvíamos eram os *suasina*, as queixadas. O bando emitia seu ruído característico, que foi ficando claro com nossa aproximação. Encontrávamos nossa primeira caça grande. Dirigimos a canoa eufóricos para a beira, mas com cuidado. Os jovens já abaixavam a voz e comandavam os passos: “prepare-se!”.

Atracamos. Eles tiraram a camisa e chinelos de modo automático. Pegaram suas armas e munição. Bastante cautelosos para garantir o sucesso da empreitada, mas de modo ligeiro, como se os porcos já estivessem em fuga. Só de short e espingarda na mão, decidimos nos dividir e cercar os porcos, que estavam reunidos em um pequeno barreiro. Cutia e Passi iriam por cima e contornariam o bando para acuá-lo em nossa direção, tendo o lago como limite. Kypakiã e eu esperaríamos o primeiro tiro da dupla na vanguarda. Isso foi uma estratégia rapidamente esboçada e seus passos logo compreendidos pelos três.

Kypakiã e eu nos postamos atrás de um grande tronco caído, com cuidado para não sermos vistos. Esconder-se da visão dos porcos e não despertá-los com o nosso barulho era condição da caçada. Do ponto onde estávamos não era possível ver muito através da vegetação. Estávamos numa área que parte do ano fica coberta pela água, onde há árvores de grandes troncos e uma vegetação do extrato mais baixo que ocupa oportunamente a área na seca. Apenas escutávamos a algazarra das queixadas, um grande bando certamente. Kypakiã, mesmo não sendo tão experiente (Kypakiã não tem mais do que 30 anos), sabia distinguir entre os sons na paisagem o local onde o bando se reunia. Ele aguardava atentamente.

Foi o tempo da outra dupla chegar ao local e atirar e o bando de queixadas estourou em alarido, batendo suas mandíbulas, correndo assustados. Sem conseguir distinguir bem o que fazer, levantamos em disparada – eu mais seguindo Kypakiã do que correndo atrás de animais, por não saber bem por onde iam. O caçador a minha frente sabia a trajetória deles. Ouvimos, ainda, mais uma sequência de tiros da espingarda automática de Cutia (uma vez acionado o gatilho, basta mantê-lo apertado para lançar novos projéteis).

Com os tiros de Cutia, os porcos saíram em disparada e correram por uma área elevada que estava ao nosso lado direito, um outro limite paralelo à margem do lago. Corremos para subir esse pequeno barranco, mas o mato “sujo” impedia nosso deslocamento. Os porcos passaram velozes, eram uns 30 a 40. Pensei que os caçadores iriam correr atrás, mas começou uma comunicação entre eles. Eu e Kypakiã nos separamos e ouvi mais um tiro. Depois aguardei no caminho por onde os porcos correram.

Quando chamei pelo meu parceiro, ele mandou que eu fizesse silêncio. Estava aguardando a passagem de um dos animais, uma fêmea retardatária que acompanhava seus dois filhotes, bem pequenos. Kypakiã matou o animal e os dois filhotes ficaram a correr perdidos, fazendo grande alarido. O caçador gritou para mim e mandou que eu capturasse os filhotes com as mãos, como vi outras vezes os caçadores fazerem. Peguei um; Cutia pegou o outro. Depois disso, os caçadores se reuniram, e o único porco abatido acabou sendo o de Kypakiã. Durante a perseguição, Passi encontrou uma jacutinga (cujubi), um *sokrépakokó* (*Pipile kujubi*), que ele abateu. Era o nosso almoço.

Após essa movimentação pelo mato “sujo”, nos reunimos em um ponto e todos iniciaram um debate sobre as ações ocorridas. Cada qual narrou o que viu e o que tinha feito. Naquela situação, Cutia se viu na posição de explicar porque errou os tiros, sendo que foi o primeiro a atirar. Disse que as árvores atrapalhavam e que o tiro subiu e o porco foi mais ágil. Ele foi sutilmente cobrado pelos erros.

Puxamos o porco até a beira do lago, onde estava a canoa. A primeira coisa que fizemos foi partir o porco em quatro pedaços. Kypakiã comentou que já era o suficiente, que podíamos voltar porque tínhamos alguma carne. Os outros dois caçadores disseram que ainda iríamos pescar. Passi acendeu o fogo. Sentamos para comer a jacutinga e conversar.

Sōjowpy

Os Panará reconhecem algumas categorias genéricas para os seres que identificamos como do reino animal. De fato, trata-se de recortes dentro desse reino e que não me parecem ter o mesmo nível de cristalização. Elas são: *tepi* (os peixes); *sôsaja* (pássaros); *kotita* (aves predáveis); *sōjowpy* (os mamíferos predáveis). Note-se que essas categorias estão longe de abranger todos os animais. O critério de sua existência parece ser a comestibilidade, uma vez que três delas (*sōjowpy*; *tepi*; *kotita*) o são. Os pássaros (*sôsaja*) é uma categoria menos definida, foi me oferecida apenas por alguns informantes e parece indicar seres com pena – o termo *sôsaja* é a palavra para pena. Os macacos, com efeito, parecem formar um conjunto de nome dado pela espécie prototípica: o *kwakriti*, que indica os macacos, mas específica também o macaco-aranha-de-cara-branca (*Ateles marginatus*).

Meus conhecimentos zoológicos são poucos e não tive muitas situações em que cotejei dados a respeito com meus interlocutores. Sobretudo, eram os aspectos das presas que discutíamos mais e em contextos de caça. Muitos dos animais que os Panará reconhecem e com os quais lidam cotidianamente viviam no tempo antigo (*suãkiara tã*) como pessoas (*pân-ara*). Mas outros tantos, não. Tatus, as aves, a capivara, o tamanduá, a onça, o jabuti, são reconhecidamente antigos panará, que deixaram de sê-lo quando se afastaram para longe e

desaprenderam a falar a língua panará, como me disse Sokriti. A queixada, segundo alguns, não era Panará, mas é uma incógnita de onde ela veio (talvez alguém saiba...).

Noto que os Panará diferenciam nomes para as fêmeas (*parinsi*) e os machos (*sum*) – hoje em dia usam *inkien* (mulher) e *impy* (homem) – e que também diferenciam presas macho e fêmea de acordo com suas propriedades: por exemplo, os machos malcheirosos das queixadas (e *catitus*) e as fêmeas mais saborosas. Alguns animais parecem não ser diferenciados, como as aves.

A experiência do dia-a-dia é prenhe de participação dos animais. Na aldeia, a principal interação ocorre com os animais que ali vivem. A escola também é espaço de veiculação de imagens da fauna e mesmo a televisão na aldeia, os celulares, os computadores. Na floresta, há encontros com muitos animais distintos, insetos, pássaros, anfíbios, répteis, mamíferos. Nas viagens pelo rio, idem. Os Panará viajam pelo Iriri sempre com muita atenção a qualquer manifestação animal.

Os Panará são caçadores que não se especializaram em uma caça apenas. As restrições alimentares são poucas, embora condições especiais coloquem interdições (como o plantio de roça, o resguardo pós-parto, etc.). Até onde pude observar, a grande maioria dos mamíferos terrestres são comidos. A exceção recai sobre a capivara, que dizem não era alimento comum entre eles e que hoje vem sendo gradualmente incorporada na dieta. Outro animal que não consumiam é o jacaré, réptil que é encontrado nos rios Iriri e Ipiranga e que hoje é vez ou outro abatido. Noto que na região do Mato Grosso onde os Panará vivem é comum o consumo de capivaras e jacarés, o que pode ter influenciado os Panará.

As presas preferenciais são os porcos-do-mato, *catitus* e queixadas, e a anta, o veado e os jabutis. Há mais de uma espécie de quelônios e os Panará reconhecem as variedades pelas formas do casco que eles assumem. Fígados de jabutis são muito apreciados. Os Panará apreciam muito também tatus, que são menos frequentes nos dias atuais, especialmente em Nãsêpotiti, uma aldeia que já ocupa o mesmo local a 20 anos. Tamanduás também são caçados, com menos frequência. Antas, com efeito, são a caça mais apreciada pela abundância de carne.

Outra presa muito frequente são os macacos-aranha. Há três tipos principais de macacos caçados: macaco-aranha, macaco-prego e macaco-preto,

ou cuxiú. Guaribas são menos frequentes. As grandes aves da região, os cracídeos (jacus, mutuns), são também muito consumidos. Mas são caças menor valor, pela quantidade de carne, sobretudo. Velhos usam comer araras, mas são caçadas sobretudo pelas suas penas.

Nos dias atuais, os peixes assumiram a centralidade da dieta panará. Todos afirmam que no passado caçavam muito mais, a pesca era uma atividade secundária, realizada com flechas dentadas, as mesmas usadas para matar macacos e aves. A transformação técnica mais significativas na obtenção de carne foi, portanto, a introdução de barcos, linhas, anzóis, além de uma maior aproximação da vida dos rios. Os peixes mais frequentes que o Iriri oferece são o pintado, o tucunaré, o trairão, a piranha, matrinxã, curimatá, piau, pacu, bicudas, entre outros. O tracajá também é consumido durante o período da seca.

Na caça os animais são interpelados, através da manifestação de suas ações. “*Suassina* tá comendo aqui”, ou “*Patiti* (tamanduá) tá dormindo aqui”, ou “*Kwakriti* (macaco-aranha) fez festa aqui”. São percebidos pelos seus movimentos e comportamento – os atos alimentares, sexuais, predatórios, de deslocamento, ou de engodo, por exemplo.

Este é o caso dos animais que vivem sobre o espectro aéreo da mata. Ainda que os rastros da passagem dos macacos sejam percebidos pelas frutas que estes deixam cair, a atenção dos caçadores se volta para os movimentos deles na copa das árvores. Esse movimento é reconhecido pelo som tanto quanto a visão. É preciso reconhecer que as percepções não estão separadas. Elas se articulam. É o som das folhas e dos galhos balançando que sinalizam ao caçador que algum animal está por perto. Essa dispersão sonora assinala também o tamanho do animal e sua quantidade, se muito ou poucos. O som da ação do macaco na floresta se faz acompanhar de diferentes ruídos que estes emitem, cada qual diferenciando a espécie de que se trata.

Diz-se dos porcos que eles têm uma organização social. Um caçador diferenciou uma vara de porcos para mim dessa maneira. O porco de cabeça vermelha (*suasina kianamprâa*); o queixada de braço curto (*pákian*); o que tem o couro muito grosso (*kâtepe*); o que tem o couro fino (*kâpioa*). De fato, cada porco desses tem seu grupo. E o *kiãnamprâa* aparece como o cacique do grupo. Essa observação me parece significativa. A caça aos porcos é marcada pelo signo do confronto. Seja porque porcos (sobretudo as queixadas) podem contra-atacar,

seja porque andam em bandos, uma caçada aos porcos, como vimos acima, envolve estratégias, emboscadas e perigos que são assinalados pelos caçadores.

Os caçadores se interessam pela percepção da presa em relação ao caçador. Por isso, uma parte das atenções recaem sobre os cheiros, ou as cores da roupa e sobretudo sobre os sons emitidos. Os animais agem de acordo com a percepção que tem dos outros seres. A caça das grandes presas, como a anta, o veado e os porcos, é um esforço de diminuir a percepção da presa em relação ao caçador. Esses animais impõem comportamentos aos caçadores, tanto quanto os caçadores impõem aos animais seus comportamentos.

Os animais são vistos por tendências territoriais pelas suas limitações a certos habitats; seu movimento é orientado por seus hábitos alimentares e de acasalamento e pelas interações com outras espécies animais. Os frutos da mata são uma referência sazonal.

Um caçador que encontra macacos sobre uma árvore tentara ser o mais silencioso possível para se posicionar de modo a atirar sem ser visto. O que se sucede, muitas vezes, é que, tendo o tiro sido certo, isto é, ferido mortalmente o animal, ele observa onde este cairá, ao mesmo tempo em que atento aos demais animais, atrás dos quais irá correr. Correr atrás dos animais é parte das caçadas e trata-se de uma habilidade que também se inflete no sucesso dos caçadores. Não é por acaso, como vimos, que os corpos são tratados no sentido de desenvolverem velocidade. Qualidade que se expressa no futebol também.

Re pin ri

As propriedades do encontro com o animal derivam também da relação com a arma e a boa distância que se deve ter. Como diz Haudricourt (Haudricourt, 2010), “Para o caçador, o problema consiste tanto em transpor essa distância sem provocar a fuga de sua presa, quanto em se apropriar do animal sem transpor esta distância. É aí que os lançadores vão intervir”. Lançadores aqui são armas que se articulam nesta dinâmica, pois atingem à distância, perfuram.

Novamente, foi Pâti que me descreveu alguns aspectos operatórios do uso de uma arma. Seu aprendizado do uso com a espingarda serviu de exemplo de como operar:

Quando um bicho para, você tem que olhar na mira e acertar. Você tem que ver bicho parado, tem que por um pouco para baixo a mira. Se você mirar no bicho, o cartucho vai subir, você vai errar. Akâ me ensinou a atirar. Tem que mirar no pé do mutum. Você vai atirar e o cartucho vai subir. Se você mirar no corpo, você vai errar. Quando ele me ensinou bem, eu fiquei sabendo atirar. Aí eu matei mutum. Aí matei guariba. Ele atirou, acertou. Falei comigo: eu aprendi! Tem que mirar e você vai acertar. Você não fecha o olho todo para mirar, tem que deixar ele um pouquinho aberto e você vai ver e vai acertar longe.

Para os Panará, a condição de entrar no mato sem arma representa uma vulnerabilidade que os coloca em desvantagens perante outros predadores. Um predador é aquele que age com suas armas, onde a arma é a própria capacidade predadora de expansão dos órgãos efetores. As armas operam sobre os corpos, portanto, transformando-os em corpos que mata, algo que nos remete à abordagem sobre o corpo e suas propriedades como capacidades e afecções (Viveiros de Castro, E., 2002d).

O ato de matar animais envolve também um circuito de afetos, entre o medo, a coragem, a dor, o terror, a feralidade, o regozijo do caçador que abate sua presa. Entre caçador e presa, um e outro se afetam. Escrevendo essas linhas agora, não é uma tarefa simples retomar a memória da euforia que envolve esse momento, às vezes uma fração de segundos, quando velocidade é um fator determinante.

A captura do animal é o momento que concentra os atos de (I) perseguição e (II) abate. Conjuga ambos os movimentos, por se tratar de um evento condensado temporalmente em que as ações de perseguir e matar o animal se concatenam, e suas tentativas podem se revezar. Esse ato condensando, com efeito, se apresenta na relação com o animal. De fato, capturar uma presa reúne diferentes eventos, articulados em torno da interação com a presas.

Na captura, táticas como o engodo ou a atração da presa, como assoviar para as antas, são usados. Trata-se de táticas de empatia na caça, isto é, a arte de tomar o ponto de vista do outro (a presa) de modo a enganá-lo, artifícios comuns entre povos caçadores⁹⁸. Contudo, essas táticas não são muito desenvolvidas

⁹⁸ Para dois exemplos, ver Garcia (2010), sobre o modo como os Awá-Guajá da Amazônia oriental desenvolvem uma “poética da predação” com imitações sonoras dos macacos guariba no topo das árvores (identificação como um igual, porém inimigo – guerra); e Willerslev (2007) sobre a arte mimética dos caçadores Yukaghirs, que se fazem passar por alces para uma aproximação que

aqui. O que se passa é, sobretudo, a arte de surpreender a presa vendo-a antes de ser visto. Uma articulação que deve ser rápida e precisa. Mas podem se encontrar na posição contrária e uma reação rápida pode resultar em uma corrida em busca da posição para o disparo da arma. A perseguição do animal é como um jogo, por vezes de correr atrás de um bicho em fuga, por outras de procurar cerca-lo.

O processo que chamo aqui de “perseguição” engloba, de fato, uma pletora de operações. A depender da presa, os caçadores acionam movimentos, gestos e ritmos que se baseiam no conhecimento do comportamento do animal. Por exemplo, os macacos, como dizem meus amigos, são animais que te olham nos olhos antes de fugir. Algumas espécies, em especial o macaco-prego (gênero *Sapajus*), chamado *ikow*, pulam da árvore e correm pelo chão. Notemos ainda que o tatu, por exemplo, pode se esconder no buraco. Estive presente em uma caça ao tatu no buraco, quando cavamos buracos da altura de um homem, procurando cercar o tatu em seus túneis. Exige um grande esforço, rapidez e conhecimento dos movimentos do bicho (por exemplo, escutá-lo se deslocando sob a terra). Infelizmente, nossa caça fracassou.

As ações de perseguir e abater o animal concentram suas relações entre poucos entes: o caçador, sua arma e a presa. Esse campo operatório envolve as ações potenciais desses entes em conjunção com o ambiente da floresta. Isto é, o caçador lida com as possibilidades de ação dadas pela arma em relação com seu corpo e as ações em potencial de cada espécie animal. Evidentemente que essas relações não ocorrem destacadas do espaço e o conjunto de elementos do ambiente são mediadores do encontro entre caçador e presa.

Abater o animal, ou o evento de impor-lhe a morte, é um ato decisivo, que pode ocorrer de variadas formas, mas que exige uma relação habilidosa do caçador, o uso da arma em seu mecanismo de projeção, ou a captura em forma de coleta, como acontece com jabutis, por exemplo. A possibilidade de capturar um animal com as mãos não está descartada. Certa vez, um jovem caçador capturou com as mãos um veado que bebia no rio. Ele trouxe o animal para a aldeia vivo, depois que o ajudaram amarrar patas e a cabeça do animal. As crianças todas se reuniram ao redor para observar o veado. Abater um animal é um ato que pode

permita abatê-los (identificação como um igual, porém de sexo oposto – sedução). Para uma discussão teórica da empática tática, ver (Bubandt e Willerslev, 2015)

ser rápido ou se prolongar no tempo. Antas, por exemplo, podem exigir longas perseguições.

Em se tratando de uma caça em grupo (mas semelhante procedimento reflexivo vai realizar um caçador solitário), os caçadores debatem a estratégia a ser tomada: divisão do grupo, cercamento da presa, decisão do primeiro tiro, segmentação dos passos a tomar, com abertura ao acaso e ao imprevisto. Aqui é muito importante o conhecimento da presa e seu comportamento territorial. É o que define o posicionamento do caçador, levando em conta a fuga dos animais.

Atrás das árvores, pisando com cuidado, o caçador deve se colocar em um local onde o tiro possa ser dado com o corpo em posição, um espaço desobstruído para os projéteis viajarem. No Kutunsi, as duplas se posicionaram de modo a encurralar os porcos. O ataque é o ápice do drama da caça, tudo ocorre com muita intensidade, mas podendo se prolongar no tempo. Os caçadores se dispersam no mato atrás dos animais em fuga. Dois riscos eminentes: machucar-se na corrida e acertar outro caçador. É necessária aqui uma boa visão, de resto necessária em toda a caça. Com a dispersão, é preciso estar atento ao tiro dos demais caçadores. Tiros em corrida são realizados com maior grau de dificuldade. Na perseguição que acompanha o ataque os animais podem ou não serem vistos. Animais retardatários podem ser surpreendidos e os filhotes órfãos capturados.

Retorno

Após abater o animal, o caçador procura material necessário para fixá-lo ao seu corpo, de modo a permitir ser carregado. Os Panará confeccionam “pacotes” (*kan*) de folhas de açaí para carregarem peixes e aves, eventualmente um macaco, mas os animais de grande porte são transportados pelos caçadores amarrados à uma embira (*piõpiõ*) e presos ao corpo.

Na caçada ao Kutunsi também abatemos uma anta, depois de uma longa perseguição. Após eviscerar o animal, procedemos a divisão, cada caçador recebendo um quarto da presa e a cabeça ficando com um dos caçadores, que assumiu a tarefa de carregar o sobrepeso. Em cada quarto da anta amarraram embiras para serem carregadas. Perfuraram uma ponta do couro, por onde

passaram a embira, e amarraram na pata, formando uma alça que pôde ser presa ao corpo de dois jeitos:

- uma alça sobre a cabeça, mais precisamente no seu topo, ao modo dos cestos femininos;
- uma alça que cruza o peito e os braços.

De ambos os modos a carga é levada nas costas, o movimento frontal do corpo é liberado. A força para carrega-la se concentra ou na cabeça ou no peito. Os caçadores me disseram que há um terceiro modo, não-panará, de tecer a embira para que ela vire uma espécie de cesto (*kan*).

O animal morto pode ser tratado para facilitar seu carregamento, que vai desde a limpeza de partes não comestíveis, como depenar uma ave, até retirar as vísceras (*sin*). No entanto, as vísceras são consumidas pelos Panará, sobretudo pessoas mais velhas. Em se tratando de antas, são bastante apreciadas. Se o caçador tiver tempo (isto é, antes que escureça na mata), ele pode retirar das tripas todo o conteúdo e carregar apenas seu invólucro, que será cozido, por vezes com carne. Fígado, coração e até pulmão são consumidos.

Há um modo apropriado de cortar as carnes dos animais. Um porco, anta, ou veado, por exemplo, será aberto pela sua barriga e poderá ser dividido em parte traseira e dianteira, ou em uma metade transversal. A cabeça é, em geral, destacada (sobretudo antas e porcos que possuem grandes cabeças). Em geral cada participante recebe seu quinhão, a depender do montante de carne obtido. Não é raro que um dos participantes se torne o responsável por carregar toda a carga.

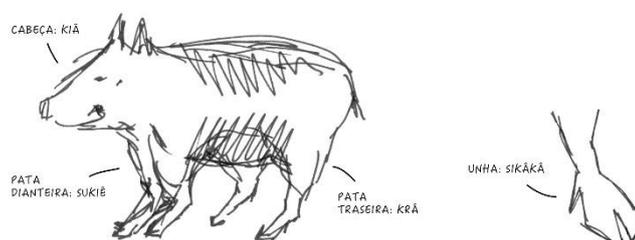


Figura 32: As partes da queixada.

Uma caçada coletiva pode exigir a reunião do grupo que se dispersa na mata. Os gritos de comunicação aqui são fundamentais. A captura finalizada, os gritos podem ecoar no mato sem risco de afugentar as presas. Os caçadores seguem para perto dos animais abatidos e carregam a carga. Ali mesmo vão comentar o ocorrido. O fracasso é lamentado. O animal é destrinchado ou amarrado às costas.

Finalizada a caça, a caminhada de retorno é feita em ritmo contínuo, avaliando tempo e terreno para o deslocamento até a aldeia.

O retorno do caçador contém inúmeros efeitos. A chegada na aldeia é, quando possível, dissimulada para não provocar pedidos sobre a carne obtida. O caçador entrega a presa abatida às mulheres responsáveis da casa, que a partir daí respondem pela carne, seu preparo e distribuição. O caçador pode se sentar para descansar e algum alimento é logo trazido para ele. A partir daí ele procede às ações normais que se sucedem às atividades de trabalho: banho e descanso.

A estrutura da chegada também se abre para o desenrolar temporal e social da vida na aldeia. O caçador pode seguir para a casa dos homens e partilhar a narrativa da sua caça. Ele vai retomar o ritmo da vida social. A carne inicia seu percurso como alimento, mobilizando o trabalho feminino de preparo e distribuição. Entra em circuito a proximidade dos parentes, que se articula aqui pelo produto da caça.

A sequência de ações no tempo não se interrompe, mas tem continuidade na temporalidade aberta entre caçadas. Isto é, a chegada na caça, o retorno e uma certa *estabilização da pessoa* na aldeia são momentos de um movimento contínuo de preparação para a caça, com períodos mais ou menos longos de latência para uma próxima caçada. Em uma conjuntura onde a caça é sempre um horizonte possível, a vida na aldeia é permanentemente preparação para uma caçada. A vida humana, entre parentes, é feita de caminhadas no mato, idas e retornos que alimentam as pessoas e a socialidade dos Panará.

Quando voltei da caçada do Kutunsi com meus três parceiros, logo antes de chegar na aldeia, 100 ou 200 metros, cada caçador foi seguindo seu ritmo. Ainda era dia, fim de tarde. Já ao longe ouvia-se algum barulho que aldeia emana, crianças brincando, cachorros latindo, um gerador ligado. Carregando um quarto e porco e outro quarto de anta, eu estava exausto, mas feliz com caçada.

A entrada na aldeia, para mim, teve algo de triunfal. Atravessei o pátio central em direção à casa de Sâsó, do outro lado da aldeia. Os caçadores agiram diferente. Cutia tomou o caminho por de trás das casas. Passi idem. Kypakiã eu não vi mais. O triunfo deles iria se fazer aos poucos, quando a notícia circulasse. Mas agora eles queriam preservar a carne dos pedidos alheios. Quando eu estava perto da casa de Sâsó ela veio ao meu encontro e se ofereceu para carregar. Dispensei a ajuda e entrei no *kukré pã*, rodeado de crianças. Me lembro que Paripoa, mãe classificatória (*nãpiê tōn*, MZ) de Sâsó, já estava por ali. Sâsó estendera no chão uma lona para que eu deixasse a carga. Retirei o pequeno porco da mochila e todos deram risada. Sentei em frente à casa para conversar um pouco com Peranko e dali segui para o banho no rio.

Paripoa saiu de lá com um grande pedaço de anta. Além das prerrogativas e do circuito de trocas dentro do clã, todos sabiam que para o tamanho da nossa família a quantidade de carne era muita. Paripoa ainda voltou mais uma vez no dia seguinte, quando Sâsó preparou beijú para acompanhar a carne. Na verdade, Tetuan, filha de Sâsó, levou para ela um novo pedaço de anta. Outros vieram comer, como Mikré e Kiansi (irmãos de Sâsó). E um pedaço foi enviado à Karâsâ, irmã de Peranko (HMZD).

Escolhas técnicas

Argumentei sobre a importância da arma na caça. A arma é um objeto que conecta por disjunção. A arma, espingarda ou flecha, é uma associação assimétrica de síntese disjuntiva – ela diferencia dois seres, colocando um em posição de presa, ou outro de caçador. Esse me parece um aspecto importante na relação caçador e presa. Ou seja, é preciso ocupar uma posição na caça em que a ação do caçador possa se realizar. Um caçador que tem uma arma está em posição de matar. Se o ponto de vista está no corpo, vale perseguir que corpos são esses onde o ponto de vista se radica. Argumento que se uma perspectiva da caça está ligada à floresta ela também está ligada à relação entre arma e corpo no que tange as suas potências de ação.

Vale ainda ressaltar sobre a espingarda que um aspecto importante da sua constituição entre os Panará é a sua qualidade de objeto dos brancos e que para

obtê-la é preciso relacionar-se com esses outros. Considero importante o que afirma Erikson sobre as armas dos Matis, e que vale para o contexto panará:

“Escolhas tecnológicas, a maioria delas ligadas as armas, agem como um modo de relacionar com o exterior e, como tal, participam da política externa. Escolher carregar uma determinada arma tronar-se uma questão política”(Erikson, 2001).

A escolha pela as armas de fogo caminham junto com as transformações da caça panará. Ela está implicada na relação que os Panará tecem hoje com o mundo dos brancos, e nesse sentido é uma escolha técnica como sugeriu P. Lemonnier ou Descola, “compatível com o conjunto do sistema técnico no qual ela venha a se inserir” (Descola, 2002; Lemonnier, 2002). A espingarda permite conjugar elementos da cidade e dos brancos com um certo modo de relacionar com o animal.

Entre os Panará que convivi, a caça está presente e articula diversas dimensões da sua atual realidade. É fato que por vezes os Panará querem se afastar do esforço necessário para empreende-la e que a pesca ocupa hoje a principal atividade de captura de proteína animal. Entretanto, a carga social que a caça possui, articulando relações de parentesco, produção da pessoa e do corpo e experiência ecológica tornam a uma atividade potencial para transformar-se, movendo não apenas suas práticas como formas de pensamento que a acompanham. Evidentemente que ela tem pontos sensíveis, como depleção da fauna que pode advir de motivos variados, ou as mudanças nos regimes temporais da vida cotidiana. De todo modo, a espingarda é um bom exemplo de como os Panará conjugaram as relações entre os brancos, entre as mercadorias e a cidade com a prática da caça. Ela veio a ser um dispositivo que fez a tanto a caça variar quanto permitiu os Panará relacionar-se com os brancos por meio da caça.

Caçadores e professores

“Eu aprendi três coisas: a língua do branco; a escrita do branco; e caçar. Eu não fico *suanka*, eu vou buscar bicho” (Mikré Panará).

Esta tese percorreu diferentes movimentos da caça. Ao fim, espero ter demonstrado que a atividade se compõe por um conjunto diverso de fenômenos, irreduzíveis a uma definição. Não se pode concluir o que é a caça entre os Panará se não considerarmos a motivação para obter alimentos, a produção do parentesco que ela enseja, os conhecimentos da floresta que ela envolve e as relações com alteridades que a perpassam. Mais ainda, a observação da realização da caça revela um conjunto de relações técnicas que implicam modos de agir e de ser importantes entre os Panará.

Uma pergunta que esteve no centro dessa investigação é: que é a caça panará? Atividade que tem um objetivo, matar uma presa para trazer carne, ela envolve, entretanto, outros movimentos. O primeiro deles diz respeito à produção da pessoa panará, não apenas através do parentesco que a caça produz (Fausto, 2007) ou na tensão predatória que constitui a subjetividade (Taylor, 2001), mas também a constituição de disposições e capacidades do corpo que são empregadas na atividade.

Explorei aqui a prática da caça, tratando mais do seu procedimento do que apenas a sua tensão predatória. Afirmo em mais de um momento que a relação com o animal constitui o ponto para onde convergem diferentes práticas e intenções do caçador, além da motivação para caçar. Contudo, a caça não é um modelo de fenômeno que possui um centro. Nem o caçador, nem o animal, nem a relação entre ambos constitui ponto central, mas um nó importante para onde muitas linhas convergem e de onde outras tantas procedem. O ato de caminhar, ou a espingarda constituem outros entrelaçamentos da atividade. Um dos efeitos da caça é o conhecimento na floresta que emerge em uma socialidade transespecífica.

Boa parte da minha análise se dirigiu a dois aspectos: à pessoa do caçador e ao desenrolar da caça na mata. Para considerá-los precisei recuperar o fundo cosmológico, ou os pressupostos ontológicos que acompanham a caça, em especial a figura dos espíritos donos de animais e as possibilidades do caçador ser ele mesmo predado na mata. Isso recai sobre duas dimensões privilegiadas: como o *suaseriantê* é, ao seu modo, um pajé de intensidade mais baixa, e de como os eventos da mata ocorrem em um mundo de inúmeras agências distribuídas.

Embora não tenha sido objetivo desta pesquisa investigar os esquemas de pensamento do povo panará e o lugar da caça aí, vimos ideias e conceitos panará que acompanham a atividade. Estes são princípios que organizam a atividade e infletem sobre as operações. Entretanto, procurei realizar uma etnografia do processo da caça, o que me facultou observar a sua presença na vida contemporânea dos Panará.

A estratégia adotada, foi partir da caça para acompanhar as relações que ela estabelece com outras dimensões da vida. Procurei manter o foco na atividade, com o objetivo de perscrutar seu funcionamento e as relações que se constituem em seus eventos, que permitem a emergência das condições para matar um animal. O objetivo, portanto, não foi definir as determinações cosmológicas da caça, ou qual sua posição como operador no pensamento panará.

Acredito que essas sejam questões importantes. De fato, elas estão na motivação para essa pesquisa. É a constatação de uma “ideologia venatória” na Amazônia (Viveiros de Castro, 1996); ver também (Costa e Fausto, 2010) que me chamou a atenção para a importância da atividade na região. Ainda que o próprio Viveiros de Castro insista em diferenciar a pragmática da caça da ontologia da predação, que pode se expressar em outras dimensões da vida de um grupo. De certo modo, os trabalhos de Carlos Fausto e Viveiros de Castro exerceram influência na minha trajetória e esta tese foi escrita também em diálogo com seus trabalhos. Mas talvez guardando certa distância de seus dispositivos interpretativos, não no sentido de negá-los, mas considerando-os como um fundo do qual uma outra figura é possível emergir, uma diferenciação que parte do trabalho deles.

Meu ponto, contudo, foi que o modelo desenvolvido por Fausto (pessoa partida entre predador-presa) ou o perspectivismo da caça são instrumentos que não descrevem várias facetas da caça indígena. Um primeiro aspecto é como o

caminhar da caça é um modo de se engajar e conhecer a ecologia da floresta, inclusive pelos signos próprios das suas dinâmicas biológicas (Kohn, 2013; Rival, 2012).

As espingardas também me parece ser melhor compreendidas se lidamos com seu uso no contexto das interações ecológicas, ou de seu funcionamento na caça. Isto é, humanos e coisas se constituem mutuamente, e na relação ativa com as coisas. Não é apenas uma questão de maestria, controle, ou de extração da ação de outros, o que é uma leitura possível dos regimes de materialidade ameríndios (Santos-Granero, 2009). Antes, me perguntei sobre a gênese do humano que ocorre na interação técnica, na relação entre o gesto, os ritmos e as coisas que constituem uma ação com um objetivo (Leroi-Gourhan, 1984a; b, 1990, 2002). Mas também, estava interessado na emergência de mundos quando espécies e coisas se encontram e convivem (Haraway, 2008; Kohn, 2013).

Aqui vale dizer um dos limites que essa tese encontrou. Uma pesquisa sobre a caça merece mais atenção aos animais e plantas com que os Panará convivem, uma descrição de como essas relações são tecidas e que moralidade e ecologia elas ensinam. É preciso admitir minhas limitações quanto aos conhecimentos botânicos e zoológicos e, portanto, meu entendimento superficial desses elementos no universo panará. Nesta tese prestei mais atenção aos humanos no processo, dando especial ênfase a como eles se preparam e se engajam para realizar a caça. Mais ainda, procurei elucidar um desenvolvimento de tempo duplo, que procede em eventos encadeados antes de realizar a tarefa (a fome de bicho, a preparação no *inkâ*, a caminhada na mata, o uso da arma, o abate do animal, o retorno) e as atividades que ocorrem no ciclo de vida de um caçador. Mas o meu foco foi o caçador e sua gênese, considerando que ela é gerada na relação com os animais e a plantas.

Das transformações

Quando me interessei pela caça entre os Panará e dei início a minha pesquisa com eles, minhas ideias sobre caça eram poucas, baseadas em algumas leituras e uma experiência distanciada de quem vive na cidade. Ao chegar em Nãsêpotiti e conversar sobre a caça com as pessoas, percebi que a pesquisa

envolveria que o tema estava distribuído em outras tantas experiências da vida panará e que dificilmente ele se concentrava em um tempo e espaço precisos, nem em um conjunto de ideias e práticas delimitados. Além da caça, venho aprendendo com os panará sobre inúmeros outros aspectos da sua vida e sobre a nossa relação. Quando em campo, pesquisei alguns outros temas, que aqui foram tratados apenas tangencialmente, seja por falta de espaço, seja por falta de compreensão da minha parte a respeito deles. Um desses aspectos é sua vida ritual, que constitui uma rica dimensão imaginativa e prática dos Panará, de beleza incomum.

Ao lado dessas questões, a relações com os *ipẽ*, os brancos dos panará, mas também os demais povos, são experiências muito vivas no dia a dia do grupo. A conversa sobre mercadorias, gasolina, chuteira, comida, cartuchos, rádios e celulares; a conversa sobre projetos, as reuniões, as visitas frequentes de forasteiros; as negociações e alianças com os povos da região, sobretudo os Kayapó, aliados e inimigos simultaneamente, ou as aproximações ainda perenes com os povos do PIX, tudo perpassa e alimenta a vida Panará. A percepção atual de mudança, isto é, “tá tudo mudado”, “antigamente não era assim”, “jovem *nãka pytinsi*” (muito ruim/feio), “agora tá misturado”, são todos registros do presente. Ambivalência, ambiguidade, alternativa, paradoxo, são formas atuais da experiência cotidiana.

Um dos aspectos que sobressaem nas relações panará é a figura dos “jovens”, que constitui uma transformação na pessoa panará, em especial dos homens, e que tem apresentado dilemas contemporâneos. A relação aparece, por vezes, na oposição entre caçadores e professores⁹⁹. Como me resumiu um amigo panará certa vez, “Antes, mulher queria casar com caçador. Mas marido bom hoje em dia é aquele que fala português e ganha salário”. Aprender a língua portuguesa, não apenas falar, mas escrever e ler, além de acessar algum recurso monetário, estão entre os principais desejos dos jovens homens. O acesso a bens e o seu uso, o domínio das relações com os brancos são aquisições de grande interesse.

Em uma das reuniões organizada em Nãsêpotiti para debaterem assuntos coletivos, alguns homens que discursaram no centro apontaram a escola e os

⁹⁹ Que como vimos, ao menos em duas situações, pode se apresentar por meio de analogias que aproximam as a caça e a escola. Como dizia Parikiati, aprender a caçar é igual aprende na escola.

professores como causa dos problemas atuais, entre os quais a bebida e as viagens para a cidade. Segundo eles, são os professores que estão à frente na transformação atual dos jovens em brancos, ou “virar *ipê*” (*ipê jyj mōri*). Um dos homens discursou dizendo que a “escola estragou” e sugeriu acabar com ela. Outros vieram em defesa, afirmando as contribuições do aprendizado da escrita e da língua dos brancos.

Os jovens de hoje são os caçadores experientes de amanhã. Mas o *ethos* atual parece em curto-circuito com o do caçador. Não é apenas a categoria de professores que está envolvida aqui. Em Nãsêpotiti, há poucos cargos para serem ocupados e menos ainda nas demais aldeias. Mas o interesse e o valor na pessoa do professor aponta para as capacidades estendidas que esta figura tem para atuar no mundo atual.

É preciso notar que o jovem professor é, sobretudo, aquele que a comunidade designa e deseja que se torne mediador e tradutor de conhecimento do mundo dos brancos. Tradutores, por exemplo, das velhas lideranças, em reuniões. Mediadores das vontades coletivas que devem ser levadas para fora, ao mesmo tempo que ajudam a mediar decisões internas.

Noto que é uma possibilidade de atuação predominante masculina. Enquanto estive em Nãsêpotiti, o único trabalho assalariado ocupado por mulheres era na cozinha da escola. Uma mulher Trumai, casada com um Panará, tornou-se a primeira professora. As novas gerações de mulheres parecem ter mais espaço para aprender a ler, escrever e falar com fluência o português e acredito que a questão de tempo para começaram a assumir uma presença e certa autonomia na interação com o mundo dos brancos. Isso já ocorre entre vários povos indígenas da região.

Todo jovem homem é potencialmente um professor, assim como um caçador. No entanto, para aceder a posição de professor é preciso uma articulação entre vontade individual e coletiva, que vai depender também de recursos (políticos, econômicos, pessoal) disponíveis para essa variação na trajetória. Também a caça é um desenvolvimento entre ação coletiva e individual, embora em outros termos. As oportunidades para se tornar professor não são facultadas a todos os indivíduos.

Quando meus interlocutores falam no duplo registro que é necessário realizar – aprender ler/escrever e caçar – eles vêem uma possibilidade de

conjugar, mantendo em separado, as experiências no mundo dos brancos e as experiências no mundo panará. Tal como dizem os Karajá (Nunes, 2010) e de modo semelhante como ouvi entre os Kaiabi do PIX, os jovens panará sugerem o uso de um “duplo *chip*” (analogia com os celulares de sistema dual)¹⁰⁰, onde ora um aprendizado e experiência é acionado, ora o outro. Isto não apenas quando estão na cidade, mas quando estão na escola indígena, ou na Associação Iakiô, ou dirigindo tratores em fazendas, etc. A tentativa é de superar a dualidade atual como alternativa e conseguir operar sobre as duas. A caça figura aí como uma das atividades que ganha estatuto de coisas dos Panará, um dos aspectos que eles definem a “cultura”, o *panará jõ soti*.

Não tenho respostas para as transformações panará. E nem eles mesmos parecem se acertar com os caminhos que existem hoje. Há muitas dúvidas e tentativas. O que essa pesquisa sobre a caça permitiu acompanhar é que ela vem se articulando com a contemporaneidade com a vida cada vez mais conspícua entre as coisas dos brancos.

Nesta tese procurei também desenvolver uma abordagem das relações que os Panará tecem com seu território. As experiências contemporâneas também são eivadas de desafios.

Caçando bois

No natal de 2014 estávamos na aldeia aguardando um presente que os Panará sempre recebem dos fazendeiros vizinhos: um boi. O animal é abatido e levado morto para os Panará (naquela ocasião mais de fazendeiro enviou o presente), e repartido para cada aldeia vai buscar seu quinhão. Os fazendeiros buscam fazer uma política com os Panará nessas ocasiões e essas dádivas são bem aceitas pelo grupo. Dias antes, os Panará planejam a festa, que terá como refeição principal – dado que uma festa gira sempre em torno da comida – a carne de boi.

¹⁰⁰ As analogias com as tecnologias da informática são várias. O fato de celulares de chip duplo (dual chip) serem comuns na aldeia vai bem ao encontro da criatividade dualista dos povos Jê. Outras metáforas são comuns, como “Meu chip tá cheio de vírus, tem que formatar para ver se funciona direitinho”, como me disse um professor ao se referir à sua própria memória em uma aula.

Os Panará convivem com uma pletera de fazendeiros da região, alguns mantêm relações amistosas, outros não. A Fazenda Chapadão, uma grande propriedade agroindustrial que faz fronteira com a TI é rota dos Panará para saírem para a cidade. A estrada atravessa a fazenda e com frequência os Panará param por lá para pegar água, milho das plantações, usar a oficina ou negociar alguma ajuda. Os gerentes que trabalham na fazenda com frequência ajudam os Panará na estrada dentro da TI, seja retirando carros atolados, seja contribuindo para manutenção da via.

O monocultivo da fazenda, outrora de gado bovino e no presente soja e milho, é uma paisagem que os Panará encontram com frequência quando vão à cidade. A Fazenda Chapadão e suas vizinhas são responsáveis por transformações drásticas nas florestas da região, a conversão da cobertura vegetal amazônica em plantações de grãos e pasto. Os Panará já sentem mudanças na chuva, na presença de pragas em suas roças e temem que os agrotóxicos utilizados nas plantações atinjam o solo e o rio da TI, o que é algo que possivelmente já esteja acontecendo.

As relações com os fazendeiros locais passam também por um assédio dos ‘amigos’ de alguns Panará sobre a TI e os rios que ali correm. Não foram poucas as vezes que presenciei pescadores circulando pelo Iriri e em uma expedição de fiscalização que acompanhei os Panará vimos os vestígios da passagem de pescadores de final de semana. Essas invasões não são desconhecidas dos Panará. A abundância da TI, dos rios cheios de peixes, da caça e da vegetação é motivo da apreciação dos brancos da região, ora desejando tirar proveito dela, ora exortando os índios a trabalharem, “porque esse tanto de terra dá pra virar muito dinheiro”, como um freteiro me disse uma vez.

Há sempre uma tensão na relação com os grandes fazendeiros da região. Na verdade, a maior parte dos donos de fazenda não moram por ali e administram de longe suas propriedades. São seus funcionários, gerentes e peões que estabelecem relações com os Panará.

Em 2014, após o natal com carne de gado, servido por toda a aldeia, o pessoal de Nãsêpotiti foi avisado pelo pessoal do Sôkwê, através do rádio, que um boi desgarrado estava pastando nas áreas dentro da TI¹⁰¹ e tinha se aproximado

¹⁰¹ Em uma área desmatada para pasto que já existia quando os Panará retomaram seu território. A área fica à beira da estrada que sai da TI em direção à BR-163.

da beira do rio. Os homens entraram em alvoroço na aldeia. Reunidos no *inkâ*, decidiram abater o boi para consumi-lo coletivamente, repetindo a ceia de natal. Cerca de dez caçadores se organizaram, entraram no barco e partiram para a beira, no encalço do grande boi desgarrado.

Carne de vaca os Panará chamam de *ipó jin*. Ela é bastante apreciada. Quando chega a aldeia, é logo preparada, frita ou cozida, mas nunca presenciarei sendo preparada com beiju. Não foram poucas vezes que a ideia de criar gado na aldeia surgiu e foi discutida e pelo menos uma vez dois jovens foram enviados à fazenda de um amigo fazendeiro, em Goiás, para aprender a lida no gado. Voltaram com brevidade, sem ter aprendido muito. A sugestão de colocar bois na pista de pouso para comer o capim que é sempre necessário cortar também foi aventada (Velden, 2011).

A perseguição ao boi desgarrado foi mal-sucedida. Os caçadores tentaram acuá-lo para abatê-lo, mas o animal foi mais esperto, correu mais que os caçadores e se embrenhou no mato, fugindo. Voltaram cansados e frustrados, achavam que seria uma presa fácil, mas o animal foi mais esperto.

O episódio não é isolado se acompanhamos a série de novos elementos que ele coloca para os Panará. O primeiro são os fazendeiros da região e uma dinâmica agroindustrial que tomou conta do Mato Grosso, transformando-o no “grande celeiro” do Brasil. A paisagem da região tem se transformado em uma planície quente, homogênea e de um dono só. Os Panará ressentem a transformação, encaram-na ainda com desconfiança, testando os modos de lidar com ela.

Os bois, por certo, são animais presentes na vida cotidiana dos Panará, senão vivos, mas como carne que vem da cidade, sempre que podem trazê-la. O natal, data de branco que eles aderem a cada ano com entusiasmo variado, apresenta-se com um cardápio dos *ipê*, mas pode ensejar uma dança ou pequena manifestação ritual, como foi o caso de 2014.

É óbvio hoje que as etnografias assinalem (não sem frequente decepção, assombro ou receio) as mudanças que os povos indígenas têm vivido na sua relação com o mundo dos brancos. Constata-se, porém, que muitas ações indígenas e apropriações do exterior *engrenam-se* com as práticas e pensamentos que lhes eram próprios, operando-se, assim, num ritmo de continuidade – em oposição à temida ruptura – na transformação, que garante o protagonismo indígena nesses encontros. Ainda assim, a máquina de processar a diferença tem

pela frente um Outro de proporções e produções de grande impacto, um Outro que se torna axiomático (no caso Panará, ocupando a própria categoria de *ipê*) e cujo o controle, domesticação, pacificação, amansamento nem sempre é possível. Na relação com os brancos, o porvir é uma incógnita. Ainda mais se levarmos em conta os tempos bicudos que vivemos no país, a relação entre Estado e sociedade esgarçada, e configurações políticas bastante conservadoras e avessas à existência dos índios. Visto do atual presente, o futuro é bem desanimador.

A caça indígena, pode se dizer, é um dos elementos mais frágeis desse futuro. O desenvolvimento e o progresso como dispositivos de conversão capitalista, geram como contra-imagem do porvir um passado sub-desenvolvido, ou de sub-existência. Para esse modelo, um modo de vida que depende da caça é resquíio do passado, sobrevivência arcaica. Precariedade. É uma economia política onde a caça é subsistência, baseada em uma ontologia onde o animal (e a floresta) são recurso, a carne serve a satisfação nutritiva (com um leve sabor), a realização da caça é trabalho. Nesta tese vimos que a caça panará se baseia em outros princípios e se desenvolve segundo outras formas.

O dilema que aí está para os Panará e outros povos não é pequeno. Poderíamos afirmar que será preciso que a caça se transforme em outra coisa para que seu mecanismo se mantenha, visto que, essa é uma das conclusões dessa tese, sua estrutura e suas relações são constitutivas do que é ser Panará.

Ao descrever a floresta que os caçadores conhecem, trazendo os modos de relacionar com ela, também procuro agregar uma perspectiva sobre a própria floresta. Isto é, trazer um outro modo de imaginá-la, que dialogue com o modo como os caçadores vivem e imaginam seu *aty* (ou *inkiao*).

Notemos que a conservação ambiental também gera confrontos com a caça, em especial da perspectiva da biologia e ecologia da conservação. Os confrontos, no mais das vezes, que são ontológicos, baseados em princípios sobre o que é existente, e que podem gerar, afortunadamente, acordos pragmáticos (Almeida, 2013). Mas na maioria das vezes os princípios ontológicos indígenas estão ausentes na construção dos modelos científicos e de gestão ambiental (Nadasdy, 2007). O problema é mais sensível quando se trata de populações não-indígenas em áreas de proteção ambiental ou não. Os direitos territoriais, ambientais e culturais tendem a entrar em conflito quando a questão é saber se a caça é ou não sustentável.

A legislação no país é restritiva, colocando como critério a alternativa de obtenção de proteína por outros meios, a compra, por exemplo. Uma cruel aporia colocada pelo Estado: a caça é encerrada no princípio de aquisição alimentar e passa a competir assim com as formas de aquisição do mercado. Coloca-se no mesmo saco formas de relação diversas. A conversão aqui, já em curso, é aquela que transforma índios em pobres. Inclua-se aí toda uma população que, se não é indígena no direito, partilha certos aspectos de seus modos de vida, identificadas pela categoria guarda-chuva “populações tradicionais”.

O problema da extinção de espécies é real. Recentemente se mostrou que a própria flora vai sendo afetada pela caça, já que muitas das presas são dispersoras de sementes, dado o seu comportamento frutívoro (Peres *et al.*, 2016). Deve-se considerar que uma razão (mas não a única, é fato) da pressão reside no desmatamento crescente, que converte a diversidade dos biomas na monogenia pobre que impulsiona o mercado. Ainda assim, o problema da caça na Amazônia e nos demais biomas deve ser enfrentado.

Para apontar um diálogo possível dessa tese com esse outro campo, o qual julgo importante, encerro aqui com um diálogo breve que é possível fazer com os estudos sobre a caça e a sustentabilidade na Amazônia. O tema aqui, novamente, é o uso da espingarda.

A sustentabilidade das armas de fogo

Na pesquisa que realizei não coletei dados que permitissem quantificar a caça abatida entre os Panará. Concentrei-me em uma etnografia da sua realização, mesmo reconhecendo o valor dos métodos que permitem avaliar características ecológicas da caça e as interações com as espécies no território. Uma comparação entre a quantidade de abates com a espingarda e com o arco e flecha seria interessante, embora fora dos objetivos deste trabalho.

Alguns estudos ressaltam o uso da espingarda como causador em contextos amazônicos do *overhunting*, um aumento nos abates que comprometeria a existência de espécies (Peres, 2000; Peres *et al.*, 2016; Redford e Robinson, 1987; Shepard *et al.*, 2012). A sustentabilidade da caça toca a questão do uso das armas de fogo. Em um artigo recentemente publicado (Shepard *et al.*,

2012), os autores sugerem que a adoção de armas de fogo por grupos amazônicos são fator decisivo na depleção faunística quando comparados ao uso do arco e flecha e outras armas. Como dizem seus autores:

“Assim, armas de fogo, que se tornaram mais disponíveis nas últimas décadas em muitos territórios indígenas, transformaram a natureza fundamental da relação dos povos indígenas com a fauna amazônica, um fato que os antropólogos culturais trabalhando na Amazônia não apreciaram totalmente nas suas análises da ideologia da caça. Não é apenas uma questão de incremento na eficiência da caça; é uma mudança de paradigma nos impactos espaciais e temporais da caça, análogo aos efeitos do machado de metal na agricultura indígena”

Com efeito, não há nada nas espingardas que determine os fins de seu uso. Sua eficácia também não é total, e as desvantagens sonoras em relação à execução da caça, assim como aquelas econômicas relativas à sua compra são notadas. As vantagens de seu mecanismo, reconhecidas pelos Panará, não representam necessariamente o aumento de abates. Talvez seja possível afirmar que entre os Panará a espingarda chega com inúmeras outras mudanças que concorrem, na verdade, para uma diminuição da frequência na caça. O que mostrei aqui é que os elementos da mudança técnica não são previsíveis e não estão dados pela arma em si, mas pelo conjunto de relações em que ela vem participar.

O argumento do impacto das armas de fogo na sustentabilidade da caça consiste, entretanto, em determinar uma causalidade entre armas de fogo e aumento de abates, numa conexão de eficiência. Mais ainda, julga que há entre os povos (indígenas) que usavam arco e flecha uma natural disposição para consumir mais proteína animal, isto é, as armas de fogo viriam catalisar um desejo latente, cuja a escolha técnica anterior (zarabatana, arco e flecha, lança, etc.) permitia a concretização apenas limitada. O estudo de Shepard et al. (2012), informado por dados comparativos, insiste como proposta, ao menos para o Parque Manú, no Peru, que o uso de armas de fogo continue a ser interdito aos povos do Parque. Abordagem estritamente ecológica, que se desdobra então numa orientação política tutelar, pois nega aos índios a entrada no debate e o direito de escolha.

O problema com a ideia de eficiência, ou da eficácia da arma, é que ela toma a ferramenta como um objeto em si, ou a letalidade expandida e estendida (ou seja, matar mais e melhor) como sua função. A questão, entretanto, pode ser

tratada por outro prisma, se consideramos a perspectiva indígena sobre essas armas. Assim é que um outro sentido de eficácia pode estar em jogo. François Sigaut (Sigaut, 2003) abre para uma interpretação de eficácia diferente ao discutir a definição de Mauss da técnica – “ato tradicionalmente eficaz” (Mauss, 2003). Sigaut argumenta pela desconexão entre eficácia e utilidade, focando a dinâmica de seus efeitos. Esse argumento facultaria a pensar a espingarda (e sua relação com o arco e flecha) não apenas nos termos da sua utilidade para matar animais, mas pelo efeito que pode ter na continuidade da caça indígena quando vivem em um “mundo de brancos”.

Uma mudança assinalada pelos caçadores panará no uso das armas de fogo é, sim, sua eficácia letal, embora não necessariamente mais animais mortos, devido a um aspecto essencial de transformação: o ruído das armas. Com arco e flecha, a caça seria mais silenciosa, permitindo matar não apenas mais animais do mesmo bando, mas também animais de outras espécies que estivessem no mesmo lugar, um barreiro por exemplo. No entanto, a espingarda é nomeada pelos Panará justo pelo seu ruído, *aton*.

Seria possível se perguntar, sobre outros povos, qual eficácia foi gerada pelos cães na caça, uma introdução que transformou o sistema técnico da atividade, mudando as relações de distância, de animais predados, de operações de morte e inclusive da ação de outros agentes? A “metodologia da caçadora”, narrada por José Rivelino (Barreto, s/d), traz a participação de mulheres-e-seus-cães na caça. A participação de mulheres permitida pelos cães poderia aumentar o número de caçadores.

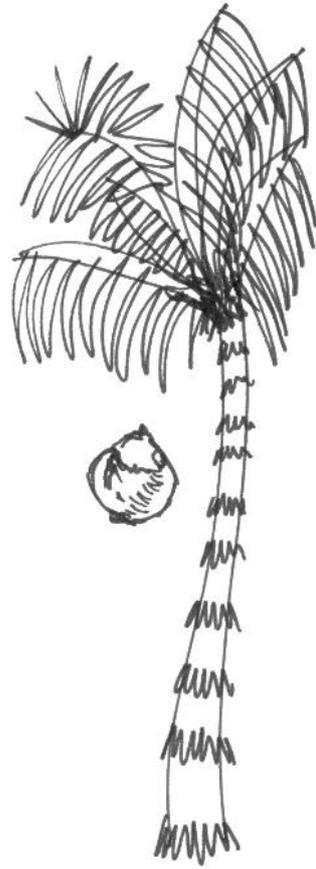
A pressão sobre a espécie me parece um alerta importante. Fatores que impactam a fauna também provêm da devastação da floresta que a conversão em áreas agrícolas e os ciclos que a acompanham (extração de madeira, queimadas, estradas etc.) provoca sobre os habitats animais. Notemos ainda que a dinâmica de sedentarização dos grupos indígenas também constitui aumento da pressão, já que cresce a exploração da fauna em uma determinada região.

Um recente estudo que recapitula a história do comércio de peles no Brasil – e suas conexões mundiais – lança luz sobre esse outro aspecto da caça amazônica: o incentivo estatal e do mercado para a caça comercial (Antunes *et al.*, 2014). O que evidentemente influiu sobre a caça de subsistência. Até a década de 1970 o comércio de peles de animais (e outros de seus materiais orgânicos)

ainda movimentava casas comerciais na região amazônica. Evidentemente que essa economia da caça deixou profundas raízes no interior da floresta. Há muitos herdeiros dessas práticas ainda hoje, como notam os autores.

O debate da sustentabilidade, portanto, pode ser articulado com os múltiplos sentidos que a caça tem no mundo indígena. Isso facultaria a pensar as ameaças de extinção de espécies como um forte risco a continuidade dos grupos indígenas. Creio que a observação da atualidade que procurei propor aqui, permite articular com a problemática da conservação outros movimentos que vem ocorrendo, como a relação fontes de proteína diversas, vindas da pesca ou da cidade, por exemplo. Outros autores chamaram a atenção para a importância do modo de vida caçador na própria proteção dos territórios (Schwartzman, Moreira e Nepstad, 2000). Procurei desenvolver aqui como a caça constitui uma importante relação entre os Panará e o ambiente onde vivem. Antes que uma oposição entre culturalistas e ecólogos, é preciso uma articulação entre a perspectiva das populações que vivem na Amazônia e os propósitos de conservação.

Uma das questões centrais que alimentaram essa tese é a ideia de que a caça constitui um modo de existência entre os Panará, um modo ligado ao conhecimento e a circulação de uma diversidade geradora de vida. A caça é um modo de conhecer na floresta. Minha intenção foi acompanhar que vida transcorre pela caça. Era sobre o tecido da mata, e não apenas seus nós, mas desse mundo e lugar para os Panará que essa tese quis tratar.



Referências Bibliográficas

- ALBERT, B.; LE TOURNEAU, F. Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: Toward a Model of “Reticular Space”. **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 584–592, ago. 2007.
- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@u: Rev. Antropol. UFSCar**, v. 5, p. 7–28, 2013.
- ALMEIDA, M. W. B.; DIAS, C. DE J. A floresta como mercado: a caça em conflitos e dramas na Reserva Extrativista do Alto Juruá Acre. **Boletim Rede Amazônia**, v. 03, p. 09-27, 2004.
- ALVARD, M. Shotguns and sustainable hunting in the Neotropics. **Oryx**. v. 29, n 1, p. 58-66. 1995.
- ANTUNES, A. P. *et al.* O comércio internacional de peles silvestres na Amazônia brasileira no século XX. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 9, n. 2, p. 487–518, ago. 2014.
- APARICIO, M. Relações Alteradas – Ideias Suruwaha sobre Animais e Caça. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 16, n. 2, dez. 2014.
- ARNT, R. *et al.* **Panará: a volta dos índios gigantes**. São Paulo, SP: Instituto Socioambiental, 1998.
- BALÉE, W. L. **Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes**. Tuscaloosa, Ala: Univ. of Alabama Press, 2013.
- BARBOSA, A. **Cayapó e Panará**. 1918. Disponível em: <<http://www.uft.edu.br/neai/?p=296>>. Acesso em: 10 jan. 2017.
- BARDAJIL-MAS, B. Tangled up in mood: Exploring Panará split ergativity. **Linguistics in the Netherlands**, v. 32, p. 1–15, 17 dez. 2015.
- BARNARD, A.; WOODBURN, J. Introduction. *In*: INGOLD, T.; WOODBURN, J. J.; RICHES, D. (Eds.). **Hunters and gatherers: Property, power and ideology. Vol 2**. Hunters and gatherers. Oxford: Berg, 1997.
- BARRETO, J. R. R. **No rio, no mato: as técnicas de caça e performatividade indígena**. s/d. Disponível em: <<http://www.neai.ufam.edu.br/espaco-amerindio-conteudo/249-no-rio-no-mato-as-tecnicas-de-caca-e-performatividade-indigena>>. Acesso em: 2 jan. 2017.
- BARUZZI, R. . *et al.* The Kren-Akorore: a recently contacted indigenous tribe. *In*: **Health and disease in tribal societies**. Ciba Foundation symposium. Amsterdam ; New York: Elsevier/Excerpta Medica/North-Holland, 1977. p. 179–211.

BATESON, G. **Steps to an ecology of mind**. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

BECHELANY, F. C. **Figuras da captura: a atividade cinegética na etnologia indígena**. Brasília: PPGAS/DAN/UnB, 2012.

_____. Ideologia venatória na Amazônia: notas sobre a caça na etnologia das terras baixas da América do Sul. **Espaço Ameríndio**, v. 7, n. 1, p. 310, 2013.

_____. Imagens que vêm da Amazônia: considerações acerca da alteridade no cinema indígena. **Emblemas-Revista do Departamento de História e Ciências Sociais-UFG/CAC**, v. 11, n. 1, 2015.

BIRD-DAVID, N. Beyond “The Hunting and Gathering Mode of Subsistence”: Culture-Sensitive Observations on the Nayaka and Other Modern Hunter-Gatherers. **Man**, v. 27, n. 1, p. 19, mar. 1992.

BRIGHTMAN, R. **Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships**. Berkeley: University of California Press, 1993.

BUBANDT, N.; WILLERSLEV, R. The Dark Side of Empathy: Mimesis, Deception, and the Magic of Alterity. **Comparative Studies in Society and History**, v. 57, n. 01, p. 5–34, jan. 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2009.

CARTMILL, M. **A view to a death in the morning: hunting and nature through history**. Cambridge, USA; London, UK.: Harvard University Press, 1993.

CHIARA, V. Armas: base para uma classificação. *In*: RIBEIRO, B.; RIBEIRO, D. (Eds.). **Suma etnológica brasileira: Tecnologia indígena**. Petrópolis: Vozes, 1987. .

CLASTRES, P. O arco e o cesto. *In*: **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a. p. 119–143.

COELHO DE SOUZA, M. **O traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2002.

_____. **Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisedjê** Anais do IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia. **Anais...** *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA. Lisboa: 2009

_____. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. DE N. (Eds.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 195–218.

COELHO, I. P. **Relações entre barreiros e a fauna de vertebrados no nordeste do Pantanal, Brasil**. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

COHN, C. A cultura nas escolas indígenas. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. DE N. (Eds.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 313–338.

COSTA, L.; FAUSTO, C. The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies. **Religion and Society**, v. 1, n. 1, 1 jan. 2010.

COUPAYE, L. Chaîne opératoire, transects et théories: quelques réflexions et suggestions sur le parcours d'une méthode classique. *In*: SOULIER, P. (Ed.). **André Leroi-Gourhan: "l'homme, tout simplement"**. Paris: Éditions de Boccard - Travaux de la MAE, 2015. p. 69–84.

COWELL, A. **The tribe that hides from man**. New York: Stein and Day, 1974.

CRESSWELL, R. Transferts de techniques et chaînes opératoires. **Techniques & culture**, n. 2, p. 143–163, 1 set. 1983.

CROSBY, A. W. **Throwing fire: projectile technology through history**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza (Vincennes 1978-1981)**. Fortaleza: UECE, 2009.

DESCOLA, P. Le Jardin de Colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Equateur. **L'Homme**, v. 23, n. 1, p. 61–89, 1983.

_____. Societies of nature and the nature of society. *In*: KUPER, A. (Ed.). . **Conceptualizing society**. London ; New York: Routledge, 1992. p. 107–126.

_____. **In the society of nature: a native ecology in Amazonia**. Nachdr. ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 23–45, abr. 1998.

_____. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes Antropológicos**, v. 8, n. 18, dez. 2002.

_____. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

_____. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro no Alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DOURADO, L. **Estudo Preliminar da Fonêmica Panará**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1990.

_____. **Aspectos Morfossintáticos da Língua Panará (Jê)**. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2001.

DOURADO, L.; RODRIGUES, A. **Panará: identificação linguística dos Kren-akarore com os Cayapó do Sul** Anais da 45ª Reunião Anual da SBPC. **Anais... In: 45ª REUNIÃO ANUAL DA SBPC**. Recife: 1993

DUDLEY, R.; KASPARI, M.; YANOVIK, S. P. Lust for Salt in the Western Amazon. **Biotropica**, v. 44, n. 1, p. 6–9, jan. 2012.

ERIKSON, P. De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amériquienne. **Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques**, n. 9, p. 105–140, 1 set. 1987.

_____. De l'acclimatation des concepts et des animaux. ou les tribulations d'idées américanistes en Europe. **Terrain. Anthropologie & sciences humaines**, n. 28, p. 119–124, 1 mar. 1997.

_____. Myth and Material Culture: Matis Blowguns, Palm Trees, and Ancestors Spirits. *In: RIVAL, L. M.; WHITEHEAD, N. L. (Eds.). **Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière***. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001. p. 101–121.

_____. Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). **Anuário Antropológico**, n. II, p. 15–32, 1 dez. 2012.

EWART, E. **Living with each other: Selves and alters amongst the Panará of Central Brazil**. London: Department of Anthropology/LSE/Univ. of London, 2000.

_____. Lines and Circles: Images of Time in Panará Village. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 9, n. 2, p. 261–279, 2003.

_____. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. **Revista de Antropologia**, v. 48, n. 1, p. 9–35, 2005.

_____. Seeing, Hearing and Speaking: Morality and Sense among the Panará in Central Brazil. **Ethnos**, v. 73, n. 4, p. 505–522, dez. 2008.

_____. Making and Unmaking Panará Beadwork-Or, How to Overcome the Fixity of Material Things: Panará Beadwork. **Anthropology and Humanism**, v. 37, n. 2, p. 177–190, dez. 2012.

_____. **Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography**. London; New York: Bloomsbury, 2013a. v. 80

_____. Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panará Ideas of Economy: Panará Ideas of Economy. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 18, n. 1, p. 31–50, mar. 2013b.

_____. Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 199–221, 2015.

FAUSTO, C. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo, SP, Brasil: Edusp, 2001.

_____. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 7–44, 2002.

_____. Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 497–530, ago. 2007.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329–366, 2008.

FEIT, H. A. **Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la baie James Traduit de l'anglais par Jacques Jeudy.** [s.l.] Ministère de la culture/Maison des sciences de l'homme, 2000.

FREITAS, M. A. DE. **Serpentes brasileiras.** Lauro de Freitas, Bahia: s.n., 2003.

GARCIA, U. F. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá.** São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

_____. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. **Anuário Antropológico**, n. II, p. 33–55, 1 dez. 2012.

GELL, A. Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps. **Journal of Material Culture**, v. 1, n. 1, p. 15–38, 1996.

GIRALDIN, O. **Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central.** Campinas, SP, Brasil: Editora da Unicamp, 1997.

_____. Renascendo das cinzas. Um histórico da presença dos Cayapó-Panará em Goiás e no Triângulo Mineiro. **Sociedade e Cultura**, v. 3, n. 1/2, p. 161–184, 2000.

GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre.** 1a. ed ed. São Paulo, SP : Rio de Janeiro, RJ: Editora UNESP : Instituto Socioambiental ; Núcleo de Transformações Indígenas, 2006.

GOW, P. The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. **Man**, v. 24, n. 4, p. 567–582, 1989.

GRENAND, P. De l'arc au fusil : un changement technologique chez les Wayapi de Guyane. *In*: GRENAND, F.; RANDA (Eds.). . **Transitions plurielles: exemples dans quelques sociétés des Amériques.** Paris: Peeters, 1995. p. 23–53.

GROSS, D. R. Protein capture and cultural development in the Amazon Basin. **American Anthropologist**, v. 77, n. 3, p. 526–549, 1975.

HAMES, R. B. A comparison of the efficiencies of the shotgun and the bow in neotropical forest hunting. **Human Ecology**, v. 7, n. 3, p. 219–252, 1979.

_____. Production decisions and time allocation: a guide to data collection. 2010.

HARAWAY, D. J. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HAUDRICOURT, A.-G. **Des gestes aux techniques: essai sur les techniques dans les sociétés pré-machinistes**. Paris: Maison des Sciences de l'Homme/Editions Quae, 2010.

HEELAS, R. **The Social Organization of the Panara, a Gê Tribe of Central Brazil**. Oxford, Inglaterra: St. Catherine's College, Oxford University, 1979.

HOWARD, C. A domesticação das mercadorias: estratégias waiwai. *In*: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Eds.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. 1a. ed ed. São Paulo: Editora UNESP : Imprensa Oficial SP : IRD, Institut de recherche pour le développement, 2002. p. 25–60.

HUGH-JONES, S. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. *In*: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Eds.). . **Barter, exchange, and value: an anthropological approach**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1992. p. 42–74.

____. Bonnes raisons ou mauvaise conscience ?. De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. **Terrain. Anthropologie & sciences humaines**, n. 26, p. 123–148, 1996.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Repr ed. London: Routledge, 2000a.

____. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. *In*: **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Repr ed. London: Routledge, 2000b. p. 40–60.

____. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 3, 2008.

____. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, 2010.

____. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNQUEIRA, A. B.; SHEPARD, G. H.; CLEMENT, C. R. Secondary forests on anthropogenic soils in Brazilian Amazonia conserve agrobiodiversity. **Biodiversity and Conservation**, v. 19, n. 7, p. 1933–1961, 2010.

KAYAPÓ, PANARÁ E TAPAJUNA, (AUTORIA COLETIVA). **Atlas dos territórios Mëbêngôkre, Panãra e Tapajuna**. Brasília e Colíder: Funai/Associação Ipre-re/Mec, 2007.

KOHN, E. **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 2013.

KWON, H. The Saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 4, n. 1, p. 115–127, 1998.

LASMAR, C. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 429–454, 2008.

LATOURET, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEA, V. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo s.l.: Edusp/FAPESP, 2012.

LEE, R. B.; DALY, R. H. (EDS.). **The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.

LEE, R. B.; DEVORE, I. (EDS.). **Man the hunter**. 11. Print ed. New York: Aldine de Gruyter, 1968.

LEMONNIER, P. (ED.). **Technological choices: transformation in material cultures since the Neolithic**. Reprint ed. London: Routledge, 2002.

LEROI-GOURHAN, A. **Evolução e Técnicas: I- O homem e a matéria**. Lisboa: Edições 70, [1943] 1984a.

_____. **Evolução e Técnicas: II- Meio e Técnicas**. Lisboa: Edições 70, [1945] 1984b.

_____. **O gesto e a palavra: 1 - Técnica e Linguagem**. Lisboa: Edições 70, [1964] 1990.

_____. **O gesto e a palavra: 2 - Memória e ritmos**. Lisboa: Edições 70, [1965] 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, E. (Ed.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 325–339.

_____. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. **A origem dos modos à mesa**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. **O homem nu**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21–47, out. 1996.

_____. **Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

MARCOPITO, L. F. Amarga renúncia à terra de origem. **Revista de Atualidade Indígena**, v. 4, nº 18, p. 36–45, nov. 1979.

MARVIN, G. Challenging animals: project and process in hunting. *In*: PILRGIM, S.; PRETTY, J. (Eds.). London: Earthscan Publications, 2010.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. *In*: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, [1936] 2003. p. 399–422.

_____. **Techniques, technology and civilisation**. New York: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.

MAYBURY-LEWIS, D. (ED.). **Dialectical Societies - The Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979.

MCCALLUM, C. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 38, out. 1998.

MEAD, D. L. **Caiapó do sul, an ethnohistory (1610–1920)**. [s.l.] University of Florida, 2010.

MÉTRAUX, A. Weapons. *In*: **Handbook of South American Indians - vol. 05: The comparative ethnology of south american indians**. Washington, EUA: Smithsonian Institute, 1949. p. 229–264.

MURA, F. **Habitações Kaiowá: formas, propriedades técnicas e organização social**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2000.

_____. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. **Horizontes Antropológicos**, v. 17, n. 36, p. 95–125, dez. 2011.

NADASDY, P. The gift in the animal: The ontology of hunting and human–animal sociality. **American Ethnologist**, v. 34, n. 1, p. 25–43, 1 fev. 2007.

NUNES, E. S. “O pessoal da cidade”: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os Karajá de Buridina. *In*: COELHO DE SOUZA, M.; LIMA, E. C. (Eds.). **Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no mundo indígena**. 1. ed. Brasília: Athalaia, 2010. p. 205–228.

OLIVEIRA, J. C. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajãpi: sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades. **Mana**, v. 21, n. 2, p. 297–322, ago. 2015.

OLIVEIRA, O. P. DE. **Sinais de chegadas**. Cuiabá, MT: Carlini e Caniato editorial, 2013.

ORTEGA Y GASSET, J. **La caza y los toros**. Madrid: Revista de Occidente, 1960.

OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, v. 34, n. 0, p. 7–33, 30 dez. 1991.

PANARÁ, P.; PANARÁ, K. **Cineastas Indígenas Panará** Video nas Aldeias, 2009.

PERES, C. A. Evaluating the sustainability of subsistence hunting in tropical forests. **CSERGE GEC WORKING PAPER**, 1997.

_____. Effects of Subsistence Hunting on Vertebrate Community Structure in Amazonian Forests. **Conservation Biology**, v. 14, n. 1, p. 240–253, 1 fev. 2000.

_____. Dispersal limitation induces long-term biomass collapse in overhunted Amazonian forests. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 113, n. 4, p. 892–897, 26 jan. 2016.

POHL, J. E. **Viagem no interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia Editora, [1817-1821] 1976.

POSEY, D. A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry systems**, v. 3, n. 2, p. 139–158, 1985.

PROJETO RADAMBRASIL. **Folha SC.21 - Juruena, geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação e uso potencial da terra**. Rio de Janeiro: DNPM/Projeto RADAMBRASIL, 1980.

REDFORD, K. H.; ROBINSON, J. G. The game of choice: patterns of Indian and colonist hunting in the Neotropics. **American anthropologist**, v. 89, n. 3, p. 650–667, 1987.

RIVAL, L. Blowpipes and spears: the social significance of Huaorani technological choice. *In*: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Eds.). **Nature and society: anthropological perspectives**. London: Routledge, 1996. p. 145-165.

_____. **Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador**. New York: Columbia Univ. Press, 2002.

_____. The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia. **Indiana**, v. 29, p. 127–143, 2012.

RODRIGUES, L. N.; SCHIMDT, M. V. C.; VAZ DA SILVA, P. **O Conhecimento dos Recursos Naturais pelos Antigos Panará**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2002.

ROSS, E. B. Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology [and Comments and Reply]. **Current Anthropology**, v. 19, n. 1, p. 1–36, 1978.

SAHLINS, M. D. **Stone age economics**. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.

SAINT-HILAIRE, A. DE. **Viagem à província de Goiás**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, [1916-1822] 1975.

SANTOS-GRANERO, F. (ED.). **The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood**. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

SAUTCHUK, C. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)**. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

_____. Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 44, p. 109–139, dez. 2015.

SAUTCHUK, C. E.; SAUTCHUK, J. M. M. Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos. **Mana**, v. 20, n. 3, p. 575–602, dez. 2014.

SCHWARTZMAN, S. Linguistic humor and the maintenance of Krenakore identity under contact. **International Journal of American Linguistics**, v. 50, n. 2, p. 232–237, 1984.

_____. **The Panara of the Xingu National Park: The Transformation of a Society**. Illinois, Chicago: Department of Anthropology, University of Chicago, 1988.

_____. **Os Panará do Peixoto de Azevedo e cabeceiras do Iriri: história, contato e transferência ao Parque do Xingu**. [s.l.: s.n.].

_____. Nature and Culture in Central Brazil: Panará Natural Resource Concepts and Tropical Forest Conservation. **Journal of Sustainable Forestry**, v. 29, n. 2–4, p. 302–327, 2010.

SCHWARTZMAN, S.; MOREIRA, A.; NEPSTAD, D. Rethinking Tropical Forest Conservation: Perils in Parks. **Conservation Biology**, v. 14, n. 5, p. 1351–1357, 18 out. 2000.

SEEGER, A. **Nature and society in central Brazil. The Suyá indians of Mato Grosso**. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1981.

SHEPARD, G. H. *et al.* Hunting in Ancient and Modern Amazonia: Rethinking Sustainability. **American Anthropologist**, v. 114, n. 4, p. 652–667, 2012.

_____. Hunting in Amazonia. *In*: SELIN, H. (Ed.). **Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2014. p. 1–7.

SIGAUT, F. Un couteau ne sert pas a couper mais en coupant. Structure, fonctionnement et fonction dans l'analyse des objets. *In*: **25 ans d'études technologiques en préhistoire, Bilan et perspectives**. Juan-les-Pins: éditions APDCA, 1991. p. 21–34.

_____. La formule de Mauss. **Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques**, n. 40, 1, 2003.

SILVERWOOD-COPE, P. L. **Os makú: povo caçador do noroeste da Amazônia**. Brasília, Distrito Federal: Editora UnB, 1990.

SIMONDON, G. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Millon, 2005a.

_____. **L'invention dans les techniques: cours et conférences**. Paris: Seuil, 2005b.

_____. **El modo de existencia de los objetos técnicos**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STRAUSS, C. Beyond "Formal" versus "Informal" Education: Uses of Psychological Theory in Anthropological Research. **Ethos**, v. 12, n. 3, p. 195–222, out. 1984.

STRONG, J. N.; FRAGOSO, J. M.; OLIVEIRA, L. F. B. Padrões de uso e escolha de caça pelos índios Macuxi em Roraima. **Roraima: Homem, Ambiente e Ecologia**, v. 1, p. 631–644, 2010.

TAYLOR, A.-C. Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jivaro. *In*: RIVAL, L. M.; WHITEHEAD, N. L. (Eds.). . **Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001. p. 45–56.

TURNER, T. The Gê and Bororo societies as a dialectical systems: a general model. *In*: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). . **Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil**. Harvard Studies in Cultural Anthropology. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1979. p. 147–178.

_____. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. *In*: CUNHA, M. C. DA (Ed.). . **História dos índios no Brasil**. São Paulo, SP: Cia. das Letras/SEC-SP/FAPESP, 1992. p. 311–338.

UEXKULL, J. V. **Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos**. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

URUETA, E. B. **Influências Mëbêngôkre: Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte**. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense, 2014.

VASCONCELOS, E. A. **Investigando a hipótese Cayapó do Sul-Panará**. Campinas, SP: IEL/Unicamp, 2013.

VELDEN, F. F. V. **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. São Paulo, SP: Alameda, 2012.

_____. Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana. **Anuário Antropológico**, v. I, n. 2010, p. 55–76, 2011.

VELTHEM, L. H. "Feitos por inimigos": Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. *In*: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Eds.). . **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. 1a. ed ed. São Paulo: Editora UNESP : Imprensa Oficial SP : IRD, Institut de recherche pour le développement, 2002. p. 61–83.

VILAÇA, A. Making Kin Out Of Others In Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. 2, p. 347–365, 1 jun. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

_____. O problema da afinidade na Amazônia. *In: A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a. p. 87–127.

_____. Esboço de cosmologia yawalapíti. *In: A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b. p. 27–85.

_____. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In: A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002d. p. 347–399.

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, v. 18, n. 1, p. 151–171, 2012.

WERNECK-REGINA, A. **Mitopoética na percepção da natureza na aprendizagem panará**. Cuiabá: UFMT, 2013.

WILLERSLEV, R. **Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007.

YENGOAYAN, A. Anthropological History and the Study of Hunters and Gatherers: Cultural and Non-cultural”. *In: BARNARD, A. (Ed.). Hunter-gatherers in history, archaeology and anthropology*. Oxford ; New York: Berg, 2004. p. 57–66.

Apêndice: Lista de nomes dos animais

Nome panará	Nome português	Nome científico
Aves		
Jõsâ	Tucano	<i>Ramphastos tucanus</i>
Jõkwêkwê	Tucano-do-bico-preto	<i>Ramphastos vitellinus</i>
Kotita	Jacu (geral)	
	Galinha (de branco)	<i>Gallus gallus domesticus</i>
Tomasâ	Mutum-de-penacho	<i>Crax fasciolata</i>
Tomakriti	Mutum-cavalo	<i>Pauxi tuberosa</i>
Preté	Jacamim	<i>Psophia interjecta</i>
Sy	Gavião	<i>Harpia harpyja</i>
Krôkrô	?	?
Nãpâm kiãnsi	Arara Vermelha	<i>Ara chloropterus</i>
Pinkasâ	?	?
Nãmpri	Jaburu/tuiuiú	<i>Jabiru mycteria</i>
Kwýrô	Papagaio	<i>Amazona aestiva</i>
Nampãm	Arara	<i>Ara ararauna</i>
Nãsow	Urubu	<i>Cathartes aura</i>
Pã	Coruja	<i>Athene cunicularia</i>
Nãpâm sy	Arara Verde	<i>Ara Severa</i>
Swakyê	?	?
Sakriti	?	?
Kotitakiampô	Jacu	<i>Penelope obscura</i>
Mamíferos		
Iansy	Veado	<i>Mazama americana</i>
Ikjyuti	Anta	<i>Tapirus terrestris</i>

Inkiá	Paca	<i>Cuniculus paca</i>
Intÿn: capivara	Capivara	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>
Ioriti/nãkiô	Catitu	<i>Pecari tajacu</i>
Jowpy	Onça Pintada	<i>Panthera onca</i>
Jowpy kyty	Onça-Preta	<i>Panthera onca</i>
Jowpyamprãa	Onça-Vermelha	<i>Puma concolor</i>
Jowpykã	Gato	<i>Felis catus</i>
Jowpysãnsi	Ariranha	<i>Pteronura brasiliensis</i>
Kierasã	Cutia	<i>Dasyprocta aguti</i>
Kiokió	Irara	<i>Eira barbara</i>
Kiókió	Irarara	<i>Eira barbara</i>
Nansepi	Morcego	Termo geral
Nansôw	Rato	<i>Rattus sp.</i>
Pâtiti	Tamanduá (-Mirim)	<i>Tamandua tetradactyla</i>
Salti	Raposa, ou cachorro-do-mato	-
Suakon	Quati	<i>Nasua nasua</i>
Suassina	Queixada	<i>Tayassu pecari</i>
Syrintó	Formiga Saúva	<i>Atta cephalotes</i>
Titit	Tatu-Canastra	<i>Priodontes maximus</i>
Torinsi	Tatu (Quinze-Quilos)	<i>Dasypus kappleri</i>
Primatas		
Ikow	Macaco-Prego	<i>Sapajus libidinosus</i>
Impyti	Guariba	<i>Alouatta Sp./Alouatta Discolor</i>
Korankian	O Cuxiú-De-Nariz-Branco.	<i>Chiropotes Albinasus</i>
Kwakriti	Macaco-Aranha-De-Cara-Branca	<i>Ateles marginatus</i>
Pytipó	Guariba	<i>Alouatta fusca clamitans</i>
Totoka	Macaco-Da-Noite	<i>Aotus azarae</i>

Répteis e anfíbios		
Akuti	Jabuti	<i>Chelonoidis carbonaria</i>
Hapiã	Tracajá	<i>Podocnemis unifilis</i>
Mi	Jacaré-açu (?)	<i>Melanosuchus niger</i>
Kwatoti	Sapo	Termo geral
Nãnkâ	Cobra	Termo geral
Patinsi	Surucucu (Pico-De-Jaca)	<i>Lachesis muta</i>
Iõti	Sucuri	<i>Eunectes murinus</i>
Akonti	Lagarto	Termo geral
Insetos		
Iakuti	Marimbondo	
Pômãsi	Mosquito-Pium	<i>Simulium Pertinax</i>
Pusú	Mosquito Em Geral	
Pusúpô	Berne	
Paté	Bicho -de-pé	<i>Tunga penetrans</i>
Peixes		
Asów	Arraia	<i>Potamotrygon ssp.</i>
Iaoti	Curimatã	<i>Prochilodus spp</i>
Intapa	Peixe Pequeno Pescado Nas Lagoas	?
Intótuma	Lambari	<i>Astyanax bimaculatus</i>
Jowpykâsua	Peixe cachorra	<i>Hydrolycus scomberoides</i>
Kerasãnsi	Tucunaré	<i>Cichla ocellaris</i>
Krentowa	Piau	<i>Leporinus freiderici</i>
Kutinsi	Trairão	<i>Hoplias lacerdae</i>
Kutirã	Traíra	<i>Hoplias malabaricus</i>
Kwasonsônti	?	?
Nâpâm	Piranha	<i>Pygocentrus nattereri</i>

Nâpâm Kârâkian	Piranha	
Nâpâm Kiârâprâa	Piranha de cabeça vermelha	<i>Pygocentrus nattereri</i>
Paiansy	?	?
Pioia	Pacu	<i>Piaractus mesopotamicus</i>
Popasâ	Poraquê ou peixe-elétrico	<i>Electrophorus electricus</i>
Possuantó	Boca-Larga	<i>Ageneiosus spp</i>
Tekusipiao	(tipo sardinha)	?
Tepinsi	Pintado	<i>Pseudoplatystoma corruscans</i>
Tókriti	Grilo	<i>várias espécies</i>
Towsoa	Bicuda	<i>Boulengerella maculata</i>
Uê	?	?
Uê popoti	?	?