

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS - CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

ADRIANA WERNECK REGINA

O MUNDO PANARÁ EM CRIAÇÃO

SÃO CARLOS
2019

ADRIANA WERNECK REGINA

O MUNDO PANARÁ EM CRIAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFSCar), sob orientação do Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion para obtenção do título de doutora.

SÃO CARLOS
2019

Werneck-Regina, Adriana

O Mundo Panará em Criação / Adriana Werneck-Regina. -- 2019.
322 f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos,
São Carlos

Orientador: Edmundo Antonio Peggion

Banca examinadora: Felipe Ferreira Vander Velden, Clarice Cohn, Marcio
Ferreira da Silva, Guilherme José da Silva e Sá

Bibliografia

1. Povo Panará . 2. Transformação Corporal . 3. Relações de Criação . I.
Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Adriana Werneck Regina, realizada em 05/12/2019:



Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
UNESP



Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

UFSCar



Profa. Dra. Clarice Cohn

UFSCar



Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva
USP

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá
UnB

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Guilherme José da Silva e Sá e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ao) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

AGRADECIMENTOS

Nas aldeias sempre fui tão bem recebida e eu agradeço às famílias que me hospedaram em suas casas como a de Perankô e Tuka, em Kôtikô; a de Pâtikâ e Pokiati, em Sökârâsâ; a de Akâ e Kôtâti, em Nâsêpotiti e; a de Sôsy e Pysy, em Sôkwê. Agradeço ao Mîkre, ao Kiampopri e ao Paturi que me ajudaram nos deslocamentos entre a cidade de Guarantã do Norte e as aldeias.

Agradeço ao pessoal da Opan que me hospedou na casa de trânsito, antes e depois de eu ir para Guarantã do Norte, especialmente, ao Ivar V. Busatto, as suas orientações dadas tanto ao trabalho como ao jeito de eu fazê-lo, por me conhecer tão bem. Agradeço a todos que acompanharam a minha pesquisa, partilhando as minhas experiências em campo, obrigada Solange Pereira, Giselle Marques, Rochele Fiorini, Rosa Monteiro, Maria Paula Pelagardi e tantos outros. Especialmente, agradeço ao Edison Rodrigues com quem conversei ao longo de todo o meu trabalho, contribuindo com as minhas reflexões e também a Dafne H. Spolti com quem partilhei os momentos finais das correções.

Essa pesquisa não teria condições de ser desenvolvida sem a contribuição de todas as pessoas panará que tiveram a paciência e a generosidade em me ensinar sobre as expressões do modo de viver delas. Agradeço ao Tukokian, à Kankjya, ao Sykian, à Kuotung, ao Sâto, à Pâripôa, ao Perankô, à Tuka, ao Kiêrô, à Turempri, à Pakjê, ao Kukuỹ, ao Sôpôa, ao Pasya, ao Paturi, ao Sokriti, à Suakjê, ao Kretoma, à Karâpôw, ao Tepakriti, à Kakre, ao Pysy, à Sôsy, ao Akâ, à Kôtâti, ao Kypakiã, ao Sakjêra, ao Sâkôrã, ao Sêakâri, ao Sinku, ao Kupêri, à Kypawuy, à Jôpô, à Kiêrâsâ, ao Tesêja, ao Tosinkô, ao Krekiõ, ao Pârikô, ao Jopakin, ao Kypakiã, à Jôkrâ, à Krempy.

Agradeço ainda à equipe do Instituto Centro e Vida (ICV), particularmente, ao Vinícius Freitas Silgueiro, que elaborou para mim um mapa do entorno da Terra Indígena Panará, permitindo visualizar o desmatamento na zona limítrofe nesta Unidade de Conservação (UC).

Agradeço às contribuições construtivas de Felipe Vander Velden e de Paride Bollettin que compuseram a minha banca de qualificação, bem como as de Márcio Ferreira da Silva, de Clarice Cohn e de Guilherme José da Silva e Sá na minha banca de defesa. Agradeço, especialmente, ao Edmundo Peggion, meu orientador, cuja parceria foi fundamental ao longo deste trabalho.

Outro agradecimento especial para os meus pais, José Heitor e Lúcia. O apoio de minha mãe, cotidiano, em todo o desenvolvimento da escrita desta tese foi muito importante e precioso, tanto nas reflexões como no jeito de fazê-lo. E, por último, agradeço à equipe da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Capes, cuja bolsa possibilitou a aquisição de conhecimentos, os quais esperamos que possam frutificar maior entendimento de como o povo Panará é diferente na maneira de viver neste mundo.

RESUMO

Pretende-se, com esta Tese, delinear formas de se conceber o crescimento, o casamento e a morte, entre os Panará, povo falante da língua Jê que habita a Terra Indígena Panará, abrangendo o Norte de Mato Grosso e Sul do Pará. Paralelamente, são traçados os contornos de relações sociais que se configuram como sendo de criação, explorando como se conectam às percepções do corpo que cresce, do corpo que casa e até mesmo do corpo que se transforma quando morre. É observado que a criação incide em contextos de ação ligados à nutrição dos corpos e das relações por eles praticadas, envolvendo a participação dos mortos. É discutido de que maneira estes últimos tornam-se partes constituintes do *socius*. Ao debater a criação como um modelo social, pondera-se como a articulação dela com os cuidados mútuos é configurada de modo instável, desde que o conflito é descortinado como inerente à condição de existir. Paralelamente, reverbera na noção de pessoa, indicando que, nela, ser bom e ruim são potências das existências.

Palavras-chave: Panará; Jê; Corpo; Relações de criação; Morto.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to outline ways of conceiving growth, marriage and death among the Panará, people speaking the Gê language that inhabits the Panará Indigenous Land, covering the north of Mato Grosso and southern Pará. At the same time, the contours of social relations that are configured as creation are traced, exploring how they connect to the perceptions of the growing body, the marrying body and even the body that changes when it dies. It is observed that the creation focuses on contexts of action related to the nutrition of the bodies and the relations practiced by them, involving the participation of the dead. It is discussed how the latter become constituent parts of *socius*. In discussing creation as a social model, it is considered how its articulation with mutual care is unstably configured, since the conflict is unveiled as inherent to the condition of existing. At the same time, it reverberates in the notion of person, indicated in it that being good and bad are powers of existences.

Keywords: Panará; Gê; Body; Relations of creation; Dead.

SIGLAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CECH - Centro de Educação e Ciências Humanas
CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
GPEA – Grupo Pesquisador em Educação Ambiental
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICV – Instituto Centro e Vida
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA – Instituto Socioambiental
MT – Mato Grosso
ONG – Organização Não Governamental
OPAN – Operação Amazônia Nativa
OSCIP – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PIN – Programa de Integração Nacional
PIX – Parque Indígena do Xingu
PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
SEDUC – Secretaria do Estado de Educação
TI – Terra Indígena
TRF- Tribunal Regional Federal
TRF1- Tribunal Regional Federal da 1ª Região
UC – Unidade de Conservação
UFMT – Universidade Federal do Mato Grosso
UFSCar – Universidade Federal de São Carlos
UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo
USP – Universidade de São Paulo

SIGLAS DO PARENTESCO

B – irmão

BS – filho do irmão

BD – filha do irmão

F - pai

FF - pai do pai, avô paterno

FM - mãe do pai, avó paterna

FB – irmão do pai, tio paterno

FBD – filha do irmão do pai

FBS – filho do irmão do pai, primo paralelo patrilateral

FBZ – filha do irmão do pai, prima paralela patrilateral

FZD – filha da irmã do pai, prima cruzada patrilateral

FZS – filho da irmã do pai, primo cruzado patrilateral

FZ – irmã do pai

M – mãe

MB - irmão da mãe

MBS – filho do irmão da mãe, primo cruzado matrilateral

MBD – filha do irmão da mãe, prima cruzada matrilateral

MF – pai da mãe, avô materno

MM – mãe da mãe, avó materna

MZ – irmã da mãe

MZS – filho da irmã da mãe, primo paralelo matrilateral

MZD – filha da irmã da mãe, prima paralela matrilateral

Z – irmã

ZD – filha da irmã

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Terra Indígena Panará.....	24
Figura 2 – Mapa do entorno da Terra Indígena Panará.....	27
Figura 3 – Homem Panará capturado quando criança pelos Kayapó.....	51
Figura 4 – Netas de Pâripôa.....	68
Figura 5 – Esposa do mesmo clã do pai do marido.....	73
Figura 6 – Marido do mesmo clã do pai da esposa.....	74
Figura 7 – Matrimônios com clãs distintos daqueles do pai e da mãe.....	74
Figura 8 – Aldeia antiga, ao centro, casas do homem.....	75
Figura 9 – Casa do homem em Nãsêpotiti, 2012.....	75
Figura 10 – Tio oferta caça para a filha da irmã.....	155
Figura 11 – Casamento com prima paralela patrilateral (FBD).....	168
Figura 12 – Casamento com prima cruzada patrilateral (FSD).....	168
Figura 13 – Casamento com prima cruzada matrilateral (MBD).....	169
Figura 14 – Matrimônio envolvendo quatro clãs distintos.....	169
Figura 15 – Mães panará.....	171
Figura 16 – Como é o céu por Sykian.....	190
Figura 17 – Como é o céu por Pokĩ.....	191
Figura 18 – Como é o céu por Sâto.....	192
Figura 19 – Festa dos 20 anos da TI Panará.....	242

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
Apresentação da pesquisa	16
A minha pesquisa num território	23
Apresentação das contribuições anteriores à minha pesquisa	29
Apresentação dos capítulos	35
CAPÍTULO 1 – A DIFERENÇA NOS CORPOS HUMANOS	40
1.1. Ouvir-aprender	40
1.2. Gente alta é parente de Jaburu e gente baixa é parente de Anta	42
CAPÍTULO 2 - O CORPO QUE CRESCE	61
2.1. Ouvir-compreender e ouvir-aprender como parte da construção do corpo	61
2.2. Crescer é uma transformação corporal	62
2.3. Crescer antes de casar	73
2.4 A festa que faz o corpo crescer rápido.....	80
2.5 Se namorar cedo, não cresce	86
2.6 Ação dos alimentos na forma de crescer	92
2.7 Plantas e árvores que fazem o corpo crescer.....	101
2.8 Crescer é uma construção social	105
2.9 Dividir e aumentar	108
CAPÍTULO 3 - O CORPO QUE CRIA	61
3.1 Criar, crescer e casar.....	120
3.2 Criar para incorporar.....	132
3.3 Crescer para cuidar	149
3.4 Criar é construir relações	160
3.5 Casar e expandir relações.....	166
CAPÍTULO 4 - O CORPO QUE (NÃO) MORRE	172
4.1 A separação entre o céu e a terra.....	172
4.2 Morrer é perigoso	185
4.3 O morto vira outros corpos que ele cria.....	193
4.4. O lugar em que o morto vira	208

CAPÍTULO 5 - O CORPO QUE SE TRANSFORMA	211
5.1 O morto vira porco	211
5.2 O morto ajuda na caça	218
5.3 Os mortos nutrem os vivos.....	229
5.4 Vivo cria animal	235
CAPÍTULO 6 - OUTROS CORPOS	243
6.1 Metamorfoses do feiticeiro	243
6.2 Virar feiticeiro	253
6.3 O corpo do feiticeiro.....	258
6.4 Outros tipos de inimigo.....	260
6.5 Morto vira bicho perigoso.....	263
6.6 As duas crianças ancestrais que eram pajés	271
6.7 Caçar é perigoso	275
6.8 O significado de criar.....	280
CONSIDERAÇÕES FINAIS	288
GLOSSÁRIO	295
ANEXO - Entrevistas	304
APÊNDICE 1 – História da Velha	301
APÊNDICE 2 – História da Jaburu (<i>Nāpri</i>)	302
APÊNDICE 3 - História das duas crianças <i>towmãpã</i>	305
APÊNDICE 4 - História do Pusej que virou mel	308
APÊNDICE 5 - História da queda do céu contada por Sykian	310
APÊNDICE 6 - História da queda do céu contada por Sokriti	311
APÊNDICE 7 – Ataque dos Kayapó na aldeia do povo Panará	313
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	315

NOTA SOBRE A GRAFIA DA LÍNGUA PANARÁ

Baseada em minha experiência junto às pessoas panará que aprenderam os códigos da escrita alfabética, observo que há diferentes maneiras de elas se relacionarem com o conhecimento da escrita que adquiriram.

Em seus textos, comparativamente, as mesmas palavras aparecem grafadas de modos diferentes sem comprometer, no entanto, a compreensão da intenção que circunscreveu aquela comunicação escrita. Por exemplo, *twatũ*, *tuatum*, *tuatũ* (mulher mais velha), *inkô*, *inko*, *ĩko* (rio).

Notei não só a diversidade das possibilidades de se escrever uma mesma palavra, mas também na maneira de o que é compreendido como uma palavra que possa ser escrita separadamente de outra. Por exemplo, *rĩ pari* e *rĩpari* (compreendi); *sê rō* ou *sêrō* (descansar), *pan tã*, *pantã* (ficou gente).

Enfim, há uma série de outras manifestações que circundam essa relação entre oralidade e escrita que evidenciam o jeito diverso de ela acontecer que, para mim, é uma manifestação etnográfica, na medida em que é passível de ser observada e debatida sob o horizonte de construir uma compreensão sobre ela. Além disso, sabe-se que as regras ortográficas resultam da escrita já estabelecida enquanto um *corpus* e uma tradição, o que não é o caso dos povos indígenas.

Procurei, nesta tese, uniformizar a escrita das mesmas palavras. Todavia é feita a ressalva de que a minha escrita se realiza como uma possibilidade entre as diversas outras manifestadas entre as pessoas letradas panará. Ainda assim, ela baseou-se nas manifestações delas.

Primeiro, destaco que as palavras da língua do povo Panará estão em itálico nesta tese, exceto os nomes próprios das pessoas.

Houve a tendência em utilizar o sinal diacrítico til “~” para as vogais nasais. Nota-se que na língua panará podem acontecer a nasalização de todas as vogais. Temos assim, ã, ã, ã, õ, ã. Por extensão disso, lê-se “ã” como am; “ã” como em; “ĩ” como im; “õ” como om e; “ũ” como um. Alguns exemplos: *mõri*, *toputũ*, *rõ*, *pã*, *ikjẽ*, *ikĩ*, *kakĩ*, *hokĩ*.

Na língua panará presencia-se, ademais, a vogal que no alfabeto fonético internacional é grafado como [i]. Na escrita das palavras em que ela incide, grafa-se com a letra Y e quando nasalizada, ÿ. Alguns exemplos: *kypa*, *kuÿ*.

Houve a tendência em utilizar o sinal circunflexo “^” para grafar as vogais fechadas. Assim temos ô, ê para [o] e [e], respectivamente. Alguns exemplos, *pôkiati*, *pêjã*.

Igualmente, tendeu-se em utilizar o circunflexo para o som [v], o qual incide em cama e cana, na língua portuguesa. Alguns exemplos, *piâri*, *kârâkriti*, *pâtiti*.

Já as vogais abertas como [a], com som de á, e [ɔ], com o som de ó, elas foram grafadas sem acento. Alguns exemplos, *piori* (lê-se pióri), *pari* (lê-se pári).

Há palavras em que acontecem o ditongo, e quando incorre a semivogal [j] com o som de i, grafou-se com a letra J. Assim, podem acontecer os seguintes ditongos, êi, ia, iâ, io. Alguns exemplos, *pêjá, pêjasâ, japiori, prîpêj, sajowpy*.

Quando incorre o ditongo com a semivogal [w], com o som de u, grafou-se com a letra W. Assim temos, *sajowpy* (lê-se saioupy), *swãkiara* (lê-se suankiara), *kwakjatâtêra* (lê-se kuakiatantêra), *tow* (**tóu**).

O som de s, [s], é grafado com a letra S. Assim temos, *asãpe* (lê-se assampé), *towmasã* (lê-se tóumassã).

São algumas considerações que poderão favorecer a leitura das diversas palavras panará escritas aqui, sob a escrita alfabética. E, por último, esclareço que estas considerações que permearam a minha escrita estão baseadas nas minhas experiências de participação nas oficinas voltadas à produção de material didático pelos professores panará, notadamente, na época em que eu estava inserida no Programa de Educação do Instituto Socioambiental (ISA), entre 1998 a 1999. Estas oficinas, por sua vez, tiveram a assessoria da linguista Luciana Dourado (2001). Foi com ela que aprendi a adotar tais indicativos linguísticos neste momento em que se construía um material de apoio para a alfabetização na língua do povo Panará.

INTRODUÇÃO

Apresentação da pesquisa

Fiquei interessada em desenvolver uma pesquisa junto às pessoas do povo Panará porque seria uma oportunidade de reencontrá-las e de me dedicar mais centralmente em compreendê-las. Enquanto indigenista, já tinha experimentado o convívio cotidiano na aldeia Nãsêpotiti, particularmente, entre os anos 1998 e 1999.

O que promoveu os meus primeiros encontros com esse pessoal foi o fato de tornar-me parte de um Programa de Educação executado pelo Instituto Socioambiental (ISA), hoje uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), cuja intenção era cultivar as condições de as comunidades indígenas adquirirem autonomia no exercício da docência, formando jovens que eram integrantes delas como professores. Articulado a isso, voltava-se à configuração de uma escola agenciada pelas famílias atendidas, reconhecendo-se como partes constituintes dela.

Os povos do Parque Indígena do Xingu e o povo Panará eram contemplados neste Programa, em que o ISA, em parceria com a Secretaria do Estado de Educação do Mato Grosso (SEDUC-MT), viabilizaram. Eu, particularmente, desenvolvia o acompanhamento dos professores panará, em formação, cuja metodologia implicava o convívio direto na comunidade deles.

Longas estadias na aldeia Nãsêpotiti eu vivenciei, conhecendo pouco a pouco quem eram aquelas pessoas, indo junto com algumas delas para a roça, para a mata, para o igarapé, aprendendo sobre como várias atividades eram desenvolvidas ligadas à preparação cotidiana do alimento, à produção das festas, das pinturas corporais e dos ensinamentos de saberes. Tentando tornar familiar o que era estranho, desafiada permanentemente em compreender as palavras, as frases, o pensamento expresso por meio delas, o sentido que orientava aquelas condutas que, a cada dia, trazia novidades.

Fazia quatro anos que o pessoal panará tinha conquistado a demarcação de sua Terra Indígena, deslocado do Parque Indígena do Xingu (PIX), realizando o desejo de voltar para casa. Muitas festas aconteciam, seguidas umas às outras, e era comum ouvir que os mais jovens precisavam conhecer o jeito que os antigos viviam, porque no período de estadia no PIX, ao longo de vinte anos, não se praticavam mais muitas atividades dentre aquelas reconhecidas como identitárias.

Swãkre foi uma das primeiras palavras que eu dominava de tanto que ela era pronunciada. Para nominar festa, pode-se dizer *inkre*, no entanto, me apresentaram como uma forma nova de se referir a ela, concorrendo ao uso de outra, *itow*, afirmada como sendo a que os antigos mais usavam, cuja palavra se associa à prática de cantar na madrugada até o amanhecer.

Swãkiara foi outro termo que aprendi com facilidade, desde que também recorrentemente enunciada, referindo-se aos antigos, vivos e mortos, podendo ser traduzida também como ancestrais.

Swãkre, contudo, era o nome das festas dos antigos (*swã* de *swãkiara*: antigos e; *kre* de *inkre*: festa) as quais apareceram para mim como partes do cotidiano, de tanto que elas se desenvolviam, envolvendo as corridas de tora; as expedições prolongadas na mata, caçadas e pescarias coletivas; produção intensa de adornos corporais; cantos e danças com coreografias diversificadas e tantas outras manifestações.

Já tive a oportunidade de trabalhar com diversos povos, em função de meu indigenismo, iniciado na Operação Amazônia Nativa (OPAN), cujo vínculo com esta Organização Não Governamental (ONG) mantenho até hoje, e de onde eu aprendi um jeito de fazer indigenismo, que até hoje é a minha base e a minha referência primordial. Como sempre foi bom estar junto aos Panará, eu me impressionava e me encantava com tamanha vibração e alegria repetida, cotidianamente.

O centro da aldeia pulsava todos os dias, antes de o sol nascer e antes de ele se pôr, os corpos masculinos orientavam-se para a casa dos homens, chamada *ikâpy*, manifestando as afecções de guerreiro, por meio de sua voz, sempre anunciando a sua presença e altivez desde a sua casa até o centro, onde aquela manifestação sonora dos homens ganhava mais força e potência, concentrando-se, lá. Eram os homens maduros, *toputũ* como se autodenominavam, cuja compreensão sobre eles mesmos pude desenvolver mais nesta tese, inclusive.

Ao longo deste tempo que frequentei a aldeia Nãsêpotiti, conheci os antropólogos Stephan Schwartzman e Elizabeth Ewart, bem como a linguista Luciana Dourado. Foi um privilégio ter podido interagir com eles na aldeia, com quem aprendi muito também. E aliás, sempre admirei o fato de eles manterem relações de proximidade com as pessoas panará, mesmo por anos após as pesquisas feitas por eles, sobremaneira, os antropólogos. Eles parecem terem se tornado partes da comunidade, sendo sempre lembrados.

O meu convívio na época era em função das atividades do programa de educação, mesmo que a pesquisa fizesse parte delas, eram conduzidas pelos interesses em produzir materiais didáticos específicos, assessorias pedagógicas e reflexões acerca da gestão da escola e até mesmo da alfabetização de adultos que eu executava.

Absorvida pela realização de atividades voltadas à educação escolar indígena, não havia tempo e fôlego para uma pesquisa aprofundada, de caráter etnográfico. Ainda assim, foi permanente o meu exercício de construir registros em diários de campo, uma lição que trazia da minha formação em Ciências Sociais, cujo foco na Antropologia era intensificado neste período da minha graduação, concluída em 1995, na Universidade de São Paulo (USP).

Esses diários, por sua vez, tornaram-se englobados para desenvolver essa tese, somados aos novos registros da pesquisa de campo feitos ao longo do ano de 2017, desta vez, em função de uma

pesquisa acadêmica, a qual não deixa de ser fundada nessa experiência de convívio com o pessoal panará, nascida entre 1998 e 1999.

Essa tese, ademais, se configura como uma continuidade da minha pesquisa de mestrado feita em Educação, na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), concluída em 2013, cujo foco foi estudar os contextos de ação concebidos como sendo de aprendizagem e que, particularmente, envolviam as relações sociais com aquelas existências reconhecidas como gente panará, na ancestralidade, mas que hoje são assimilados como animais, por terem se transformado neles.

Nela eu estudei algumas histórias dos antigos e algumas práticas sociais intimamente conectadas a elas, fazendo aparecer de um lado, alguns seres que são consideradas como agentes na construção dinâmica do modo de viver panará e, de outro, que estas histórias são constituintes da formação de pessoa panará, engendrando modos específicos de elas construírem relações com determinados seres.

Teve centralidade, por exemplo, a história de que foi a Cutia que ensinou como plantar e colher o amendoim, tal como cuidar dele, cujos ensinamentos inscrevem-se no jeito de a festa do amendoim se realizar, operante na maneira de ele ser distribuído. Ensinamentos de outros ancestrais também foram valorizados nesta minha pesquisa promovendo, paralelamente, a oportunidade de discutir a concepção de natureza, inspirada nas formulações teóricas do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro (2002).

Quando eu desenvolvi o meu mestrado, já estava há muitos anos afastada da academia. O meu interesse em discutir os contextos sociais concebidos como de aprendizagem, articulado ao questionamento da noção de natureza inscrito neles, foi desdobramento de um curso que fiz como aluna especial na Universidade de São Paulo (USP) ministrado pela professora Marta Amoroso, intitulado “A Construção dos Conceitos de Natureza e de Sociedade na Antropologia”.

Considero a importância deste curso em minha trajetória acadêmica e do indigenismo, apoiando muitas reflexões e atividades que desenvolvi, posteriormente. Foi nele que conheci as formulações teóricas de Tim Ingold, Philippe Descola, Tânia Stolze de Lima, Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, Isabelle Stengers e outros que contribuíram para a revisão da validade universal dos conceitos de natureza e sociedade das sociedades modernas ocidentais.

Esse referencial teórico permaneceu subsidiando a formulação da minha proposta de pesquisa de doutorado. Em meu mestrado, ficou enfatizado que a transformação corporal constituía-se como maneira de o mundo panará ser ordenado, circunscrevendo o próprio dinamismo da construção do modo de viver panará.

Parecia que transformar o corpo era sinônimo de modificar, paralelamente, as relações sociais passíveis de por ele serem desenvolvidas. Tornou-se expoente para mim a noção de um mundo sempre aberto para transformações e novidades, no corpo e nas relações sociais.

O mestrado acabou tão rápido e permaneci interessada em continuar aprendendo mais acerca desse universo de transformações corporais. Elaborei um projeto de pesquisa voltado à noção de corpo, mas focado nas experiências de transformações por ele vivenciadas. O objetivo era compreender sob quais termos as pessoas panará concebiam uma experiência de metamorfose, como elas a explicavam e sob quais categorias.

O horizonte foi compreender como as transformações corporais se articulam às mudanças na maneira de se construir relações com aqueles transformados e, a partir disso, traçar contornos de relações com as existências do mundo, particularmente, aquelas que se constituem como tais por experiências transformacionais.

Atentou-se, fundamentalmente, em capturar quais são os contextos sociais que são assimilados como constituídos pelas transformações corporais, em que o acontecimento delas mesmas os engendram. As formas de se transformar e de se relacionar com o transformado foram visadas neste trabalho.

Veremos ao longo desta tese que, apoiada neste objetivo, acabei lidando com a maneira de a morte ser concebida, na medida em que as transformações corporais são desdobramentos dela. De um lado, o morto pode virar gente novamente, assimilado como espírito e, de outro, tornar-se outros corpos como extensões dele mesmo, abrangendo bichos perigosos que ameaçam e provocam medo, concorrendo às metamorfoses em bichos de caça, tornando-se alimentos para nutrir os corpos dos vivos.

A transformação corporal aparece como um fenômeno, que em si mesmo, viabiliza a continuidade das relações sociais do morto com os vivos, e por serem heterogêneas as possibilidades de suas formas corporais, igualmente, são diversas e distintas as maneiras de essas relações se constituírem com os vivos.

Essas interações entre os vivos e os mortos assumem aspectos diferenciados, ora de proximidade, ora de distanciamento, correspondendo às experiências intersubjetivas de generosidade e de tensões, respectivamente.

Por extensão disso, a posição de pessoa do morto foi discutida, discernindo formas distintas de ele constituir-se como parte intrínseca da construção do *socius*, identificando de que maneira o parente, ao tornar-se outro, pode permanecer englobado na produção das relações de intimidade, na construção de parentesco e na dos corpos entre os vivos.

Ponderando, no entanto, que aquele parente tornado feiticeiro, cuja exclusão social é fabricada, estabiliza-se como o outro com quem o afastamento social permanece sendo provocado, todavia, sem deixar de fazer parte do mundo, na medida em que ele é parte intrínseca da maneira de o cosmos social ser apreendido.

A fabricação do corpo foi um tema trabalhado por Richard Heelas e Stephan Schwartzman, abordado mais em termos de um movimento progressivo de socialização. Eu desloco-me desta abordagem a fim de descortinar a concepção de crescimento fazendo conexão dela com a importância dada à construção de laços de intimidade, por sua vez, fundada na formação de um corpo, cujas afecções voltam-se ao cuidar do outro.

Não houve o foco nos ritos que promovem a alteração do corpo na superfície da pele, tal como estes autores aprofundaram sobre os mesmos, destacando as perfurações nos lábios, lóbulos, ou as escarificações nas coxas, no tórax e nas costas.

O foco foi dado nos conjuntos de saberes e práticas a eles ligadas que configuram o crescimento como uma transformação corporal, fazendo aparecer um mundo repleto de existências que possuem forças criativas, cujo manejo delas nem sempre está submetido a um controle permanente.

Ficar alto ou baixinho, fraco ou preguiçoso são expressões da maneira como o corpo foi transformado, bem como denunciam a relação das pessoas com tais saberes, sendo ela instável e variável. Ganham relevo aqui as reflexões de Fernando Santos-Granero, apontando a noção de um corpo feito, construído como um artefato.

Neste momento da apresentação de meu trabalho, antecipo a íntima relação entre fazer crescer com as construções de relações de nutrição, as quais fundam laços de reciprocidade e dádivas entre as famílias. De modo articulado, a concepção de casamento acabou sendo aqui tratada em suas conexões com as metamorfoses.

O tema das relações interclânicas ligadas à construção dos laços matrimoniais, bem como à fabricação do corpo foram tratados por Richard Heelas, E. Ewart e por Stephan Schwartzman. Nesta tese, todavia, eu exploro as relações sociais, configuradas como sendo de criação, que perpassam o crescimento, o matrimônio e a morte, constituindo-se como a novidade desta tese.

Se as transformações corporais impõem-se como temática central que orientou todo o trabalho aqui desenvolvido, as relações de criação foram as que mais centralmente acabaram por serem evidenciadas, desde que elas apareceram circunscrevendo as experiências transformativas que, por sua vez, nos ensinam sobre a noção de pessoa no mundo panará. Neste particular, procurou-se construir a conexão entre fazer corpos e criá-los.

O eixo central desta pesquisa, contudo, foi o corpo sob o ponto de vista do povo panará, intencionando descortinar as maneiras de construir relações sociais com as existências não humanas, inclusive consigo, pela via das experiências de transformação.

Ainda que clarificando a percepção acerca da morte, aquela entorno da vida foi, igualmente, circunscrita, na medida em que morrer é continuar vivo, dada as experiências transformativas e ao fato de elas inscreverem-se na forma de interação com outros seres do mundo e, sobremaneira, configurarem-se como a forma de viver.

Nesta tese, continuei trabalhando com as histórias dos antigos que, junto às outras práticas discursivas e comportamentais, enveredou para o aprofundamento de algumas palavras, cujos valores conceituais puderam ser capturados, notadamente, aquelas que circunscrevem qual é o sentido de criar e cuidar.

Igualmente, as experiências concretas das relações com o morto, as quais se tornaram narrativas que circulam entre as pessoas, foram valorizadas e incorporadas no exercício compreensivo acerca da noção de corpo e das transformações a ele ligadas.

Sobretudo, contribuíram para expandir o debate acerca das posições diferenciais de proximidade e distanciamento de uma pessoa, ponderando que comportamentos similares ao inimigo podem manifestar-se como constituintes de um corpo compósito e, não necessariamente, definir-se como marcador de uma condição de exterioridade.

Ao assumir, nesta tese, que o outro é englobado como parte intrínseca da construção do *socius*, é feito aparecerem formas distintas de alteridades com aquele que expressa afecções de braveza, força e violência.

Muitas visitas combinadas eu realizei na casa de algumas pessoas a fim de procurar informações pontuais, provocando conversas sobre determinados assuntos que me despertavam interesse. Porém, há conteúdos etnográficos que se desenvolveram no convívio com as pessoas, de forma espontânea e que inspiraram outras visitas às casas delas, por meio das quais outros aprofundamentos eu buscava.

Em todo o percurso de minha experiência etnográfica, permaneci aberta e atenta às novidades e aos acontecimentos espontâneos. Os passeios na mata, na roça, nas casas da aldeia, a troca de visitas, as conversas noturnas, a partilha de alimentos, os banhos no rio, as brincadeiras, ainda que vivenciados enquanto uma relação de amizade, desdobraram-se como oportunidades de conhecer mais as pessoas panará com quem eu interagia.

A participação das atividades ligadas à festa da criança, à festa do amendoim, à busca da anta na mata, ao bater timbó, à preparação do alimento junto às mulheres, à pintura corporal e tantas outras permearam esse convívio, de onde nasceram muitos registros nos diários de campo.

Quanto à gravação das histórias dos antigos procurei sempre fazê-la com o apoio de algum professor panará, convertendo esse registro em material de pesquisa para a escola também. Tive a contribuição de Sâto, Pasya, Sôpôa, Tosinkô, Krekiô, Perankô e outras pessoas na construção da tradução dessas gravações. Fiquei dedicada ao estudo da língua panará tanto nos momentos de convívio na aldeia, aprofundando os meus conhecimentos, como durante todo o percurso de minha escrita, exercitando a tradução de outras histórias.

A tese da linguista Luciana Dourado incluiu-se como material para esse estudo da língua, somado aos meus estudos pessoais durante o período que eu trabalhava no já referido programa de educação do ISA.

Entre as pessoas que procurei para conversar sobre assuntos de minha pesquisa, muitas foram aquelas que me ensinaram, englobando as mais velhas, cujos conhecimentos são mais fortalecidos como da Jôkrâ, da Krempy, da Kypawuy, da Kiêrâsâ, da Pâripôa, da Kôtâti, do Sokriti, do Tesêja, do Kiêrô, do Kretowa e Kôkâ.

Incluem-se os homens considerados adultos de verdade e que, entre eles, já podem ser considerados como *toputũ*, embora mais novos que outros que são mais velhos que eles, como o Tukokian, o Sykian, cujas casas foram muito visitadas, na aldeia Kôtikô, ambos pajés (*towmãpã*). As suas esposas, Kankjya e Kuotung, respectivamente, também participavam ativamente das conversas, contribuindo demais com o aprofundamento de meus conhecimentos.

Entre os homens adultos, tive muitos parceiros na minha pesquisa como Sâto, Perankô, Krekiô, Pasya, Paturi, Sôpôa, Tosinkô, Tepakriti, o Pokĩ, entre muitos outros. Entre as mulheres, Karâpow, Tuka, Kâjâ, Jôpyti, entre outras.

Muitos entre os meus interlocutores com quem busquei encontros para conversar sobre assuntos ligados à minha pesquisa são pajés (*towmãpã*) como a Krempy, a Karâpow, a Kuotung, a Kajâ, o Pokĩ, o Tesêja, o Sykian, o Kretowa, o Kiêrô e o Tukokian.

Procurei sempre conversar com pessoas que eram e não eram pajés (*towmãpã*), inclusive, entre aqueles mais jovens que, apesar de não serem pajés, eram filhos de quem era como Sâto, Perankô e Krekiô. Entre estes últimos, observei a recorrência de alguns dizeres como “meu pai é pajé, ele me disse”, “minha mãe é pajé, ela me disse”, ou senão, “velho, sabe mais, conversa com eles”.

Enfim, foi uma preocupação constante diversificar os meus interlocutores, a fim de constituir um amplo acervo de informações etnográficas, notando, as maneiras de serem abordados sobre os temas que circunscreveram essa pesquisa e que por meio delas, foi possível capturar uma forma de se pensar essa relação entre fazer corpos, criá-los e de conceber as transformações corporais subjacentes a ela.

A minha pesquisa num território

Se ao longo de minha pesquisa ficou em evidência a importância do valor de cuidar do outro como uma das formas constituintes da formação da pessoa panará, a concepção de o que é assimilado como cuidar se desenvolve de modo associado.

O lugar de se viver apareceu como sendo criado também, desde que ele é procurado sob o interesse de a fartura de caça, pesca, mel, frutas, terra boa para plantar se apresente como característica dele.

Sob este parâmetro, então, a Terra Indígena Panará torna-se concebida como um lugar de viver construído para os corpos das pessoas panará poderem crescer e multiplicar, desde que relações de cuidados mútuos promovam isso, envolvendo relações entre vivos e mortos.

De outro lado, ela também constitui-se como uma construção dos homens panará guerreiros, cujas afecções de força e braveza se realizaram sob o horizonte de cuidar de seu povo, e sob a perspectiva de que para isso, incluem-se as relações com o inimigo.

Após 20 anos de estadia no Parque Indígena do Xingu, para onde o povo Panará foi transferido, em 1975, após o contato efetivo com o não indígena, os guerreiros decidiram retornar para o lugar onde viviam. Quando, em 1991, sobrevoaram a região onde habitavam, avistaram o desmatamento para a agropecuária e a degradação ambiental provocada pelo extrativismo madeireiro e mineral.

Em parte do território onde viviam, foram implantados Projetos de Assentamento, entre 1976 a 1978, pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), isto é, imediatamente seguido à transferência dos 79 sobreviventes (de uma população estimada em 600 pessoas)¹.

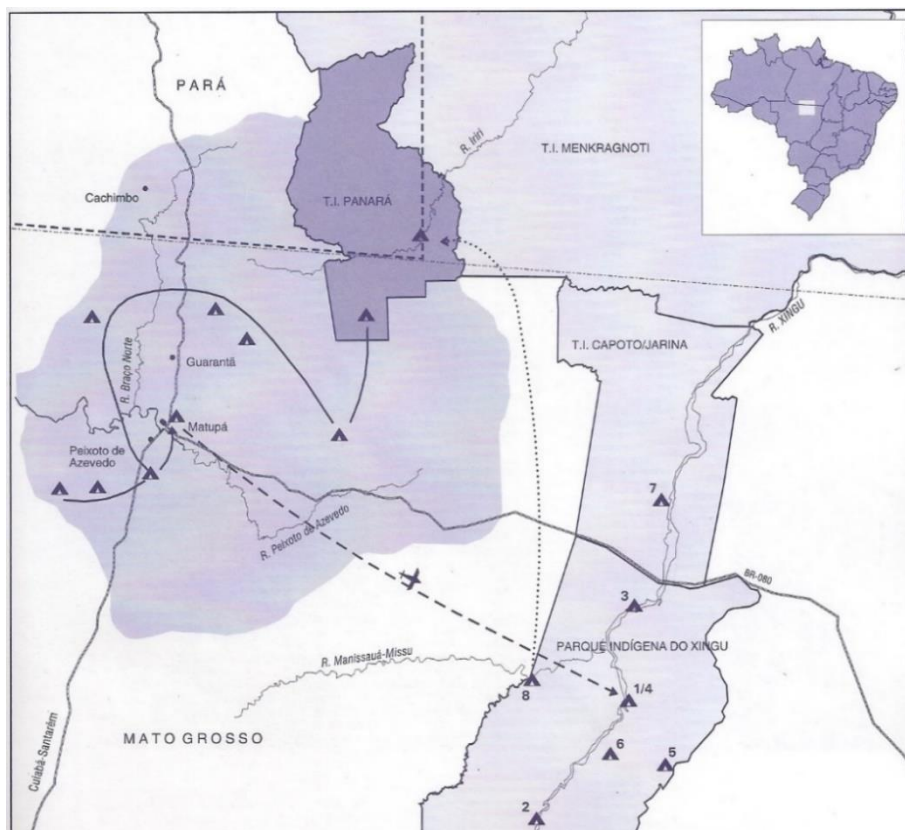
Noutras partes deste território habitado, já estavam edificadas as sedes dos municípios de Mato Grosso como Guarantã do Norte, Peixoto de Azevedo, Colíder, Novo Mundo e Sinop (MT). Em 1993, solicitaram à FUNAI a demarcação territorial culminando na demarcação da Terra Indígena Panará, cuja extensão é de 499.740 ha². A reocupação aconteceu em 1994.

Sabe-se que a abertura da BR-163 (Cuiabá/MT-Santarém/PA) foi um desdobramento do Programa de Integração Nacional (PIN), no período do governo militar, nos anos 70, cujo traçado incidia numa região ocupada pelo povo Panará. Se a população do povo Panará, diminuiu, contornando um genocídio, o seu território que passou a ser demarcado como Terra Indígena Panará foi, igualmente, reduzido, excessivamente, diante da amplitude do espaço já usufruído.

¹ A população panará contatada foi estimada em 600 pessoas, tendo sido transferidos ao PIX 79 pessoas. A estimativa foi baseada no número de aldeias existentes, assim como no discurso dos mais velhos sobre a quantidade de casas de cada clã em cada aldeia, e a média de pessoas por casa, a partir da realidade atual (SCHWARTZMAN, 1992, p. 8).

² A TI Panará está registrada no cartório do Departamento de Patrimônio da União (DPU).

Figura 1 - Terra Indígena Panará



Fonte: Instituto Socioambiental³

Entre as pessoas mais velhas e as mais adultas, permanecem as lembranças destes lugares onde nasceram e cresceram como se fossem extensões deles mesmos e, que hoje estão fora de seu território demarcado. Não foi incomum, nos momentos das festas ou de coletas de frutas na mata, serem identificados os lugares que tinham muitas castanhas, ou onde aconteceram as cerimônias ligadas ao seu matrimônio (*suãpiu*), ou até mesmo onde menstruaram pela primeira vez e, inclusive, onde se ouviam as histórias dos antigos.

A aldeia *Ikâsã* (Matupá) é recordada como o lugar onde nasceram Sokriti, Akâ e Kakre. Na *Jowpyjãpo* (Colíder), nasceu Suakjê; em *Pysypâri* (Novo Mundo), no rio Nhandu, nasceu o Sykian, onde também morava Pansua, o pai dos irmãos Kupêri e Kretoma, além de Jôkrâ, Sãpyiaka e Kiansê.

³ Embora esta imagem estivesse arquivada no meu acervo pessoal, não tive o cuidado de fazer a referência bibliográfica dela. No entanto, pode-se encontrar a mesma base deste mapa numa publicação do ISA, cuja referência bibliográfica está nesta tese (ver ISA\PROGRAMA XINGU, 2008, p. 9). Neste material bibliográfico, o mapa está mais atualizado, identificando mais outras aldeias antigas que foram levantadas na pesquisa a ele relacionada. Não inseri este mapa atualizado porque a imagem apresenta uma qualidade inferior. O objetivo desta figura 1, todavia, atende o meu objetivo que é situar geograficamente a TI Panará e as regiões dos municípios que abrangem partes do território ocupados pelo povo Panará.

Em Sõkârãsâ (Guarantã do Norte) moraram Kitankô, Pâripôa, Kiêrô, Tesêja, Pytikâ, Kiêrãsâ, Krempey, Kypawuy, Sumakriti e Kokâ. É onde, inclusive, aconteceu o ataque dos Kayapó, pouco antes do contato efetivo com o não indígena.

São vários os meus registros destes vínculos corporais de muitas pessoas aos diferentes lugares deste território frequentado antes do contato com a frente dos irmãos Villas-Bôas e, quem sabe, um dia, possa fazer um registro mais sistemático disso.

Na pesquisa de campo, em 2017, outras informações puderam ser coletadas relativas, particularmente, às perdas de mudas de batata, de amendoim, de cabaça e de outros cultivos na roça. Passei a notar que o deslocamento territorial que fez parte deste histórico de contato com o não indígena também está acompanhado da diminuição da diversidade de plantas domesticadas nas roças, sendo as mesmas ressentidas até hoje. Muito da diversidade reconhecida em suas roças, advém de mudas adquiridas do povo Kayabi, entre outros, durante o momento da estadia no Parque Indígena do Xingu.

Além da perda territorial e das sementes, aquela das pessoas mais velhas, *toputũ*, também é aqui destacada, desde que me foi dito que antigamente, quando algum mais velho, que desenvolvia algum papel importante na gestão de festas morria, outro mais velho poderia disponibilizar-se para assumir o lugar do falecido.

Hoje, a perda de um *toputũ* (homem mais velho e maduro) configura-se de modo potencializado, porque a população de pessoas com conhecimentos fortalecidos para assumirem determinadas atividades é reduzida. Sumakriti é uma das perdas recentes que aconteceu e, ela fez aparecer como o impacto do contato é ressentido até os tempos atuais, haja vista a morte de muitos homens guerreiros durante o contato. Igualmente, acontece com as perdas das mulheres mais velhas (*twatũ*), sendo o falecimento de *Kiytakriti* também ressentido.

Por eu ter notado a diminuição da realização de festas no cotidiano da aldeia, não foi incomum atribuir isso à perda desse guerreiro que faleceu, assimilado como animador de festas, *inkreante*, conforme disseram. Embora, um conjunto de outros fatores possam também ser conectados à diminuição das festas, chamo a atenção para a amplitude do impacto dessa perda de tantas vidas quando o contato aconteceu, mesmo que vinte anos depois.

No entanto, compreende-se que muitas pessoas ao tornarem-se mais crescidas (*toputũ e twatũ*), as transformações de seus comportamentos sociais se desenvolverão, alterando essa dinâmica conhecida por mim, nesta realidade em que há poucas pessoas, homens e mulheres, mais velhos.

Embora isso, notou-se como a demarcação da terra constituiu-se como um marcador na recuperação demográfica, combinado ao fato de a Terra Indígena Panará realizar-se como um lugar de nutrir corpos, viabilizando a continuidade da construção de laços íntimos, e da formação de pessoas

que cresceram para cuidar do outro, promovendo a multiplicação de pessoas, o resultado de uma luta dos homens guerreiros Panará. Não deixamos aqui de reconhecer o apoio permanente que a Escola Paulista de Medicina (UNIFESP) vem oferecendo, desde então.

Se quando eu trabalhava com as famílias panará, havia apenas uma aldeia, a Nãsêpotiti, hoje, foram formadas novas comunidades, a saber, as aldeias Sôkwê, Kôtikô, Sôkârâsâ e Canãa. Durante a minha pesquisa de campo, estive convivendo com as famílias das primeiras aldeias e, no período de minha estadia nelas, desenvolvi um censo, em 2017. No entanto, nestes dois anos posteriores, sei que meus dados quantitativos estão desatualizados porque nasceram bebês e também porque aconteceram a mudança de algumas famílias entre as aldeias.

Ainda assim, os dados obtidos permanecem valorizados porque demonstram o aumento populacional do povo Panará e que, combinado ao resultado da minha tese, ele é aqui compreendido como expressão dos esforços individual e coletivo em fazer crescer e multiplicar corpos conforme os valores da cosmologia panará.

Na aldeia Kôtikô, 110 pessoas a compunham quando estive com as famílias de lá; em Sôkwê, 84 pessoas; em Sôkârâsâ, 117 e, em Nãsêpotiti, 274 pessoas (abrangendo a família de Mĩkre que está morando em Guarantã do Norte). Já o censo da aldeia Canãa, os dados foram coletados da Secretaria de Saúde Indígena, do Distrito Saúde Indígena de Colíder (DSEI-Colíder), sendo registrado, em 2017, uma população de 18 pessoas. Os Panará totalizam, então, 603 pessoas.

A aldeia Canãa tinham, neste período, duas casas, sendo elas das famílias de Pârata, um homem panará que se casou com uma mulher kayabi. Na época em que o povo Panará saiu do Parque Indígena do Xingu (PIX) para retornar à região onde habitavam, Pârata decidiu permanecer com a sua esposa. Porém, depois, ele retornou para junto de seu povo, na Terra Indígena Panará, trazendo a sua esposa e filhos, formando a aldeia Canãa. Durante a minha pesquisa de campo, eu não permaneci lá, apenas visitei.

Este total de 603 pessoas, no entanto, não contempla a população da aldeia Kresâ, onde também não permaneci, tampouco visitei. Essa aldeia foi aberta por um homem Panará, *kwasôtâtêra*, que foi capturado quando criança pelos guerreiros kayapo, em situação de combate.

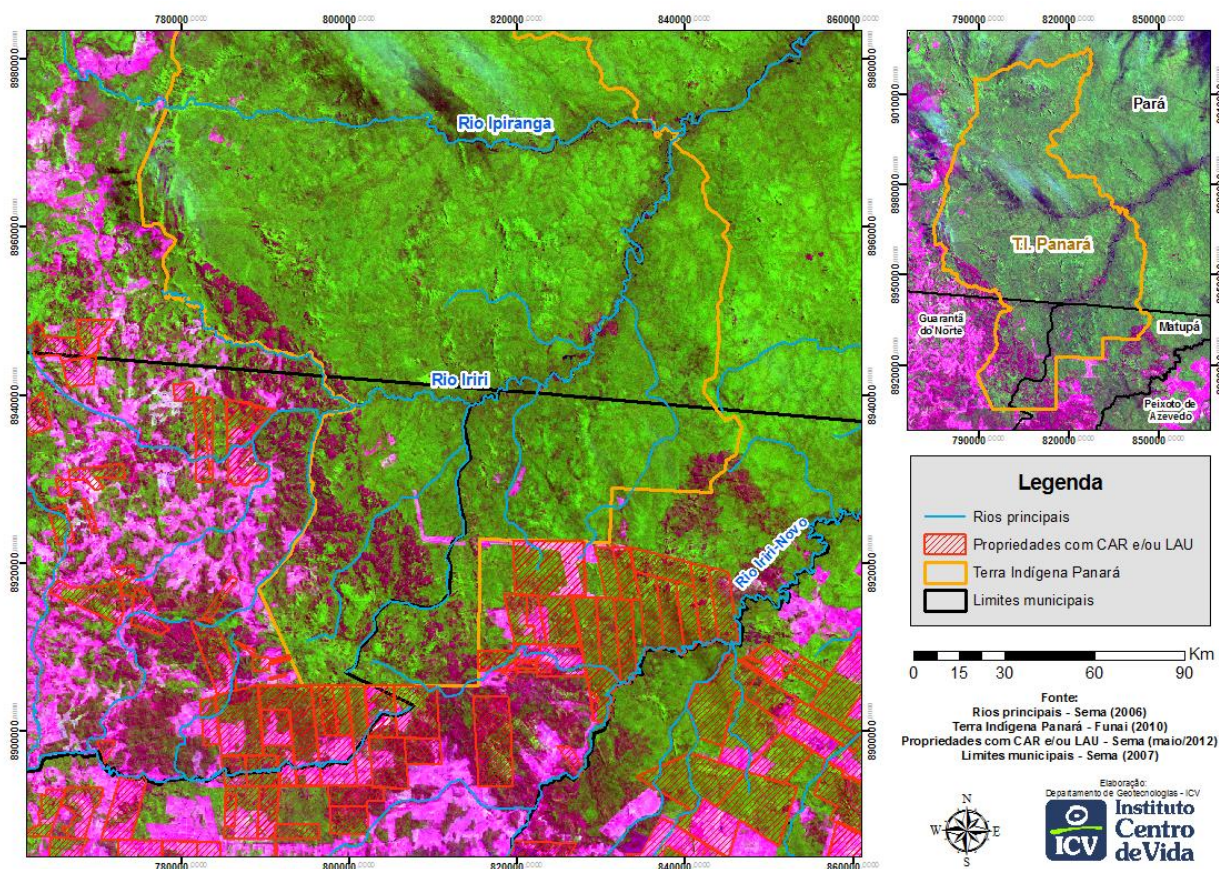
No território deste povo, ele cresceu, casou-se com uma mulher kayapó e por lá permaneceu até tornar-se mais velho, *toputũ*, quando decidiu retornar para perto de seu povo, mudando-se para a Terra Indígena Panará. Trouxe consigo os seus sogros kayapó e os irmãos de sua esposa. Notou-se que essa aldeia não é incorporada como pertencendo à população do povo Panará, a aldeia é assimilada como sendo kayapó.

Nesta oportunidade, informa-se que o DSEI-Colíder atende as aldeias Sõkwê, Sõkârâsâ, Nãsêpotiti, Canaã e Kresâ, localizadas dentro da TI Panará. Já a aldeia Kôtikô é atendida pelo DSEI-Peixoto.

A aldeia Kôtikô está situada na região do rio Ipiranga, diferente das demais que estão ao longo do rio Nãsêpotiti. Nesta oportunidade, informa-se que, desde a época em que eu trabalhava na aldeia Nãsêpotiti, cerca de 20 anos atrás, era debatido na casa dos homens (*ikâpy*) sobre o interesse em abrir uma aldeia na região do rio Ipiranga, onde tinha um posto de vigilância territorial, dada as invasões ilegais dos madeireiros, na época. Dada as enchentes que aconteceram na aldeia Kôtikô, no período da chuva, decidiram deslocar-se de lá para outro lugar sendo, então, que estão abrindo uma nova aldeia, mais próxima de Guarantã do Norte.

Durante a minha pesquisa de mestrado, tive a oportunidade de realizar uma breve visita na aldeia Nãsêpotiti, chamou a atenção o avanço do desmatamento, chegando na área limítrofe da TI Panará, particularmente na porção territorial Oeste dela, situada no estado de Mato Grosso. Solicitei apoio à equipe do Instituto Centro e Vida (ICV) para elaborar um mapa do entorno dessa terra indígena.

Figura 2 – Mapa do entorno da Terra Indígena Panará



Fonte: ICV, 2013

Para chegar na aldeia Sôkwê, atravessa-se uma fazenda chamada Chapadão, onde se cultiva o milho e a soja. Essa fazenda faz divisa com a T.I. Panará. A aldeia Canãa do Pârata é anterior a Sôkwê. Nesta última, tem o porto de onde acontecem os deslocamentos para as aldeias Nãsêpotiti e Sôkârâsâ. Para chegar na aldeia Kôtikô, há a Fazenda Ipiranga, cuja atividade econômica principal é a pecuária. Nessa região, são expoentes o extrativismo madeireiro e mineral.

O contraste entre a biodiversidade conservada dentro da TI Panará e o desmatamento no seu entorno potencializa o valor do território do povo Panará como lugar onde a fartura de caça, pesca, frutas, árvores para construir casas, entre outras coisas se impõe como condição de fazer corpos panará. Além disso, veremos nesta pesquisa a íntima associação entre tal fartura e a expressão dos espíritos que compõem as presenças diversas no mundo. Compreende-se, aliás, que o desmatamento é sinônimo do afastamento dos espíritos que, por sua vez, gostam de lugares bonitos, com flores e sombra.

No entanto, a contaminação dos rios por mercúrio, em função da mineração, é uma ameaça irreversível, que na cosmologia panará, nem os espíritos são capazes de reverter a potência de fazer morrer do mercúrio, uma preocupação expoente entre as pessoas deste povo. Embora identificado o extrativismo mineral próximo ao território do povo Panará pelas pessoas deste povo, não tive fôlego para desenvolver um mapeamento mais sistemático dessa realidade, mas enfatiza-se aqui a assimilação do mercúrio como *nãka* (ruim, feio e perigoso).

Por fim, esta pesquisa foi desenvolvida junto às pessoas do povo Panará, pertencente à família linguística Jê Setentrional, habitantes da Terra Indígena Panará, localizada entre as cabeceiras do rio Peixoto de Azevedo e do rio Iriri, abrangendo os municípios de Guarantã do Norte e Matupá (MT) e; Altamira (PA).

Já não é desconhecida a hipótese desenvolvida pelo antropólogo inglês Richard Heelas de que o povo Panará descende do Cayapó do Sul, o que permaneceu orientando as investigações subsequentes de outros estudiosos, como o antropólogo Odair Giralдин e a linguista Luciana Dourado, os quais vêm consolidando a premissa de uma íntima relação entre ambos os povos.

Os viajantes naturalistas Emmanuel Pohl (1782-1834) e Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853) realizaram pesquisas na região Sul de Goiás, notadamente, no aldeamento de São José de Mossâmedes, nas décadas iniciais do século XIX. Eles documentaram expressões linguísticas e etnográficas do povo Cayapó do Sul, concentrado nessa referida região, à época, cujo material tem apoiado a formulação das afinidades delas com aquelas conhecidas entre as pessoas panará.

Um estudo etnohistórico foi desenvolvido por Giralдин (1994), reiterando essa proposição de o povo Panará ser descendente do Caiapó do Sul (ver Giralдин, 1994). Já a ocupação entre as cabeceiras dos rios Peixoto de Azevedo e Iriri no Norte de Mato Grosso, abrangendo a Serra do Cachimbo, é

rememorada pelos mais velhos da comunidade, tendo sido sistematizada e registrada pelo antropólogo Schwartzman (1992), podendo ela também ser reconhecida nas pesquisas desenvolvidas pelos professores panará junto aos mais velhos (ver PROGRAMA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDÍGENAS MÊBÊNGÔKRE, PANÁRA, TAPAJÚNA, 2007).

Apresentação das contribuições anteriores à minha pesquisa

Relativo aos estudos junto ao povo Panará, é enfático o investimento na compreensão sobre a fabricação do corpo, sobremaneira, nas etnografias de Heelas (1979) e Schwartzman (1998). Ambos dedicaram-se em evidenciar que do ponto de vista do povo Panará, as intervenções no corpo visavam à promoção da beleza, conforme o modo como a mesma é concebida. As aquisições do ânimo, da largura e da força foram enfatizadas, bem como a da braveza, sendo essa última visada, sobretudo, na construção de um corpo masculino.

Heelas (1979), Schwartzman (1988) e Ewart (2000) registraram que os homens panará antigos são rememorados como muito bonitos e fortes, o que vem sendo reiterado nos estudos posteriores, inclusive, no meu.

Nas etnografias de Heelas (1979) e de Schwartzman (1988), os ritos voltados à produção deste corpo bonito foram descritos, esclarecendo que eles eram feitos em momentos específicos do crescimento de uma pessoa. O desenvolvimento de tais ritos foi abordado como um movimento de socialização articulado ao crescimento, por sua vez, assimilado como uma expressão biológica (o que no meu estudo eu discuto o aspecto de o crescimento ser também uma construção social).

No estudo de Schwartzman (1998), em especial, a afecção da braveza ganha relevo, e o autor apresenta uma ambiguidade relativa a ela, enquanto ser bravo é valorizado e idealizado na formação de corpos masculinos, a braveza não se realiza apenas para provocar medo ao outro, inimigo, mas também tem a potência de provocar medo nas mulheres e nas pessoas mais jovens, em geral.

Considero relevante a sua contribuição ao compreender que as pessoas mais velhas, cuja afecção de braveza é incorporada, são assimiladas como detendo uma capacidade criativa e transformativa sobre os corpos dos mais jovens. Nos ritos de perfuração dos lóbulos, dos lábios e das escarificações nas coxas, quando praticados, eram os mais velhos que executavam essas intervenções nos corpos dos mais jovens. E o modo disso ser feito era sob a demonstração da força e braveza dos homens, provocando medo.

Hoje, mesmo que alguns destes ritos não se realizem mais, observo que há um conjunto de outras intervenções que, sob a intenção de cuidar dos corpos, são os mais velhos que as praticam, tal como arranhar outro corpo para fortalecê-lo.

Schwartzman (1998) explora em seu trabalho a importância da agência dos mais velhos na construção dos corpos das pessoas, pondo em relevo, a afecção da braveza que, por sua vez, também é expressão de uma fabricação.

Bechelany (2017), igualmente, em diálogo com as etnografias de Heelas (1979) e Schwartzman (1988), põe em relevo a fabricação dos corpos panará, chamando a atenção para a relevância das realizações das afecções da força e da braveza dos corpos masculinos, sobremaneira, nos contextos de caça, configurados como experiências relacionais com o outro, posicionado como exterior, reconhecendo a alteridade como parte intrínseca da construção do *socius*, tal como debatido por Ewart (2000).

Abre-se um parênteses, no entanto, que a contribuição de seu estudo, ao tomar a caça como um foco temático central, estende-se para a consideração das transformações sociais engendradas pela assimilação de novas técnicas de caça, articulada ao dinamismo na formação dos corpos. Além de apresentar a íntima relação entre caça e construção de saberes acerca do território habitado, por sua vez, transformado também pela presença criativa daqueles que o habitam.

Na etnografia de Schwartzman (1988), nota-se a preocupação em caracterizar uma diversidade de estados emocionais impressos nas relações intersubjetivas como o sentimento da vergonha entre o genro e a sogra, o medo entre os homens e as mulheres, bem como entre as gerações mais velhas e as mais novas e outros, como *suakin*, traduzido como alegria, energia e animação e, *suangka*, como desânimo, tristeza e cansaço.

Ainda sobre o corpo, Ewart (2000; 2005) também considerou aspectos dele, porém voltados à dimensão comportamental. Ela elegeu *suakin* e *suangka* como dois estados físicos-psicológicos decisivos para a sociabilidade no cotidiano, expandindo a compreensão sobre as condições do corpo e as de as relações sociais serem constituídas por eles. O primeiro indica o ânimo e a disposição para caçar, pescar, dançar, coletar, ir à roça, pintar-se, brincar, conversar; o segundo, contrariamente, representa o estado de isolamento, tristeza e recuo da vida social.

Essa autora afirmou a recorrência do enunciado “Eu voltei a ser *suakin* novamente”⁴ (EWART, 2000, p. 281). Ela analisa que o estado *suangka* prolongado reduz a intersubjetividade, limitando a vida social. Defende, por fim, que as relações interclônicas em torno do casamento, das cerimônias e da produção de alimento são veiculadas pela condição *suakin*, sintetizando que significa estar disponível para os outros.

⁴ “I have become *suakin* again” (EWART, 2000, p. 281).

Enfatiza a relevância destes conceitos nativos na dinâmica da socialidade. Deste modo, Ewart (2000) desenvolveu uma articulação dos estados do corpo, caracterizando-os como físico-psicológicos, com as condições de ser estruturada a vida social.

Já no estudo de Schwartzman (1988), a fabricação do corpo combinada aos ritos referidos acima, converte-se na base para também retratar como é reproduzida a estruturação da vida social. Sob os seus termos, ao longo do desenvolvimento biológico são implementadas modificações corporais constituindo-se como fabricação da pessoa. O conjunto de práticas é compreendido como convergentes enquanto promotores de sofrimento, sendo este último desencadeador da transformação corporal, associado à afecção da braveza dos mais velhos, conforme apontado acima.

O autor captura que as pessoas panará não separam espírito e matéria; espírito e carne; corpo e alma. Ele analisa que as manipulações corporais são para produzirem mudanças físico-morais e que, do ponto de vista deste povo, o físico e a moral são domínios homogêneos (SCHWARTZMAN, 1988, p. 201). As perfurações e as escarificações fabricadas no corpo visam à produção de *masuâkin*, um estado de beleza e força, traduzido pelo autor como sendo ele de caráter físico-moral.

O autor atribui relevância à escarificação nas coxas, na formação da pessoa, à medida que ela marca fisicamente a relação com os parentes matrilaterais e patrilaterais. São escarificadas duas linhas paralelas, que retratam o parentesco matrilateral (*pinkõnyôyô*) e patrilateral (*pinkõnhopô*). Destaca que o rito celebra as relações de afinidade considerando, paralelamente, que o casamento faz circular homens entre clãs, envolve separação do homem de sua família natal que passa a morar na família de sua esposa.

As furações no lóbulo auricular e no lábio, praticadas nas crianças, foram analisadas como reforço dos laços consanguíneos. A primeira simboliza a incorporação de pessoas no seio familiar e acontece predominantemente dentro da própria casa. A segunda marca a incorporação dos meninos na *ikâpy* (casa dos homens), localizada no centro da aldeia, quando passam a dormir lá, onde recebem ensinamentos dos *toputû* (homens mais velhos). Os homens circulam da casa familiar para a casa central e depois para a residência de seus sogros, retratando espacialmente o desenvolvimento biológico e social. Nota-se a preocupação em identificar como são construídos os laços de afinidade e de consanguinidade como partes intrínsecas da formação da pessoa e da própria forma de a sociedade ser estruturada.

Ainda relativo à fabricação social do corpo, Schwartzman (1988) e Ewart (2000; 2005) demonstraram a relevância do cultivo de amendoim no contexto cultural deste povo, esclarecendo que o nome dado ao sêmen e à semente deste alimento é o mesmo –*sin-*, tecendo uma analogia entre a produção do amendoim e o da pessoa física. Entre os amendoins coletados por todas as famílias,

numa mesma roça, cada casa constrói com eles dois círculos, um para o consumo (*sankre*) e outro para o replantio (*siinpe*).

As prescrições alimentares adotadas para os pais durante a gravidez são as mesmas exigidas aos donos da roça durante o crescimento do amendoim, identificando uma equivalente condição entre a reprodução da pessoa e a do amendoim. Recuperando a prática da escarificação nas coxas, os autores avaliaram que para a família e para a roça é marcado o final do ciclo produtivo e o começo de sua reprodução.

Schwartzman (1988) teve a oportunidade de conviver com o povo Panará no período de sua habitação no Parque Indígena do Xingu. A preocupação central de sua tese foi a transformação da cultura panará neste contexto de contato efetivo com o não indígena. Sua pesquisa está inserida no campo teórico voltado ao debate entre estrutura e história, buscando compreender como uma cultura é alterada sem afetar seu modelo estruturante.

É em termos de estrutura social interna que a especificidade cultural foi identificada e capturada. Neste particular, destacou que a maneira panará de produzir pessoas físicas bem como de reproduzir as condições de vida social das mesmas é regulamentada pelas categorias classificatórias de parentesco, por sua vez, associadas à organização social clânica. São apresentados os quatro clãs que compõem a organização social sendo eles: *Kwakjatâtêra* - gente da raiz do buriti; *Krenôwãtera* - gente sem casa; *Kwasôtãtera* - gente da folha do buriti - e; *Kuositãtera* - gente da costela⁵.

A descendência clânica é matrilinear, classificados como irmãos todos os que pertencem ao mesmo clã, sendo de caráter incestuoso qualquer vínculo conjugal entre os mesmos. A exogamia é imperativa, a afinidade contempla os primos paralelos, incidindo entre parentes de distintos clãs, neste particular merece atenção a tradução por este autor de *pinkonyôyô* como “pessoas da mesma casa” que se opõe ao termo *pinkônhopô* – “fazer aparecer paralelo” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 135-137).

Schwartzman (1988) reforça a relevância das relações sociais entre os afins, interpretando que em diversas cerimônias, inclusive nas de furação do lóbulo e lábio nos meninos, acontece o *sâkyâri*, identificada como uma contra-prestação entre os clãs. O clã que assume a posição de patrocinador articula a comunidade para a realização de uma expedição na mata, retornando à aldeia com fatura de caça e pesca. Simultaneamente, há o engajamento para uma farta colheita na roça. Entretanto, o clã que teve a iniciativa de convidar os demais é interdito de consumir os alimentos produzidos.

Este autor defende que os outros clãs que comem podem ser traduzidos como afins denominados *krepênkyara re kren* (aqueles que consomem). Ele argumenta que há analogia entre este

⁵ Schwartzman (1988) ressaltou *kjatâtêra* (povo da raiz) e *tsôtâtêra* (povo da folha) como categorias identitárias de polos clânicos que entre si mantêm relações de oposição e complementariedade, distinguindo similarmente aqueles do leste - gente da raiz - e; do oeste - gente da folha (SCHWARTZMAN, 1988, p. 108).

festival de alimentos e o casamento porque o *sâkyâri* vai para os outros clãs assim como os filhos de sua própria casa, e em ambos os casos há a mediação da casa dos homens (SCHWARTZMAN, 1988, p. 216). Portanto, defende que a afinidade está relacionada à produção de pessoas e de coisas também.

É a afinidade o eixo central de sua análise, o autor enfatiza que a troca é com os outros clãs, isto é, os afins (*krepênkyara*). Afirma-se que o pai e os parentes patrilineares podem nomear os filhos, e jamais as mães, evidenciando, então, a importância das pessoas de outros clãs na nomeação (SCHWARTZMAN, 1988, p. 150) que, por sua vez, faz parte da formação de pessoa.

Schwartzman (1988) argumenta que a classificação social de parentesco, articulada à organização (e identidade) clânica, bem como à prática de nomeação entre afins são expressões, por excelência, da consciência identitária Panará.

Os nomes, por sua vez, vinculam as gerações atuais àqueles Panará da ancestralidade, eles são uma substância constituinte da pessoa nominada e a sua origem vem daqueles doadores primordiais, no tempo mítico. Pássaros, animais, estrelas foram os doadores pioneiros, de onde emergem as características físicas e emocionais, eles são lembrados nos mitos como fundadores do coletivo e eram todos Panará (SCHWARTZMAN, 1992, p. 251-252). Esse autor enfatiza que a afinidade é relevante na permanência do vínculo das gerações atuais com aquelas ancestrais.

Outras práticas sociais são descritas densamente para retratar que a troca é com o “outro”, necessariamente envolvendo outros clãs, isto é, os afins (*krepênkyara*). Até mesmo em situação de morte, são os afins que fazem o enterro recebendo pagamento por isso dos parentes consanguíneos do falecido.

Inclusive, o povo Panará concebe que o morto disponibiliza uma anta ou porco para ser facilmente capturada. Neste caso, o animal deve ser domesticado e depois destinado ao consumo pelos parentes afins de quem criou a anta ou o porco. Schwartzman (1988) explica que o animal é concebido como parente e choram a morte dele. Somente as pessoas de outros clãs podem consumir, as quais pagam com objetos por isso. O autor argumenta que produzir pessoas e coisas envolve relações de afinidade, por sua vez, decisiva para trocar com o outro. A importância da afinidade no modelo da reprodução social foi central na análise das narrativas míticas interligadas às práticas sociais por Schwartzman (1988).

O foco central de Ewart (2000), por sua vez, foi a interação entre os panará e os *hipe*, traduzidos como inimigos (não panará). Ela busca compreender como o princípio binário, estruturante da sociedade Panará, está impresso na relação entre os humanos e não humanos, considerando as experiências sociais para além da comunidade interna panará.

Enfatizou a importância do outro na aquisição de coisas, podendo elas serem objetos ou cerimônias⁶, sendo isso um fenômeno desde a ancestralidade até os tempos atuais (EWART, 2000, p. 145-146), contemplando as novas aquisições tidas com os povos do PIX e não indígenas. Afirmou que a oposição Panará e *hipe* é central no modo de conceber o mundo (EWART, 2000, p. 352).

Ademais a autora demonstrou como o cultivo do amendoim e a cerimônia a ele associada; a utilização do fogo; além de outras coisas e práticas culturais são também aquisições, cujas origens sociais contemplam as relações com o Urubu, a Cutia, o Rato e outros ancestrais que eram gente Panará.

Paralelamente, interpreta os mitos que retratam tais alteridades como manifestações de uma percepção de que Panará foi a única espécie como pessoa que ficou, instituindo a diferenciação entre panará e não panará. Apoiada em Viveiros de Castro (2002) discutiu que a diferenciação entre as espécies está conectada à tal ancestralidade em que a condição humana era indistinta (EWART, 2000, p. 151).

Ewart (2000) contribui para evidenciar uma dinâmica social voltada para o exterior. Em sua abordagem, o dualismo entre centro e periferia, associado aos domínios masculino e feminino é um referencial para formular que a transformação e a continuidade se articulam ao centro e à periferia, respectivamente. Ao situar as experiências de alteridade no espaço central da aldeia, ela não o assimila sob a perspectiva dele constituir-se apenas como um lugar físico, absolutamente, tomando a aldeia como um parâmetro, mas enquanto um centro que engloba as vivências relacionais com o outro, incorporando-as na dinâmica social.

Paralelamente, compreende que a condição de exterioridade não está situada, necessariamente, fora de uma sociedade que possa ser identificada como um modelo social, fechado e ordenado delimitando as fronteiras de o que é de dentro. Neste particular, reconhece o outro como constitutivo de um modelo social, passível de transformações, haja vista a alteridade ser intrínseca à construção do *socius*.

Por extensão disso, inclui a possibilidade de os homens panará constituírem relações com as mulheres ou com os mais jovens, comportando-se de modo similar aos inimigos, assumindo a posição relacional e diferencial de outro e agenciando, deste modo, transformações sociais.

É reconhecida aqui a abertura permanente para as transformações na própria maneira de se construir o conhecimento sobre os modos de as pessoas panará constituírem suas relações sociais. Notou-se que os comportamentos agressivo e violento, embora possam ser assemelhados às

⁶ O *sâkyâri*, por exemplo, descrito densamente e analisado por Schwartzman (1988) é tido como uma cerimônia de *hipe* (não panará). Por meio da narrativa mítica, isso é reatualizado de geração a geração.

manifestações de quem é assimilado como inimigo, não definem de modo genérico e homogêneo a condição de exterioridade.

Procurei ponderar, ao longo dessa pesquisa etnográfica, as distintas intencionalidades que circunscrevem as alteridades, englobando as relações sociais entre os vivos e deles com os mortos, promovendo condições para discernir diferentes maneiras de as afecções da braveza e da força se articularem às variações das posições diferenciais de aproximação e distanciamento.

Apresentação dos capítulos

No capítulo 1 são apresentadas as histórias do aparecimento da mulher na ancestralidade, quando a condição dos homens panará tornou-se alterada, impactando na forma de o alimento ser produzido além de prenunciar o que é compreendido como construção de um laço matrimonial. A atenção central, no entanto, foi evidenciar a relação de alteridade como fundante da formação da sociedade panará, fazendo aparecer como o outro é parte intrínseca do *socius* e, paralelamente, inscrita na própria configuração do corpo físico.

A relação íntima com a Jaburu, o Anta e a Velha converteu-se numa condição explicativa não só da composição societária, mas também do próprio corpo das pessoas, na medida em que o antropomorfismo delas a revela. Se o corpo alto e magro são indicativos de um parentesco com o Jaburu, e o baixo e gordo com a Anta, é revelado que a alteridade experimentada no passado remoto pode ser reconhecida na aparência física.

Esse corpo em questão não é aquele construído por intervenções na pele (furação do lóbulo, escarificações, pintura corporal ou cortes de cabelo), sob a perspectiva dele se constituir com uma pele social de acordo com as formulações de Turner (1979). Antepõe-se a aparência física como expressão de uma específica pessoa, onde as características aparentes (ter muito ou pouco pelo no púbis, ser gordo ou magro, alto ou baixo, careca ou cabeludo) se realizam como atributos distintivos de tipos de gente. É enfatizado o debate acerca de o corpo evocar experiências de alteridade dos ancestrais.

A subdivisão das diferentes pessoas em distintos clãs, vinculada às variações físicas (baixos são do clã *kwakjatâtêra* e altos do *kuosinâtêra*) se conecta ao matrimônio exogâmico, tal como já formulado por E. Ewart. Porém, a abordagem é aqui voltada para a compreensão de como a diversidade de pessoas e clãs tornou-se uma realidade pela expansão de laços sociais com outros, fazendo aparecer que a Jaburu e o Anta que eram gente antigamente, permanecem como tais em nossa atualidade. Neste capítulo ainda, destaca-se a importância das narrativas dos antigos na construção

dos corpos, na medida em que elas tornam inteligíveis a interligação entre aparências físicas e tipos específicos de pessoa.

No capítulo 2, a história da Jaburu permanece presente, mas desta vez, é enfatizada a preocupação dos narradores em detalharem o movimento do crescimento daquela filhote que o homem pegou para criar, sendo que crescer foi a condição da transformação da Jaburu em mulheres. Sem ater-se, exclusivamente, aos conteúdos dessa referida narrativa, é debatido que o crescimento do corpo inclui-se como uma importante pauta na construção do *socius*. São apresentados diferentes contextos de ação engendrados pelo interesse em fazer o corpo crescer.

A concepção de crescimento é centralmente discutida, evidenciando que ele é assimilado como expressão de uma transformação corporal, não sendo por um acaso, que a filhote de Jaburu virou humana num momento específico de seu desenvolvimento.

Ao debruçar em como as pessoas panará compreendem o crescimento do corpo, desvela-se a íntima relação entre fazer crescer e cuidar do outro. Buscou-se fazer aparecer como a teoria sobre o corpo que cresce e as práticas a ela relacionadas subjazem à construção do próprio casamento e, não apenas dele, mas de outras relações de troca.

No capítulo 3, a construção da reciprocidade é abordada de modo que as relações de criação tornam-se fundantes dela. Aqui são traçados os contornos de como fazer crescer, criar e cuidar do outro se articulam. São exploradas, sobremaneira, como criar pessoas faz elas circularem entre as casas, confundindo-se com a própria circulação de cuidados mútuos. Além dos vínculos matrimoniais, o debate é expandido para a prática da criação de crianças, em que as relações de filiação tornam-se construídas, promovendo a circulação de crianças entre as casas.

Os antropólogos anteriores ofereceram uma grande contribuição em elucidar sobre a circulação dos homens entre as casas, dada a uxorilocalidade, e também à separação deles de sua família natal como parte intrínseca do desenvolvimento deles. Nesta tese são discutidas a formação de outros contextos sociais em que a separação de pessoas de sua família natal são constituintes deles, descentralizando o foco nessa conexão entre circulação, matrimônio e homens.

Por extensão disso, essa tese também contribui para a expansão do debate acerca do fato de o outro ser parte intrínseca da construção do *socius* o que, particularmente, foi o tema central do estudo de E. Ewart. Porém, diferente dessa autora, procurou-se demonstrar que as transformações sociais também podem ser agenciadas por meio das articulações das famílias com o exterior, descentralizando o foco da alteridade no centro da aldeia, combinado ao referencial masculino. As relações de filiação construídas pela prática em criar crianças do outro converteram-se em referências relevantes para tecer tal ponderação.

No capítulo 4 é discutida a concepção da morte, reservando boa parte dele para a apresentação da escatologia. Além de evidenciar a íntima relação entre morte e transformação corporal, é discutido de que maneira esta última é compreendida pelas pessoas panará e sob quais termos. Neste particular, fez parte, inclusive, demonstrar a característica de as metamorfoses serem abordadas como situadas espacialmente, havendo relevância nessa relação entre corpo e lugar.

Esse debate desdobrou-se na construção de uma compreensão em que as relações de criação também estão conectadas às experiências transformativas das pessoas, sendo relevante discernir os corpos que criam e os que são criados, ainda que estes últimos possam ser extensões dos primeiros. Ao tempo em que virar outro corpo e criá-lo contornam a forma de perceber o morto, elas também traçam os contornos da posição de pessoa das existências não humanas, na medida em que elas tendem a ser assimiladas como transformações de gente.

Se, conforme Eduardo Viveiros de Castro, dentre outros, vêm contribuindo para o entendimento de que os animais, astros, plantas podem ocupar a posição de pessoa no mundo, porque dotados de corpo e, portanto, de um ponto de vista, podemos observar neste capítulo, que criar e fazer crescer contornam a maneira de as existências tornarem-se presentes no mundo, combinado ao fato de que a metamorfose é a condição de elas serem engendradas.

Embora o foco central desta tese não tenha sido a caça tal como explorada por Fabiano Bechelany (2017) ela contribui para expandir parte de seu debate, particularmente, tangente à relação dos caçadores com os animais, desde que tem incidência essa concepção de corpo, em que a criação articulada à transformação corporal inscreve-se na maneira de se perceber as existências não humanas.

Mesmo aqueles que são tratados como “bichos apenas”, tendem a ser assimilados como expressões de pessoas que eram gente na ancestralidade, ou do morto que neles se transformou, além de poderem ser percebidos como criação de outros seres habitantes do mundo, os quais estão apresentados, mais centralmente, no capítulo 6.

No capítulo 5, por sua vez, as experiências de caça, que se transformaram em narrativas, constituem-se como bases para desenvolver o argumento de que nem tanto a guerra, nem tanto a paz são explicativas das relações de caçadores construídas com os animais, expandindo a contribuição do estudo de Fabiano Bechelany (2017).

A posição do morto como pessoa é discutida de modo a fazer aparecer, de um lado, que a produção do alimento, implica em uma relação social com aquele que o tornou possível e; de outro, que a posição do morto é variável, dado que a generosidade e a violência são possibilidades comportamentais dele na maneira de se relacionar com os vivos.

No entanto, são diferenciadas as condições que se tornam explicativas de um comportamento violento do morto, pontuando, igualmente, quando a predação se apresenta como uma conduta favorável à estabilização das relações de cuidados mútuos entre os vivos, e quando ela pode se revelar como uma relação com um morto que, assimilado como feiticeiro, estabiliza a relação de hostilidade com os vivos.

O conflito aparece como um tema neste capítulo, na medida em que ele se inscreve nas relações entre os vivos e deles com os mortos, fazendo aparecer que a construção do parentesco, da reciprocidade e da intimidade são permanentemente incompletas, instáveis e variáveis.

As relações entre criar e cuidar permanecem sendo exploradas, fazendo aparecer de que modo os mortos realizam-se ou não como partes constitutivas da nutrição dos corpos e das relações sociais por eles construídas. O feiticeiro, desdobra-se como parte deste debate, na medida em que ele é compreendido em função dessas relações de criação e de fazer corpos.

O ato de criar é capturado na tese como uma prática transversal aos vivos e aos mortos, abrangendo as pessoas feiticeiras e as que não são, as pessoas tidas como ruins (*nāka*) e as tidas como bonitas (*ikī*). Diferenciações são estabelecidas quanto ao modo de se desenvolverem as relações entre o criador e o criado, bem como quanto à maneira de os vivos se relacionarem com os criadores e o que é por eles criado. As potências de fazer morrer e fazer viver (nutrir corpos) também são relevantes para a compreensão de como a criação se realiza, sendo ela mesma, uma forma de se constituir relações.

Neste capítulo é discutido que as afecções da braveza, da coragem, da força e outras visadas na formação da pessoa panará podem se realizar sob a intenção de cuidar do outro ou de ameaçá-lo, discernindo que nem sempre agir como inimigo configura-se como a realização de uma posição de exterioridade, parecem antes revelarem-se como expressões de um corpo compósito. Ficar bravo, comportamento similar ao do inimigo com quem se faz guerra, pode se manifestar sob a intenção em fazer corpos e cuidar deles. Ou também pode se concretizar engendrando a transformação da posição de parente para a de inimigo, impondo-se a condição da exterioridade como um dever.

No capítulo 6, é continuada a reflexão sobre as afecções que são visadas na formação do corpo panará, inseridas como constituintes da concepção de crescimento. Aprofunda-se acerca de como as relações de criação se articulam àquelas voltada ao fazer crescer e ao valor dado à multiplicação de pessoas. É estabelecida uma associação entre os mortos que criam corpos nutrindo-os com aquelas pessoas mais velhas que se tornam autoridades socialmente reconhecidas, desde que também multiplicam-se noutros corpos, cuidando deles como sendo partes deles mesmos.

A confecção destes capítulos, associada à interligação entre eles, tem como horizonte tornar inteligível o próprio título desta tese “O mundo panará em criação”. Porém, sob o prisma de que este

título, por sua vez, é aqui compreendido como expressão do conhecimento aqui construído, em que a composição das existências no mundo e das relações sociais por elas vivenciadas são permanentemente criadas.

CAPÍTULO 1:

A DIFERENÇA NOS CORPOS HUMANOS

1.1. Ouvir-aprender

Quando as pessoas contam as histórias que aconteceram antigamente, elas têm o costume de considerar aqueles que lhes as ensinaram desde crianças, remarcando que as experiências anteriores delas como ouvintes são as que formataram a atual potência de agora se constituírem como narradoras.

Īpa é uma palavra que pode ser traduzida como ouvir, compreender e aprender. Ela está intimamente ligada à audição e ao pensamento. Tal palavra pode ser adotada para exprimir a ideia de compreender o escutado, significando ouvir-compreender, mas também pode assumir o sentido da escuta de determinados conteúdos que estão sendo aprendidos, sem a efetivação de um domínio do saber, significando ouvir-aprender.

Na aldeia Sōkwê, o senhor Sokriti enunciou: “Quando eu era pequeno gostava de ouvir histórias, até quando eu casei continuava a ouvir, não parei de ouvir histórias” (informação verbal)⁷. A experiência de escutar as narrativas dos antigos se inicia na infância e perpassa a mocidade, até a pessoa casar-se, ter filhos, tornando-se adulta. Quando o verbo *īpa* é adotado num contexto em que se realiza a atividade de contar e ouvir histórias, está em vigor a conotação de um conhecimento que vai se fortalecendo, iniciado na infância e continuado até crescer, contornando o sentido de um ouvir-aprender.

O senhor Sokriti contava a história da Jaburu a mim e aos outros jovens adultos na escola da aldeia Sōkwê, em julho de 2017. Ele interrompeu brevemente a sua narrativa dizendo que a tinha ouvido desde criança e que a compreendeu bem e por isso ele nos ensinava, e logo em seguida, retomou de onde tinha parado. *Īpari tâti* foi a expressão que ele adotou neste momento, *īpa* assumiu o sentido de ouvir-compreender; *tâti* é adotado para caracterizar o que é duro, pesado e forte; a conjunção de ambas as palavras conotou “compreender com força”.

Sāpatâti é um conceito atribuído aos mais velhos que demarca a qualidade de “saber muito”. Em contrapartida, as crianças são caracterizadas como *sāpanō* que significa “não entender bem”, *nō* é uma partícula de negação e este termo implica *īpari nō* – sem compreensão. Ambas as palavras derivam de *īpa*, identificada no “*pa*” de *sāpatâti* e de *sāpanō*.

Sob essa perspectiva de um conhecimento fortalecido, os mais velhos que hoje contam as histórias sempre relembram quando eram mais novos e, paralelamente, daqueles mais velhos que lhes

⁷ (SOKRITI, aldeia Sōkwê, 2017)

ensinaram. Foi assim que aconteceu com todos aqueles que me ajudaram nesta pesquisa, me contando as histórias dos antigos na língua panará, conforme eu lhes havia pedido, bem como explicando-as para mim. Ora lembravam-se do pai, ora do avô, ora dos mais velhos de modo genérico.

Mulher mais velha e homem mais velho são nominados como *twatũ* e *toputũ*, respectivamente. Porém, *swãkiara* é outro termo que também pode ser aplicado aos mais velhos e, sobretudo, para aqueles mais antigos das gerações anteriores que já morreram. *Swa* é dente, e também pode assumir a posição de um advérbio significando “na frente”. Neste termo referido acima, *swa* expressa o sentido de pessoas que existiram antes, remetendo-se, portanto, àquelas que são mais antigas; *ara* é um sufixo que indica plural, logo *swãkiara* pode ser traduzido como antigos e no singular *swãkia* (pessoa antiga).

A narração de histórias se realiza nessa interação entre aqueles que as ouvem-compreendem e que as ouvem-aprendem, abrangendo não só os atuais velhos e mais novos, mas também, de um modo indireto, aqueles mais antigos que já morreram e que também contavam as mesmas histórias. *Iankjara* é outra palavra que se aplica aos antigos, sobremaneira, que viveram num passado mais distante. *Ian* é o nome que demarca o passado.

Quando se prolonga a pronúncia do *i*, significa que se trata de algo que aconteceu muito, muito antigamente, “*iiiiiiian*”. As pessoas que vivenciaram os episódios contados numa narrativa podem ser conceituadas como *swãkiara* ou *iankjara*. As histórias dos antigos são aquelas experiências vivenciadas por pessoas ancestrais e por elas as terem relatado, permanecem sendo recontadas até o nosso presente.

Os acontecimentos do passado são revisitados e retomados como partes intrínsecas do que formatou a condição da ação de contar histórias no presente. Os mais velhos demonstram que estão atentos nessas vivências de outra temporalidade como interligadas àquelas em desenvolvimento no presente. Na maneira de perceber como o conhecimento é construído, portanto, incide a inscrição de um passado que se estende ao presente enquanto um contínuo isento de fronteiras.

Īsũũ é o verbo que significa falar e contar. Contar histórias de antigamente é um conhecimento que é alcançado enquanto um crescimento. *Sarẽ* é aprender e o aprendizado é a condição que proporciona a possibilidade de assumir a posição do narrador. É íntima a relação entre aprender, crescer e contar, bem como a conexão entre o contar e os mais velhos, que possuem a autoridade socialmente reconhecida de poder narrar histórias dos antigos (*swãkiara*).

Ainda que eu tenha ouvido histórias também de jovens adultos, eles mesmos salvaguardavam que os mais velhos sabiam mais. No meu exercício de construir uma compreensão das narrativas que explicam como as mulheres tornaram-se presentes no mundo, contemplei as manifestações dos mais

velhos e de todos que eu ouvi, por assim dizer, do Sokriti, da Jōkrâ, da Kiêrâsâ, do Sykian, do Tukokian, do Míkri e do Perankô.

Quanto à mim, estou incerta da minha posição nesta relação entre ouvir, aprender e contar. *Īpari* se transformaria para assumir um sentido de tentar compreender, sob a condição incontornável de nunca ter experimentado a escuta desde a minha infância, deslocada de um aprendizado que foi sendo fortalecido ao longo da vida, sob um modo de viver comunitário panará. Ainda assim, esforço-me para construir um conhecimento, admitindo a minha maior aproximação com a posição de quem está e permanecerá ouvindo-aprendendo.

1.2. Gente alta é parente de jaburu e gente baixa é parente de anta

Conforme ensinou Sokriti: “Mulheres vieram da Jaburu, mulheres vieram da Velha; mulheres vieram do Anta” (informação verbal)⁸. Em suas palavras: *Nāpri pē ĩkjara, twatū pē ĩkjara, ĩkjtī pē ĩkjara* (informação verbal)⁹. Mulher na língua panará é *ĩkjêj* e no plural é *ĩkjara* (*ĩkjêj* + *ara*: plural); jaburu é *nāpri*¹⁰; velha é *twatū* e anta é *ĩkjtī*.

As histórias do Anta, da Jaburu e da Velha podem ser contadas de modo separado. No entanto, mesmo que o narrador desenvolva a narrativa de uma delas, ao terminá-la, ele vai fazer considerações de alguns aspectos ligados às outras duas, revelando de que modo é feita a conexão entre elas.

Existe ainda o clã *krenōwātêra* que, embora assuma a mesma importância social que os demais referidos acima, ele não se vincula, do mesmo modo que os três supracitados, às histórias explicativas do aparecimento da mulher humana na realidade panará.

A descendência clânica é matrilinear articulada à exogamia como uma prescrição matrimonial, o modelo residencial é uxorilocal, envolvendo os quatro clãs, *kwakjatātêra*, *kuosinātêra*, *kwatātêra* e *krenōwātêra* que, entre si, experimentam trocas interclânicas envolvendo matrimônio, criação de crianças, produção e circulação de alimentos entre outras relações de dádiva que são construídas entre os mesmos.

As experiências de alteridade, intrínsecas à construção da coletividade panará, aparecem imbricadas nestas narrativas que abordam o aparecimento da mulher, pois elas apresentam as inter-relações dos homens ancestrais com distintos outros como o Anta, a Jaburu e a Velha que, por sua vez, circunscrevem o pessoal dos clãs *kwakjatātêra*, *kuosinātêra* e *kwatātêra* respectivamente. A

⁸ (SOKRITI, 2017, tradução nossa)

⁹ (SOKRITI, 2017, grifo nosso)

¹⁰ As pessoas panará adotam o nome *Nāpri*, referindo-se ao Jaburu, uma ave também conhecida como Tuiuiú, cujo nome científico dado a ela é *Jabiru mycteria*. Com a ressalva de que *Nāpri*, para as pessoas panará, é um nome próprio, pois nomina uma pessoa, conforme será discutido, esclarece-se que em nosso debate, quando o nome Jaburu for utilizado, ele refere-se ao *Nāpri*.

partir delas, inclui-se ainda, o desenvolvimento de um debate acerca das concepções de casamento e do crescimento nos capítulos seguintes, além da diversidade de formas humanas corporais, cujo tema é debatido neste primeiro capítulo.

Quanto ao clã *Krenōwātêra*, ele pode ser traduzido como “Gente do buraco” ou “Gente sem casa”. Suspeita-se que ele possa referir-se a um pessoal mais antigo do povo Panará que sofreu uma depopulação em função de uma relação com o inimigo, contornando a condição de vida “sem mulheres” e, paralelamente, que o aparecimento das mulheres decorrem das relações com distintos outros que converteram-se na construção dinâmica da coletividade panará. No entanto, não houve fôlego para desenvolver uma pesquisa que fundamente esse argumento.

Ainda assim, essa suspeita está relacionada à hipótese que eu discuto no capítulo 4, notadamente, a de haver uma ligação direta entre o clã *krenōwātêra* e a história daquelas pessoas que, na ancestralidade, vivenciaram a experiência de morarem por um tempo num buraco em decorrência da queda no céu, articulada ao conflito que os homens panará tiveram com o Lua que, por ter sido atingido por uma flecha de caçador, modificou a relação de sua aproximação para uma de distanciamento, marcada pelo seu afastamento no céu, tornando este último mais longe e, por extensão disso, afastou o Lua do convívio com as pessoas panará.

O pessoal do buraco (*krenōwātêra*), então, pode referir-se a essas pessoas que viveram um período sem casa, em função de uma relação de hostilidade com alguém que se tornara inimigo. Feitas tais considerações, retoma-se o objetivo deste primeiro capítulo que é centrar-se nas histórias que explicam o aparecimento da mulher humana na coletividade panará.

Quando as histórias da Jaburu e da Velha são narradas, é observado que um corpo virou muitas pessoas. Na história da Velha, as mulheres se transformaram dos pedaços de carne que foram cortados de seu corpo pelos homens; na história da Jaburu, as mulheres nasceram das penas de jaburu que o homem criava em seu acampamento de pesca. Uma retrata a metamorfose de gente em gente, a outra de bicho em gente. Essas transformações corporais incidentes nos corpos da Velha e da Jaburu aconteceram, por sinal, na mesma época. A da Velha foi na aldeia e a da Jaburu no acampamento na mata. Ambas as histórias são abordadas de modo inter-relacionado, elas convergem para essa temática central que é o aparecimento multiplicado das mulheres panará.

A conexão que se costuma pontuar entre as histórias da Jaburu e da Anta está centrada nas características físicas do corpo panará, destacando que as pessoas altas descendem da Jaburu e as baixas da Anta. As três histórias são consideradas conjuntamente quando o narrador explica que Jaburu é *kuosinātêra*, Anta é *kwakjatātêra* e a Velha é *kwasôtātêra*, reiterando que estes nomes em itálico referem-se aos três dos quatro clãs da coletividade panará. Nesta ocasião ainda articulam as características físicas das pessoas com os clãs dos quais pertencem, sintetizando que gente

kuosinâtêra é alta porque descende da Jaburu; gente *kwakjatâtêra* é baixa porque vem da Anta e, gente *kwasôtâtêra* é misturada, tendo pessoas altas e baixas.

As histórias da Jaburu e da Velha, em particular, relatam como as mulheres apareceram na vida dos homens panará, tornando-se partes de seu cotidiano e quais foram as mudanças daquela realidade ancestral, na qual elas não existiam. Ambas põem em relevo o fenômeno da transformação corporal como condição dessa presença feminina no mundo panará.

A história da Jaburu, conforme narrada por Sokriti, será agora partilhada aqui. Ainda que este contar se realize por meio da escrita, sublinha-se a sobrevivência de uma relação entre aquele que sabe e aquele que aprende que contornou a condição da minha escuta. Impõe-se nessa narrativa que segue o interesse em construir uma compreensão sob a perspectiva de não superar a minha posição de aprendiz, admitindo que a compreensão efetiva demanda o crescimento do corpo articulado às vivências no seio da vida comunitária panará, conforme o que pôde ser ensinado pelas pessoas deste povo.

Sokriti contou que um homem tinha pego um filhote de jaburu na mata para criar. Logo em seguida, ele destacou que naquele tempo não existia mulher, apenas homens, e depois, fez a ressalva de que tinha uma única Velha na aldeia. Prosseguiu dizendo que o homem saiu para pescar na mata, levando o filhote de jaburu consigo, descrevendo-o como sendo pelado ainda, sem asa e sem penas.

O pescador cuidava deste filhote todos os dias, lhe dando peixe cru, até um dia se cansar e decidir acampar perto de um lago para a ave se alimentar. No primeiro acampamento “começou a aparecer pena no corpo” e no segundo “Jaburu começou a crescer, ficar grande”, explicou, complementando, “cresceu muito, nasceu pena na asa, nasceu pena no corpo todo”. Neste acampamento, o homem começou a questionar porque não tinha ninguém fazendo comida para ele, lamentando que se virava sozinho, preparando *kuykiampo* (torta de mandioca recheada com carne) e assando-a. Expressava o seu desejo por ajuda. No terceiro acampamento a Jaburu pensou: “Ele está sofrendo, trabalhando sozinho, agora a gente vai ajudar a fazer comida para ele”. E então, as penas começaram a virar mulheres.

Enquanto o homem pescava, a Jaburu se transformou em mulheres e elas socaram a mandioca no pilão. No final da tarde, antes dele retornar, elas viraram penas novamente e a Jaburu retornou ao ninho. O pescador chegou e estranhou: “Quem fez torta de mandioca para mim, quem fez comida?”. No outro acampamento, ele saiu novamente para pescar e as mulheres se transformaram e prepararam a torta de mandioca novamente. Retornando, ele encontrou a comida preparada para ele, novamente surpreso porque não sabia quem a tinha feito.

Saiu daquele acampamento com o seu filhote e foram para outro lugar, onde o homem deixou a Jaburu e partiu para pescar. Porém, já andado certa distância, ele escutou o barulho de socar no

pilão, ficou assustado e pensou: “Será que tem gente aí?”. Ele se aproximou devagarzinho e viu gente passando. “Quem são essas pessoas?”. Neste momento Sokriti enunciou: “Era Jaburu fazendo comida para ele”. Aí, o homem foi se aproximando e a Jaburu não sabia que ele estava pertinho e escondido. Quando a Jaburu o viu, surpreendeu-se e não tinha mais como fugir dele. Nessa ocasião, todas as mulheres Jaburu olharam para ele, que lhes perguntou: “São vocês que fazem comida para mim?” e elas responderam “Sim, fomos nós”.

Após este encontro, as mulheres Jaburu não viraram mais, permaneceram como humanas e elas justificaram: “Ficamos com pena de você, só você pesca para nós, a gente pensou em te ajudar a fazer comida, só você traz peixe para gente, por isso pensamos em virar gente”.

Depois deste diálogo, Sokriti explica que as penas viraram adultos, homens e mulheres; o resto, as penugens, em particular, viraram crianças, meninos e meninas, aumentando a população. A Jaburu não tinha mais o bico dela, as asas viraram braços, o corpo virou gente, sumindo¹¹ a forma corporal da jaburu-ave, na abordagem do narrador. Compreende-se, no entanto, que a jaburu-ave não sumiu porque ela, ao se transformar em mulheres, permanece no mundo, sendo a altura corporal antropomórfica a revelação de sua presença.

O pessoal que virou da Jaburu começou a construir casas formando uma aldeia, enquanto o homem foi pescar. “Os jaburus pensaram na divisão em *kwasôtâtêra*, *krenōwâtêra*, *kuosinâtêra* e *kwakjatâtêra*”. Sokriti explicou que “A casa da Jaburu é *kuosinãtera*, o pessoal não tem barriga, quem é da Anta é baixo e gordo, é o pessoal *kwakjatâtêra*” (informação verbal)¹².

Nesta oportunidade, chama a atenção o fato de que as pessoas panará chamam de “casa” esses referenciais clânicos, nos remetendo ao debate de Lea (1993), baseado em sua etnografia junto ao povo Mebêngôkre (Kayapó), também do tronco linguístico Jê. A autora, ao nominar Casa com letra maiúscula, enfatiza o aspecto de ela ser um importante referencial na construção da pessoa, sob o sentido de que o lugar de origem natal está associado às específicas riquezas imateriais que, por sua vez, são extensões dele. Em decorrência disso, a descendência clânica de *ego* desdobra-se como uma identidade vinculada aos domínios de particulares saberes ou nomes pessoais ou papéis sociais, por exemplos, que estão associados ao seu lugar natal. Ao deslocar-se de uma abordagem que reduz a casa como expressão de um espaço social periférico da aldeia, ou até mesmo como uma edificação, Lea (1993) explora essa íntima ligação entre Casa e patrimônios sociais, os quais são inseridos em relações de dádivas entre as pessoas e que, por sua vez, tendem a retornar ao seu lugar de origem¹³.

¹¹ *Pĩtori* foi o verbo utilizado sob o sentido de sumir, ao descrever este momento de a jaburu-mulher transformar-se em mulher-jaburu. Apresenta a noção de aquele corpo zoomórfico desaparecer, deixar de se realizar como tal, fixando-se na forma humana.

¹² (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017, tradução nossa)

¹³ Ver Lea (1993)

Nesta pesquisa, pode-se inferir uma íntima relação entre Casa e histórias dos antigos, fazendo o lugar de origem configurar-se como aquele que conecta as experiências da ancestralidade ao tempo atual, pois nascer na casa *kuosinâtêra* significa descender daquela filhote de jaburu que cresceu e se tornou mulher humana. Paralelamente, a Casa aparece constituindo corpos porque conforme afirma Sokriti, o pessoal deste referido clã não tem barriga.

O clã *kwásôtâtêra*, por sua vez, é apreendido como vinculado à história da única senhora ancestral que, cansada de namorar todos os homens, os orientou para ser cortada em pedaços, sob a perspectiva de que cada um deles se transformaria numa mulher para os homens casarem-se com elas. Os corpos das mesmas são tomados como misturados, abrangendo estaturas diversificadas. Já o clã *kwakjatâtêra* remete-se à relação amorosa de uma mulher ancestral com o Anta que, traindo o seu marido, engravidou-se de seu amante, formando a Casa de pessoas caracterizadas como baixas e gordas¹⁴.

Dando prosseguimento à narrativa da Jaburu, os homens que tinham ficado na aldeia começaram a sentir falta daquele pescador, decidiram procurá-lo na mata, já fazia muito tempo que ele não retornava. Passaram pelos lugares do primeiro e segundo acampamentos até avistarem uma aldeia com muitas casas, questionando: “De onde vieram essas pessoas, têm muitas casas”. Retornaram para aldeia, ficaram com medo e chamaram mais pessoas para os acompanharem até aquele lugar. Quando chegaram perto daquela grande aldeia, eles viram uma tora de buriti que tinha sido carregada e se perguntaram: “O que será que eles são, vão nos atacar? Chegando perto, as mulheres os avistaram e gritaram: “Eles estão chegando, eles estão chegando”.

Um velho foi em direção à casa dos homens no centro da aldeia para receber o pessoal que também foi se direcionando ao centro. As mulheres também se juntaram para ver quem eram os visitantes. O marido da Jaburu lhe disse: “Vocês estão vendo? Foi a Jaburu que virou gente, eu pensei que era bicho, eu criava para mim, mas era gente, este pessoal todo virou da Jaburu. Adulto, velho, todos são Jaburu”. Depois os homens contaram o que aconteceu com a senhora na aldeia, que ela também se transformou em várias mulheres. Os homens gostaram das mulheres da aldeia dos jaburus e se casaram com elas. Sokriti termina a história afirmando “*Kuosi* é muito alto porque são Jaburu e *kwakjatâtêra* é Anta, por isso são baixos” (informação verbal)¹⁵.

Essa narrativa foi desenvolvida na língua panará, a palavra *pan* foi a adotada para indicar gente, pronunciada no momento em que a mulher se transformou deixando de estar como ave. Além de

¹⁴ Nas minhas experiências de interlocução com várias pessoas panará, a especificação de características físicas foi sempre reportada ao pessoal dos clãs *kwakjatâtêra*, *kwásôtâtêra* e *kuosinâtêra*. Não aconteceram manifestações sobre características físicas que remetessem ao pessoal *krenōwâtêra*, particularizando-o como um distinto outro.

¹⁵ (SOKRITI, aldeia Sökwê, 2017, tradução nossa)

significar “gente”, pode ser usada sob os sentidos de viver, morar, permanecer e ficar. A construção gramatical, *Pan Panara ahê*, foi utilizada pelo narrador Sokriti e retrata como aconteceu o fenômeno da transformação experimentado pela *Nāpri* (Jaburu). *Ahê* é usado para expressar uma agência por este termo aparecer coligado à Jaburu, revelou que ela ativou a transformação nela mesma.

Ao ser reconhecida como gente, implicou considerar que ela se transformou e fixou-se na forma humana. A palavra *pan* refere-se ao jeito antropomórfico de a Jaburu permanecer presente no mundo. Desde então, ela é lembrada como *swākiara*, uma ancestral, cuja história tem sido perpetuada de modo dinâmico até os tempos atuais.

A Jaburu é definida como pessoa, desde quando reconhecida como panará, o que fica explícito na recorrente afirmação “*Nāpri Panará*”. Não se perde de vista que *Nāpri* é nome próprio. O reconhecimento dela como gente é coextensivo à sua identificação como Panará, o que torna gente sinônimo de Panará. Vale considerar que o termo Panará deriva dessa palavra *pan*, sendo que *ara* é um sufixo que indica coletividade.

A história deixa claro que socar a mandioca no pilão, assar a carne e preparar a esteira para o marido dormir (o que aparece noutras versões) são atividades realizadas sob a condição humana. Ajudar a preparar comida para o homem requisitou a transformação da ave em mulher. Jaburu torna-se reconhecida como Panará por ser capaz de desenvolver afazeres que, até então, eram realizados apenas pelos homens. Entende-se, então, que englobar a Jaburu como parte de um nós coletivo se desenvolve na medida em que ela manifestava um jeito de viver familiar, praticando costumes reconhecíveis.

Kuykiampo é o nome de uma comida típica deste povo em que a massa de mandioca, apodrecida na água e secada ao sol, é socada no pilão e depois hidratada com água, formando uma outra massa. Espalhada na folha de bananeira, depois recheada com a carne de peixe ou de bicho, em seguida coberta com folhas de bananeira. É assada num forno de pedras que, aliás, são as mulheres quem as lascam e as transportam até a aldeia.

A preparação deste tipo de alimento pelas mulheres Jaburu é enfatizada em todas as versões ouvidas, e tais práticas perpetuam-se em nossa atualidade, sendo uma comida muito apreciada pelas gerações contemporâneas e até mesmo por aqueles outros que passam a saborear o *kuykiampo*, quando têm a oportunidade de permanecer um pouco numa comunidade do povo Panará.

Conforme discutido por Coelho de Souza (2001; 2004), nas sociedades jê a humanidade é fabricada socialmente, opondo-se à prerrogativa dela ser dada como apriorística, enquanto um fenômeno natural (biológico). De modo associado, o pertencimento a um nós coletivo não é fixo, tampouco substancializado.

Segundo a autora, a construção da humanidade confunde-se com a do parentesco, sendo ambas extensões uma da outra. Importa-nos destacar a formulação de que a produção de uma pessoa é engendrada e intencionalmente orientada ao assemelhamento do corpo de outrem. Conceber o outro como um mesmo significa compartilhar hábitos, costumes, afetos e percepções. É o jeito de fazer as coisas que qualifica alguém como parte de um nós coletivo. É no corpo que se constrói um comportamento reconhecido como familiar, decisivo para a produção das relações de proximidade e identidade.

A transformação de ave em gente se desenvolveu sob a perspectiva de que no corpo humano inscreviam-se atributos sociais, concebidos como intrínsecos à humanidade e não à animalidade. Neste prisma, compreende-se porque a Jaburu foi particularizada como Panará.

Tem associação com o reconhecimento da *Jowpy* (Onça), *Mĩ* (Jacaré), *Sã* (Gavião), *Kwatoti* (Sapo) e *Kiārâsã* (Cutia) como Panará, enquanto viveram no mundo como humanos na ancestralidade. A identificação de tais seres como partes de um nós coletivo foi subvertida quando eles se transformaram em animais, posicionados atualmente como não panará. Aqueles atributos sociais não se desenvolvem como comportamentos nos atuais corpos desses referidos ancestrais. Converte com a formulação de Coelho de Souza (2001; 2004) de que os estatutos da humanidade e do parentesco são passíveis de serem revertidos, impondo-se como construções sociais.

No entanto, impõe-se, neste caso, o acontecimento da transformação corporal que agenciou este dinamismo. Por meio da história da Jaburu, explicita-se que o antropomorfismo aparece como fundante da condição de a identidade panará poder ser manifestada. Afinal, todos os seres reconhecidos como gente na ancestralidade foram posicionados como Panará e a não permanência do antropomorfismo desencadeou a negação dessa identidade. Logo, os atributos sociais são vinculados à forma corporal humana.

Primeiramente, a Jaburu virou apenas mulheres e depois ela se tornou crianças, adultos e velhos dos gêneros feminino e masculino. Ela pensou em virar gente para ajudar o homem porque ele estava triste e fazia tudo sozinho. Neste momento da fala dela, Sokriti a expressou da seguinte forma: *Īkjẽ rĩ pari, ĩkjẽ rê ta*, em português “Eu pensei em virar” (informação verbal)¹⁶. O verbo *ĩpa*, conforme discutido acima refere-se ao exercício do pensamento, uma ação subjacente à transformação. Ainda que sob a aparência física de bicho, o pensamento consciente aconteceu como uma manifestação na Jaburu, o que se associa ao seu estatuto de gente.

Conforme formula Viveiros de Castro (2002), os povos das terras baixas da América do Sul, habitantes do continente sul-americano, apresentam um diferente ponto de vista de mundo comparado

¹⁶ (SOKRITI, aldeia Sõkwê, 2017, tradução nossa)

ao dos ocidentais modernos. Refere-se, particularmente, às noções de natureza e cultura, advogando que, diferente de nós, eles são multinaturalistas e não multiculturalistas.

Indo ao encontro com o que Descola (1986; 1992; 2001) já vinha refletindo, os povos ameríndios reconhecem o estatuto de pessoa nos animais, nas plantas e nos humanos, o que significa considerar a capacidade dos diversos tipos de seres desenvolverem uma ação intencional e pensada.

Também convergindo com Ingold (1995), a capacidade reflexiva, portanto, é um atributo da condição humana, e não do *homo sapiens*, exclusivamente, sendo tal condição passível de ser admitida nos astros, nas plantas, nos peixes e nos humanos por diversos povos. Viveiros de Castro (2002) afirma que a cultura, portanto, é universalizada entre as existências e que a diversidade está situada na natureza para os povos ameríndios.

Na formulação de Viveiros de Castro (2002), foi no tempo mítico que os diversos tipos de seres manifestaram-se pela primeira vez como humanos, praticando comportamentos e expressando conhecimentos equivalentes entre si, sendo explicitada a existência de uma única cultura entre todos. Porém, por terem se transformado em outros corpos, outras atitudes e comportamentos se manifestam, configurando a diversidade das atuais formas corporais dos animais, plantas e outros seres.

A metamorfose não rompeu com o pressuposto de a condição humana ser universalizada, mas promoveu uma descontinuidade acerca de poder testemunhar essa cultura comum, pois cada corpo tem habilidades, comportamentos e hábitos distintos. O autor argumenta que depois do tempo mítico, todos permanecem vendo a si mesmos como humanos, mas que este ponto de vista deixa de ser partilhado entre aqueles que possuem outros corpos. Mudar o corpo é mudar a perspectiva de mundo.

Na história da Jaburu, a ave transformava-se em humana e em ave e quando o homem deflagrou que a comida estava sendo feita por mulheres nascidas das penas, ela não se transformou mais em ave e permaneceu como mulher. Neste tempo de antigamente, a jaburu-mulher tornou-se mulher-jaburu. O antropomorfismo foi estabilizado, assim como as habilidades e conhecimentos sociais ligados a ele.

Trata-se da história de uma ave que virou humana, permanecendo como tal. Distingue-se daquelas que versam a transformação de humano em bicho, pois ela aborda um caso de transformação de bicho em humano.

Das penas da Jaburu é que viraram os velhos, os adultos e as crianças. A grande quantidade de penas dessa ave é vislumbrada e correlacionada à ideia de que muitas pessoas se transformaram. O narrador vai detalhando que as penas de cada parte do corpo, inclusive as penugens, se transformaram tanto em homens como em mulheres.

O corpo da ave tornou-se a mulher com quem o pescador se casou. A asa virou braço, a perna virou coxa, o corpo todo virou gente até sumir jaburu. A palavra *pĩtori* adotada neste momento da

narrativa significa sumir e esquecer. Os narradores demarcam este desaparecimento total da ave para atestar não só a transformação dela em humana, mas sobretudo, para retratar a fixação deste corpo como panará, sumindo o corpo-ave. *Nãpri ja a te pan, mamã Panará* – Essa jaburu virou gente como Panará (informação verbal)¹⁷. Assim, a jaburu-ave sumiu para sempre, a mulher humana é que se tornou referenciada como Jaburu.

Algumas características físicas das pessoas panará são explicadas por essa história. Tal transformação da mulher Jaburu, vivenciada antigamente, reverbera na atualidade na medida em que ela se revela na forma do corpo humano panará. Igualmente aconteceu acerca da relação de uma mulher com um homem-anta, a qual relataremos mais adiante.

As pessoas nascidas das penas da Jaburu eram altas, tanto os homens como as mulheres. Essa grandeza é uma novidade quanto ao tamanho das pessoas panará porque antes dos antigos conhecerem o pessoal jaburu, eles eram mais baixos. E a história conta sobre essas experiências vividas pelos antigos (*swãkiara*) que se desdobram numa explicação de porque existem pessoas altas no povo panará.

A altura é um atributo que qualifica a Jaburu, impõe-se como uma especificidade de seu corpo. Quando uma pessoa da comunidade panará é alta, é afirmado que ela é Jaburu, o que significa dizer que em seu corpo inscreve-se um atributo socialmente reconhecido como sendo deste tipo de pessoa. Está subjacente ainda que Jaburu é nome próprio e que, notadamente, se vincula àquela mulher antiga sobre a qual há uma história.

Segundo Baruzzi *et al.* (1977), o pessoal kayapó, contactado em 1953, na região do rio Xingu, já dava notícias dos panará, denominando-os de Kren-Akarore, cujo nome fazia menção à forma do corte do cabelo que era curto e redondo. A guerra faz parte do histórico da relação entre os povos Kayapó e Panará, sendo que o primeiro praticava a captura de crianças, incorporando-as na sua comunidade. Este mesmo autor relata que no período do contato dos irmãos Villas-Bôas com o povo Kayapó, na década de 50, foi encontrado um jovem adulto panará que tinha sido capturado quando criança. Segue abaixo a foto deste homem que faz parte do arquivo pessoal de Orlando Villas-Bôas.

¹⁷ (SOKRITI, aldeia Sökwê, 2017, tradução nossa)

Figura 3: Homem Panará capturado quando criança pelos Kayapó



Foto: Acervo pessoal do Orlando Villas-Bôas¹⁸

A pessoa retratada nessa imagem tinha 2,03 metros e, ainda no registro de Baruzzi (1977), os Kayapó afirmavam que os panará eram bem mais altos que eles e do que outros povos por eles conhecidos.

Desde 1968, Cláudio e Orlando Villas-Bôas lideraram uma frente de contato, visando a pacificação do povo Panará, localizado na região do rio Peixoto de Azevedo, próximo à Serra do Cachimbo, onde já estava instalada uma base aérea militar. Além de um grupo de homens panará ter aparecido subitamente neste lugar, provocando pânico nos militares em 1967, as expedições em prol do contato foram justificadas, sobremaneira, pelo fato da área frequentada por este povo ser alvo do projeto de traçado da rodovia BR-163 (Cuiabá-Santarém), no período do Programa de Integração Nacional (PIN) do governo federal, à época.

O contato foi efetivado em fevereiro de 1973. Essa conquista teve grande repercussão na mídia impressa, na qual o povo panará foi popularizado como os índios gigantes. Numa reportagem da revista *Visão*, em janeiro de 1975, é escrito:

¹⁸ Embora essa foto pertença ao acervo pessoal de Orlando Villas-Bôas, tive acesso a ela por meio da obra de ARNT *et al.* (1998, p. 70).

Os Kranhacãrore – os índios gigantes, considerados um dos últimos grupos humanos verdadeiramente primitivos do mundo – foram transferidos, no segundo domingo de janeiro, do rio Peixoto de Azevedo, no Extremo Norte de Mato Grosso para o Parque Nacional do Xingu. (REVISTA VEJA, 1975, p. 35).

Na época, foi um assunto que alcançou a opinião das pessoas interessadas nas notícias divulgadas nas revistas, as quais apresentavam diferentes avaliações e abordagens sobre a política oficial indigenista. Mas em comum, a fim de chamar a atenção de leitores, elas contribuíram para divulgar essa imagem de índios gigantes, produzindo o efeito de a altura constituir-se como uma definição deste povo. Na revista Opinião de dezembro de 1973, uma reportagem intitulada “A pacificação dos índios gigantes” questionava: “Nas relações entre as duas sociedades – a primitiva e a nossa – não é somente de destruição sistemática da cultura da primeira, mas sim da própria criatura” (OPINIÃO, 1973)¹⁹. Já na revista Veja de 14 de fevereiro de 1973, o ano em que o contato aconteceu, saiu uma reportagem intitulada: “O Encontro com os Gigantes”.

No entanto, a imagem daquele homem com 2,03 metros de altura é a única documentação impressa que atesta essa peculiaridade. Já Orlando Villas-Bôas testemunhou na época do contato acerca de oito pessoas bastante altas. Ademais, há os depoimentos dos próprios panará que se relembram de vários parentes seus como muito altos, mas que já tinham falecido ainda na região do Peixoto de Azevedo, antes da transferência ao Parque Indígena do Xingu (ARNT *et al.*, 1998, p. 70; O BRASIL GRANDE E OS ÍNDIOS GIGANTES, 1995).

Atualmente, inexistem nas aldeias do povo Panará alguma pessoa com uma altura perto ou acima de dois metros. Mesmo assim, sob o ponto de vista das pessoas panará, muitas são reconhecidas como altas e, portanto, como descendentes de *Nãpri* (Jaburu) como o Sokriti, o Tesêja, a Suakjê, a Kotâti, entre outros, sendo a altura máxima de 1,80 metros.

A altura, por sua vez, é compreendida sob a perspectiva de que quando aquela jaburu-ave se transformou em muitas pessoas, eram todas altas. Nas versões que relatam este episódio como um acontecimento no passado, essa característica do tamanho delas é descrita e posta em relevo.

Mamã pan ñnara, jy mã s̃ si a te mã (esse pessoal alto que virou neste corpo) foi uma das construções gramaticais que apareceu querendo dizer que aquele pessoal que se transformou do corpo da Jaburu era alto. *Ñnã* significa alto e na frase essa palavra aparece pluralizada, *ñnara* (*ñna + ara*), elucidando que era uma característica generalizada de todos que vieram do corpo daquela Jaburu. Neste particular, chama a atenção o uso da palavra *s̃*, a qual pode significar carne, vísceras e corpo,

¹⁹ Este documento foi acessado no acervo do Instituto Socioambiental (ISA). A citação aqui apresentada foi retirada do artigo que publicado na Revista Opinião em dezembro de 1973, xerocado pelo Centro de Documentação Indígena (CEDI), e, por isso, não foi possível identificar a página desta citação apresentada. Para ver o artigo, consultar o acervo do ISA, cujo codificação é CEDI, PZD 8, 01 de 01 de 1986.

sinalizando a concepção de que aqueles que vêm do corpo da Jaburu são altos por ser um atributo inerente a ele mesmo.

Quando se identifica uma determinada pessoa, mulher ou homem, como *Nāpri* (Jaburu), inscreve-se a conotação de ela ser parente do corpo da Jaburu antiga, sendo a sua altura uma comprovação dessa verdade. Tukokian deu o exemplo do Teseja um senhor bem alto que mora na aldeia Sōkârâsâ, com cerca de 1,80 metros, exemplificando que a filha vendo ele é oportunidade para os adultos reforçarem: “Está vendo como é a história do Panará”, ensinando, o Teseja é *Nāpri* (Jaburu).

A história desdobra-se como fundamento da altura de uma pessoa. O corpo de Teseja é jaburu, tal como os são todos aqueles que são altos, justamente, porque a grandeza é um atributo específico que particulariza esta pessoa. Logo, entende-se que todos que são altos, são *Nāpri*.

De um lado, tem a transformação da mulher Jaburu com quem o pescador se casou, sendo que ela envolveu a metamorfose de todo o corpo, braço e perna, sumindo a ave-jaburu; de outro, tem a transformação das penas da Jaburu em várias outras pessoas identificadas, por exemplo, na seguinte frase: *saja ta jĩ inã* - pena virou (gente) alta. Nesta frase, fica reiterado que aqueles transformados da pena eram altos (*saja*: pena; *inã*: alto). Por fim, a altura é uma informação enfatizada e emblemática em todas as versões escutadas, revelando a importância que se dá a ela e à explicação sobre a mesma.

Contemplam-se, portanto, as possibilidades de as pessoas altas descenderem tanto da jaburu-mulher como do pessoal jaburu que dela se originou. Quando se conta ou se explica a história da Jaburu, costuma-se mencionar aqueles que são altos de todas as aldeias, mulheres e homens, identificando-os como *Nāpri* (Jaburu). Nas palavras de Mĩkre: “Até hoje consideramos que mulher alta é parente da Jaburu” (informação verbal)²⁰.

Ainda que a altura seja destacada no percurso da narrativa, há outras características físicas que também constituem a especificidade do corpo-jaburu como a magreza, a qual apareceu mais durante as explicações da história e não nela em si mesma. Outra ainda, é que a mulher-jaburu tem pouco pelo no púbis, tal como o tem as mulheres, hoje em dia, que dela descendem. Quando estes aspectos são apontados, tem-se o hábito de fazer a comparação com a aparência daqueles descendentes de Anta, descrevendo-os como baixinhos, gordos, e que as mulheres não têm pelo no púbis.

Em síntese, as características físicas são concebidas como atributos que especificam corpos. Eles são distintos e revelam descendências, igualmente, diversas e mais que isso, eles identificam

²⁰ Nos dias 23, 24 e 25 de maio de 2012, o Grupo Pesquisador em Educação Ambiental (GPEA) da UFMT e a Operação Amazônia Nativa promoveram o seminário “Mapeamento das Mitologias” em Poconé-MT. Nesta ocasião, o Mĩkre narrou a história da Jaburu e desenvolveu explicações sobre a mesma. Faz parte do acervo pessoal a gravação deste momento.

tipos de pessoas diferentes. É feita uma conexão do corpo atual com o de uma pessoa antiga, por sua vez, referenciado com nome próprio. Assim foi dito Teseja é *Nāpri* (Jaburu), por exemplo.

Veremos agora como é relatada a interação do pessoal panará com a Anta. Conforme contado por Sykian, a Anta era gente e morava no mato. Uma mulher casada traía o seu marido namorando com ele. Ela sempre o avisava que ia pegar buriti, uma desculpa que usava para poder encontrar e namorar o Anta, ainda que de fato ela pegasse esta fruta, inclusive, com a ajuda de seu amante. É detalhado que o Anta tinha o pênis muito grande e que o colocava na vagina da mulher, tirando e pondo e, às vezes parando, por vezes, ficando preso, e o Anta ejaculava. A esposa sempre gostava de ir pegar buriti e quando o fazia, demorava para voltar à sua casa.

Certa vez, o marido ficou desconfiado e a seguiu escondido. Então, ele viu a sua esposa chamar o Anta que apareceu, aproximando-se da mulher e viu eles transarem. O marido, esbravejado, flechou aquele homem, o matou e cortou o seu pênis e, logo em seguida, afirmou que ela não ia mais namorar o Anta e que agora sabia porque ela demorava para voltar.

Esta mulher é retratada como ancestral (*swākiara*) esclarecendo que estes episódios relatados aconteceram antigamente. Já o Anta, seu amante, foi definido na narrativa como gente, porém, na história dele, em particular, inexistiu episódio de transformação corporal, sendo central a relação entre pessoas, em certas versões foi apontado que o Anta andava de quatro, sinalizando uma especificidade no seu comportamento.

Na versão de Sokriti é igualmente relatado que o Anta namorava uma mulher panará, afirmando que ela ficou grávida dele. Neste momento da narrativa foi usado o verbo *tũ* que significa engravidar, inchar e barriga.

No cotidiano da vida comunitária, quando alguém está grávida, pergunta-se: *Pre hẽ ti tũ* – quem te engravidou -, ou *Premera re tũ* – quais pessoas te engravidaram. Na versão de Sokriti fica muito claro que foi a Anta que engravidou a mulher, expressa na seguinte frase: *Ikjyti ti tũ amã* (*Ikjyti*: Anta; *tũ*: engravidar; *amã*: na mulher). Neste particular, observa a importância dada à identificação de quem engravidou a mulher.

Esta relação entre a mulher panará e o Anta retrata a possibilidade de as pessoas, hoje em dia, poderem ser Anta. Na versão de Sokriti, ele continua explicando que elas são baixas e não altas. Na língua panará foi enunciado: *Maramera pja pjã rõ* - Eles não são altos (informação verbal)²¹. Alto se expressa na palavra *ĩpjã* e *rõ* é uma partícula que indica negação, portanto, *pjã rõ*, literalmente se traduziria como alto não. Por adotar o termo *maramera*, fica explícita a noção de que este atributo

²¹ (SOKRITI, aldeia Sõkwê, 2017, tradução nossa)

físico caracteriza uma coletividade, particularmente, a da Anta. Trata-se de um pronome pessoal da terceira pessoa do plural.

A anta gente foi caracterizada como sendo baixa, gorda, barriguda, com pouco pelo, pouco cabelo, considerando ademais que ela corre duro e longe e tem braço forte. Segundo a Turempri comia pau e barro e conforme afirmou Perankô, alimentava-se apenas de fruta, folha, barro e areia, além de ter a vagina redonda, acrescentando, “Quem nasce da anta, a vagina é redonda” (informação verbal)²².

Baixinho e gordinho são atributos físicos que especificam o corpo da Anta. Faz referência àquela pessoa que viveu antigamente e com quem o pessoal panará teve interação e às pessoas contemporâneas que partilham essa mesma aparência física. Quando algumas pessoas da comunidade panará são identificadas como *Ikjyti* (Anta), desdobra-se o sentido de elas terem conexão direta com aquela Anta ancestral. A configuração do corpo humano desdobra-se como comprovação dessa verdade, evidenciando este laço entre um corpo presente e um corpo antigo.

Quando Ewart (2000, p. 162) analisa a história da Jaburu ela põe em evidência que se trata da origem do casamento e da classificação das pessoas. No primeiro caso, a capacidade da mulher em preparar o alimento para o homem foi abordada como uma revelação da Jaburu como esposa adequada, somado à consideração das demais mulheres do pessoal jaburu incluídas como adequadas ao casamento e à formação de muitas aldeias. Em relação à transformação corporal, particularmente, ela centraliza a sua atenção no aspecto de uma pessoa ter se multiplicado em várias, construindo uma equivalência neste sentido com a história da Velha, na qual uma única senhora pluraliza-se em mulheres.

A multiplicação da Jaburu, em particular, é abordada sob o prisma de que as pessoas foram divididas em distintos grupos. É atribuída relevância à classificação, à diferenciação e à divisão das pessoas, sobretudo quando se localiza nessa história a origem dos clãs. Relativo às aparências físicas, similarmente, elas foram analisadas sob a perspectiva de distinguirem e dividirem pessoas em grupos. No entanto, Ewart (2000, p. 162) pondera que a história da Jaburu trata, em especial de uma classificação das pessoas visando à produção de diferenças entre aqueles que fazem parte da comunidade panará, isto é, entre eles mesmos. Por fim, tanto para esta autora como para Schwartzman (1988), a divisão das pessoas nos clãs foi o tema mais centralmente valorizado, tecendo o vínculo disto com o padrão de casamento exogâmico.

O casamento e a divisão das pessoas em clãs de fato são assuntos expoentes na história da Jaburu. Conforme discutiremos mais adiante, aprofundaremos ainda como o casamento está articulado ao crescimento, apreendido como expressão de uma transformação corporal, subjacente a

²² (PERANKÔ, aldeia Kôtikô, 2017)

ele a ideia da criação e, por decorrência como há um vínculo intrínseco entre casar, criar e fazer crescer. Demonstraremos que mudar o corpo é mudar a relação social, abrangendo as histórias da Jaburu e a da Velha, onde uma específica concepção de casamento se manifesta explicitamente.

Porém, neste momento, nos importa iniciar demonstrando como esta diferenciação das pessoas que fazem parte da comunidade panará advém de relações construídas com diferentes outros, tais como a Jaburu e o Anta, fazendo aparecer mais os argumentos tangentes aos atributos físicos dos corpos como referências importantes para aprofundar mais essa íntima relação entre a construção do *socius* e o corpo.

Ewart (2000, p. 162) declara que a história da Jaburu trata essencialmente da origem da diferenciação do Panará em grupos exogâmicos, enfatizando que a subdivisão da multiplicidade, advinda da transformação corporal, incorre entre eles mesmos para em seguida formular que esta narrativa também trata da origem do casamento, inferindo que é no sentido de panará casar com panará, porém sob a perspectiva de que se casam com panará diferentes deles mesmos. Ter muito pelo no púbis ou pouco, ser alto e baixo são abordados pela autora como expressões de distinções entre os mesmos panará, tornadas divididas em diversos grupos. Foi sob a perspectiva de casar-se com o diferente que a aparência física foi discutida pela autora.

Em consonância com tal reflexão, pretendo ainda me estender e dar visibilidade ao fato de que a comunidade panará é constituída por relações de alteridade, em que distintos outros revelam-se nas características físicas antropomórficas, as quais significam um vínculo consanguíneo com específicas pessoas ancestrais, contemplando Jaburu, Anta e Velha, além de o pessoal *krenōwātera* que, supostamente, sejam aqueles que viveram no buraco, quando muitas mulheres morreram, conforme afirmam.

As particularidades dos atributos físicos antropomórficos que identificam identidades distintas (Jaburu, Anta, Velha) é uma pauta valorizada entre as pessoas panará. As narrativas fazem aparecer, paralelamente, experiências relacionais dos antigos panará com estes particulares seres com quem foi possível estabelecer parentesco.

A divisão das pessoas em grupos clânicos, argumentada por Schwartzman (1988) e Ewart (2000) se conecta, então, a essas relações do pessoal panará com esses referidos outros que se tornaram englobados como partes diferentes de um nós coletivo.

Há um aspecto bastante importante a ser discutido que têm vínculo direto com o debate que Coelho de Souza (2001; 2004) vem desenvolvendo acerca das sociedades jê. Diz respeito à característica delas desenvolverem mecanismos sociais de convivência com as diferenças sem o horizonte de anulá-las, mas, muito pelo contrário, afirmá-las. Neste aspecto em particular, pode-se reconhecer uma relação de continuidade entre a abordagem de Ewart (2000) e a de Coelho de Souza

(2004) quando a primeira põe em relevo a dinâmica de um matrimônio cujo substrato é a relação entre diversos tipos de pessoas, reconhecendo uma composição comunitária pautada na diferenciação interna que tende a ser mantida e reconhecida.

Aliado a isso, tem-se o interesse aqui em dar visibilidade ao fato de que o englobamento do que é diferente como parte da composição do *socius* se manifesta nos distintos antropomorfismos, cujas características visuais e tangíveis revelam que as relações com a Jaburu e o Anta permanecem em nossa atualidade. Estes corpos diversos são parentes dessas pessoas com quem os panará antigos (*swākiara*) interagiram.

Por meio dos corpos humanos distintos, impõe-se a perspectiva de uma relação de continuidade deste passado com o presente, reiterando o pessoal Jaburu e o pessoal Anta como partes de um nós coletivo. A presença dessa diversidade revela-se no antropomorfismo, fazendo deste último, a expressão da alteridade, isto é, de como a comunidade panará é composta por ela, porque dela mesma descendeu.

Valorizar a altura, a gordura, a quantidade de pelos, o tamanho do pênis revela o estranhamento de outro corpo que é distinto que, por sua vez, é de outra pessoa, cuja especificidade é nominada. Alto é Jaburu, baixo é Anta²³. As aparências físicas, por especificarem corpos, particularizam uma pessoa, cujo nome próprio é evocado. Quando o pessoal panará explica que Jaburu é *kuositâtêra*, Anta é *kwakjatâtêra* e Velha é *kwasôtâtêra*, é complementado que o pessoal *kuosi* é alto, magro; o *kwakj* é baixo e gordinho e; o *kwasô* é misturado. Esta última refere-se à única senhora que existia na comunidade dos homens panará e que se multiplicou em várias mulheres, uma história que será detalhada mais adiante. As diferenças nas aparências físicas põem em evidência que as formas dos corpos humanos são heterogêneas, no sentido de no antropomorfismo inscrever-se uma especificidade de pessoa.

As diferenças das aparências físicas, além de se constituírem como mecanismos de classificação e diferenciação das pessoas em grupos, conforme Ewart (2000) aponta, revelam também um vínculo consanguíneo com a Jaburu, o Anta e a Velha, apreendidos igualmente como gente. Na explicação de Pasyrna “Se for sangue da anta, nasce baixinho como Anta” (informação verbal)²⁴.

²³ Entre todas as pessoas com quem conversei sobre as histórias da Jaburu, da Velha e da Anta, Paturi foi a única pessoa que insistiu em dizer que as pessoas baixinhas vieram do *ikjytisajahākia* (Urubu-rei) que, igualmente, apresenta *ikjyti* na formação de seu nome. Após a sua manifestação, provoqueei esta indagação com as pessoas e foi unânime afirmar que o pessoal baixo veio da Anta, algumas estranhando que nunca tinha ouvido falar que era urubu-rei, mesmo reconhecendo que ele de fato tenha sido gente antigamente. Uma pessoa começou a manifestar uma dúvida, mas tendendo à certeza de que é da Anta mesmo, argumentando “Anta não tem pêlo na vagina e Jaburu tem bastante e grande” ou “Anta tem bunda grande e é baixa e *kwakjatâtêra* é gente baixa e tem bunda grande”. Na língua panará, *totiĩsi* é bunda grande.

²⁴ (PASYMA, aldeia Sōkwê, 2017)

Tal como o corpo da mulher-Jaburu ficou estabilizado na forma humana, o da Anta também permanece em nossa atualidade, manifestado entre algumas pessoas panará. Quando se afirma que uma pessoa é Anta não é no sentido metafórico. Conforme o enunciado acima de Pasyrna, trata-se de afirmar que o corpo de algumas pessoas panará é o de Anta e, isso acontece, porque há vínculo delas com o Anta de antigamente. Compreende-se que há um elo contínuo entre eles. Num enunciado de Mĩkre ele expressou na língua portuguesa como sendo uma relação de parentesco, “Quem é alto é parente de Jaburu, quem é baixo é parente de Anta” (informação verbal)²⁵.

A diferença de pessoas está impressa no corpo (*sĩ*), particularmente na carne. Os variados tipos delas, como Jaburu e Anta, se revelam na forma corporal humana. O corpo é, portanto, a expressão material de uma diferenciação, inexistente um antropomorfismo universal e homogêneo, ao contrário, ele é heterogêneo.

No ponto de vista das pessoas panará, portanto, cogita-se a diversidade de formas corporais humanas, sendo que ela não se situa apenas nas diferentes espécies dos animais. No entanto, compreende-se que a heterogeneidade no antropomorfismo está associada às diversas possibilidades de aparências físicas atestadas nos distintos bichos. E isso tem íntima ligação com o tempo antigo em que a Onça gente se transformou em onça bicho, bem como tantas outras pessoas viraram bichos como o Tamanduá, o Jacaré, o Urubu, a Sucuri, o Sapo e a Cutia. Ao indagar como eram os corpos humanos destes diversos tipos de gente, algumas diferenças já se apontavam não apenas nos comportamentos deles, mas também na própria aparência física.

O Urubu era careca, o Tamanduá tinha uma unha muito comprida, a Anta era gorda e a Jaburu tinha pouco pelo no púbis. Interagindo com as argumentações de Viveiros de Castro (2002) aponta-se que embora a indistinção seja identificada neste tempo de antigamente quanto à condição de pessoa, partilhando a mesma cultura, a diferença já se manifestava como preexistente, reconhecida nas afecções que distinguiam modos de ser destes diversos sujeitos presentes no mundo.

Eu sugiro que essa variedade de pessoas concebidas como preexistentes tornou-se a condição do engendramento do coletivo humano panará que, por sua vez, também é diverso e se revela no antropomorfismo que, por sua vez, não é homogêneo.

As distinções nos corpos humanos não aparecem como situadas na pele no sentido de serem construídas por intervenções como escarificações, pintura corporal ou ornamentação. A diferenciação se realiza nos atributos constitutivos do próprio antropomorfismo, no sentido de identificar o parentesco com qual tipo de gente. Os atributos que demarcam a diferenciação nos corpos dos animais

²⁵ (MĨKRE, Poconé, 2012). Essa citação foi retirada de uma manifestação oral de Mĩkre no contexto de um seminário realizado em Poconé-MT chamado “Mapeamento das Mitologias”.

podem incidir, transversalmente, nos humanos, fazendo aparecer que é no corpo onde se localiza a distinção da diversidade de pessoas.

Põe-se em relevo que certos atributos físicos aparecem de modo descentralizado, nos humanos e nos animais tais como ser alto, baixo, magro, gordo entre outros. Os corpos atuais de quem vieram da Anta e do Jaburu atestam uma relação de continuidade com estes corpos humanos distintos preexistentes.

Dentre as contribuições teóricas de Coelho de Souza (2001) acerca das sociedades Jê, é afirmado que o corpo é fabricado e não algo dado como apriorístico, tal como o é a identificação de quem é ou não parente, bem como afim ou consanguíneo. Torna-se imperativo reconhecer a maneira de classificar as pessoas, correlacionado ao modo de se construírem relações sociais com elas.

À luz de suas reflexões, tem-se que os parentescos com o Anta e a Jaburu foram construídos. Anta e Jaburu já existiam antes de terem acontecidos os encontros de cada um deles com pessoas panará. Ser gordinho, alto, magro são atributos impressos na materialidade do corpo e percebidos como agenciados por uma descendência particularizada.

De um lado, tem-se a fabricação do corpo panará que contempla os atributos sociais ligados às ornamentações corporais, às perfurações no lábio e no lóbulo; e outras expressões que configuram um modo de vida construindo um corpo humano particularizado e assemelhado. Essa dimensão do corpo fabricado, aliás, foi bastante discutida por Schwartzman (1988). De outro, põe-se em evidência essa faceta da diversidade antropomórfica que nela mesma se revela as agências de corpos de distintas pessoas na configuração da população panará. E aqueles atributos sociais que permitem a identificação de um jeito de ser panará inscrevem-se nestes corpos diversos, antropomórficos.

Discutido tais aspectos relativos às formas humanas heterogêneas, chama a atenção ainda uma íntima relação entre corpo e história. Quanto a esta última, refiro-me, particularmente, aos relatos de episódios que aconteceram antigamente, vividos pelos antigos – *swākiara* – tal como as pessoas panará costumam classificar.

Aquele enunciado de Tukokian, registrado anteriormente, explicitou essa referida relação quando ele disse que ao passar uma pessoa alta perto, os adultos podem nessa oportunidade, relembrar a ligação daquele corpo alto com a história do Jaburu: “Tá vendo filha, como é a história panará” (informação verbal)²⁶.

As afecções corporais estão acompanhadas de uma história, sugerindo que esta última, igualmente, está no corpo. O corpo pode evocar a contação de uma narrativa, tal como a narrativa pode evocar aquele corpo que a comprova. Essa sugestão, considera ainda que o próprio ato de contar

²⁶ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

história, no caso a do Jaburu, ou do Anta, ou da Velha, configura-se como um conhecimento que está sendo construído ou ensinado por aqueles que já a compreenderam.

Contar tais histórias ao tempo em que pode se configurar como construção do corpo, no sentido de realizar-se como um conhecimento em desenvolvimento, também pode construir o corpo no sentido de conhecer o corpo humano específico, tal como as histórias explicam. Ver um corpo como sendo do jaburu ou da anta é um conhecimento em construção. Ouvir-compreender ou ouvir-aprender o que é um corpo de jaburu também é fazer daquele corpo um corpo de jaburu. Retomam-se aqui as reflexões de Overing (1999) que fazem aparecer a relevância das atividades feitas no cotidiano e nas relações contingentes nos espaços de convívio íntimo e público, por meio das quais são veiculados e praticados os valores, os saberes e outras expressões que configuram uma maneira particular de perceber as coisas e agir no mundo.

É sob esta perspectiva que o ouvir-aprender discutido no início é valorizado como uma vivência que é aqui analisada por mim como constituinte dos corpos do jaburu e da anta.

CAPÍTULO 2: O CORPO QUE CRESCE

2.1. Ouvir-compreender e ouvir-aprender como parte da construção do corpo

Quando uma história dos antigos é contada, o narrador anuncia que ela foi um ensinamento proveniente do pai, ou da mãe, ou da sogra, ou também pode ser enfatizado como um conhecimento aprendido com os mais velhos, notadamente, com homens que todos os dias desenvolvem oratórias no pátio central da aldeia.

Pẽpa é o nome dado a estas pessoas, cujo significado é falar-ouvir, *pẽ* é falar e *pa* é ouvir. No sentido deste nome, inscreve-se a percepção de que o falar está conjugado à compreensão fortalecida, a qual funda a possibilidade de assumir essa atividade de realizar discursos no pátio central, destinados à audiência coletiva numa aldeia.

Faz parte do convívio, numa comunidade panará, escutar o *pẽpa*, todos os dias, à noite, quando pode-se ouvir, das casas, a voz de um homem mais velho (*toputũ*) vinda do pátio, misturando-se aos sons de outras atividades cotidianas em desenvolvimento nos ambientes domésticos.

Contar histórias dos antigos não só faz parte de seu repertório, mas também outros assuntos podem ser abordados, abrangendo relatos de caçada, pescaria e de festa. Antigamente, incluíam-se as histórias de guerra com outros povos ameríndios. Hoje, são falados sobre assuntos conflituosos que envolvem a relação com outros coletivos indígenas e não indígenas.

Uma vez, Perankô comparou *pẽpa* a um radialista que divulga as notícias. Essa observação torna-se interessante, considerando as ações que tal liderança desenvolve na comunidade, como o incentivo às realizações de atividades, para o dia seguinte, também pode ser contemplado, confundindo-se com um aviso de uma caçada, ou uma pescaria que acontecerá. Incluem-se ainda as orientações que são dadas aos mais jovens, chamando a atenção de comportamentos observados no dia, reprováveis.

Neste particular, testemunhei o estímulo dado para as pessoas irem caçar e pescar a fim de trazerem alimentos às crianças e não ficarem procurando comida nas outras casas. E noutras ocasiões, a orientação voltada aos solteiros era para caçarem e trazerem comida para o pai e a mãe, já os casados deveriam caçar e alimentar seus sogros e filhos.

Atividades ligadas à roça, à caça, à pesca, à festa, à escola, à saúde, ao território, à reunião na cidade podem compor o repertório do *pẽpa*, abrindo a possibilidade de estes assuntos influenciarem no desenvolvimento de discussões entre as pessoas nas casas. Falar-ouvir assume o sentido de uma conversa, na medida em que há uma conexão entre quem discursa e aqueles que ouvem.

São os homens mais velhos que assumem esta ação de falar no cotidiano da vida comunitária, sendo a sua autoridade reconhecida coletivamente. Trata-se de uma atividade de prestígio social que revela, ao mesmo tempo, o valor dado ao crescimento de quem a assume. Associado a isso, os ensinamentos dos velhos são valorizados pelos jovens também no sentido de que ao se tornarem mais maduros (*toputũ*), serão *pẽpa*²⁷, tanto quanto irão ensinar o que aprenderam aos seus filhos.

Tal como os velhos são concebidos como pessoas que ensinam, o discurso de *pẽpa* veicula conhecimentos. E neste particular, importa-nos enfatizar que contar histórias é um saber valorizado e praticado nestas oratórias no centro da aldeia. Jõkrâ, uma senhora que me contou muitas narrativas e, particularmente, ao me ensinar a história da estrela, enfatizou que a escutava quando era criança de um *toputũ*, *pẽpa* e ao findar repetiu: “Assim que *pẽpa* contou”.

A experiência de ouvir uma história do antigo é lembrada, tal como o é quem a contou no pátio. E narrar história desdobra-se em uma atividade ligada à autoridade pública que, por sua vez, a tem por ser uma pessoa com conhecimento, que ouve-compreende e que fala-compreende. Ouvir e falar sob essa dimensão de um entendimento fortalecido, contornam a condição de ser uma autoridade, ao tempo que essa posição social se conjuga ao poder ensinar o que foi aprendido ao longo de sua vida.

O crescimento se associa à construção desta compreensão madura, tal como podemos ver expresso num outro enunciado de Jõkrâ: “Quando eu era pequena, eu escutei dos velhos a história do amendoim da Cutia, eu demorei para crescer, aprendi com *toputũ* (homem maduro) que contava” (informação verbal)²⁸.

O movimento do crescimento é considerado na medida em que os ouvintes aprendizes vão se tornar aqueles que ensinarão aos novos que nascerão. Sokriti ao me ensinar histórias, disse aos demais que comigo as ouviam, incluindo-me, “Espero que vocês guardem para contarem para aqueles que estão nascendo, quando eu era pequeno ouvia e escutava pela boca, agora estou deixando para você, para os meus filhos, para quem está nascendo” (informação verbal)²⁹. E assim, quem ouviu, vai crescer quando poderá ensinar as histórias aos netos.

Seguiremos, agora, discutindo essa dimensão do crescer que se manifesta na história da Jaburu, aprofundando, paralelamente, acerca de como ele é compreendido.

2.2. Crescer é uma transformação corporal

Na história da Jaburu, o homem tinha pego uma filhote para criar, *Nãpri ti pã* (Jaburu estava filhote) conforme manifestado pelo narrador Sokriti. *Pã* é a palavra utilizada para retratar esta fase

²⁷ Certa vez, Sokriti comentou que seu filho, Paturi, ainda era novo (*intuê*) para realizar estes discursos no pátio da aldeia.

²⁸ (JÕKRÂ, aldeia Kôtikô, 2017)

²⁹ (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017, tradução nossa)

do crescimento de quando é pequeno. Ela pode ser adotada para qualificar um pequeno córrego (*pakiapã*), uma folha pequena (*sô pã*), um milho pequeno (*mõsysypã*), além de conotar filhote quando conjugada a algum bicho, ou criança pequena ao envolver uma pessoa humana.

A narrativa segue discernindo que a cada acampamento, aquele filhote crescia. Tanto Sokriti como Sykian utilizaram a mesma expressão, *Ky py mã saja* para indicar que começava a aparecer pena no filhote (*saja*: pena; *mã*: indica a pessoa em quem a ação está acontecendo; *py*: marca a direção de um evento, precisamente, um movimento de deslocamento).

Igualmente, ambos usaram expressões coincidentes para indicar que no posterior acampamento o filhote cresceu e ficou grande, enunciando *Jy to nã*. *Jy* assume aqui a conotação de um evento que de fato aconteceu; *to* é muito usado em situações que indicam o movimento de ir embora e *nã* deriva de *inã* que significa alto. Ao querer dizer que o filhote cresceu, inscreve-se a ideia do deslocamento da situação anterior de filhote, contornando o crescimento como ir embora para outra situação, notadamente, a de ficar grande³⁰.

Paralelamente, é caracterizado que cresceram penugens e penas no corpo todo, identificando as presenças de penas pequenas e grandes nas asas e noutras partes. *Jy nã pampam kuyn* foi uma frase comum enunciada por ambos os narradores demarcando esta outra específica fase do crescimento, em que a Jaburu estava coberta de penas. *Jy nã* indicando que cresceu e *pampam*, situando que foi no corpo todo e *kuyn*, contemplando as penugens e penas³¹.

Remarca-se que a mesma palavra usada para “alto” assumiu o sentido de “crescer”, reconhecido também na seguinte oração pronunciada, *Ky py mã inã intuê*, significando que cresceram peninhas no corpo da jaburu (*intuê*: pequeno; *mã*: no corpo da jaburu; *ky py inã*: cresceu). Se *inã* é um substantivo utilizado para qualificar, particularmente, pessoas altas, desdobra-se como verbo para caracterizar o movimento de crescer.

A descrição de cada movimento de crescimento da filhote faz parte da narrativa e ela é importante para definir que a transformação da jaburu-mulher em mulher-jaburu aconteceu quando o filhote deixou de ser como tal, precisamente, quando o seu corpo já estava coberto de penas, sendo estas últimas já grandes, além de ter aumentado a sua altura.

Crescer é, portanto, destacado nesta narrativa e a transformação aparece como situada, notadamente, quando a Jaburu já é grande. É revelada a atenção que se dá ao movimento do

³⁰ Na narrativa de Sykian é afirmado, *Nãpri jy ty twatû tã* – Jaburu morreu quando estava velha. (*Nãpri*: Jaburu; *jy ty*: morreu; *twatû*: velha). Chama a atenção que *tã* é uma palavra que indica movimento em direção a algum lugar específico. Quando se conjuga uma fase de crescimento, notadamente, *twatû*, ao *tã*, inscreve-se o sentido de que crescer é um deslocamento para outra situação, operando a noção do corpo como um movimento.

³¹ Essa palavra pode se referir também aos pelos do corpo humano.

crescimento, sendo isso, portanto, parte intrínseca da maneira de perceber o corpo e a capacidade de transformação dele.

Enquanto a história enfatiza as mudanças na aparência física da Jaburu, as explicações adjacentes a ela estendem-se às considerações de outros aspectos. Conversando com Tukokian, ele me explicou que a Jaburu era filhote e que “Ela só virou gente quando cresceu até *sĩtepeĩpêara*” (informação verbal)³².

O aumento da altura da Jaburu e das suas penas foi correlacionado na explicação dele a uma específica fase de desenvolvimento das pessoas, na medida em que *sĩtepeĩpêara* é um termo genérico utilizado para aqueles reconhecidos como adultos.

Tanto o Tukokian quanto a senhora Jõkrâ usaram o termo *sĩtepeĩpêara* sob a intenção de enfatizar que o pessoal proveniente da Jaburu era alto. De um lado, está impresso o fenômeno de uma mudança de tamanho que no caso da Jaburu é grande, que cresceu muito. Neste aspecto, em particular, incorre uma oposição às pessoas baixas vindas da Anta, qualificadas como *kiĩârĩsi* (baixas), isto é, que pouco cresceram.

É operante o valor dado ao crescimento como um movimento que especifica pessoas altas e baixas, conforme já discutido anteriormente, sob a conotação de um atributo que diferencia corpos de Jaburu e de Anta. De outro lado, incide a atenção dada ao movimento do crescimento que é transversal aos corpos, independentemente de suas descendências específicas.

Portanto, considerar que a Jaburu cresceu até *sĩtepeĩpêara*, significa afirmar que ela cresceu até ficar adulta, além de ela ter crescido muito porque é alta e não baixa como o pessoal da Anta. De qualquer forma, põe-se em relevo que crescer é sinônimo de se tornar adulto.

Em relação às fases de crescimento de uma pessoa, há outras categorias sociais que ao classificarem quem é criança, jovem, adulto e mais velho, são observadas as alterações nas aparências físicas, as quais indicam este movimento do corpo.

O início do crescimento dos seios nas meninas é uma manifestação valorizada. *Piõtuê* é o nome dado à moça nova, sem filhos e tende a ser aplicado às mulheres que ainda estão com os seios pequenos, sob a perspectiva do aumento dos mesmos ser um devir.

Piãtuê é o nome dado ao rapaz novo, que já aumentou a sua altura e deixou de ser criança, isto é, uma pessoa crescida, mas ainda magra e fina e que não tem filhos. *Sitekiatiĩtuê* ou *Sitekiĩtuê* é o nome dado a outra fase de crescimento da mulher, em que o fato de os seios terem aumentado mais é considerado, sendo eles já grandes, somando à experiência de já ter começado a ter filho.

³² (TUKOKIAN, aldeia Kõtikô, 2017)

Sitepeĩpeĩtuê refere-se ao homem adulto que já está casado, que tem filho e com o corpo mais forte e desenvolvido. *Sitekiatiĩpe* ou *sitekiati* diz respeito ao momento em que a mulher já tem muitos filhos e começando a ter netos, além de ter o corpo mais largo. Para o homem, o termo correspondente é *sitepeĩpe* sendo notado o fenômeno de seu corpo ser largo e robusto.

É notável a consideração de que as moças e os rapazes, bem como os (as) jovens adultos (as) estão ainda sob o movimento do crescimento corporal. Já aqueles reconhecidos como adultos de verdade (*sitepeĩpe* e *sitekiati*) tendem a ter seus corpos mais largos, fortes e grandes.

A procriação é um dos atributos valorizado na consideração da dinâmica do crescimento. É acompanhado o movimento de quando uma pessoa tem pouco filho até ter muitos e depois de começar a ter netos. As mocinhas quando iniciam a sua vida conjugal podem ser consideradas como jovens adultas (*sitakiatiĩtuê*), igualmente, com os homens que podem ser reconhecidos como jovens adultos (*sitepeĩpeĩtuê*), durante o seu período inicial de paternidade.

No entanto, na época em que eu trabalhava na aldeia Nãsêpotiti, entre 1998 e 1999, observei que do ponto de vista dos mais velhos, havia uma tendência em permanecerem considerando-os como *piãtuê* (rapaz) e *piõtuê* (mocinha), mesmo eles tendo um ou dois filhos.

Portanto, reconhece-se uma instabilidade no posicionamento de uma pessoa em relação à sua fase de crescimento, sendo tênue a fronteira entre rapaz/mocinha e jovem adulto (a). A condição de os filhos serem pequenos também contorna este momento de os homens e as mulheres serem posicionados como jovens.

O reconhecimento de uma mulher como mais adulta acontece quando ela já tem mais filhos, podendo ser a partir de quatro, mas isso também tende a oscilar conforme outros atributos físicos que o corpo apresenta, sendo instável também a fronteira entre os jovens adultos e os adultos de verdade em relação à quantidade de filhos.

De qualquer modo, pode-se afirmar que ter seis ou sete associa-se a um momento em que o homem e a mulher são efetivamente reconhecidos como adultos de verdade, até mesmo porque já tem filhos mais crescidos. As categorias *twatũ* e *toputũ* para mulheres e homens mais velhos, respectivamente, referem-se às pessoas que já têm muitos netos.

A possibilidade de fazer pessoas pode acontecer sem o matrimônio. Hoje em dia, aliás, observa-se a incidência de mulheres solteiras que possuem muitos filhos a partir de namoros com diferentes homens, ou de mulheres separadas que não se casaram mais, no entanto, continuam a gerar mais pessoas, namorando outros homens.

Vale lembrar a história do Anta em que a mulher engravidou de um amante não implicando, necessariamente, o vínculo matrimonial entre os genitores. Portanto, antepõe-se o valor dado à multiplicação de pessoas, ainda que seja relevante a experiência do matrimônio.

Quadro 1 – Terminologia das fases de crescimento

Feminino	Masculino	Tradução superficial	Algumas características
Intuê	Intuê	Neném	Novo, osso mole
Ïprĩ	Ïprĩ	Criança	Pequeno, pouco crescido
Piõtuê	Piãtuê	Moça/rapaz	Altura maior, seio pequeno, osso duro
Sitakiatiĩtuê	Sitepeĩpeĩtuê	Jovem adulta (o)	Seios grandes, muitos filhos, mais largo
Sitakiati	Sitepeĩpe	Adulta (o)	Corpo grande, filhos crescidos, poucos netos
Twatũ	Toputũ	Velha (o)	Corpo grande, seios grandes, muitos netos

Fonte: construção da autora.

O vocábulo *intuê* refere-se à neném, mas também pode conotar o que é novo e imaturo. É notável que ele faz parte da composição dos nomes aplicados para rapaz – *piãtuê* – e para moça – *piõtuê* –, bem como para jovem adulta – *sitakiatiĩtuê* – e jovem adulto – *sitepeĩpeĩtuê* – reforçando, contudo, esta concepção de eles ainda retratarem o movimento do crescimento o que carrega o significado de pouco desenvolvimento corporal.

Já aquele termo *sĩtepeĩpeara* adotado por Tukokian e Jõkrâ, ao tempo em que se referiu ao pessoal Jaburu que, particularmente, é alto, também considerou o deslocamento da fase de moça para a de adulta, o que implicou situar um momento em que a produção de muitas pessoas pôde se realizar.

Se *ara* indica coletividade, a versão em singular seria *sĩtepeĩpe*, cuja palavra é composta com o termo *ĩpe*. Este último pode assumir o sentido de intensificar determinada qualidade que está em pauta, significando muito e, sobretudo, é utilizado para distinguir a condição de algo ou alguém como uma verdade no sentido de ser uma realidade definida.

Neste particular, é necessário esclarecer que não parece operar a ideia de uma propriedade absoluta e intrínseca às coisas. Ainda que algo possa ser considerado *ĩpe* (verdadeiro), antepõe-se a noção de uma realidade que se tornou estabilizada como tal, ainda reconhecendo que isto prescinde de um movimento anterior que contribuiu para configurar tal verdade.

Esta noção aparece, inclusive, na própria narrativa da Jaburu. Primeiro ela era jaburu de verdade, depois ela virou gente de verdade e permaneceu como tal. Esta palavra *ĩpe*, portanto, assume este sentido de identificar uma condição estabilizada a qual foi engendrada por um movimento anterior a ela.

É nesta perspectiva, portanto, que se compreende o termo *sĩtepeĩpe*, conotando o deslocamento para uma fase de adulto, firmando-se como tal, sob a noção de que este crescimento prescindiu de um

movimento antecedente. Crescer até adulto significa o deslocamento das fases anteriores, conotadas como imaturas, expressas nos termos *intuê* (neném), *prĩ* (criança), *piõtuê* (moça) e *piãtuê* (rapaz).

Desse modo, inscreve-se na percepção do crescimento a noção de que ele é um movimento orientado para a procriação, o que é valorizado na formação de pessoa, ter muitos filhos e netos é uma fase de prestígio social.

No cotidiano da vida comunitária panará, o tamanho dos seios é notado e quando eles são grandes, isso é justificado porque a mulher já teve filhos e amamentou. Inclusive, durante os banhos no rio, muitas vezes as mulheres jovens e mais velhas insistiam em me questionar se eu tinha filhos porque os meus seios eram grandes e quando eu respondia negativamente, elas achavam muito estranho, comentando: “Mas os seus seios são grandes”.

O tamanho dos seios se associa ao fato de ter ou não filhos. Observamos que a distinção entre a mocinha e a mulher adulta pode ser baseada neles também, a primeira com pequenos e a segunda com grandes, conforme a senhora KremPy³³ enfatizou.

Produzir pessoas é uma transformação corporal revelada no aumento do tamanho dos seios e essa alteração do corpo é notada. É emblemático caracterizar as mais velhas (*twatũ*) como aquelas pessoas que têm muitos netos e, inclusive, que tem seios maiores. A produção de mais pessoas torna-se considerada como crescimento do corpo.

Na história da Jaburu, a jaburu-mulher transformou-se em mulher-jaburu depois que o filhote cresceu até adulto. A transformação corporal de crescer foi a condição para ser concebida a metamorfose em gente e, por decorrência, o momento para acontecer a aliança matrimonial com o homem. Além disso, foi depois de casada que ela se transformou em outras pessoas formando uma aldeia nova do pessoal jaburu. É enfática a percepção de que a produção de mais pessoas é subjacente à fase adulta, pondo em evidência que o crescimento do corpo antepõe-se e, acima de tudo, configura-se como condição para o desenvolvimento da multiplicação de pessoas.

Tukokian me explicou que a Jaburu apenas se multiplicou depois que menstruou e essa ação converte-se noutra expressão de transformação corporal, compreendida como manifestação de crescimento, em que a produção de mais pessoas pode acontecer.

Nas palavras de Sykian: “Jaburu era verdadeira, era pequena no começo, ela cresceu, virou e ficou Panará” (informação verbal)³⁴. Ao ser afirmado que agora “*Nãpri* é Panará” (Jaburu é Panará), reitera-se de um lado, que acabou a transformação em jaburu-mulher, fixando-se como gente. De outro, envolve o histórico de que as mulheres vindas da Jaburu se casaram com os homens tendo filhos e que estes crescidos também se casaram, perpetuando a reprodução de pessoas jaburu.

³³ (KREMPY, aldeia Nãsêpotiti, 1999)

³⁴ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

Conforme enunciou o Kiampopri, “Agora Jaburu vem do Panará” (informação verbal)³⁵. O crescimento é, portanto, decisivo na maneira de se conceber a transformação da jaburu-mulher em mulher-jaburu que, por sua vez, articula crescimento e produção de mais pessoas.

Na história da Velha, é explicitada a noção de que seu corpo pôde se multiplicar em muita gente como se isso fosse uma potência dele mesmo, já que ele já estava bem crescido. Se velha é ter muitos netos, porque ela multiplica-se, confundindo-se como expressão de seu crescimento, é significativo que aquela mulher que virou muitas outras mulheres era mais velha (*twatũ*).

O estatuto de velha assume o sentido de uma fase da vida específica que, por sua vez, tem íntima relação com a produção realizada de pessoas. Contudo, na história da Velha, o termo *twatũ* que a qualifica assume o sentido dessa potência de multiplicação. Conforme enunciou Sykian, *Twatũ ti hĩ ikjêti* – Velha virou muitas pessoas³⁶ (*Twatũ*: velha; *ti hĩ*: virou; *ikjêti*: muito).

Na história da Jaburu, a multiplicação dela é associada também ao fato de ela ter muitas penas, intensificando mais a quantidade de pessoas que ela virou. Em todas as versões ligadas à narrativa da Velha é emblemático descrever a antiga situação em que existia uma única senhora com quem os homens namoravam e por ela estar cansada de ter relações sexuais, ela orientou os homens a cortarem-na para multiplicar-se em outras mulheres com quem eles pudessem se casar e tivessem filhos.

Figura 4 – Netas de Pâripôa



Foto: Acervo da autora, aldeia Kôtikô, 2017.

³⁵ (KIAMPOPRI, Poconé, 2012). O Kiampopri também participou do seminário “Mapeamento das Mitologias” ocorrido em Poconé-MT. Em conversa pessoal, ele desenvolveu explicações sobre a história da Jaburu que foi apresentada oralmente por Míkri.

³⁶ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017, tradução nossa)

Conforme discutimos acima, a autoridade dos mais velhos é socialmente reconhecida, já que eles têm compreensão fortalecida acerca das coisas do mundo. Há atividades específicas que só podem ser assumidas por aqueles que são *toputũ*, justamente porque são homens crescidos e, então, podem ensinar. *Pẽpa* é uma delas (discursos no pátio central), *inkreantê* é outra (fazedor de festa). A iniciativa de propor festa bem como a de assumir o incentivo e a animação do coletivo para participar das atividades ligadas a ela é praticada por aqueles mais velhos.

Observamos que ter muitos netos também é outra consideração que configura *status* a eles, inscreve-se a ideia de experimentar corporalmente a produção de filhos, assim como ter possibilitado a multiplicação de muitas pessoas.

O fato de o crescimento ser uma pauta relevante para as pessoas panará reincide quando na narrativa da Jaburu, depois de casada com o homem, ela ainda se transformou em mais pessoas, cada qual numa fase de crescimento, abrangendo os gêneros feminino e masculino. É especificado que as crianças se transformaram das penugens, os mais jovens das penas e os adultos das penas grandes. Neste momento, Sokriti identificou *Īkuyn pã pampam priara* – De todas as penugens vieram as crianças (*Īkuyn pã*: penugens; *priara*: crianças). Seguiu detalhando, *Sitepe ĩkuyn sikiã* - Os adultos viraram das penas das asas (*sitepe*: adultos; *sikiã*: asa) e depois afirmando, *Pampam sitepe inkjara kow ra impyara kow ra inkjara* – Tudo virou, mulheres adultas e homens adultos (*inkjara*: mulheres; *impyara*: homens; *kow ra*: viraram).

É explicitada a preocupação em correlacionar o tamanho das penas e a fase de crescimento das pessoas que vieram das mesmas, no sentido de que tanto as penas como as pessoas experimentaram o deslocamento para outra situação deste movimento do crescer.

Na história da Velha, contada pela senhora Jõkrâ, incide a mesma ênfase em demarcar que as mulheres transformadas dos pedaços de sua carne cortadas pelos homens eram adultas e bonitas. Tal como é afirmado que eles se casaram com elas e as engravidaram. Ambas as narrativas coincidem neste fato de as mulheres estarem numa fase de maior crescimento, em que a multiplicação de mais pessoas aparece a ela associada.

Relativo às categorias vinculadas ao crescimento, pondera-se que elas não são manejadas sob o horizonte de enquadrar as pessoas como pertencentes à determinada fase, estabilizando fronteiras fixas entre elas. Observa-se um dinamismo na maneira de classificar as pessoas, em que diferentes aspectos podem ser mais enfatizados que outros, ora as alterações na aparência física, ora o domínio de determinados saberes e práticas sociais, sem perder de vista a articulação entre ambos.

Em 1998, tive a oportunidade de conhecer a festa denominada *suampiu*, a qual a primeira menstruação de uma moça é celebrada, tornando público o seu casamento que, por sua vez, passa a se manifestar por meio de uma vida conjugal, não consumada até então. Essa festa é patrocinada pelas

famílias que pertencem ao mesmo clã da moça menstruada. Num determinado momento dela, todos os jovens e adultos, homens e mulheres que são do clã que promove a festa vão dançar e cantar no pátio central. Há uma rotatividade entre as pessoas, de modo que a dança é realizada com duas ou três pessoas de cada vez (às vezes, até quatro). Na festa do clã *krenōwātêra*, ligada à primeira menstruação de Sampu, casada com Naprâprâa, alguns jovens iriam dançar pela primeira vez. Testemunhei um homem já adulto procurar uma pessoa mais velha para lhe ensinar como se cantava a música. Ele o fez um pouco antes de assumir esta atividade publicamente.

Dois aspectos são detectados nesta questão, um deles é que a manifestação pública do conhecimento daquele homem adulto, ligado àquelas específicas dança e música, dependeu do momento da realização de uma festa patrocinada pelo clã ao qual ele pertencia e que era imperativa a sua participação. O outro, é que a prática da dança e do canto não significou, necessariamente, a manifestação pública de um saber já dominado. Neste caso, não era a primeira vez que ele realizaria tal exibição no pátio central, desvelando os contextos específicos dessa festa como oportunidades para aperfeiçoar o seu conhecimento. Põe-se em evidência, ademais, que o aprofundamento de saberes acontece na prática, sob o julgo de eles terem momentos adequados para começarem e continuarem a se desenvolver publicamente.

Associado a tais considerações, o crescimento do corpo é outra questão importante. As crianças pertencentes ao clã dono da festa não compõem este conjunto de duas ou três pessoas que, rotativamente, dançam e cantam ao longo de vários dias, no pátio central, pintadas e ornamentadas adequadamente. São incorporadas para a participação dessa exibição pública apenas aquelas pessoas mais crescidas e que já não são mais crianças.

Os rapazes, as moças, os adultos e os velhos, homens e mulheres são os que compunham o conjunto de dançarinos. Sendo assim, o crescimento corporal é parte da construção das condições sociais para os conhecimentos serem mais aprofundados. Mesmo assim, é importante partilhar que as crianças invadem o pátio central interessadas em dançarem junto às gerações mais velhas, porém, sendo expulsas e muitas vezes, nestas circunstâncias, nominadas como *sampanō* (sem conhecimento). Ou, elas podem se juntar formando um grupo e dançando em outro espaço da aldeia, mais distante, realizando o seu desejo e a sua maneira específica de participarem da festa.

O envelhecimento é valorizado na coletividade panará, o que vai ao encontro com o debate de Seeger (1980) quando ele afirma que isso é expoente entre as sociedades dos povos Jê, na medida que a eles é conferida uma autoridade pública socialmente legitimada.

Os mais velhos, homens e mulheres, têm autoridade social e assumem papéis relevantes na tomada de decisões que engendram a construção de muitos contextos sociais de ação nas comunidades panará.

É íntima a associação deste crescimento com o domínio do saber-falar e do ouvir-compreender o qual está vinculado ao fato de os mais velhos atuarem na gestão das atividades de caça, coleta, colheita na roça, das festas entre outras.

Os homens, em particular, quando se realizam como *pẽpa*, isto é, fazendo seus discursos voltados à coletividade, alertam as crianças em suas brincadeiras para tomarem cuidado com as cobras, contam as histórias dos antigos, de caçadas, incluindo as suas próprias vivências.

Também observam o comportamento dos mais jovens, chamando a atenção deles para caçarem, pescarem e trazerem alimento para as crianças, incomodando-se em testemunharem crianças que choram porque estão com fome.

Até nos momentos de acampamento na mata, estes papéis de gestores e animadores se desenvolvem pelos mais velhos, sendo que muitas histórias dos antigos contadas por eles nesta ocasião são lembradas pelos mais jovens, demonstrando contentamento com esta maneira de vivenciarem as narrativas, desenvolvida, à noite, quando estão reunidos no acampamento.

Inclusive, nas ocasiões em que acontecem as expedições na mata, a aldeia tende a ficar esvaziada, concentrando as presenças de mulheres, crianças e alguns mais velhos. Nesse momento, foi quando pude testemunhar mulheres mais velhas assumindo a posição de *pẽpa*, contribuindo na gestão das atividades que perfazem os preparativos ligados à determinada festa em vigência, além de ensinarem conhecimentos dos antigos.

Nas festas, em geral, os mais velhos observam o comportamento dos mais jovens comentando que precisam ensinar mais, identificando que alguns ainda não dançam certo. No entanto, isto não é exposto de um modo opressor, mas sob a perspectiva de o conhecimento ser uma construção permanente e constantemente orientado por aqueles que são mais crescidos, particularmente, os mais velhos, homens e mulheres.

Muitas atividades são transversais aos jovens, adultos e mais velhos, sob o julgo destes últimos assumirem a gestão das mesmas, ensinando, sobretudo, as moças e os rapazes nos afazeres cotidianos: contemplando a construção de casas, a confecção de ornamentos, a pintura corporal, a preparação e a divisão dos alimentos, as prescrições alimentares, entre tantas outras coisas.

Porém, é importante, ressaltar que não são os mais velhos, absolutamente, que assumem o papel de quem ensinam aos mais jovens. Os pais também desenvolvem este ensinamento. Nas palavras de Tukokian, houve a afirmação de ele que iria contar história para os seus filhos, filhas e para os filhos deles e, nesta ocasião, me questionou quem me ensinava as coisas de antigamente “Não são os seus pais que te contaram histórias, Adriana?, então, nós também”. Neste caso, abrangeu como histórias quaisquer tipos de saberes subjacentes àquelas práticas sociais desenvolvidas na contingência da vida cotidiana.

Enfatiza-se, contudo, que apesar de haver um sistema classificatório que viabiliza nominar estas experiências de deslocamentos para outras fases de crescimento conectadas à transformação corporal de uma pessoa, sublinha-se a vigência de uma lógica fluída na aplicação dessas referidas terminologias, na medida em que alguém pode ser identificado como *sĩtepeĩpe* (homem adulto), numa determinada circunstância e como *toputũ* noutra. Não necessariamente, a produção de pessoas impõe-se como único critério na categorização de alguém.

Quando é considerado o fato de ter muitos netos, a posição de homem mais velho impõe-se, mas quando está em questão o fortalecimento de compreensão das coisas, é marcada uma distinção entre aqueles que são homens crescidos e os bem mais velhos que sabem mais.

Certa vez, escutei Sokriti avaliar que seu filho Paturi era *intuê* (novo), conforme vimos, para desenvolver oratórias no pátio central como *pẽpa*, mesmo que ele possa ser considerado um homem mais crescido (*sĩtepeĩpe*).

As próprias pessoas panará avaliam que *sĩtepeĩpêara* (adultos de verdade) e *toputumara* (homens mais velhos) são as mesmas coisas, retratando que é uma fronteira tênue, porque os adultos de verdade podem ser nominados como mais velhos (*toputũ*), ainda que não seja superada uma assimetria entre alguns que são mais crescidos que outros.

É conferida uma distinção àquelas, cuja autoridade de assumir a gestão de determinadas atividades voltadas à coletividade, se dá por reconhecer maior fortalecimento na compreensão das coisas por elas. E isso torna as outras pessoas mais crescidas, porém nem tanto como os mais velhos, nominadas como adultas (*sĩtepeĩpe*).

Embora a importância em considerar que há diferenças de *status* entre as diversas categorias de idade, correlacionada à hierarquia do domínio de saberes entre as mesmas, impõe-se o interesse em discutir como as noções de jovem, adulto e mais velho são circunscritas por uma teoria ligada ao crescimento corporal e como esta última, inclusive, justifica a construção de práticas para fazer crescer o corpo.

Para além de reconhecer que os aspectos biológicos, psicológicos e sociológicos são indissociáveis tal como Mauss já percebera nas diferentes etnografias por ele estudadas (MAUSS, 2003, p. 405), põe-se em relevo a inexistência de um aspecto biológico, uma vez que constitui-se também como fabricação social.

É sob estes termos, portanto, que aprofundaremos a discussão de como o crescimento é percebido e, similarmente, ampliar a compreensão da história da Jaburu em que se atribui importância a cada alteração na aparência física daquele filhote que se tornou adulto e se transformou em mulher humana. Além de não se perder de vista que o movimento do crescimento não pode ser dissociado das atividades e compromissos que os corpos desenvolvem.

2.3. Crescer antes de casar

Schwartzman (1988) também coloca em relevo o fato de os mais velhos serem valorizados na comunidade panará. Ele constrói um forte vínculo deles com a sua realização de ter reproduzido muitas pessoas, e é sob os termos de uma relação social que o autor aborda isso, porque ele se remete à dinâmica de como são construídos os laços de afinidade entre as pessoas que prescindem das trocas interclônicas, por meio das quais se realizam os laços matrimoniais, dada a prescrição exogâmica.

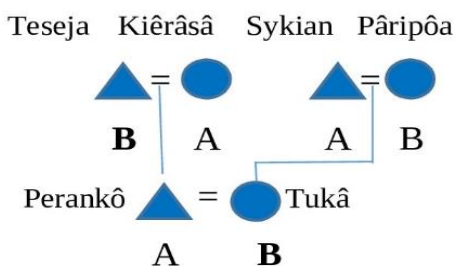
É extremamente proibido uma pessoa casar-se com alguém que é de seu clã. *Ïtõ* é o termo usado para irmãos e aqueles que são de semelhante descendência matrilinear, independente de serem da mesma unidade doméstica, podem ser tratados como irmãos classificatórios. Desse modo, seria uma relação incestuosa o laço conjugal entre aqueles que são da mesma casa (clã).

A referência clônica é matrilinear, logo, todos os filhos e as filhas das irmãs permanecerão sendo do mesmo clã, isto é, irmãos entre si. Já os filhos e as filhas dos irmãos (B) serão, necessariamente, do clã da mulher com quem eles se relacionaram sexualmente, ou com quem eles efetivamente se casaram, dada a descendência matrilinear. Ao tempo em que se constrói matrimônio com pessoas de um clã diferente da mãe de *ego*, admite-se o casamento com quem pertence ao mesmo clã do pai de *ego*.

Ainda que o marido ou a esposa possam partilhar a mesma identidade clônica do pai de seu cônjuge, é prescrito não criar laços conjugais com pessoas que sejam da mesma família do pai de *ego*. A obrigatoriedade exogâmica é modulada por essa restrição, pois os filhos deverão fazer alianças matrimoniais com uma unidade doméstica distinta daquela ligada à descendência paterna.

Seguem dois exemplos que retratam o matrimônio com alguém que partilha da mesma identidade clônica do pai de seu cônjuge. A letra A representa *krenõwâtêra*, a B, *kwakjatâtêra*, a C, *kwasôtâtêra* e a D, *kuosinâtêra*.

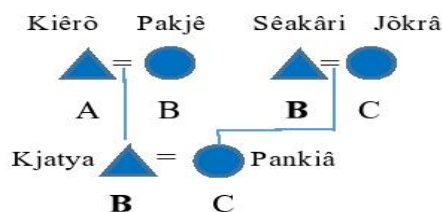
Figura 5 – Esposa do mesmo clã do pai do marido



Fonte: Construção da autora

A figura 5 apresenta o exemplo de o marido se casar com uma esposa que é do mesmo clã do pai dele e que, todavia, ela pertence a uma família distinta daquela ligada à descendência paterna dele.

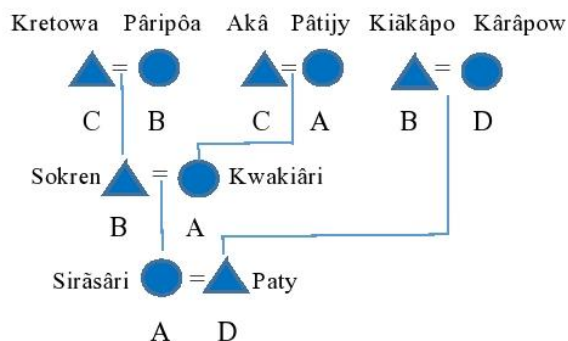
Figura 6 – Marido do mesmo clã do pai da esposa



Fonte: Construção da autora

A figura 6 retrata o exemplo de a esposa casar-se com uma pessoa do mesmo clã do pai dela, mas que pertence a uma família diferente daquela de sua descendência paterna. Embora esses casos apresentados nas figuras 5 e 6, concorre a criação de laços matrimoniais com pessoas que pertençam aos clãs distintos daqueles do pai e da mãe, de acordo com a figura 7, abaixo.

Figura 7 – Matrimônios com clãs distintos daqueles do pai e da mãe



Fonte: Construção da autora

Feitas tais considerações, retoma-se a discussão de que a fabricação dos corpos é considerada por Schwartzman (1988) como parte deste movimento de construção de trocas interclânicas. Neste particular, o autor dá ênfase ao fato de que as mulheres crescem, permanecendo na sua família natal, já os homens experimentam uma atenuação destes laços, já que numa certa fase de seu desenvolvimento residem na casa dos homens.

De modo articulado, o autor considera que depois os homens vivem junto à família de sua esposa que, por sua vez, é de outro clã, notadamente após a menstruação, implicando que eles residem

em outra região clânica da aldeia, diferente daquela que é de sua família natal, dada a uxorilocalidade³⁷.

Relativo à casa dos homens, esclarece-se que na formação de uma aldeia, as casas são construídas formando um círculo e no centro da mesma ela é construída. Na expedição dos irmãos Villas-Bôas, o fotógrafo Pedro Martinelli participou fazendo um registro das aldeias antigas da região do rio Peixoto de Azevedo, antes do contato efetivar-se. Por meio de seu acervo fotográfico, podemos testemunhar, na figura 8, a construção de duas casas dos homens (*ikâpy*) construídas no centro da aldeia. Uma delas é para os homens que pertencem ao grupo *sôtâtêra*, a outra para os que são do *kjatâtera*³⁸.

Figura 8 - Aldeia antiga, ao centro, casas do homem



Fonte: ARNT *et al.*... (1998)

Figura 9 - Casa do homem em Năsêpotiti, 2012



Foto: Acervo da autora, aldeia Năsêpotiti, 2013

Além de a unidade da aldeia ser dividida em quatro clãs, *kuositâtêra*, *krenôwâtêra*, *kwakjatâtêra* e *kwăsôtâtêra*, ainda incide a possibilidade de as pessoas serem divididas em dois grupos, *sôtâtêra* e *kjatâtêra*. Em todas as unidades domésticas, há aqueles que são de um e de outro.

Conforme me foi explicado, o primeiro filho homem é do grupo diferente daquele que o seu pai pertence, distinto do segundo filho masculino que partilha o mesmo que o de seu pai, já o terceiro deste mesmo sexo é do diferente daquele de seu pai e, assim vai alternando³⁹. A esposa, por sua vez,

³⁷ O modelo é de que os homens devem iniciar a sua vida conjugal na casa dos pais de sua esposa até os seus filhos crescerem um pouco. Mesmo quando eles constroem a sua própria casa, posteriormente, ela será localizada na região do clã de sua esposa (W), mantendo relações de vizinhança com as irmãs casadas de sua mulher (WZ) e com os seus sogros (WF e WM). Em cada região da aldeia, portanto, avizinham-se as casas das pessoas, cujas mulheres são da mesma descendência clânica.

³⁸ Estes nomes referem-se às partes que são cortadas do pé de buriti (*inkwapâri*) para fazer duas toras (*inkwa*), as quais utilizam para desenvolverem as corridas com elas, uma para cada grupo. *Sôtâtêra* refere-se ao pedaço que fica próximo da folhagem e *kjatâtêra* é aquele mais próximo do chão. Esclarece-se que na nomenclatura das partes de uma árvore, *pâriarê* é a raiz e *pârikjati* é aquele pedaço mais imediatamente perto da terra, o qual é inutilizado quando cortam as toras e, *sô* é o nome para folha. Então, os nomes dos grupos fazem menção direta à folha (*sô*), *sôtâtêra*, e ao começo do tronco (*pârikjati*), *kjatâtera*. A palavra *kjati* é muito utilizada nas conversas corriqueiras para dar o sentido de começar, iniciar. Podemos, inferir, portanto, que *kjatâtera* refere-se, justamente, àquela parte mais imediatamente ligada ao começo do tronco que nasce e aparece acima da terra.

³⁹ Estas informações etnográficas foram reafirmadas mais de uma vez, indicando que há uma alternância no pertencimento das pessoas de uma família a cada um desses grupos por ordem de nascimento. No entanto, é difícil afirmar que se trata

pelo matrimônio, necessariamente, pertencerá ao semelhante grupo de seu marido. Todavia, se houver separação, ela poderá escolher mudar.⁴⁰

Schwartzman (1988) desenvolveu o seu estudo numa época em que este modelo do deslocamento dos rapazes para a casa central, anterior à mudança efetiva para a casa da esposa realizava-se, bem como eu mesma pude testemunhar isso entre 1998 e 1999 quando trabalhava ativamente junto à educação escolar na aldeia Nãsêpotiti.

No entanto, durante a minha pesquisa de campo, em 2017, não observei a continuidade dessa prática nas aldeias que é recente a divisão delas, podendo retratar um momento de transição e, não necessariamente, uma alteração consolidada deste modelo apresentado por Schwartzman (1988).

Apesar dessa suposição, é importante considerar que de fato, incidem algumas mudanças, notadamente, a de que alguns rapazes estão se casando cedo e, por isso, eles não estão dormindo na casa dos homens, o que reitera a íntima relação da residência dos rapazes no centro como parte de um crescimento antecedente ao matrimônio, conforme apontado pelo autor. E casar antes de vivenciar esta passagem é conotado como “casar cedo”, sinônimo de vivenciar relações sexuais antes de crescer⁴¹, o que se constitui como um fundamental foco de interesse para a minha discussão em curso.

Apesar dessa referida alteração ligada à residência na casa dos homens, a abordagem de Schwartzman (1988) permanecerá sendo aqui tratada, contribuindo com a discussão em desenvolvimento acerca do crescimento das pessoas, para em seguida, pontuar outras questões que possam expandir esta compreensão por ele já investida, em especial neste argumento voltado à importância de crescer primeiro antes de permitir-se a fazer mais pessoas.

Sob a condição de os homens residirem na casa da esposa, ter filhos é parte intrínseca do matrimônio, o crescimento e o posterior casamento destes últimos são incorporados na análise do

de um sistema de metades ou de classes. Por enquanto, enfatiza-se que são dois grupos que se alternam, mantendo-me afastada de um diálogo com alguma teoria pertinente.

⁴⁰ Mesmo que numa aldeia seja construída apenas uma casa dos homens (e não duas), há a divisão interna nela, expressa no fato de que aqueles *kjatâtêra* concentram-se de um lado, aqueles *sôtâtêra* de outro, oposto. Embora eu não tenha realizado um estudo e reflexão aprofundados acerca destes grupos, nota-se que eles aparecem explicitamente nas corridas de tora de buriti, onde ambos competem e nas festas envolvendo a coletividade. A preparação dos alimentos pelas mulheres, a disposição deles na casa dos homens e a forma de consumi-los é orientada por uma lógica dualista, circunscrita por esses dois grupos.

⁴¹ Até mesmo as reuniões cotidianas que acontecem sistematicamente no alvorecer e, à noite, nas aldeias não se desenvolvem mais na forma como pude testemunhar há cerca de 20 anos atrás na aldeia Nãsêpotiti, provocando-me um estranhamento muito grande quando isto era tão marcante no cotidiano da vida comunitária. A balbúrdia do vozerio masculino que ecoava em Nãsêpotiti anunciando a ação dos homens mais velhos (*toputû*) de todos os clãs no centro contrapunha-se às reuniões mais silenciosas e discretas que pude observar ao longo do meu convívio nas aldeias, em 2017. *Sâsuâri* é o nome dado quando os homens se juntam e gritam na casa dos homens (*ikâpy*), ao amanhecer, cerca de quatro, cinco da manhã. A atual divisão das aldeias promoveu uma dispersão dos homens mais velhos nas quatro aldeias afetando, contudo, essa presença tão pronunciada daquelas pessoas mais crescidas. Agora, são poucos em cada aldeia, ainda assim, a presença deles é marcada nas oratórias (*pêpa*) que permanecem se desenvolvendo no alvorecer e na vida noturna. Supõe-se que o crescimento dos homens nessas aldeias promoverão a reativação de tal vitalidade na casa dos homens no centro de cada uma dessas aldeias novas.

autor como bases para afirmar que os mais velhos se tornam como tais por este engendramento da multiplicação de pessoas.

Em sua abordagem, incide um foco na construção de um modelo social de como as pessoas tornam-se fabricadas, pondo em evidência a exogamia e a uxorilocalidade. Logo, as relações sociais, particularmente, as interclânicas, tornam-se as condições de multiplicar pessoas.

Pode-se inferir, contudo, que a multiplicação do corpo é considerada pelo autor, com a ressalva de que é sob os termos de a construção de relações sociais a circunscreverem, notadamente, aquelas vinculadas ao matrimônio.

Os ritos ligados à fabricação social do corpo também foram valorizados pelo autor nesta discussão acerca do crescimento, e ele os retratou como um movimento de socialização que reflete, paralelamente, a maneira de uma estrutura social ser reproduzida, enquanto um referencial sistêmico e totalizante. A pesquisa de Schwartzman (1988) desdobra-se como registro destes ritos, na medida em que alguns deles não são mais praticados tais como a furação do lábio, as escarificações nas coxas e aquelas feitas nos tórax e nas costas.

Destaca-se de seu estudo que a furação de orelha é descrita como sendo a primeira operação praticada na criança, com cerca de 5 e 6 anos, tanto em menina como em menino, observando que a mesma se desenvolve nas casas periféricas e analisando que incorre antes de os meninos residirem na casa dos homens (*ikâpy*). A furação do lábio é descrita como tendo sido praticada apenas nos meninos, podendo ser feita tanto na casa da família natal como na dos homens. Envolve aqueles em torno de 8 a 10 anos. Todavia, Schwartzman (1988, p. 176) esclarece que desde a convivência com os Suyá no Parque Indígena do Xingu, iniciou-se a recusa em furar lábio e até mesmo o abandono do ornamento nele, considerado como feio. A escarificação na coxa era praticada nos rapazes e nas moças, quando tinham cerca de 12 a 14 anos executada na roça, depois da colheita do amendoim⁴² (SCHWARTZMAN, 1988, p. 177-78).

Na análise de Schwartzman (1988) em torno dessas práticas voltadas à alteração do corpo, percebeu-se que os ritos de furação no lóbulo e no lábio assumem o sentido de reforçar os laços consanguíneos, o primeiro envolvendo a incorporação de pessoas na família natal e o segundo, a incorporação dos meninos na casa dos homens (*ikâpy*), localizada no centro da aldeia, considerando o momento de os rapazes dormirem lá e receberem ensinamentos dos mais velhos.

⁴² Esta intervenção corporal não é mais praticada e muitas pessoas depõem que sentiam medo quando ela acontecia. Atualmente, os mais velhos e as mais velhas possuem as marcas nas coxas de tais escarificações, além de homens e mulheres adultos. Elas eram feitas várias vezes nas mesmas pessoas, nas colheitas anuais do amendoim e de fato, entre os senhores e as senhoras que apresentam estas cicatrizes na coxa, elas são mais grossas. Já nos adultos, elas são mais finas, sinalizando a interrupção da continuidade destas práticas. Aqueles nascidos na TI. Panará não apresentam tais marcas definindo o rompimento deste rito. Questionando as pessoas sobre o motivo que mobilizava a escarificação na coxa, todos respondiam que era para deixar a coxa forte.

A escarificação na coxa marca fisicamente a relação com os parentes matrilineares e patrilineares, por serem formadas duas linhas paralelas por meio dessa intervenção física, cada uma é abordada como se referindo a um destes dois vínculos parentais. Portanto, nesse rito é evidenciado o valor da multiplicação de pessoas, celebrando as relações de afinidade as quais se associam à circulação dos homens entre os clãs, pelo matrimônio, fundada na separação deles de sua família natal.

A fabricação social do corpo é explorada sob a dimensão de uma agência externa que constrói marcas físicas nele, alterando a aparência com furo na orelha, no lábio e com as escarificações. É importante ainda considerar que Schwartzman (1988) também se preocupou em estudar esses ritos em que tais intervenções nos corpos dos mais jovens eram executadas, exclusivamente, pelas pessoas mais velhas, o que é percebido pelo autor como um reconhecimento social de que eles tenham um poder transformativo sobre as pessoas, contribuindo para a formação de um corpo bonito, forte e grande.

O autor enfatiza que as cerimônias ligadas à fabricação do corpo produzem dor, o que é recorrente em outras ações cotidianas que os mais velhos também desenvolviam nas pessoas mais jovens como bater nas costas com couro de anta ou bater no tornozelo e perto do joelho com osso deste mesmo animal, visando à produção de um corpo forte, especialmente, para os ossos ficarem duros (*sitâti ahê*). Promoveria força para os homens terem bom desempenho na corrida de tora, por exemplo, e para as mulheres propiciaria força para carregarem os cestos com produtos da roça, entre outras coisas.

A fim de ressaltar a importância da dor como forma de o corpo ficar forte, ele recupera que o medo associado ao sofrimento também pode engravidar as mulheres. Schwartzman (1988, p. 204) afirma que se o marido bate na esposa, ela fica triste e pode engravidar por isso. O autor conclui que as ações dos mais velhos são concebidas como forças transformativas para as pessoas panará, ao gerarem dor e medo nos mais jovens.

A partir das considerações das contribuições desse autor, ainda me estendo para explorar outros aspectos tangentes à maneira de se conceber o crescimento, fazendo aparecer a valorização que é dada ao evento do crescer. São desenvolvidas práticas sociais que pretendem intensificar o aumento das pessoas, sendo que as justificativas dada a elas abrangem, igualmente, o favorecimento à procriação e à construção de um corpo forte e bonito.

O crescimento corporal aparece como uma pauta para as pessoas panará, valorizada e percebida como passível de um investimento social, desdobrando-se na presente formulação de que há uma forma de fazer crescer, reconhecida naqueles contextos sociais de ação que são construídos em função

desse interesse. Inscreve-se, de um lado, a percepção do crescimento como um atributo inerente do corpo, e de outro, como um evento articulado às agências sociais que modulam a forma de crescer.

Na história da Jaburu, conforme estudada acima, é descrito o crescimento do filhote em cada acampamento, centrando a atenção ao aumento do corpo e ao crescimento de suas penas, revelando tal valorização. E, paralelamente, essa história e a da Velha, em comum, indicam que o crescimento ligado à procriação revela-se na alteração corporal, porque crescer até a fase adulta foi decisivo para remarcar quando a aliança matrimonial com os homens se desenvolveu, engendrando a gravidez e o aumento da população.

Somado a isso, a história da Velha, notadamente, reporta ao estatuto dos mais velhos como socialmente valorizado, dada a noção de um corpo que cresceu e gerou muitas pessoas. Conforme já discutido, se foi a Velha que se transformou em muitas mulheres, sugere a intrínseca relação entre mulher mais crescida e pessoas multiplicadas dela.

Na construção de laço matrimonial inscreve-se a valorização da alteração corporal, diferente daquele provocado pela furação da orelha ou escarificação nas coxas. Conforme proposto aqui, o crescimento inclui-se como condição subjacente à dinâmica das trocas inter-clânicas, as quais já exploradas nos trabalhos de Schwartzman (1988) e de Ewart (2000).

O crescimento como referência ao exercício das atividades sexuais reincide na história de duas crianças irmãs consideradas *towmãpã* (pajé), justamente pela capacidade de elas modificarem a sua forma corporal. Entre as diversas transformações manejadas por elas, destaca-se, neste momento, aquela de elas virarem adultas visando à relação sexual com a mulher Chuva. Quando as crianças foram visitá-la, manifestaram o desejo em namorá-la e a Chuva advertiu que elas eram muito novas para isso. Então, ambas afastaram-se em direção à mata onde decidiram virar pessoas grandes para satisfazerem o seu desejo.

Nota-se que, independentemente da construção de laços matrimoniais, esteve em pauta a relação entre transformação e a prática sexual, sendo que esta última, por sua vez, aparece como idealizada às pessoas adultas. Para essas crianças *towmãpã* (pajé) crescer foi possível ser manejado.

Inclusive, na história, elas mesmas voltaram a ser crianças e retornaram à aldeia onde comunicaram as suas aventuras. Ao conceber os “pajés” como crianças, parece remeter-se ao devir de muitas transformações que são previstas nos corpos infantis que, por sua vez, se tornarão jovens, pouco adultos, adultos de verdade e velhos.

As histórias da Jaburu, da Velha e das duas crianças *towmãpã* (pajé) colocam em evidência o crescimento como uma transformação. A história das crianças põe em relevo a percepção de uma íntima associação entre crescer e virar, pois é comum a formulação de que criança vira jovem, jovem vira adulto e adulto vira velho.

O fato de a Jaburu ter se transformado numa fase em que já estava adulta (grande e com asas) retrata que não se trata apenas de uma metamorfose corporal de ave em gente, mas de um crescimento do corpo que, em si mesmo, é visto como uma transformação.

Este aspecto de o crescimento ser selecionado como um evento relevante na maneira de perceber o corpo é reconhecível num depoimento enunciado por Perankô (informação verbal)⁴³. Um filho seu morreu quando era criança (*prî*). Ele contou que teve a experiência de vê-lo enquanto *kypaswākiara* (alma do morto) e enfatizou que ele estava rapaz (*piātuê*), argumentando que o crescimento não é interrompido mesmo quando a pessoa morre. Enquanto sinaliza a ideia de a alma ter um corpo, o que discutiremos mais noutro capítulo, importa chamar a atenção para o evento de o crescimento ser transversal entre os vivos e os mortos, constituindo-se como manifestação inerente ao corpo.

Igualmente, Sykian, em outra ocasião, explicou-me que se morrer quando criança “O espírito cresce, vira adulto e vira velho” (informação verbal)⁴⁴. Nessa conversa, ele se expressou em língua portuguesa. Reincide a noção do crescimento como algo em movimento, revelando-se como expressão da vitalidade do corpo. Torna-se significativo o uso do verbo “virar” para descrever os deslocamentos entre as fases de rapaz/moça, pouco adulto(a), adulto(a) de verdade e velho(a). Crescer é uma transformação do corpo, por isso, é adotada a expressão “virar” em língua portuguesa.

2.4 A festa que faz o corpo crescer rápido

Além de a transformação corporal que se realiza no movimento do crescer de um corpo ser capturada e observada, são desenvolvidas determinadas práticas que pretendem intensificar o crescimento, tornando-o um fenômeno agenciado socialmente. Mesmo que ele seja transversal aos corpos, reconhecido como uma expressão já dada, porque todos os corpos crescem, coexiste a construção de ações sociais orientadas ao interesse de também fazer o corpo crescer desenvolvida, notadamente, nas fases em que ele é conotado como pouco desenvolvido.

As justificativas dadas ao investimento no crescimento provocaram a necessária expansão na compreensão de o que é considerado como crescer, além de promover maior visibilidade às relações sociais que são valorizadas pelas pessoas panará de modo articulado.

Acerca dessa festa, pretende-se fazer aparecer a íntima ligação dela com a valorização do crescimento das pessoas que, por sua vez, não se vincula apenas ao devir da criação de alianças matrimoniais, mas também à produção de alimentos subjacente ao cotidiano da vida doméstica ou às trocas interclânicas em contextos festivos. É oportuno esclarecer que o uso do termo “festa” é

⁴³ (PERANKÔ, aldeia Kôtikô, 2017)

⁴⁴ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

proposital sob a intenção de remarcar que é assim que as pessoas panará se referem a tal evento, quando se expressam sobre o mesmo na língua portuguesa.

Abro um breve parêntese aqui para dizer que essa preocupação se assemelha àquela discutida por Perrone-Moisés (2015) quando propôs levar a sério as traduções que são feitas pelas pessoas com quem interagimos em nossas pesquisas. Questiona-se a redução desse tipo de evento ao caráter de uma cerimônia ou de um ritual, a fim de evitar os deslocamentos de o que realmente significa uma festa para aqueles que efetivamente a praticam, vivenciando-a. É sob essa perspectiva, então, que passo a abordá-la a seguir.

É emblemático o interesse dessa festa intervir no aumento de uma pessoa, reiterando que crescer é de fato um acontecimento valorizado e convertido como alvo de intervenções o qual torna-se referência de engajamento coletivo.

A festa da criança envolve a participação de todas as famílias de uma aldeia, que se realiza na dança e na produção de alimentos a serem distribuídos sob uma lógica particular. Além disso, inclui-se o exercício do *pêpa* que nas suas oratórias, anima e incentiva a participação das pessoas neste evento.

Informa-se que a festa quando é desenvolvida é tida como sendo para determinadas crianças, identificando-as como filha(o) de tais pais que convertem-se em donos da festa, podendo escolher um cantador. São eles que pedem aos mais velhos (*toputũ*) para que a festa seja realizada, notadamente, o pai realiza tal solicitação na casa dos homens e a festa se concretiza desde que os homens em geral aceitem envolver-se na sua realização. Ainda que os pais das crianças sejam considerados os donos da festa, estende-se a posição de dono a todas as pessoas que pertencem ao clã da criança.

Quando estive na aldeia Kôtikô, ouvia o canto (*itow*) de Sykian, acompanhado da oratória de Kiêrô (*pêpa*) que, dia-a-dia, desde às quatro da manhã, despertados pelo canto do macaco guariba, iam em direção ao centro, exercerem as suas atividades ao lado da casa dos homens (*ikâpy*) até o alvorecer do dia. Depois de manifestada esta presença deles no pátio da aldeia, pouco a pouco saíam as mulheres de distintas casas que vinham para perto do cantador, organizando-se para dançarem e cantarem acompanhando-o.

Elas realizavam um estilo de dança denominado *kâproja*, em que as mulheres ficam em duas filas paralelas, uma frente a outra, indo para frente e voltando para trás, perto do cantador que também cantava e dançava, indo e voltando, numa linha reta. Entre as mulheres, uma fila era formada com as mais velhas e adultas, a outra por mulheres mais novas, representando a importância dada à assimetria das fases de crescimento.

Estava acontecendo a festa dedicada ao filho do Perankô⁴⁵ e à neta do Kiêrô, ambas as crianças *kwakjatâtêra*. A mãe da menina residia noutra aldeia, o avô materno cuida de sua neta sob a justificativa de ele não ter mais filho pequeno. Isso reitera o valor de que realizar essa festa é fazer parte de cuidar da criança, em que o crescimento dela torna-se uma pauta relevante.

O canto e a dança dedicados a estas crianças mantem-se por muitos dias, segundo Kiêrô, iam cantar até a lua morrer, apontando para o céu e movimentando o braço, como se seguindo o devir do movimento da lua. Ele antecipou “Quando chegar a lua nova, vai ter caça de porco, anta, tatu e peixe” (informação verbal)⁴⁶ explicando que os donos da festa (todos aqueles que pertencem ao clã da criança) não poderão consumir, prevendo que aqueles que vão saborear os alimentos realizarão outra caçada para o pessoal do clã patrocinador da festa. Trata-se de um modelo de troca de alimentos entre os clãs, o qual já testemunhei acontecer no *suampiu*, em 1999, outra festa ligada à primeira menstruação da menina⁴⁷.

Importa-nos centrar no fato de que a intenção dessa festa é fazer a criança crescer, ficar comprida, não ser preguiçosa, ser forte, animada e disposta para desenvolver as atividades cotidianas. Entre elas, destacam as de caçar, pescar, roçar e até mesmo de pegar folha de banana brava na mata ou lenha na roça⁴⁸.

Põe-se em evidência os argumentos de que ficar comprido, disposto e forte circunscrevem como o crescer é concebido. O Kiêrô foi enfático ao formular que a sua neta não pode ser preguiçosa. A preguiça aparece como uma forma de crescer possível, mas o investimento da festa é contrapor-se a ela, a favor do ânimo e da disposição.

Na realização da festa inscreve-se a concepção da criança em movimento de crescimento, sendo oportuno investir justamente na fase da imaturidade. Para além disso, revela uma maneira de perceber o corpo, em que o movimento transformativo dele é considerado como o que o caracteriza e, parece que justamente pelo movimento ser a perspectiva valorizada nele, que se funda a criação de práticas sociais articuladas a ele mesmo.

Expandindo a compreensão do crescimento enquanto algo que pode ser ativado e manejado, registra-se a argumentação de Sâto, “A festa faz crescer logo, se não fizer a festa, a criança cresce devagar” (informação verbal)⁴⁹. O aspecto fabricado está situado na rapidez em contraposição à

⁴⁵ A festa passou a ser dedicada apenas à neta de Kiêrô porque o filho de Perankô retornou para a aldeia onde a sua mãe morava, a pedido dela mesma. Pelo fato de Perankô ter se casado com outra mulher na aldeia Kôtikô, ele separou-se da mãe real desta criança, para quem a festa também estava se desenvolvendo.

⁴⁶ (KIÊRÔ, aldeia Kôtikô, 2017)

⁴⁷ Ver Schwartzman (1988) que aprofunda sobre este modelo de troca de alimentos entre os clãs.

⁴⁸ Quando estive em Sôkwê, observei que as mulheres tiravam sementes de urucum a fim de fazerem tinta para a pintura corporal, o pessoal estava preparando uma festa para a filha de Paturi.

⁴⁹ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

vagarosidade. Atesta a veracidade de seu argumento ao lembrar que a sua mãe pediu para fazer festa para a sua irmã e, por isso, ela cresceu rápido, “Dançaram para ela” (informação verbal)⁵⁰.

As atuações do cantador, do *pêpa* (orador) e das mulheres perto do alvorecer do dia constituem-se como uma agência sobre os corpos daquelas crianças a quem a festa se destina, as quais não participam destes eventos acima descritos. Ao longo do tempo em que a lua nasce em cada ponto do céu, as danças e os cantos das mulheres e do cantador persistem. E ainda, somam-se outros esforços coletivos que passam a acontecer quando expedições de caça na mata, bem como a colheita coletiva nas roças das pessoas do clã dono da festa se desenvolvem. Outros tipos de dança e canto, desta vez, realizados perto do final da tarde, quando o sol se põe, realizam-se.

I'syri é uma forma de dançar em que participam, rotativamente, ao longo do dia, duas ou três pessoas diferentes pertencentes ao mesmo clã, dono da festa. Esta dança é típica de quando acontece o *sâkjâri*, nome dado a uma forma de o alimento ser produzido e circulado, em que a colheita coletiva nas roças dos donos da festa é parte dela, além da realização de uma expedição de caça na mata com a participação dos homens de todos os clãs, somado ao fato de que o alimento preparado é destinado ao consumo das pessoas que são dos outros clãs, diferentes daquele que é dono da festa⁵¹. *Sõtajya* é outra dança que se inicia num movimento reto e depois vai formando um círculo que se movimenta formando um caracol. É realizada no momento final da festa.

A comunidade é envolvida na construção dos corpos daquelas crianças. O enunciado de Tukokian explicita que a “Festa vai fazer a criança ficar alegre e isso faz ela crescer, mesmo que não cante, a criança vai crescer sozinha, fazer festa é para fazer alegria, para completar, não vai ser preguiçosa, vai ajudar a mãe” (informação verbal)⁵².

Dançar e cantar para a criança configuram-se como formas de ação que provocam a alegria. Este específico sentimento é que justifica o crescimento ter sido ativado. A música e a dança contribuem para a transformação do corpo. A festa, por sua vez, é um investimento que envolve uma coletividade.

“É para crescer até *sĩtepe*” é outra expressão recorrente que justifica esse evento da criança. Conforme apresentado, *sĩtepe* é uma terminologia genérica para adulto, portanto, fazer a criança ficar comprida, valorizando a dimensão do tamanho, confunde-se com o interesse em fazer a criança crescer até adulta.

⁵⁰ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

⁵¹ A própria palavra *sâkjâri* que nomina esta referida forma de produzir e circular o alimento, pode desdobrar-se como o nome da festa da criança.

⁵² (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

Importa destacar, aqui, que essa percepção diferencia-se daquele crescimento intensificado da Jaburu, cuja altura manifesta-se como um atributo que especifica o seu corpo e que passa a distinguir o pessoal descendente da Jaburu dos demais que são baixos ou médios. Trata-se do crescimento como um fenômeno transversal aos corpos que tem o sentido da transição de criança para jovem e depois para adulto.

Cantar e dançar transformam o corpo de uma criança, acelerando o deslocamento dela para outras fases de crescimento que, por sua vez, é apreendido como expressão de uma construção manejada intencionalmente.

Outras justificativas são dadas, incluindo que a festa é para fazer crescer com disposição e ânimo para o desenvolvimento das atividades. Paturi detalhou que se a criança for masculina “É para pegar porco e peixe” e se for feminina “É para pegar mandioca, banana, lenha” (informação verbal)⁵³. Logo, o crescimento está vinculado ao desenvolvimento dessas atividades, as quais são ligadas à produção de alimento.

Além de a festa agir na aparência física, ela atua no comportamento. Fazer crescer com ânimo e disposição contrapõe-se à possibilidade de ser preguiçosa. A festa visa à construção de um corpo animado para a participação ativa nas atividades. O comportamento por ser manejável, faz da festa um instrumento de confecção daquele corpo imaturo.

Retorna-se à história da Jaburu, atendo-se ao fato de que a jaburu-mulher quando se transformou em mulher-jaburu, preparava alimentos para o homem que, em contrapartida, pescava e alimentava o seu filhote. As mulheres que socavam no pilão e faziam torta de mandioca recheada com carne eram adultas, já crescidas. Na própria narrativa é possível reconhecer a associação entre adulto e criação de alimentos. O jeito de crescer visado é aquele que promove a presença de um corpo forte e ativo no mundo. A festa emerge como agente na produção dessa forma de crescimento, o qual pode ser socialmente manejado.

O crescimento até adulto e a multiplicação de pessoas a ele ligada é, contudo, uma construção social, pretende-se dar visibilidade que esse manejo na forma de crescer é operante também na criação de laços de afinidade discutida por Schwartzman (1988).

Em relação à disposição em particular, reconhece-se que foi um tema explorado por Ewart (2000, 2005). A autora elegeu *suakin* e *suangka* como dois estados físicos-psicológicos decisivos para a sociabilidade no cotidiano. O primeiro indica o ânimo e a disposição para caçar, pescar, dançar, coletar, ir à roça, pintar-se, brincar, conversar; o segundo, contrariamente, representa o estado de isolamento, tristeza e recuo da vida social. Ela analisa que o estado *suangka* prolongado reduz a

⁵³ (PATURI, aldeia Sôkwê, 2017)

intersubjetividade, limitando a vida social. Defende, por fim, que as relações interclânicas em torno do casamento, das cerimônias e da produção de alimento são veiculadas pela condição *suakin*, sintetizando que significa estar disponível para os outros. Enfatiza a relevância destes conceitos nativos na dinâmica da socialidade.

A autora explorou outra dimensão da corporalidade valorizando as relações contingentes no cotidiano, no qual os referidos estados operam, e esclareceu como a disposição em se relacionar com o outro é base para os contextos de ação se realizarem como tais. De modo articulado a isso, permaneceu pondo em evidência as produções de pessoas e de alimentos fazendo a conexão delas com a construção de laços de afinidade, intrinsecamente ligados à exogamia e à uxorilocalidade, reiterando, neste ponto, o estudo de Schwartzman (1988).

Considerando a contribuição de Ewart (2000; 2005) para a compreensão da importância de *suakin* (animado, disposto), inclui-se aqui a discussão de como o crescimento do corpo é valorizado pelas pessoas panará, podendo ser manejado, engendrando um jeito de crescer, em que o próprio ânimo pode aparecer como uma construção social.

Inserida neste campo de debate, de o corpo ocupar um lugar central no pensamento ameríndio (SEEGER *et al.*, 1987), espero ter elucidado que o crescimento é uma pauta relevante no pensamento panará e que os conhecimentos em torno dele fundam a construção de contextos sociais de ação, na medida em que ele mesmo é assimilado como passível de ser modelado, tanto nos aspectos físicos como nos comportamentais.

Crescer é compreendido não exatamente como algo dado e apriorístico, nem tanto como algo absolutamente construído. A potência de crescer é preexistente, mas a relação com ela é criada, transformando essa potência numa obra de arte.

Reconhecer a agência da festa da criança não faz dela um sujeito com intencionalidade autônoma, antes, ela é um instrumento produzido pela coletividade humana e por ela apropriado em favor de seu interesse. A intenção de transformar o corpo é manifestação dos pais da criança (ou daqueles que a criam) e de todas as pessoas das famílias que participaram da festa e que contribuíram para que ela se tornasse um acontecimento.

Logo, a posição de pessoa está em quem faz a festa o que é uma expressão dessa coletividade. Mas se a festa tem agência, compreende-se que ela também ocupa a posição de pessoa, pois ela é manifestação, por excelência, da intencionalidade daqueles que a fazem. A festa, então, faz crescer o corpo da criança.

É relevante destacar a percepção de que a festa tem agência sobre o crescimento porque ela provoca alegria, descortinando um saber que afirma o crescimento poder ser ativado por este afeto específico. Sob essa premissa é que se constrói uma festa, percebendo-a como uma força

transformadora do corpo. Se a festa impõe-se como uma fabricação, a alegria também, que tal sentimento caracteriza a sua especificidade, ou seja, a alegria é um atributo da festa.

2.5 Se namorar cedo, não cresce

O interesse em fazer crescer um corpo forte, disposto e comprido coexiste com a permanente ameaça de outras potências corporais contrárias as quais podem ser reconhecidas como concretizadas naqueles corpos baixos que não cresceram muito. A baixaza, portanto, também se manifesta como uma forma de crescer, mas que é distinta daquela que enveredou no tamanho curto como atributo que especifica o corpo de Anta.

No entanto, esse jeito de crescer não aparece como desencadeamento de uma agência combinada, deliberada e intencional por parte do coletivo. Antepõe-se como engendrado por ações da própria pessoa, cuja conduta é concebida como desvio das orientações dos mais velhos, aprendidas com aqueles mais antigos que já morreram (*swākjara*).

Certa vez, Mĩkre comentou: “Lá na aldeia não tem pessoa alta, só tem quatro. A preocupação nossa é porque o povo Panará está diminuindo, está sendo muito baixinho, não tem povo Panará alto. Acho que o jovem não cumpriu regra como o Tuiuí cumpriu” (informação verbal)⁵⁴. O seu enunciado indica uma hipótese de porquê o povo Panará está diminuindo, nela é expoente a centralidade dada ao não cumprimento da regra do Tuiuí, referindo-se ao *Nāpri* (Jaburu).

Sua suposição aconteceu quando ele mesmo ensinava a história da *Nāpri* (Jaburu) e seu argumento tem íntima relação com o que temos discutido acerca do crescimento, mais particularmente, dessa recomendação de que precisa primeiro crescer para começar a ter experiências sexuais.

Nesta oportunidade, vale registrar que o Tukokian ao contar a história da Jaburu, explicou que o filhote cresceu e “*Nāpri* virou mulher para todo mundo, virou moça alta”, remendando imediatamente “Kokriti é *Nāpri*, quem é alto é *Nāpri*, mas ninguém mexeu nela quando tinha 15 anos” (informação verbal)⁵⁵. Ainda que pareça repetitivo apresentar um enunciado que reitera a altura como atributo específico da Jaburu dando, inclusive, o exemplo de uma pessoa, o Kokriti, ele é trazido para a nossa presente discussão, porque há nele o acréscimo dessa preocupação em discriminar um comportamento socialmente valorizado: “ninguém mexeu nela quando tinha 15 anos”.

⁵⁴ (MĨKRE, Poconé, 2012). Manifestação oral de Mĩkre quando ele apresentou a história da Jaburu no seminário “Mapeamento das Mitologias” em Poconé-MT, promovido pelo Grupo Pesquisador em Educação Ambiental (GPEA) da UFMT e pela Operação Amazônia Nativa (Opan).

⁵⁵ (TUKOKIAN, aldeia Kótikô, 2017)

No enunciado de Tukokian fica explicitado que se trata de um momento de imaturidade do corpo da Jaburu, referente à transição para a mocidade (*piõtuê*). Faz parte deste universo de saberes ligados ao corpo, recomendar a espera por mais crescimento antes de praticar sexo.

Se as mulheres apareceram no mundo pela transformação da Jaburu, implica que a relação sexual, com elas, sob esta prática de esperar mais o seu crescimento, já vigorava desde o tempo de muito antigamente (*iankjara*). Sugere, então, ser um ensinamento vinculado à própria história da *Nãpri* (Jaburu), cujo conhecimento já vem sendo praticado desde a época de sua transformação.

Reforçando que no modo de conceber o crescimento inscrevem-se saberes acerca do corpo, apresenta-se o ensinamento de Sykian: “Se casar cedo, fica baixo” (informação verbal)⁵⁶, reiterado noutra conversa em sua casa, “Quem namora e casa cedo, não cresce” (informação verbal)⁵⁷.

A relação sexual desdobra-se como agência que arrefece a potência de crescer alto. Ao mesmo tempo, revela-se como um comportamento imaturo por se realizar antes do esperado, antes de o corpo crescer. A forma de se relacionar com o próprio corpo faz parte de como será construído o crescimento dele mesmo.

Esperar crescer e incorporar a vida sexual no momento em que o seu corpo já está mais desenvolvido converte-se numa ação que é socialmente fomentada, confundindo-se com um conhecimento, o qual se articula ao valor atribuído ao corpo alto e robusto. Se o comportamento social afeta a constituição da aparência física, esta última torna-se a revelação dele mesmo.

O fato de, na história da Jaburu, ser detalhado o movimento do crescimento do filhote vai ganhando cada vez mais sentido, a sua transformação em mulher aconteceu quando ele era mais crescido. Não é por um acaso que o crescimento é um assunto importante a ser narrado, pode-se dizer que ele é celebrado como um acontecimento que incide no corpo.

Numa conversa sobre casamento, Tukokian me ensinou “Tem que respeitar a esposa até ela ficar menstruada” (informação verbal)⁵⁸ e afirmou que as pessoas das gerações atuais estão mais baixinhas “Porque estão namorando cedo” (informação verbal)⁵⁹. Em consonância, noutra situação Sykian também destacou a importância dessa espera “Estão namorando a menina antes de menstruar, vai ficar baixinho” (informação verbal)⁶⁰.

Aquela hipótese de Mĩkre, exposta acima, descortina-se como uma avaliação de caráter coletivo, na medida em que é recorrente esta íntima associação entre o corpo baixo e o comportamento de namorar cedo, isto é, de ter relações sexuais antes de o corpo crescer mais. Neste campo de saberes

⁵⁶ (SYKIAN, aldeia Kõtikõ, 2017)

⁵⁷ (SYKIAN, aldeia Kõtikõ, 2017)

⁵⁸ (TUKOKIAN, aldeia Kõtikõ, 2017)

⁵⁹ (TUKOKIAN, aldeia Kõtikõ, 2017)

⁶⁰ (SYKIAN, aldeia Kõtikõ, 2017)

ligados ao corpo, “namorar” antes de menstruar equivale a um comportamento prematuro por não ter esperado este desenvolvimento corporal se realizar. As condutas desdobram-se como agências ativas na maneira de crescer. O corpo como uma construção social é expoente na maneira de as pessoas panará percebê-lo.

Conversando com Pasyrna, noutra ocasião, reencontrou-se com a reprodução dessa mesma percepção acerca do corpo, correlacionando a baixaza com o fato de namorar cedo “Por isso ficou baixinho, porque namora cedo” (informação verbal)⁶¹. Ele argumentou que “Estraga o crescimento, perder a virgindade cedo” (informação verbal)⁶². Expressando-se em língua portuguesa, ele usou a palavra “estragar”, sendo ela reveladora da concepção de que um crescimento não estragado é aquele que produz um corpo alto, forte e animado. Sugere que o desvio das orientações dos mais velhos, apreendidas como conhecimentos antigos produz um corpo que se revela como corrompido em relação àquele idealizado coletivamente.

A autodisciplina relativa ao comportamento é socialmente idealizada e recomendada aos mais jovens, sob a perspectiva de que ter relação sexual antes de crescer afeta o crescimento. A baixaza está se constituindo como uma recorrência, indicando a mudança no comportamento social dos mais jovens.

Quando alguém é alto, isso é percebido como comprovação da eficácia das orientações dos antigos. E a manifestação da baixaza, similarmente, é compreendida como reificação desses mesmos conhecimentos, já que justamente, são eles que não foram corporificados, isto é, praticados e assumidos.

É oportuno retomar a contribuição das reflexões de Overing (1999; 2006) e de McCallum (2013) quanto à importância dada aos conhecimentos acerca do corpo que são veiculados cotidianamente, orientando o comportamento nas relações intersubjetivas. Tais como ambas as autoras alertam, não se trata de que os saberes dos antigos se realizam como normas ou regras que sejam apreendidas como um referencial regulador do comportamento humano de caráter coercitivo.

Não se reconhece a manifestação de um controle externo, centralizado ou institucionalizado, da conduta das pessoas que submetam aquele que desrespeitou as regras a um disciplinamento de comportamento. No entanto, é preciso modular que isso não implica que inexista a manifestação de alguma avaliação negativa acerca de determinadas condutas. Ela acontece sim, de modo descentralizado e contingente, mas não se manifesta em termos de uma sanção.

O fato de não serem levados tão a sério as orientações dos mais velhos tais como os antigos o faziam, é uma preocupação coletiva, uma vez que esta alteração comportamental revela-se na

⁶¹ (PASYMA, aldeia Sôkwê, 2017)

⁶² (PASYMA, aldeia Sôkwê, 2017)

mudança da estatura das pessoas na comunidade, cuja baixeza não é elogiada socialmente, ao contrário, revela-se como um crescimento “estragado”, tomando como empréstimo o termo de Pasya.

Quando Mĩkre avaliou que atualmente não tem muita gente alta, ele fez a contraposição de que “Antigo panará era grande”, a sua reflexão está em consonância com os depoimentos das pessoas mais velhas que conheceram os antigos que morreram no período do contato, no contexto da construção da BR-163 (Cuiabá-Santarém), apreendidos como bonitos porque eram fortes, animados e altos.

É feita uma contraposição dos antigos com as pessoas das gerações mais jovens quanto à incorporação estabilizada de práticas que ativam o crescimento. Ainda que reconhecida a possibilidade de uma pessoa desviar-se conscientemente destas orientações, os mais velhos permanecem ensinando aos mais jovens tais saberes acerca do corpo.

Há outras recomendações pertinentes à fabricação desse jeito de crescer idealizado socialmente. A senhora Jōkrâ ensinou que não se deve namorar durante a menstruação e avaliou negativamente, “Hoje, namora com a sua mulher e com a mulher do outro, menstruada”, em seguida, fez a associação disso com a maneira de o corpo crescer, “O antigo respeitava a mulher, era mais alto, hoje não respeita e fica mais baixo” e continuou “As pessoas estão mais baixinhas porque namoram sem esperar a menstruação acabar” (informação verbal)⁶³.

Apesar de ações coletivas serem elaboradas visando ao crescimento tal como a festa da criança, o desenvolvimento desse jeito de crescer, alto, forte e animado, não está garantido. São requisitadas outras condutas tidas como forças atuantes nesse modo visado de o corpo crescer. Isso implica que outras forças ligadas à produção de pouco crescimento permanecem como possibilidades, notadamente, quando as orientações dos mais velhos não são seguidas.

Mais argumentos foram apresentados por Sykian, fazendo aparecer como o crescimento visado está vinculado à produção de alimento. Ele me explicou que primeiro tem que caçar, cuidar da mãe, do pai e avós, depois a mulher vai escolher ele para casar, *hokin* é a expressão para cuidar, sendo ela composta pela palavra *ikin* que significa bom, bonito e também expressa o sentimento de gostar.

Conforme discutido anteriormente, a festa da criança tem como motivação fazer o corpo crescer com ânimo e disposição, justamente para construir uma presença ativa no mundo, engajada na produção do alimento. Os argumentos utilizados por Sykian nos revelam a íntima associação deste corpo produtivo com o cuidar da mãe, do pai e dos avós. Trata-se da partilha do alimento entre aqueles que são cuidados mutuamente e cotidianamente.

⁶³ (JŌKRÂ, aldeia Kōtikô, 2017).

A disposição para desenvolver as atividades que tornam possível o alimento ser oferecido e consumido neste dia-a-dia promove a consolidação de laços com quem se convive. O crescimento visado articulado à produção do alimento favorece o fortalecimento dos vínculos com a família natal.

A mãe, o pai, o avô e a avó maternos foram destacados como alvos destes cuidados cotidianos por aquele jovem que está crescendo. Não se perde de vista que dado o modelo de residência uxorilocal, a criança tende a crescer na casa dos pais da sua mãe.

Mesmo quando o rapaz casado passa a residir na casa da sua esposa, a partilha de sua caça com os seus pais não deixará mais de acontecer, perpetuando a expressão de seu afeto com aqueles que participaram intimamente de sua vida durante o seu crescimento.

Reincide a convergência com os argumentos de Overing (1999; 2006) e de McCallum (1998; 2013) tangente à importância desses afetos de cuidados construídos e consolidados no ambiente doméstico. Na forma de perceber o crescimento entre as pessoas panará, revela-se a importância dada à essa construção de laços sociais na vida íntima.

O engajamento na produção de alimento para a família natal desdobra-se como uma exibição pública, no sentido de um homem caçador ser valorizado como marido em potencial para as mulheres, pois o corpo disposto e forte é o idealizado para cuidar da esposa, dos filhos e dos sogros. Neste particular, Sykian observou que “A mulherada não olha mais se o homem é ou não caçador, casa cedo” (informação verbal)⁶⁴ traduzindo-se como expressão de outro desvio em relação às orientações dos antigos intrínsecas à fabricação do crescimento corporal.

Casar cedo é estabelecer um vínculo matrimonial sem antes ter crescido o seu corpo que, neste caso, se revelaria na necessária experiência de participar ativamente da produção de alimento para a sua família natal. Vale lembrar os argumentos que justificavam a festa da criança, se for menino é para caçar, se for menina é para pegar lenha e carregar cesto dos produtos da roça.

Em consonância com essa abordagem, compartilha-se o ensinamento de Paturi, feito na língua portuguesa, bastante esclarecedor, “Antigamente, se casava entre vinte a trinta anos, precisava se preparar mais, aprender a fazer artesanato, roça, caça, depois casava. Hoje está casando cedo com 14 e 15 anos, isso estraga tudo. Antigamente não namorava cedo, são altos, os pais que ensinam a regra” e ainda complementou, “Ninguém gosta de homem que não caça, não faz artesanato, mãe e avó ensinam a moça; o pai e o avô ensinam o moço” (informação verbal)⁶⁵.

As experiências de contribuir nas atividades cotidianas ligadas à produção de alimento convertem-se em manifestações que devem antepor-se à vida conjugal. Casar cedo foi considerado em termos de morar junto com a esposa e praticar atividade sexual sem antes ter crescido mais, isto

⁶⁴ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

⁶⁵ (PATURI, aldeia Sôkwê, 2017)

é, de ter manifestado mais comportamentos de disposição e força, ajudando a cuidar das pessoas de sua família natal, além de aumentar de tamanho.

Registram-se as considerações do senhor Sokriti também relacionadas a esta dimensão de que faz parte do crescimento consolidar os laços de cuidados mútuos dentro da sua família natal, além de construir os laços com a família da moça com quem vai se casar: “Caçavam e pescavam para a mãe, tinha que casar devargazinho, não pode namorar logo, tinham medo de namorar, por isso os antigos eram grandes” (informação verbal)⁶⁶.

As pessoas mais velhas costumam lembrar que os genros davam comida para a sua sogra, acompanhando o crescimento de sua esposa. Apenas quando ela crescia e menstruava que o marido passava a residir com ela e que esta última começava a cuidar dele também. A senhora Jōkrâ observa que desde a transferência de seu povo para o Parque Indígena do Xingu isso começou a mudar.

Faz parte de o que é compreendido como casamento a construção de laços do genro com a família da esposa expressa por meio do alimento, “ele dá comida para a mãe dela”. O enunciado de Sokriti explicita este modelo de um casamento que vai acontecendo “devagarzinho”, em que a relação sexual não é o que o determina. Antepõe-se a oferta de alimento do jovem à sogra, o que demanda a prática dele caçar e pescar.

Quando se investe numa festa sob a intenção daquele corpo crescer com disposição e força, tem-se como devir a formação de uma pessoa ativa na produção de alimento, sob esta perspectiva de construir laços de intimidade, abrangendo a família natal de origem e aquela a ser constituída pelo matrimônio. Logo, o crescimento é concebido de modo que o corpo jamais é dissociado daquilo que ele faz e pratica.

Faz parte do jeito de crescer que é visado desenvolver as ações vinculadas à produção do alimento, em que a força e a disposição realizam-se. Paralelamente, cuidar do outro estende-se como expressão de crescimento. Isso está evidenciado na explicação de Pasyrna: “Só namora depois da primeira menstruação, aí casa. Antes, ele só cuida dela, faz roça e caça” (informação verbal)⁶⁷. Enfatiza-se que é sob os termos de cuidar (*hokin*) que as pessoas panará concebem o crescimento orientado para a grandeza, força e disposição.

Tanto o Sokriti como o Pasyrna reiteram que não se pode namorar logo, dado que a importância na construção da relação está centrada em cuidar do outro. Seus enunciados contribuem para esclarecer que o casamento é uma construção de intimidade, sendo que a mesma se realiza pela oferta e partilha de alimento. Paralelamente, quando Sokriti associa isso com o fato de que “tinham medo

⁶⁶ (SOKRITI, aldeia Sōkwê, 2017)

⁶⁷ (PASYMA, aldeia Sōkwê, 2017)

de namorar, por isso os antigos eram grandes”, é revelado que crescer alto é ativado pelo não namoro antes de construir laços sociais com a família da esposa.

Mesmo que reincida uma centralidade à autodisciplina de não namorar cedo, observa-se que a questão é mais ampla, porque trata-se de articular o não namoro com a prática de caçar, pescar e ofertar alimento. A dedicação à produção do alimento não é em si mesmo uma agência no crescimento corporal, mas crescer com disposição e força para realizá-la o é.

Compreende-se, portanto, que a produção do alimento é um argumento que faz parte da concepção de crescimento. Ademais está situada no corpo a própria condição disso se realizar socialmente, pois precisa de ânimo para tanto. É neste sentido que crescer é coextensivo à produção de alimento e de pessoas.

Não é inoportuno relembrar que a Jaburu quando se transformou em várias mulheres, ela o fez para cuidar do homem, porque ele era sozinho e ninguém o ajudava. A preparação de alimento aparece na narrativa enquanto um episódio que antecedeu a consolidação dos laços conjugais. O casamento aparece na história como uma construção gradativa, “devagar”. Cuidar um do outro esteve associado ao crescimento e ao matrimônio.

Conforme o enunciado de Paturi o diz, faz parte do cotidiano familiar, o pai e o avô ensinarem ao menino; a mãe e a avó, à menina a cuidar do outro. Contudo, durante o crescimento é incentivado cuidar (*hokin*).

Mais uma vez é reificado que a forma de conceber o corpo e, sobremaneira, a fabricação dele associada a ela é central na constituição da práxis social (SEEGER *et al...*, 1987; RIVAL, 2005). No entanto, discute-se aqui, particularmente, a potência de uma correlação entre a maneira de se conceber o crescimento do corpo e a construção da socialidade que, igualmente, converge para a perspectiva de o corpo ser um objeto de pensamento. A fabricação do corpo que está em relevo, de um lado, incide na própria aparência física do corpo, no seu aspecto antropomórfico, ser alto ou baixo; de outro, no comportamento dele; ser disposto e forte.

Se a noção de corpo bonito é uma construção social e que nas diferentes coletividades humanas, vigoram pontos de vista distintos; põe-se em relevo que cuidar do outro faz parte de o que é idealizado na formação dos corpos panará. Põe-se em evidência a importância dada em fazer crescer um corpo que se torne capaz de cuidar de sua família natal e daquela de sua esposa.

2.6 Ação dos alimentos na forma de crescer

Enquanto o corpo está crescendo, muitas orientações alimentares e comportamentais são veiculadas no cotidiano, nos ambientes domésticos e até mesmo no discurso do *pēpa* (aquele que fala-compreende-ensina). Ao formular que o modo de conhecer o crescimento corporal é constituinte da

socialidade, inspirando-se nas reflexões de Overing (1999; 2006), são consideradas as constantes ações para fazer crescer.

Nos argumentos que justificam o que o jovem e a criança podem ou não comerem estão impressos estes saberes, articulado ao interesse de um controle social no jeito de as pessoas crescerem. Portanto, a relação entre o alimento e o corpo é relevante, não apenas no sentido de o primeiro ser ofertado a outrem, conforme discutimos anteriormente, mas enquanto consumo mesmo.

No âmbito familiar mais íntimo, ocorrem os ensinamentos do pai para o filho e; da mãe para a filha, cultivando tais saberes ligados ao que cada alimento agencia no corpo. É no campo da intersubjetividade que se realizam os discursos e as práticas na construção desses conhecimentos. Essas experiências relacionais, tangentes ao aprendizado de tais saberes, manifestam-se, inclusive, como uma lembrança. Muitas pessoas com quem conversei sobre este assunto fortuitamente declaravam “Aprendi as regras com o meu pai e vou ensiná-las para os meus filhos”.

É contemplado que, enquanto criança, é a mãe que controla qual o alimento seu filho consome. É expoente nesta fase de crescimento, a responsabilidade dos pais no compromisso de seguirem as prescrições alimentares para fazerem crescer os corpos de seus filhos. Vale lembrar que são eles que assumem a iniciativa de pedirem aos homens mais velhos (*toputũ*) na casa dos homens (*ikâpy*) a gestão e a realização da festa da criança.

Pessoas que hoje são adultas relembram de seus desejos em consumirem carnes de determinados bichos na sua infância, mas que se viram frustradas pelo fato de a mãe tolhê-las, em função de tais orientações. Embora haja memória desses desejos irrealizados, aparece a valorização daquela pessoa que seguiu a orientação e contribuiu para a fabricação de seu corpo forte.

Muitos adultos preocupam-se com a permanência desses ensinamentos para os seus filhos, visando à fabricação neles de um corpo forte e animado. Escutei de um deles que está esperando crescer para ser *pẽpa* quando, então, comunicarão os saberes ligados aos alimentos por meio das oratórias nas aldeias.

Nesta oportunidade, pude perceber que não é apenas no ambiente doméstico que incide a construção destes saberes, na medida em que os mesmos são veiculados pelas autoridades públicas, as quais assumem a corresponsabilidade pelo ensino deles, notadamente, os *pẽpa* (aquele que fala-ensina). Além de aos mais velhos serem atribuídas as competências da gestão das festas, das expedições de caça, da edificação de casas, inclui-se a participação deles na construção dos corpos das pessoas.

Fazer crescer, contudo, é constituinte da socialidade, operante nas ações dos mais velhos no centro da aldeia e nas dos adultos nas relações intersubjetivas, desenvolvidas no dia-a-dia.

Apresentam-se algumas prescrições alimentares, sublinhando que as mesmas são voltadas às crianças, às moças e aos rapazes, cujos corpos estão em crescimento, portanto, imaturos ainda.

O que é recomendado não ser consumido pelos mais jovens, em contraposição é permitido aos mais velhos, homens e mulheres, contornando o fato de que as prescrições não são voltadas às pessoas que já têm os seus corpos fortes e grandes.

O interesse em produzir um corpo corajoso e disposto ao trabalho reincide nas justificativas de algumas orientações alimentares. No entanto, esclarece-se que é amplo o repertório das prescrições alimentares abrangendo preocupações com outros aspectos ligados ao crescimento dos produtos cultivados na roça; à cura dos corpos adoecidos de parentes próximos; à fartura na produção de mel; ao jeito de consumir a carne dos bichos para os espíritos ligados a eles não ficarem bravos, limitando a oferta deles à caça; ao sucesso na caça; aos cuidados com a menstruação, entre outras coisas.

Quanto à intenção em fazer crescer o corpo humano, destacam-se que as carnes de veado, paca, capivara e cutia são permitidas aos jovens, porque os corpos destes bichos são bonitos e altivos. Esses alimentos são concebidos como capazes de fazerem o corpo crescer bonito e altivo tal como estes bichos os são.

Os jovens não podem comer a carne de porco que é criado na aldeia, porque ficarão cansados. A preocupação é que eles não sejam trabalhadores, “Não vão ajudar os sogros”. A carne de tracajá é interdita aos jovens uma vez que eles ficarão medrosos tal como o tracajá o é. Além disso, faz o corpo deles ficarem magros, “Não fica forte”.

Igualmente as carnes do jacu, da jacutinga e da arara não devem ser consumidas, já que são bichos medrosos, e os jovens se consumirem a carne deles ficarão magros, fracos e medrosos. Já aos mais velhos é permitido. A carne da capivara é incentivada como um alimento porque ela faz o corpo ficar forte e gordo. O jacaré é recomendado, visto que a pessoa fica sem medo do rio.

Relativo à anta, é interdito à moça consumir a carne da região da vagina, permitindo-lhe apenas a parte da genitália masculina. O mesmo com o rapaz, a ele é apenas permitido consumir a região feminina, se o rapaz comer o testículo da anta, crescerá e ficará grande o dele também.

Antigamente, eram consumidas as carnes de sucuri e de outros tipos de cobra visando à coragem e a força delas, inclusive, passava-se a banha na canela e na coxa para elas ficarem fortes. No caso da sucuri, o consumo dela também fazia a pessoa não ter medo do rio.

Os exemplos revelam a concepção de que o corpo humano é dinâmico e que há possibilidades múltiplas na maneira de ele crescer, abrangendo a sua aparência física e seu comportamento. As características destacadas nos corpos dos animais aparecem como atributos que os especificam. Ter “saco grande” é do corpo da anta, ser medroso ou fraco são comportamentos que especificam os corpos da jacutinga, do jacu e da arara.

Compreende-se que as prescrições alimentares são fundadas na concepção de que o corpo humano é dinâmico, instável, incompleto e passível de ser construído. Paralelamente, apreende-se que as carnes dos bichos podem atuar na transformação dos corpos das pessoas que as consomem, sobremaneira daquelas em crescimento.

O interesse em controlar a dieta dos jovens e das crianças se correlaciona à percepção de que se pode manejar essas transformações que as carnes dos bichos são capazes de fazer. Se o bicho apresenta comportamento corajoso, essa característica é compreendida como parte do corpo dele, desdobrando-se como uma força transformativa nos corpos humanos.

Se a carne da sucuri pode tornar um corpo corajoso, não se trata que o consumidor virou sucuri, mas corajoso como ela. São específicos comportamentos e aparências físicas que se tornam destacados num dado animal conforme a maneira de eles serem observados e assimilados. Incorre uma seleção de o que se reconhece como presente no corpo destes bichos, constituindo-se como alvo de desejo.

Não é novidade na disciplina reconhecer que os diferentes povos na América do Sul apresentam uma filosofia social ligada ao corpo em que a percepção dele como incompleto e passível de ser construído é imperativa (DAMATTA, 1971; SEEGER *et al.*..., 1987; COELHO DE SOUZA, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Em Viveiros de Castro (2002), mantém-se essa abordagem do corpo humano como incompleto, reiterando-o como uma fabricação contínua. Mas em sua formulação, o autor ainda considera que os povos ameríndios percebem os animais como pessoas, dotados de alma e, portanto, da capacidade de ter um ponto de vista de mundo, compartilhando a mesma cultura que os humanos, decorrendo no fato de que a relação entre animais e humanos pode ser de caráter social.

O autor argumenta que os esforços em modificar uma pessoa não se voltam à transformação da alma, mas do corpo. Este último é definido como lugar de afetos, capacidades, hábitos, costumes, enfim, como sendo a referência explicativa de um específico jeito de ser. A anta é distinta da onça, como do jacaré e assim por diante, convertendo as manifestações comportamentais como atributos que particularizam os corpos de cada espécie.

Ele advoga que no pensamento ameríndio a diferença entre os seres (reconhecidos como pessoas) não se baseia nos aspectos fisiológicos, nem nos espirituais, mas nos jeitos de sentir e de fazer. É sob este prisma que a possibilidade de redefinir as afecções de uma pessoa implica em necessariamente mudar o corpo dela, tornando inteligível este último realizar-se como local, por excelência, para a construção social do parentesco.

O alimento é, então, compreendido como detendo uma força transformativa e, por isso, é relevante o controle de o que se come ou não. Recomenda-se evitar o consumo dos animais, cujas

capacidades e afetos são desvalorizados, pois a carne deles, igualmente, têm força transformativa, reiterando que o alimento é algo a ser controlado, dada essa maneira de percebê-lo como agente criativo.

Discutimos, anteriormente, que o corpo revela o seu comportamento social, pois muitas pessoas baixinhas são assimiladas como aquelas que tiveram relações sexuais cedo, antes de crescer. Do mesmo modo, afetos e comportamentos de uma pessoa podem espelhar os hábitos alimentares dela.

Antepõe-se a idealização em manejar o crescimento, praticando um controle consciente de o que se consome ou não a favor da construção de um corpo forte, corajoso e disposto. A intenção humana é a que conduz a manipulação da carne e o consumo da mesma. As orientações dadas voltam-se à seleção e ao controle de o que ingerir.

O que está em questão é a premissa de que as competências podem ser transversais aos animais e aos humanos como a força, a agilidade para correr, a coragem e a braveza, assim como aquelas indesejadas como o medo, a vagarosidade, a fraqueza, entre outras. Estas últimas, por sua vez, quando reveladas no comportamento humano, são assimiladas como desvios das prescrições alimentares.

É expoente o ponto de vista de que os corpos presentes no mundo têm capacidades criativas e transformativas noutros corpos. Mesmo que indesejadas as afecções da fraqueza e do medo, por exemplo, se houver o consumo de carnes dos animais que as possuem, a agência transformativa de tal alimento se desenvolverá naquele corpo que consumiu tais animais. Portanto, os casos de pessoas que não resistiram ao consumo daquelas carnes que são recomendadas a serem evitadas, terão seus corpos construídos por elas.

É reiterada a percepção de um corpo que não nasce pronto e que a sua configuração em termos comportamentais e físicos é uma fabricação, conforme já apontado por Viveiros de Castro (2002). De modo associado a isto, observa-se que o engajamento em construir um corpo forte, disposto e corajoso envolve a inconstância da capacidade de controlar os hábitos alimentares. Ao considerar os conhecimentos acerca das prescrições alimentares, enfatiza-se que as mesmas não retratam o comportamento cotidiano das pessoas em crescimento, porque o desvio delas é parte constituinte do *socius* também.

Alguns rapazes e moças (*piãtuê* e *piõtuê*), hoje em dia, afirmam o descrédito desses conhecimentos. Segundo Tukokian, eles dizem, “Pessoal de antigamente não sabe nada” (informação verbal)⁶⁸. Paturi, similarmente, depôs que os novos não se interessam mais, “Eles não acreditam no pai e na mãe” (informação verbal)⁶⁹.

⁶⁸ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

⁶⁹ (PATURI, aldeia Sôkwê, 2017)

A mudança no padrão alimentar abrange de um lado, o afrouxamento da prática quanto às prescrições alimentares e, de outro, o consumo estabilizado de alimento não indígena. Esses jovens nasceram num momento em que a alimentação não indígena já fazia parte dos hábitos alimentares de suas famílias. É importante discernir que os adultos de hoje são aqueles nascidos no Parque Indígena do Xingu, posterior ao contato com a frente dos irmãos Villas Bôas, nos anos 70. Tratam-se daqueles com quem tive oportunidade de conviver quando eram rapazes e moças, no período que trabalhei em Nãsêpotiti, em 1998-99.

Eles já nasceram e cresceram numa realidade em que o consumo de alimentos preparados da caça, da pesca, da roça e da coleta impunham-se. Foi num período em que já estavam adultos que a alteração dos hábitos alimentares começou a se desenvolver. Pode-se compreender que o referencial biográfico deles é diverso daqueles jovens dos tempos atuais. Ainda que os adultos de hoje valorizem a importância dessas prescrições alimentares, creditando nelas a potência de construir um corpo forte, eles mesmos também são responsáveis pela manutenção do consumo de alimentos não indígenas quando empenham-se em comprá-los e prepará-los.

Foi observado o consumo de arroz, feijão, macarrão, biscoitos, frango congelado, óleo, sal, açúcar, café e leite disseminado em todas as famílias. A alteração nos hábitos alimentares é mantida pelo interesse de todas as gerações, desde os mais velhos até os mais novos. Todos demonstram-se apreciadores dos novos sabores que agora fazem parte de seu universo de desejos de consumo.

Fração dos recursos da aposentadoria; dos salários de professores, de agentes sanitários indígenas, de auxiliar de enfermagem; e do arrendamento de terra para a pecuária entre outros são visados para o consumo de bens e de alimentos não indígenas. Além disso, há a própria merenda escolar fornecida pela prefeitura de Guarantã do Norte-MT que contribui para a permanência de tal hábito alimentar.

Algumas pessoas situam que essa modificação do padrão alimentar começou a se desenvolver na época em que as famílias panará receberam recursos financeiros em função de uma indenização recebida da União e da Fundação Nacional do Índio, no ano de 2000, a qual girou em pouco mais de um milhão de reais, à época, para a comunidade Panará.

A compra de alimentos não indígenas e o afrouxamento na produção da roça foram novos comportamentos adjacentes a tal indenização. Muitos depuseram sobre o consumo indiscriminado de tais recursos que, hoje são afirmados como inexistentes⁷⁰.

⁷⁰ Esta ação foi movida desde 1994 e teve como motivo a reparação dos danos materiais e morais sofridos pelas famílias panará desde o contato, em 1973, até 1994, quando foram transferidos à Terra Indígena Panará, então delimitada. Lendo a ação (REVISTA DO TRF, 2000), é possível capturar informações que, inclusive, destoam daquelas que costumaram ser veiculadas nos documentos oficiais, bem como no jornalismo impresso acerca da transferência dos 79 panará sobreviventes. Destaca-se a demonstração da falta de uma equipe médica presente na Frente de Atração Peixoto de

Limitada em definir historicamente como essa alteração no padrão alimentar se desenvolveu e permaneceu na realidade cotidiana das famílias panará, importa discutir que a mesma altera o jeito de o corpo crescer, conforme o ponto de vista recorrente entre as pessoas desse povo.

Conforme a avaliação do senhor Akâ, “Nós comemos arroz, açúcar, macarrão, feijão, por isso ficamos fracos”, complementando adiante, “Nós antigos comíamos coisa boa” (informação verbal)⁷¹. Reconhecer a comida do branco como prejudicial na formação de um corpo forte e animado é recorrente entre as pessoas, no entanto, isso não tem inibido a continuidade do consumo de tais alimentos, ainda que percebidos como ruins.

Essa observação é significativa para, inclusive, discernir que seguir as prescrições alimentares, mesmo entre os antigos, não significa praticar um comportamento ortodoxo, pois a relação entre o ideal e a prática não é harmônica, equilibrada e estável, o que reitera a perspectiva de que não há um controle pleno das forças transformativas.

Tal ponderação é relevante para compreendermos que a relação com o alimento não é determinada absolutamente pelas orientações reificadas nos discursos dos mais velhos, bem como nos do pai e da mãe. Inscrevem-se o desejo, o prazer e a tentação que contornam, de modo desestabilizado, o comportamento efetivo das pessoas na relação entre o corpo e o alimento.

É nesta dinâmica tensa e instável que se constrói a relação com a diversidade de alimento que se torna disponível ao consumo no dia-a-dia. Ainda que os desvios das prescrições possam se realizar, sendo admitidos, inclusive, preocupa-se a estabilização dos mesmos. Independentemente disso, impõe-se que a maneira de o corpo se fazer presente no mundo está diretamente associado ao que foi consumido por ele. A reflexão sobre a alimentação, portanto, é uma importante pauta para as pessoas panará, sob o prisma de contemplar o comportamento e a aparência física do corpo.

Costumam comparar que no tempo em que essa novidade alimentar não fazia parte do cotidiano, os homens saíam para caçar e andavam longe, carregando a caça em longa distância, sem

Azevedo, sob a responsabilidade da Funai, associada à falta de iniciativa em isolar uma área dentro do próprio território tradicional, evitando os contatos permanentes entre as pessoas panará e os empregados engajados na construção da BR-163, os quais favoreceram o veículo e a propagação de gripe e diarreia que ocasionaram uma grande depopulação, além de introduzir o alcoolismo e a prostituição. Outras irresponsabilidades foram consideradas que violaram o dever de a Funai proteger as pessoas deste povo de recente contato, como um próprio funcionário desta autarquia federal ter praticado relações sexuais com meninas novas, além de ter sido acusado da introdução de práticas homossexuais. A transferência dos sobreviventes para o Parque Indígena do Xingu, em 1975, foi afirmada como arbitrária e refratária às próprias regulamentações presentes no Estatuto do Índio (Lei N° 6001 de 1973), na medida em que não foi determinada por um Decreto do Presidente da República, aliás, inexistente, tampouco antecedida pela busca de alternativas que contornassem as situações ameaçadoras em prol à conservação da população no seu território tradicional. Nesta ação reparadora de danos morais, considerou-se ainda a irresponsabilidade de o próprio Governo Federal não ter alterado o traçado da rodovia BR-163, mesmo sabendo da presença de um povo indígena na região, articulada à ausência de uma programação do Ministério de Transportes para garantir a segurança da terra tradicional do povo Panará, sendo omissos diante da invasão na região do Peixoto de Azevedo.

⁷¹ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017)

parar. Já os jovens, na atualidade, são retratados como fracos, porque não têm resistência, força e ânimo para caçar tal como os mais velhos têm.

O comportamento corporal é observado desde que se constitui como alvo de uma fabricação social. Ser fraco e preguiçoso é avaliado negativamente, na medida em que crescer forte e animado está intimamente relacionado à produção de cuidados mútuos no ambiente familiar. Garantir a sustentabilidade no dia-a-dia é um valor que o pai e a mãe da esposa estão observando. É comum os mais velhos, nas suas oratórias, chamarem a atenção de jovens que estão deixando os seus filhos chorarem de fome, porque não estão caçando e pescando.

Nesse momento em que o consumo dos alimentos não indígenas tornou-se um hábito, coexiste a preocupação em manter a caça, a pesca, a roça, a coleta, enfim, o consumo de o que pode ser generalizado como alimento dos antigos, um termo utilizado quando em comparação com este novo alimento do não indígena.

Portanto, a preocupação com os mais jovens se intensifica, ao passo que se observa que eles se apresentam como menos ativos e mais interessados com a escuta de música na televisão, no celular ou na caixa de som e, conseqüentemente, menos envolvidos de modo ativo nas ações de carregar madeira e palha, bem como de pescar, ajudando os mais velhos. Até mesmo foi comentado sobre o desinteresse deles permanecerem na casa dos homens, onde é local privilegiado para aprenderem e desenvolverem a confecção de cocares, cintos, cestaria entre outras peças.

Tais comportamentos são associados aos alimentos que estão sendo consumidos, cuja força ativa não é a favor do ânimo e da disposição. É recorrente o argumento de que eles alteram a qualidade do sangue, revelando a percepção de que a força ou a fraqueza, o ânimo ou a preguiça estão no sangue, dado que ele é explicitamente alterado pelo alimento.

Sôpôa, certa vez, indignou-se que uma vez foi arranhar e que seu “Sangue saiu fraco, como óleo claro” (informação verbal)⁷². É oportuno incluir o registro de que ele mesmo ficou preocupado em se estimular a consumir mais os alimentos, conforme as orientações dos mais velhos, subvertendo a preguiça que seu corpo manifestava.

A estabilização do consumo de alimentos do branco, usando os termos que eles mesmos utilizam, é vista como uma força ativa no jeito de o corpo crescer, reconhecendo a associação desse tipo de alimentação com a preguiça e a fraqueza.

O corpo preguiçoso, por sua vez, é pensado sempre de modo associado a um comportamento social mais inativo e que prejudica, portanto, a própria condição de garantir a sustentabilidade de sua família, sob o compromisso de cuidar do outro. Está em consonância com a premissa de que o jeito

⁷² (SÔPÔA, aldeia Sôkwê, 2017)

de o corpo crescer se revela no aspecto físico e comportamental e que é coextensivo à produção de alimento.

Desse modo, o alimento não indígena foi englobado na maneira de o corpo ser percebido, no sentido de que ele é uma força que ativa a preguiça e não o ânimo, a fraqueza e não a força. Este jeito de crescer é uma preocupação de muitas pessoas das várias aldeias do povo panará. Implica diretamente no modo de construir o matrimônio e o compromisso em cuidar da família natal.

Isso está explicitado na avaliação do Pârto acerca do consumo de alimentos comprados na cidade, “Atrapalha a caça e a pesca” (informação verbal)⁷³. Manifestou sua preocupação com aqueles jovens que apresentam comportamento preguiçoso, “Não caçam, nem pescam e, as mulheres procuram comida na outra casa porque não tem pesca, nem caça dentro de sua própria casa. Quando vê que alguém pescou, mandam criança buscar porque os homens não estão pescando”. Em relação às jovens mulheres, ele prosseguiu, “Elas não estão acompanhando a mãe porque não querem carregar peso” (informação verbal)⁷⁴. Os alimentos do “branco”, portanto, também são portadores de capacidades e possuem forças criativas que agenciam a transformação dos corpos panará.

Isso faz aparecer que a capacidade de agência não é uma exclusividade dos corpos dos animais. Antepõe-se a concepção de que há agência em muitas outras existências, sendo amplo o universo de quais são as forças passíveis de serem manejadas para crescer o corpo. Neste particular, é possível tecer um paralelo com o debate de Santos-Granero (2009) e Hugh-Jones (2009) ao afirmarem que os povos amazônicos reconhecem a capacidade transformativa dos objetos na construção dos corpos, descentralizando a atenção na força criativa dos animais.

Explicita-se que o comportamento das pessoas é alvo de observações, manifestando nelas a compreensão de que a preguiça é um fenômeno construído pela alimentação, pondo em relevo a relação direta dela com o comprometimento da sustentabilidade familiar.

Paralelamente, descortina um ponto de vista de mundo em que se reconhece a agência nas plurais existências que, igualmente, podem transformar as afecções do corpo humano, contemplando o arroz, o feijão, o macarrão, o óleo, o sal e o açúcar.

A preguiça articulada ao consumo de alimentos não indígenas foi motivo para realizar uma reunião, em 2014, na aldeia Nãsêpotiti. Tornou-se recorrente a escassez de alimentos entre as famílias. É um assunto rememorado entre muitos, “Ficou sem roça, faltou farinha e banana”, compreendendo a falta de alimentos como intimamente ligada ao comportamento do marido que não caçava, nem pescava, provocando a mobilização de suas mulheres para procurarem alimento na casa de sua avó, ou do filho ou do neto.

⁷³ (PÂRITO, aldeia Sökârâsâ, 2017)

⁷⁴ (PÂRITO, aldeia Sökârâsâ, 2017)

O motivo da reunião revela a consciência e a reflexão sobre comportamentos que estavam prejudicando o compromisso diário dos cuidados mútuos no interior de suas famílias. Estas relações intersubjetivas entre pessoas íntimas, envolvendo avó, marido, filho e neto tornaram-se alvos de uma discussão pública, já que a falta da produção de alimento se pronunciava de modo contingente e disseminado.

Ao atentar nas pessoas que partilham o convívio íntimo, tal como Overing (1999) e McCallum (2013) enfatizam a sua importância no estudo etnográfico, considera-se como ele é construído e, nesse particular, ganham relevo as ações que tornam o crescimento uma construção social. A realização dos cuidados mútuos, por sua vez, é intrínseca à formação de um corpo forte e disposto, tornando fundamental o controle de o que se consome, além de outras questões acima debatidas que formatam as afecções corporais. Fazer crescer confunde-se com a construção da intimidade.

2.7 Plantas e árvores que fazem o corpo crescer

Veremos que outras práticas são desenvolvidas com a finalidade de fazer um corpo forte, comprido e disposto. Mesmo que os antigos as incorporassem mais, elas permanecem circulando entre as pessoas das gerações atuais, combinado à contínua preocupação com a aceleração da alteração do tamanho e com as competências do corpo.

Entre os saberes ligados ao crescimento, contempla-se a produção de colchões com folhas de palmeiras, as quais são notadas como árvores que crescem rápido e bem alto. Entre elas, os pés de buriti, de inajá e de açaí. Sokriti detalhou que as folhas novas dessas árvores seriam as mais adequadas. Até mesmo carregar a criança no cesto confeccionado com fibras de buriti ajuda a crescer. Abrange-se ainda passar folha de mamão no corpo, tanto feminino como masculino.

Esses conhecimentos, em comum, retratam a preocupação em construir um crescimento rápido que se contraponha ao ritmo de crescimento preexistente no corpo que é devagar. Sob a preocupação em discernir quem tem o poder de manipular as forças criativas em questão, é necessário identificar que são as pessoas humanas e não o objeto em si mesmo. As folhas são de árvores que crescem muito rápido e tal capacidade foi objetivada como uma força transformativa no corpo humano, imprimindo nele a mesma qualidade de crescer rápido. Mas a manipulação dessa força não foi executada pelo inajá, buriti, açaí ou mamoeiro, mas sim pelos humanos sob a intenção da apropriação dela. São corpos panará que orientaram-se ao encontro desses tipos de árvores para confeccionarem objetos ou elaborarem ações com partes das árvores.

Reincide a expressão de um ponto de vista de que outras presenças no mundo, como a das palmeiras, possuem a força criativa de atuarem em corpos de outrem. O potencial da agência parece

ser intrínseco ao corpo e, então, a capacidade transformativa das diversas existências é distinta e específica o quanto os atributos delas os são.

Chama a atenção o fato de que as folhas menores são consideradas as mais eficazes, o que sinaliza reconhecer nelas maior capacidade de fazer crescer. Logo, até mesmo nas plantas, as folhas imaturas são percebidas com uma maior potência de transformação. Parece ter uma aproximação com aquela história de que as crianças é que são figuradas como “pajés”, situando nelas a capacidade da transformação.

Essa avaliação, no entanto, pretende enfatizar apenas o aspecto de que o crescimento é uma experiência transformativa e a agência voltada à fabricação dele incide naquela fase na qual a imaturidade impõe-se, o que equivale ao momento em que a possibilidade de transformação é mais potente.

Sokriti afirmou, na língua panará, que desde os antigos (*swākiara*) é ensinado que não se pode namorar cedo. Em suas palavras: “Tem que crescer a menina antes de namorar” (informação verbal)⁷⁵. Nesta mesma ocasião, acrescentou outro conhecimento orientado à potencialização do crescimento que é fazer esteira com folha de buriti para o homem e a mulher deitarem-se nela para crescerem, porém, sem namorarem, prescrevendo uma autodisciplina relativa ao comportamento sexual.

Reincide a importância dada em crescer primeiro antes de namorar, tal como explicitado nas histórias da Jaburu, da Velha e até mesmo na das duas crianças *towmāpā* (pajé). Conforme já discutido, as relações sexuais não são recomendadas neste momento em que a potência da transformação incorre, impondo-se um manejo no momento de iniciar a vida sexual.

No exemplo de Sokriti, a construção do crescimento implicou o controle do comportamento sexual articulado ao contato íntimo dos corpos com o colchão da folha de buriti. Descortina-se o interesse humano em confeccionar objetos com partes de árvores que crescem rápido pretendendo produzir nos corpos panará a mesma competência da rapidez no crescimento.

Em Kôtikô, testemunhei uma mãe passar remédio em sua filha recém-nascida e ela justificou que o fazia para fazer o bebê crescer e ficar grande “*Inâ ahê*” (faz crescer), lembrando que *inâ* é alto e pode tornar-se verbo, significando crescer. Crescer rápido aparece novamente como resultado visado pelo manejo de uma planta tida com essa capacidade.

Complementa-se ainda que se amarra na perna da criança a fibra de uma planta para fazê-la andar rápido, deixando a sua perna forte, justificando que tal procedimento é bom para a pessoa no futuro poder caçar ao sogro e à sogra.

⁷⁵ (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017)

Também pode-se passar na perna um preparo com cascas de algumas árvores, notadamente, aquelas que são bem duras, como as do jatobá, por exemplo. O objetivo é fabricar pernas fortes, boas para andarem na mata (caçar), bem como para correrem na corrida de tora sem o risco de quebrarem o osso.

O fortalecimento de laços sociais íntimos circunscreve as justificativas dadas aos investimentos no crescimento do corpo, conforme também já discutimos. Ficar forte para produzir o alimento aos pais da esposa reaparece até mesmo na busca do manejo das agências de plantas e árvores.

Ter casca dura converte-se na expressão de uma competência de força, a manipulação dessa parte da árvore é compreendida como mecanismo de veicular a mesma qualidade no corpo humano, sinalizando o entendimento de que até mesmo os objetos confeccionados pela intervenção das pessoas panará permanecem possuindo as mesmas competências da árvore.

O controle dos objetos é dos humanos que promovem o contato íntimo do corpo de um jovem ou de uma criança com eles a fim dessa força criativa acontecer, influenciando no crescimento. O corpo panará é, portanto, apreendido como passível de ser agenciado por tais objetos, visando à produção de uma semelhança quanto à qualidade específica de crescer rápido e/ou forte.

Portanto, vigora o pressuposto de que as competências manifestadas nas plantas e árvores podem ser transversais nos humanos. As afecções reconhecidas nos animais ou nas plantas não aparecem como exclusivas de quem as manifesta, antes, elas se impõem como possibilidades nos corpos antropomórficos. O que parece sobrepor-se como uma questão são os modos de ser possíveis que as diversas existências apresentam, sob a perspectiva de que os mesmos podem ser adquiridos articulado à noção de que as presenças no mundo têm poder de agência.

Segundo a discussão de Santos-Granero (2009) e Hugh-Jones (2009), o corpo pode ser criado tal como os artefatos os são. Ambos os autores chamam a atenção para a forma como é concebida a relação entre corpos e objetos, reconhecendo nestes últimos a capacidade criativa e transformativa, atribuindo-lhes agência na confecção do corpo humano.

No argumento de Santos-Granero (2009), nas cosmologias ameríndias, o corpo pode ser concebido como um artefato, considerando que ele é assimilado como uma construção. Igualmente, o corpo pode ser agenciado pelas coisas que também são confeccionadas, tais como os artefatos. Logo, o corpo é também constituível pelo que também o é.

O ato de criar ganha relevo em sua abordagem, desde que o fazer coisas é uma capacidade transversal às existências, incluindo, os animais, as plantas, os espíritos e os objetos.

A relação dos corpos panará com o colchão de folhas de inajá, com os ornamentos nos tornozelos feitos de fibras de plantas, com os remédios manipulados com partes de árvores e plantas

pode ser reconhecida sob este prisma de o corpo poder ser criado por objetos que também o foram, reiterando essa dimensão de que as presenças no mundo têm poder criativo e transformativo.

No entanto, é preciso ponderar que entre as histórias dos antigos não há essa experiência de um artefato preexistente, cujo poder criativo contribuiu para configurar a presença de outras existências que são familiares no mundo pelas pessoas panará. É importante apresentar isso, porque de fato há povos em que trata-se de um tema valorizado, fazendo parte das narrativas que justificam a presença de algumas existências. Já tive a oportunidade de trabalhar com alguns povos em que isso era recorrente tal como entre as pessoas tenharim, da família tupi-guarani (TENHARIM, 2009)⁷⁶.

Concebo importante salvaguardar que entre as histórias dos antigos panará, conhecidas por mim, até então, muitas existências são explicadas como transformações advindas de corpos humanos, abrangendo os animais, os astros, a chuva e o trovão. Até mesmo, o facão e o trator já foram concebidos como transformações de gente antropomórfica.

Então, ao reconhecer que o corpo pode ser construído por um conjunto de coisas que são tidas com poderes criativos sobre ele, não equivale à prerrogativa de uma pré-existência dos artefatos como autônomos e protótipos de corpos humanos na cosmologia do povo Panará. Ainda assim, reconhece-se a noção de um corpo construído, tal como os artefatos o são, conforme propõe Santos-Granero (2009).

Discute-se, fundamentalmente, que na maneira de fazer a criança e o jovem crescerem inscreve-se essa ideia de que distintos corpos presentes no mundo são dotados de agência, cuja potência criativa pode atuar na construção das competências corporais deles. Mas isso é no sentido de uma relação com os objetos que são fabricados com as diferentes espécies existentes, reiterando este debate proposto por Santos-Granero (2009) de que os artefatos também são ativos na constituição dos corpos.

É sob esses termos que as pessoas panará mobilizam-se para provocar uma interação dos corpos humanos com o alimento, as tornozeleiras de fibras, o remédio e o colchão. Essas coisas são criadas por uma intenção humana, a qual manipula partes de plantas e árvores, confeccionando objetos, por sua vez, apreendidos como dotados de agência, tornando as suas competências específicas passíveis de serem adquiridas pelas pessoas que se relacionam com eles. É enfático esse ponto de vista de mundo das pessoas panará de que as presenças no mundo têm agência, sugerindo a percepção de que tudo é um corpo.

⁷⁶ Estive inserida no Projeto Indata hua, cujo objetivo era a formação de professores indígenas de alguns povos do Alto Madeira, incluindo o Tenharim. Nesta oportunidade, junto aos professores participantes do curso, foi concebida uma pesquisa com os mais velhos de algumas histórias dos antigos que frutificou na publicação de um livro titulado Morogita Ymyava é. Mitos dos povos Parintintin, Tenharim, Tora e Djahoi.

2.8 Crescer é uma construção social

Santos-Granero (2009) expande o debate acerca de o corpo ser uma referência relevante para o desenvolvimento de teorias nativas entre os povos amazônicos, identificando a recorrência entre eles, de reconhecerem a equivalência entre o corpo e os artefatos, na medida em que ele, igualmente, pode ser manufaturado, sendo a sua forma sempre passível de ser reconstruída e alterada por agências externas.

Conforme já apontado, pode-se identificar uma aproximação com essa discussão, fazendo aparecer um corpo panará, cuja afecção é passível de ser fabricada e manejada por objetos, festa e alimentos. No entanto, soma-se ainda o fato de que o crescimento só pode ser construído enquanto o corpo é imaturo e essa condição é fundante das possibilidades de investir na confecção das competências e da aparência física de uma pessoa.

Sublinha-se, desse modo, que a possibilidade de o corpo constituir-se como uma criação deve ser compreendida sob a perspectiva de que incorre, paralelamente, uma teoria acerca do crescimento, em que há momentos adequados para tais investimentos.

Outra questão é a necessidade de ponderar sobre o poder do controle desses artesãos sobre os corpos que eles se dedicam em confeccionarem. Compreende-se que a criação está subjacente a uma tensão de forças transformativas, porque permanecem sendo consideradas as agências que provocam a baixeza, a preguiça ou a fraqueza, elas não aparecem como subvertidas definitivamente.

O investimento no crescimento sob o jeito que é visado acontece permanentemente. Conforme vimos, a festa da criança não é a única intervenção elaborada para a constituição das competências e da aparência física. Somam-se os conhecimentos ligados aos alimentos, ao uso de determinados objetos e às orientações pertinentes à atividade sexual.

Ao tempo em que uma pessoa pode realizar o controle, evitando namorar cedo, por exemplo, ela também pode ser incapaz de fazê-lo, resultando numa baixeza que não era a intenção do agente. Portanto, o crescimento não resulta sempre de um manejo intencional. Embora haja uma consonância com a formulação do corpo como artefato no sentido de ele poder ser construído intencionalmente, é importante ponderar que incide uma tensão de distintas forças transformativas, já que não há a capacidade plena de um manejo das agências.

Isso reincide em relação aos hábitos alimentares, não é estabilizado o controle do consumo daqueles alimentos que podem contrapor-se à produção de um corpo forte e disposto. As tentações e os desvios das orientações dos mais velhos fazem parte da contingência da vida.

Portanto, a possibilidade de criar um corpo não está associada à afirmação de que há um controle efetivo sobre o mesmo, ao contrário disso, deve ser considerada a instabilidade da capacidade

de manejar as agências das coisas. Antepõe-se a percepção de um corpo visto como incompleto e dinâmico, enquanto é imaturo e que se constitui como palco de uma tensão de forças transformativas.

De modo subjacente, impõe-se este ponto de vista de que as presenças no mundo, fabricadas ou não, têm poder criativo e que independentemente de serem ou não manejadas as suas capacidades transformativas, a agência delas é imperativa. Diante dessa realidade, coexiste a possibilidade de manejar o poder criativo do alimento, dos objetos, da festa e até mesmo do próprio comportamento. É aí que se identifica a manifestação de uma busca pelo controle dessas agências, porque ele é concebível e admissível. No entanto, as possibilidades de um corpo ser transformado por outras presenças no mundo não se limita ao universo daquelas ações que se realizam como uma projeção da intencionalidade humana.

Afinal, o arroz é gostoso e não resistir ao consumo dele dá preguiça, assim como não conseguir resistir à tentação do namoro antes de crescer faz ficar baixo. Ainda que os saberes acerca de como se pode construir deliberadamente o crescimento do corpo da forma visada não sejam efetivamente praticados, impõe-se que sempre há uma explicação de o porquê a altura se desenvolveu de um certo jeito, ou o comportamento se manifestou daquele modo. Descortina-se, contudo, que a potência do modo de sentir, agir e de se aparentar fisicamente realiza-se como uma criação, cuja autoria abrange objetos, alimentos, festa e autodisciplina.

E, conforme já dito, insiste-se em ponderar que tudo isso apenas tem eficácia quando o corpo é imaturo, o que significa reconhecer ademais, que a potência do próprio corpo de se transformar partilha esse papel de agente, ou senão é a própria condição para as capacidades criativas de outras existências atuarem.

Temos visto, então, que o crescimento visado não se restringe apenas às aquisições das afecções manifestadas na diversidade de bichos na mata, tampouco aos objetos. É importante destacar a importância da autodisciplina na confecção do próprio corpo.

Aqui é importante, sublinhar que o corpo humano é dotado de afecções que agenciam a transformação noutras existências. Embora não tenhamos aprofundado esse aspecto aqui, vale registrar que ao plantar a mandioca, os homens esfregam as ramas em suas coxas, visando ao nascimento de uma mandioca grande, tal como são as coxas masculinas. Durante a minha pesquisa na aldeia Kôtikô, em 2017, participei do plantio das ramas da mandioca e fui orientada a esfregá-las em minha coxa, antes de depositá-las nas covas abertas na roça.

A experiência é aqui partilhada com o objetivo de ponderar que até mesmo o corpo humano desdobrou-se como um modelo para o referido produto da roça, o que parece reiterar a premissa de que as existências presentes no mundo possuem capacidade de agência.

Kiêrô é assimilado como um homem forte e disposto, sempre está desenvolvendo alguma atividade, caçando, pescando, trabalhando na roça, “Ele é *toputũ* forte, porque ele anda no mato, vai pra roça, não para” (informação verbal)⁷⁷, disse Sâto, seu filho. Dado o ânimo manifestado em seu corpo, um jovem adulto queria ser arranhado e escolheu Kiêrô porque reconheceu a capacidade transformativa de seu corpo humano.

Sugere que os animais, os objetos, as plantas e também os humanos apresentam afecções que podem ser convertidas em agência transformativa e criativa, tornando a capacidade de criar uma condição transversal das existências que, por sua vez, são apreendidas como potentes, o que vai ao encontro de alguns argumentos debatidos por Santos-Granero (2009).

Reforçando essa premissa, o interesse pelo nascimento de um menino mobiliza a mãe gestante dormir num colchão que estará sobre um arco e uma flecha. Embora se trate de um objeto, dissecasse que as capacidades relacionadas ao gênero masculino não estão situadas no material utilizado para confeccionar esses objetos, mas sim no fato de que eles são utilizados por corpos humanos de homens para executarem atividades de caça que são reconhecidas como masculinas.

Independentemente de se aprofundar na questão da construção de gênero, que não é o interesse em pauta aqui, ganha relevo o fato de que se trata de uma afecção do corpo humano panará, reconhecida como capaz de força criativa. É sob esta perspectiva, contudo, que se afirma o comportamento de uma pessoa incluir-se como outra referência que agencia a transformação. O que o corpo faz ou é capaz de fazer é considerado nas reflexões que explicam porque o crescimento aconteceu de determinada forma.

Viveiros de Castro (2002), ao afirmar que o modelo do espírito é o antropomorfismo, enfatiza que o modelo de corpo é o dos animais. No entanto, em minha pesquisa, pude observar que o corpo humano inclui-se como um possível modelo para outras existências no mundo, já que ele possui poder criativo em produtos da roça e nos próprios corpos humanos, tais como os mais velhos fortes e dispostos (*toputũ*).

É notável a noção de que os corpos em geral podem agenciar outros corpos, aqueles humanos agenciados pelos animais, ou pelos artefatos ou pelas plantas; ou corpos de produtos da roça agenciados por animais, pelas plantas e pelos humanos; ou ainda, corpos humanos agenciados pelos humanos, notavelmente, aqueles fortes, corajosos e dispostos.

Neste particular, pode-se inferir que um homem mais velho quando bate com a mão no seu peito afirmando incisivamente “Eu sou *toputũ*”, assume não apenas o significado de ele ser um homem mais velho, mas sobretudo, de ser um homem crescido, cujas afecções de coragem, força e

⁷⁷ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

disposição lhes são imputadas. Logo, *toputũ* pode ser traduzido, nessas ocasiões, como um corpo forte, corajoso, animado e disposto, isto é, um corpo que cresceu adquirindo as afecções almejadas socialmente.

Para cultivar o cará, o dono da roça mata tamanduá, corta a cabeça, pega-a na mão e vai plantar, “O cará ficará bem grande” (informação verbal)⁷⁸. Quando as mulheres vão para a roça, podem passar tinta de urucum no rosto antes de mexerem nos cachos das bananas. Eles são retirados do pé e colocados no buraco que é feito perto da bananeira, cobertos com folhas de bananeira, “Aí, a banana vai ficar vermelha e gostosa” (informação verbal)⁷⁹.

O homem que plantou amendoim não pode pegar em jabuti, porque não nascerão sementes, apenas pegar esse bicho com folha; tampouco pegar matrinhã, pois a sua casca é frouxa e os amendoins nascerão com a casca deste jeito também. Aquele que plantou o amendoim não pode comer piau, porque a casca de seu cultivo ficará engruvinhada. Enquanto estiver brotando, o plantador não pode namorar quem está menstruada, uma vez que a folhagem do amendoim ficará vermelha. Se aquele que plantou dormir de braços cruzados, não vai crescer a folhagem. Comer mão e pé de macaco-preto faz o amendoim ficar comprido tal como são essas partes do animal consumido.

Relativo aos plantios na roça são diversos os exemplos que envolvem a manipulação de partes de plantas, de animais e de aves para influenciarem no crescimento da batata, do milho, da mandioca, do amendoim, da banana, entre outros alimentos.

Por fim, evidenciam-se as atividades que se desenvolvem cotidianamente (OVERING, 1999), notadamente, aquelas que circunscrevem os contextos sociais de ação voltados à produção do crescimento, configurando-o como uma construção social associada à específica concepção de um jeito de crescer que é visado. A grandeza física, a disposição e a força são expressões de o que é tido como um corpo bonito, além do valor dado ao cuidar do outro, subjacente às atividades que requisitam a realização de um corpo forte e animado.

2.9 Dividir e aumentar

Nas versões da história da Velha é invariavelmente enfatizado que antigamente só existia uma mulher e sempre ela é retratada como *twatũ* (mais madura), situando que foi no momento em que ela estava crescida, que aconteceu a sua transformação noutras mulheres, inferindo o sentido da potência de multiplicação, enquanto atributo do corpo.

O Sokriti contou que a Velha ia morrer e pediu para os homens dividirem a sua carne. Ela os orientou para cobrirem os pedaços dela com folha de banana brava e cuidarem bem deles. Foram

⁷⁸ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

⁷⁹ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017)

cortados os pedaços da coxa; do ombro e braço; da região da genitália; as vísceras e outras partes. De cada pedaço virou uma mulher, mas quem não o cobriu bem, não virou, talvez porque tenha sido usado folha pequena, avaliou Sokriti enquanto narrava o incidente e, então, apodreceu. Já quem cuidou de seu pedaço, virou gente e os homens se casaram com as mulheres transformadas das carnes, engravidando-as.

Em certo momento de sua narrativa, ele incrementou que um homem tinha saído da aldeia e levado o filhote Jaburu para o acampamento e que outras mulheres se transformaram dela em outro lugar. E na parte final de sua história, ele indaga “Onde que a mulher engravidou da Anta?”, respondendo logo em seguida “Eu não sei onde” e prosseguiu dizendo que passaram a ter muitas pessoas panará, finalizando “Quando o pessoal é baixo, é *kwakjatâtêra*, como a Anta”, concluindo “*Kwakjatâtêra* é Anta, por isso, são baixos” (informação verbal)⁸⁰ o que retrata aquela ideia já discutida de como as histórias do aparecimento de mulheres são consideradas de modo articulado.

Quando a senhora Jôkrâ contou essa mesma história, ela iniciou afirmando que não tinha mulher e que a senhora pediu para os homens dividirem o seu corpo, cortando as partes da perna, da coxa e outras, diferenciando que os pedaços bem amarrados viraram mulheres e aqueles amarrados de qualquer jeito morreram. Os homens que embrulharam e amarraram bem, sem apertarem muito, se casaram com as mulheres.

Sobre as partes da carne, ela afirmou “Elas viraram mulheres, aumentou, apareceram muitas mulheres” (informação verbal)⁸¹. Depois, ela especifica que tinham altas e baixas e que eram pouco adultas e bonitas, adotando a categoria *sitakiati* a elas, sendo notável a importância de demarcar uma específica fase de crescimento delas.

Ademais, incide a caracterização de que as pessoas *kwatâtêra* podem ser altas e baixas, cujas características físicas são misturadas. O Pasya, certa vez, detalhou, inclusive, que do pedaço da coxa viraram mulheres altas, da parte do braço, as mulheres transformadas tinham uma altura média, e da costela vieram mulheres baixinhas.

Tal como Sokriti, ela termina a sua história inferindo que os homens e as mulheres *kwakjatâtêra* são baixos porque *kwakjatâtêra* é Anta (*Ikjyti*), complementando que eles ficam mais gordos; que *kuositâtêra* é Jaburu (*Nāpri*), por isso, são altos, caracterizando-os como *sîtepeïpe*, no sentido de serem adultos e de terem crescido muito e; definindo que a Velha era *kwatâtêra*, retratando novamente como as histórias ligadas ao aparecimento das mulheres são abordadas de modo articulado.

⁸⁰ (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017, tradução nossa)

⁸¹ (JÔKRÂ, aldeia Kôtikô, 2017, tradução nossa)

Enquanto a Jaburu virou de suas penas, a Velha se transformou de sua carne. *Twatũ ta jõ sĩ jõ*, foi uma dentre outras expressões adotadas por Sokriti para retratar tal evento, significando “Velha virou de sua carne” (informação verbal)⁸². *Twatũ* é velha, *ta* é virar, *jõ* é pronome possessivo; *ĩ* é carne.

A centralidade dada à carne nesta narrativa pode ser reconhecida no momento em que Sokriti relata que os homens tiraram o osso da senhora, *Jy rê si uwa to rê jãri rê si uwa to*. *Si* é osso e *uwa to* indica este movimento para fora, a direção de ir embora; *rê jãri* reitera que foi dessa forma que aconteceu. Logo, remarca-se que é a carne que foi embrulhada na folha de banana brava.

Ĩ pode assumir os sentidos de corpo, carne crua e vísceras. Informa-se, no entanto, que *ĩĩ* é outro termo que também se refere à carne e às vísceras. Ele tende a ser adotado quando se especifica de qual bicho é a carne, por exemplos; carne de peixe é *tepiĩ* (*tepi*: peixe; *ĩĩ*: carne) e carne de onça é *jowpyĩ* (*jowpy*: onça; *ĩĩ*: carne). *Ĩ* e *ĩ* assumem o significado de carne crua, mas *ĩ*, em particular é o nome dado ao corpo. Ao tempo em que a palavra *ĩ* na narrativa faz referência ao corpo da senhora, inscreve-se o valor de se tratar da carne crua dela mesma.

Cuidar bem de cada pedaço foi a orientação dada aos homens pela senhora, inferindo o sentido de um cuidado a ser dado a ela mesma, manifestado no jeito de embrulhar a carne e amarrar este embrulho com a folha. Entretanto, não houve cuidado minucioso em todo corpo, poisna história, é relatado que ou a carne virou gente ou ela apodreceu, conotando a morte. *Ky py ty hã rê jãri kjo hã rê* (Morreu e apodreceu), foi a expressão enunciada por Sokriti em relação aos pedaços que não foram bem cuidados.

Ty é morrer, *ky py ty* revela o sentido da direção à morte, *kjo* significa podre, fedido e ao conjugar essa palavra com *hã*, dá o sentido de reiterar tal fato, afirmando que apodreceu mesmo e *rê jãri* é um recurso que também aponta que foi exatamente dessa forma que aconteceu.

No entanto, a transformação da carne em mulher, isto é, noutra vida, implicou a morte da senhora. Isso é identificado no seguinte enunciado de Sokriti, *Ty jamã ka rê hokĩ a ka kĩ ĩkjẽ*. *Ty jamã* significa quando morrer (*Ty*: morrer; *jamã*: quando). Revela-se a ideia de uma transformação situada na carne crua que não apodreceu.

A continuidade da vida foi uma possibilidade que dependeu de aquela carne ser cuidada, mesmo depois da morte da Velha, o que conota o sentido de um zelo por aquela senhora. Isto é evidenciado nesta mesma frase descrita acima, *ka rê hokĩ a kakĩ kjê* significando “Você vai cuidar, gostando de mim” (*ka*: você; *hokĩ*: cuidar; *kakĩ*: gostar; *kjê*: de mim, em termos de ser uma pessoa a quem se destina a ação).

⁸² (SOKRITI, aldeia Sõkwê, 2017, tradução nossa)

É explicitada a importância dada à ação do embrulho da carne, associada ao sentimento de afeto inscrito nessa ação. O cuidado com os pedaços cortados assume o sentido de gostar da senhora. Portanto, incorre a dimensão de uma relação intersubjetiva entre o homem e aquelas partes de carne que, na verdade, são expressões do corpo de uma pessoa, particularmente, daquela senhora.

Desse modo, reitera-se que as mulheres viraram da carne crua, mas sob o sentido delas terem se transformado da Velha, enquanto uma unidade. O termo *mẽ* expressa essa concepção de que a transformação foi da Velha mesmo no seguinte enunciado, *Jy ra inkjara, jy mẽ ra inkjara* que, em português seria, “Viraram mulheres, viraram mulheres dela mesma (*jy ra*: viraram; *jy mẽ*: viraram dela mesma; *inkjara*: mulheres).

Logo, embora a senhora tenha sido recortada, não foi superada a concepção de que naqueles pedaços inscrevia-se aquela Velha enquanto pessoa. A narrativa, contudo, trata da multiplicação de uma pessoa em várias, bem como de uma transformação de gente em gente. Ao mesmo tempo, retrata o valor dado ao cuidado como condição de tal multiplicação, sendo que cuidar aparece como sinônimo de gostar. A senhora pediu que fizesse o embrulho gostando dela (*kakĩ*: gostar).

Ao afirmar que a transformação da Velha é um evento situado na carne dela mesma, compreende-se que foi uma manifestação no seu corpo físico, sob a perspectiva de ser antropomórfico, mas que ainda assim, é passível de ser equiparado aos outros corpos não humanos.

Os nomes dados às partes do corpo humano coincidem com aqueles adotados para as do bicho. Desse modo, *krâ* é coxa humana e *ikjytikrâ* é coxa de anta (*ikjyti*: anta; *krâ*: coxa). *Sua* é dente e *ikjytisua* é dente de anta (*ikjyti*: anta; *sua*: dente). *Kuosi* é costela e *ikjytikuosi* é costela de anta (*ikjyti*: anta; *kuosi*: costela). *Kõkrẽ* é coração e *ikjytikõkrẽ* é coração de anta (*ikjyti*: anta; *kõkrẽ*: coração).

E isso reincide nos casos de outros animais como da paca. *Ikiã* é cabeça, *ĩkiakiã* é cabeça de paca (*ĩkia*: paca; *kiã*: cabeça) e até mesmo dos peixes. *Kuytĩsi* é traíra, *kuytĩsisua* é dente de traíra (*kuytĩsi*: traíra; *sua*: dente), *kuytĩsijasi* é nariz do traíra (*Kuytĩsi*: traíra; *jasi*: nariz, derivado de *sasi* que é nariz). A nadadeira corresponderia à canela, se *te* é canela, *kuytĩsite* é nadadeira (*Kuytĩsi*: traíra; *te*: canela) e *kuytĩsiĩ* seriam as vísceras do traíra (*kuytĩsi*: traíra; *ĩĩ*: vísceras).

Em relação às aves, acontece essa mesma lógica, se *ĩto* é olho, olho de papagaio é *wârõto* (*wâro*: papagaio; *to*: olho); *wârõkiã* é cabeça de papagaio (*wâro*: papagaio; *kiã*: cabeça), *wârõsi* é osso de papagaio (*wâro*: papagaio; *si*: osso), tal como *si* é o nome dado a osso de corpo humano e, *wârõkrâ* é coxa de papagaio (*wâro*: papagaio; *krâ*: coxa), além de *wârõte* ser canela de papagaio (*te*: canela). Diversos podem ser os exemplos que atestam uma correlação entre os diferentes corpos físicos.

Exposto isto, é significativo, igualmente, que os nomes dados para cada parte que foi tirada do corpo da Velha equivalem aos que se dão aos pedaços que são cortados de uma caça. Na narrativa, é detalhado que cortaram a carne da coxa, denominada *krâĩĩ*; carne de uma região que abrange parte do

peito, estendendo-se ao ombro e ao braço inteiro, chamada *sukjê iĩ*; parte da área que fica no entorno da genitália, nominada *sõkwa iĩ* e a carne de um pedaço da coxa, chamada de *tutati*, acrescentando ainda aquela das vísceras.

As caças são sempre cortadas do mesmo modo, sendo que o recorte dos pedaços ligados ao braço, à perna e à costela acontecem simetricamente nos lados direito e esquerdo do corpo de um bicho, após serem retirados o coração, o intestino, o estômago, os rins, o fígado e o pulmão. Na narrativa, portanto, é reconhecida uma equivalência do corpo da Velha com o de uma caça, considerando que o mesmo procedimento aplicado aos bichos pegos na mata, adotou-se na senhora.

Ainda que essa equivalência entre os corpos da senhora e o de uma caça seja imperativa, chama a atenção o fato de a relação entre o homem e a carne ser de caráter intersubjetiva e contornada por afeto.

Lévi-Strauss (1991) apresenta variações míticas em torno da origem da mulher, sendo que entre elas, observam-se recorrências deste episódio de recortar pedaços de carne, embrulhá-los seguindo o fenômeno da transformação em mulheres, como entre os povos Xerente (Jê) e Chamacoco, do Chaco, ambos da América do Sul. Conforme o registro deste autor, a personagem que vivenciou ser cortada é identificada como humana, em contrapartida, no mito Xerente, particularmente, os homens que se casaram são retratados como não humanos; a Suçuarana ficou com o pedaço do peito, qualificada como uma bela mulher; Já a Seriema, com uma mulher magra porque puxou muito o seu pedaço. A oposição entre conjunção e disjunção ocupa centralidade em sua lógica discursiva e, sob este prisma, Lévi-Strauss (1991) opõe a situação das mulheres como companheiras e solidárias do caçador àquela como presa dele, apreendendo esta última como uma transformação da primeira. Considerando as avaliações do autor, tem-se que a mulher é significada de modo ambivalente, como parceira e como presa, como una e como múltipla.

Porém, observa-se que no cotidiano da vida panará a mulher sempre está na posição de parceira e não de presa, a qual é uma situação particular dos animais de caça. Conforme discutido acima, incide uma relação de caráter intersubjetiva entre os pedaços de carne e os homens, sendo insuperável a conotação deles como partes da Velha, enquanto pessoa.

A história chama a atenção para o próprio ato de cortar, o qual carrega o sentido de dividir. Cortar a carne significou aumentar a quantidade daquele único corpo, tendo em vista que cada pedaço viraria gente. O corte, portanto, assumiu o sentido de multiplicação de pessoas, notadamente, de mulheres.

O aumento da quantidade de mulheres está combinado à divisão delas entre os homens. Cortar a carne assumiu o sentido de dividir mulher. Quando a Velha se submeteu a ser cortada tal como se

faz com a caça, ela teve a intenção de virar mais mulheres para os homens poderem se casar com elas. Por extensão disso, inscrevem-se no ato de cortar as ideias de multiplicar e de dividir.

Na versão do Mĩkre, relatada na língua portuguesa, ele expressou “Cortaram e dividiram aquela Velha”. E no final de sua narrativa, ele mesmo fez uma equiparação da Velha com a anta, porém enfatizando a ação da divisão, “Quando a gente mata anta, a gente divide” (informação verbal)⁸³. Porém, não há um nivelamento entre a Velha e a anta sob a conotação da Velha assumir o estatuto de caça, põe-se em relevo a ideia de que tal como se faz com a anta, se fez com a Velha, isto é, a divisão da carne, além do fato de que a Velha era gente.

A palavra *ĩkjâri* pode ser traduzida como cortar-dividir. No momento em que os homens cortaram os pedaços de sua coxa, da região da genitália e outros, foi enunciado *Rê ra kjâri* (Cortaram-dividiram a Velha), sendo que a palavra *ra* é indicativo do sujeito na terceira pessoa do plural (eles).

Sokriti afirmou que foi a Velha que pediu para ser cortada em pedaços, argumentando que ela foi dividida tal como se faz com a carne de caça, detalhando em seguida que eram diversas, magras, gordas, altas e baixas. Portanto, a conexão que se identifica com a caça é neste sentido de cortar-dividir. Ademais, em seu enunciado, reincide aquela abordagem de serem misturadas as características físicas de quem é *kwasôtâtêra*, isto é, daqueles que vieram da Velha.

A ênfase dada no início da narrativa de que havia apenas uma única senhora, com quem todos os homens tinham relação sexual coexiste com o mesmo destaque dado a este corpo ter produzido mais corpos, sinalizando a emergência do casamento. Portanto, a história da Velha também aborda sobre o matrimônio tornar-se uma realidade na vida comunitária panará.

A multiplicação é abordada em termos de que agora cada homem se casou com aquela mulher transformada da carne da senhora. Na explicação de Jōkrâ isto é explicitado, a senhora pediu para cortá-la em pedaços para aumentar a quantidade de mulheres porque só havia uma, reiterando “Por isso, ela pediu para aumentar”.

A potência de produção de mais pessoas é intensificada quando em algumas narrativas é acrescido que essas mulheres engravidaram. A divisão da carne da Velha teve como desdobramentos o aumento da quantidade de mulheres, o casamento dos homens com elas e a produção de filhos.

Igualmente, Schwartzman (1988) reconhece na história da Velha, o evento da multiplicação como expressão de um maior desenvolvimento da mulher, mas entendendo-se que isso contorna a realização de laços de afinidade por meio do matrimônio. É sob este prisma que o autor analisa o significado de cortar que, por sua vez, é construído a partir da distinção dele com o ato de furar.

⁸³ (MĨKRE, Poconé, 2012). Explicação oral da história da Velha apresentada no seminário “Mapeamento das Mitologias”.

O autor constrói a sua argumentação recuperando que cortar e perfurar conectam-se àquelas modificações infringidas no corpo nos ritos ligados à fabricação do corpo como furar lóbulo, furar lábio, escarificar coxas entre outras. É reiterado aquele aspecto de que tais agências promovem a dor que, por sua vez, assumem o sentido de uma potência transformativa, associado ao fato deste afeto ser produzido pela ação dos mais velhos que, neste momento, tornam-se agressivos e selvagens provocando medo nas crianças e nas mulheres.

O autor faz uma diferenciação entre cortar e furar que está fundada no movimento da socialização focando, particularmente, a construção de uma família e a procriação de pessoas. As ações em que o furar é expoente assumem o sentido de reforçar os laços consanguíneos, retratando a incorporação de pessoas na sua família natal, como nas furações do lóbulo e do lábio. Já o cortar é abordado como ligado ao momento em que os filhos de uma família se desenvolveram e criaram outra família.

A criação de laços de afinidade e a separação dos filhos de sua família natal são operantes para o desenvolvimento dessa procriação de pessoas. É sob esta perspectiva que a ação de cortar é valorizada na história da Velha, à medida que ela promove a multiplicação de pessoas e o matrimônio, engendrando novas famílias.

É feita uma equiparação da história da Velha com o rito de escarificação na coxa, em que o cortar incide, sob o valor de marcar o fim de um ciclo produtivo e o início da reprodução. Já furar, em contrapartida, põe em evidência o vínculo com uma família de procriação.

Consoante a este aspecto de que, na história da Velha há a valorização da multiplicação de pessoas e do engendramento de matrimônio, é posto em relevo a concepção de um corpo, cuja potência de se tornar muitos lhe é um atributo. Ademais, pretende-se dar visibilidade ao ato de cortar sob a conotação do valor atribuído à divisão e à multiplicação.

A divisão da carne é expoente nessa narrativa, assumindo a conotação do aumento da população, o qual também é sublinhado na história da Jaburu, especialmente, naquele momento em que a multiplicação da Jaburu em crianças, mocinhos, adultos e velhos enveredou para a formação de uma aldeia do pessoal jaburu e também retratada quando os homens se surpreenderam que tinham muitas casas.

A multiplicação de pessoas é valorizada pelas pessoas panará e ela está intimamente ligada ao matrimônio. No entanto, é importante esclarecer que a produção de mais pessoas não está restrita à dinâmica da criação de laços matrimoniais, absolutamente, o que aliás já foi apresentado anteriormente.

É possível observar que entre as famílias panará, existem muitos filhos de uma mesma mãe, porém com pais diversos. Essa realidade não retrata apenas um histórico de separação de casal, em

que a mulher pôde experimentar o matrimônio com outro homem. Incluem-se ainda as vivências de namoros entre um homem e uma mulher, dos quais filhos foram gerados. A palavra *kriti*, nestes casos, tende a ser adotada, assumindo o sentido de uma relação com uma pessoa em termos de namoro e não de matrimônio. Adverte-se, no entanto, que o desenvolvimento dele tende a ser secreto. Quando se descobre que seu cônjuge tem amante, as brigas decorrentes podem provocar a separação do casal⁸⁴. A palavra *piori* é a que significa casar.

Quando eu desenvolvia o censo nas aldeias, circulando de casa em casa, observei que era identificado o pai de uma determinada criança, independentemente de ele coincidir ou não com aquele(s) com quem uma mãe já se casou. Parecia ser público o reconhecimento de uma dada criança ser gerada de namoro. Contudo, é relevante enfatizar que a produção de pessoas é valorizada, independente se derivada de um casamento ou não. Fazer filho com namorado também é um horizonte.

Nas histórias da Velha e da Jaburu, a multiplicação de mulheres está articulada ao matrimônio, sublinhando essa criação de laços como muito importante na dinâmica social, no entanto, a sua relevância não se limita à dimensão da produção de mais pessoas, porque isso não depende apenas do casamento. Mas é enfático que a sua importância se estende ao cuidado mútuo que, por sua vez, é o que constrói e mantém um laço conjugal, promovendo a formação de uma família e a troca entre as famílias da esposa e do marido envolvidas.

A produção de mais pessoas, conforme tem-se discutido, é parte do crescimento do corpo o que é bastante valorizado socialmente. O aumento da população pode ser apreendido como outro tema valorizado nestas histórias, o que foi enfatizado tanto por Sokriti como por Jōkrâ, salvaguardando que na da Velha há uma diferenciação quanto à maneira como a multiplicação de pessoas se desenvolveu, pondo em relevo o ato de cortar-dividir.

⁸⁴ Desde quando eu trabalhava na aldeia Nãsêpotiti, algumas pessoas que eram mais próximas de mim, me contavam, fortuitamente, quem era o amante de tal pessoa, sugerindo que esta última, mesmo casada, mantinha encontros secretos com alguém. Em decorrência disso, configurava-se uma realidade em que muitas pessoas tinham seus amantes que, embora secretos, eram paradoxalmente, conhecidos publicamente. Os professores indígenas que estavam em formação, à época, ficavam um mês fora da aldeia quando aconteciam as etapas presenciais das aulas, as quais eram em módulos. Já tive a oportunidade de ouvir os desabafos de um deles que ao retornar para a sua casa, ouviu histórias de que a sua esposa tinha namorado outra pessoa enquanto ele estava fora. Na ocasião, ele estava muito triste e com vontade de separar-se. Por fim, essas relações de namoro extra-conjugais poderiam ocasionar uma gravidez. O censo desenvolvido nas aldeias, em 2017, durante a minha pesquisa de campo, demonstra que muitos filhos nasceram de relações de namoro. Nessa oportunidade, destaco que uma das prescrições para aquele que planta amendoim é não namorar a mulher do outro porque o cultivo pode morrer. Se a Cutia ancestral ensinou essa prescrição entre diversas outras, sugere que desde muito antigamente, a prática de namorar a mulher do outro acontecia e que, justamente, ela devia ser inibida durante o período do crescimento inicial do amendoim. Inclusive, em nossa atualidade, não foi incomum ouvir dos homens a dificuldade deles respeitarem essa prescrição, tal como os mais velhos (*toputum*) conseguem. Então, alguns deles fizeram a experiência de plantar o amendoim sem tocar nele para poderem namorar outras mulheres sem prejudicarem o crescimento de seu cultivo. Particularmente, colocaram as sementes do amendoim num copinho e as jogavam no buraco por meio de um instrumento que as retirassem do copo. Contudo, é indicado que as relações de namoro caracterizadas pelo termo *kriti* fazem parte da multiplicação de pessoas.

Em outubro de 2017, aconteceu uma festa na aldeia Nãsêpotiti e ela foi iniciada com uma mesa em que cada liderança de uma aldeia fez um discurso. No pronunciamento do Akâ, na língua panará, o mais velho de todos, quem aliás, foi o primeiro a discursar, aparece essa valorização do crescimento da população, associado ao casamento e à produção de filhos.

A festa comemorava os vinte anos da Terra Indígena Panará, homologada e registrada com 499.740 ha. Akâ inicia afirmando que procurou terra e que conseguiu encontrar pensando que era para as pessoas crescerem novamente e que ele estava bem porque de fato aumentou a população.

Sabe-se que na ocasião do contato, existiam 10 aldeias dispersas na região do Peixoto de Azevedo, estima-se uma população de no mínimo 330 pessoas e de no máximo 600 pessoas (TRF, 2000). A depopulação provocada pelo contato resultou que, em 1975, havia 82 sobreviventes. Entre eles, 79 foram transferidas ao Parque Indígena do Xingu (PIX) e os demais estavam no ambulatório em Cuiabá (ACERVO DO ISA, 1993; 1993a). Em 1982, há o registro de um censo feito pela professora Mariana Leal Ferreira que atuava com educação escolar indígena no Parque Indígena do Xingu (PIX), o qual afirmava uma população de 77 pessoas panará (ACERVO DO ISA, 1986). Isso significa que em 7 anos, entre 1975 a 1982, não houve nenhum crescimento populacional.

Corresponde ao momento inicial das famílias panará morarem no PIX, tendo experimentado a moradia junto aos Kayabi, aos Kayapó e aos Suyá sendo que em nenhum desses lugares manifestaram contentamento e adaptação (ACERVO DO ISA, 1993; 1993a; TRF, 2000). Aliás, os registros tidos acerca dessa fase enfatizam a insatisfação com o novo lugar (PIX) que foi imposto ao povo Panará, arbitrariamente, valendo registrar, inclusive, o que está advogado na própria ação de reparo por danos morais e materiais “Sem que lhes fosse minimamente facultado decidir se partiam ou se ficavam” no seu território tradicional. (TRF, 2000, p. 62).

Em 1996, quando já fazia dois anos que a população mudou para a Terra Indígena Panará, somavam 154 pessoas. Quando eu trabalhei, entre 1998-1999, na aldeia Nãsêpotiti, fiz um censo, que faz parte do meu acervo pessoal, em que a população era de 194 pessoas.

A experiência de o povo Panará retornar para a região onde vivia, ainda que para uma área bastante reduzida em relação ao espaço que realmente frequentava e transitava, coincide com o momento em que a população cresce significativamente, o que é celebrado na fala de Akâ. Depois de uns vinte anos, a população atinge aproximadamente 600 pessoas.

Desde quando as pessoas retornaram para a região de seu território tradicional, em 1994, é notável o aumento da população. No discurso de Akâ, o engajamento dele em buscar um território para as pessoas viverem é abordado em termos de encontrar um lugar para o seu povo crescer

novamente, rememorando que naquele período “Nós quase acabamos” e “Hoje, vocês aumentaram muito” (informação verbal)⁸⁵.

O valor do aumento populacional, no entanto, deve ser compreendido em função da história das perdas de muitos parentes, de muitas pessoas daquelas 10 aldeias referidas acima, devido à gripe, diarreia, malária e outras doenças provocadas pelo contato, em 1973.

Na ação reparadora dos danos morais e materiais, a qual concedeu a indenização à comunidade Panará, é afirmado que a União Federal e a Fundação Nacional do Índio (Funai) foram omissos e responsáveis por o que pode ser abordado como um genocídio:

A adequação do curso da estrada à preservação máxima do território Panará foi posta de lado, já que aquele foi decidido por conveniências técnicas de construção, não se atentando aos aspectos humanos envolvidos e desconsiderando indevidamente, assim, os direitos e interesses indígenas constitucionalmente garantidos, ainda que a alteração do traçado pudesse acarretar custos adicionais” (TRF, 2000, p. 59).

Akâ relatou a sua preocupação em procurar um território, onde tivessem muitas frutas, citando diversos nomes de cada tipo como inajá e outras. Depois ele fez uma associação da fartura de alimentos na atual Terra Indígena Panará com o fato de as pessoas terem crescido bem e estarem bem. Tanto o aumento da população como o crescimento das pessoas foram considerados em sua fala, dando sentido à busca de uma terra boa para viver. Numa parte de seu discurso, ele afirma “Vocês engravidaram as mulheres, aumentou a população. Assim que eu lutei pela terra. Procurei aonde tem muitos peixes e sementes” (informação verbal)⁸⁶.

É expoente em seu discurso o valor dado à multiplicação de pessoas que, por sua vez, está associada a essa noção do corpo que cresce, aqui debatida. Aumentar a população, portanto, se associa à condição de viver bem e à de cuidados mútuos nas famílias novas que foram formadas, conforme estamos demonstrando, sob o ponto de vista das pessoas panará. Noutros momentos de seu discurso ele comemora, “Agora vocês engravidaram, estão crescendo”, expondo logo em seguida o seu contentamento de que “Por isso, vocês aumentaram muito, gosto de ver vocês crescendo” (informação verbal)⁸⁷.

Paralelamente, é indicado que faz parte do compromisso de quem é socialmente reconhecido como uma autoridade, promover boas condições para o crescimento e a multiplicação das pessoas. Sabe-se que a população estava insatisfeita com a moradia no Parque Indígena do Xingu (PIX) por

⁸⁵ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017). Discurso de Akâ feito na festa que comemorava vinte anos da TI. Panará.

⁸⁶ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017, tradução nossa). Parte do discurso feito por Akâ na festa de vinte anos da TI. Panará

⁸⁷ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017, tradução nossa). Parte do discurso feito por Akâ na festa de vinte anos da TI. Panará

observarem que lá não tinham caça e pesca, além de pouca terra boa para abrirem roças e plantarem nelas.

Quando as famílias panará estavam no PIX, era permanente a comparação de que na região do Peixoto de Azevedo, onde moravam, tinha fartura de caça e pesca, bem como terra boa para plantar nas roças, as quais eram consideradas bonitas, desde que sendo grandes e diversificadas (SCHWARTZMAN, 1992; ACERVO DO ISA, 1993; 1993a; TRF, 2000)⁸⁸

Depois de as famílias panará terem morado numa aldeia kayabi, a Funai providenciou a mudança delas para a aldeia Kretire do povo Kayapó, inimigo com quem a guerra era praticada. Aquela insatisfação com a escassez de alimentos foi intensificada por morarem junto ao inimigo. A demanda para saírem de lá, embora atendida, desdobrou-se na dificuldade de trazerem junto algumas crianças e mulheres que foram obrigadas a permanecerem lá, tendo sido as últimas casadas com homens Kayapó (TRF, 2000).

Conforme Akâ, buscou-se o retorno para o território onde viviam pelo medo do ataque dos inimigos e de acabar o seu povo. Ele afirmou “Eu queria separar a gente, ficarmos longe”, complementando adiante “Ficar junto dos outros vai morrer, vai matar” (informação verbal)⁸⁹. Neste particular, foram consideradas as relações hostis com os povos Kayabi, Kayapó, Suyá, Ikpeng e Kamaiurá.

A Terra Indígena Panará é a conquista dessa separação, reiterando “Por isso, pensei na frente. Velhos, homens, mulheres e crianças ficaram bons, estamos separados e longe” (informação verbal)⁹⁰. A separação foi concebida em relação ao povo não indígena também. Tratava-se de um projeto de território para as famílias panará, para o seu povo multiplicar-se.

Em seu discurso, ele lembrou do falecido Sumakriti que fez parte da luta pela TI Panará e de quem sentia saudades. Afirmou que ele mesmo iria morrer e que era para nunca se esquecerem dessa luta pela terra. Termina contentando-se novamente com o aumento da população.

Há uma publicação que registra as pesquisas feitas pelos alunos panará, mêbêngôkre e tapajúna, participantes de um programa de formação de professores, promovido pela Funai em parceria com a Associação Ipre-re do povo Kayapó. Nela, há a transcrição das entrevistas feitas com Akâ e Sumakriti, traduzidas pelo Perankô e pelo Míkire.

⁸⁸ As aldeias onde as famílias panará moravam antes do contato abrangem a região da Serra do Cachimbo, do rio Nhandu e Peixoto de Azevedo – afluentes do rio Teles Pires, bem como do rio Iriri. A aldeia Atujasâ ficava, particularmente, entre as cabeceiras do rio Peixoto de Azevedo e do rio Manissauá-Miçú. As demais estavam dispersas entre os afluentes do rio Peixoto de Azevedo contemplando os rios Braço Dois, Braço Norte, Peixotinho Primeiro, Peixotinho Segundo e os afluentes do rio Iriri como o Iriri Novo. A área de abrangência das diversas aldeias corresponde aos lugares dos atuais municípios de Matupá, Colíder, Peixoto de Azevedo e Garantã do Norte.

⁸⁹ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017, tradução nossa). Parte do discurso de Akâ na festa de vinte anos da TI. Panará.

⁹⁰ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017, tradução nossa).

Por meio desses textos, aprende-se que antes do contato, existiam muitas aldeias do povo Panará e que era comum a mudança de algumas pessoas para outras aldeias, assim como a troca de visitas entre elas para encontrarem pai, mãe, irmãos, irmãs e outros parentes mais próximos. Algumas aldeias estavam mais perto uma das outras e havia aquelas situadas mais longe. Ainda nos mesmos textos, Akâ e Sumakriti lembraram-se de várias aldeias como Sypysâapâri, Jôwpyjâpo, Jôwpytonojôkô, Pysypâri, a qual ficava próxima da Base Aérea do Cachimbo, Krekiêkiê, lembrada como o lugar onde se queimou um feiticeiro, Nãsêkô, Sôkârâsâ, Pesôti, Kuêpô e Nãpôsâ (BRASIL, 2007).

Nas entrevistas com Akâ e Sumakriti são feitas referências ao momento, antes do contato, em que algumas pessoas tiveram o interesse de juntar todo mundo numa única aldeia, justificando que assim a população cresceria mais rápido (BRASIL, 2007). Observa-se a valorização da multiplicação das pessoas, sendo desejado o aumento populacional. Ainda que nem todos concordaram, mantendo-se em suas aldeias, muitos aceitaram o convite. Îkâsan, portanto, é mais uma das aldeias lembradas, caracterizada como um lugar central, sendo ela grande e muito populosa.⁹¹

No discurso de Akâ, o crescimento foi desejado contrapondo-se à ameaça de o povo Panará acabar. A possibilidade do ataque de inimigos esteve presente no desfecho de sua narrativa, sinalizando uma associação entre o crescimento e a guerra. Entre as explicações dadas acerca da história da Jaburu, Tukokian apresentou essa mesma correlação. Quando ele relatou o aparecimento de muitas pessoas das penas da Jaburu, logo em seguida, ele fez associação de que era para fazer guerra contra o povo inimigo.

Conforme a fala de Akâ, a multiplicação dependeu de viver bem conjugado ao morar numa terra boa que tem muitos animais, peixes, terra preta, frutas, mel, entre outras coisas. A abundância de alimentos é celebrada, tanto quanto o é a perspectiva de viver num mundo construindo laços sociais fundados nos cuidados mútuos. Paralelamente, o aumento populacional aparece elogiado para defender-se contra o ataque dos inimigos.

⁹¹ Sobre a antiga aldeia Sôsêrâsâ aconteceu o primeiro voo da frente de contato quando foram jogados roupas, tecidos, cobertores, machados, e outras coisas. Assustados fugiram para Tupajyrô, onde por um tempo depois, ocorreu um sobrevoos também. Provocou a dispersão de pessoas que se mudaram para a Kiôrâkiê e Jowpyjapô, além de que outros permaneceram em Tupajyrô. A outra aparição da equipe de contato se deu na aldeia Sôsêrâsâ, por via terrestre, a qual já estava desocupada. Por meio de um rio, a equipe acessou a região da aldeia Tapajyrô, onde o primeiro contato aconteceu. E junto com pessoas panará, a equipe dos irmãos Villas-Bôas estenderam o contato às demais aldeias como Îkâsan, Jowpyjâpo e outras. Nesta última citada, começou a aparecer a doença dos brancos que foi se espalhando para todas as aldeias. Até um dia, Cláudio reunir todos os panará na aldeia central, Îkâsan, transportando-os para o Parque Indígena do Xingu, quando “O branco acabou com a nossa terra”, segundo relato de Sumakriti (BRASIL, 2007).

CAPÍTULO 3: O CORPO QUE CRIA

3.1 Criar, crescer e casar

As histórias da Jaburu e da Velha versam sobre como a mulher apareceu na realidade do povo Panará e, nelas, é apresentado um momento em que só existiam homens. Dado o contraste entre as condições de vida “sem mulher” e “com mulher”, desdobra-se que a presença humana feminina contornou a convivência dela com o homem como uma novidade na maneira de viver no mundo.

Conforme já discutido, a mulher panará apareceu pela transformação da Jaburu e a história que relata este episódio não é avaliada aqui, portanto, como sendo sobre a origem dela num mundo absoluto para todos os seres. Trata-se, antes, de fazer aparecer a humana Panará.

O homem se casou com a Jaburu-gente e não com uma categoria feminina genérica e impessoal, traduzível como exemplar da espécie *homo sapiens*. Trata-se do aparecimento de uma mulher-jaburu na realidade do povo Panará, cuja especificidade é identificada.

Nas narrativas ligadas ao aparecimento da mulher, é salvaguardado que na aldeia existia uma, mas que ela era única e, ainda, uma senhora. Nas palavras do senhor Sokriti, *Inkjara rō tā, Twatũ impyti kri tā* (Não tinham mulheres, apenas uma Velha na aldeia)⁹².

Enquanto a Jaburu multiplicou-se em várias de suas penas, a Velha igualmente tornou-se múltipla pela divisão de sua carne. Então, a procedência das mulheres humanas foi distinguida, abrangendo as que vieram de uma pessoa da própria coletividade e as de outra diferente, particularmente situada como sendo a do jaburu.

Durante a minha pesquisa do doutorado, eu já conhecia essas histórias porque os professores panará, com quem eu trabalhava durante a minha inserção no programa de educação do Instituto Socioambiental (ISA), gostavam muito de contá-las e escrevê-las.

Tanto nas versões apresentadas por eles como nessas mais recentes que pude ouvir das pessoas mais velhas, observa-se a preocupação em caracterizar que antes o “Homem fazia comida sozinho, era sozinho e sem mulher”, ou detalhando que “Homem assava sozinho”⁹³. A palavra *ate* é aquela utilizada para sublinhar essa condição de “sozinho”, a qual é justamente ela que se torna subvertida.

⁹² (SOKRITI, Sōkwê, 2017, tradução nossa)

⁹³ Fazendo uma breve ligação com as discussões de Lévi-Strauss presente nas mitológicas (LÉVI-STRAUSS, 1991), observa-se que já havia o fogo nesse tempo em que inexistiam as mulheres. É expoente o vínculo dele com a preparação de alimentos, associado ao fato de que ele antecede a própria relação dos homens com as mulheres. O aparecimento delas, por sua vez, institui a divisão social do trabalho, sendo íntima a associação delas com a preparação do alimento

Nas narrativas de Sykian e de Sokriti aparecem, comumente, que na segunda instalação o homem perguntou: “por que as mulheres não fazem comida para mim?” (*piã ra hẽ inkjara ãkjêma sã wajani nõ?*). Sobre o terceiro acampamento é relatado que *Nãpri* (Jaburu) pensou: “homem está trabalhando sozinho, a gente vai ajudar a fazer comida”, quando as penas viraram mulheres que socaram a mandioca no pilão preparando o *kuykiampo* (torta de mandioca).

Assim, a Jaburu se transformou em gente, preparou torta de mandioca recheada com peixe e retornou como ave no ninho, até que um dia, já no quinto acampamento, o homem descobriu que era ela que lhe fazia comida (e as mulheres transformadas dela). Ao flagrar que era a jaburu-gente que lhe preparava a esteira de dormir, a água para tomar e o alimento assado, ela não se transformou mais, fixando-se como humana⁹⁴.

As versões desta história sempre apresentam a justificativa da Jaburu: “nós viramos gente porque você estava triste, ninguém fazia comida para você”⁹⁵. A palavra para tristeza é *aprimpe* e ela é significativa porque revela a maneira como as pessoas concebem este momento em que inexistiam mulheres na coletividade panará.

Ao tempo em que se correlaciona a tristeza à solidão, descortina-se a condição de que ninguém fazia comida para o homem, o que destaca as diferenças de o alimento ser preparado sozinho ou em parceria.

Mesmo que possamos reconhecer aqui o assunto da divisão sexual do trabalho articulado à complementaridade entre o homem e a mulher, sublinha-se que ele é abordado em termos de uma parceria que se contrapõe à solidão, sob o ponto de vista das pessoas panará.

Quando Mĩkre narrou em português essa história, nesta referida parte que estamos discutindo, ele contou da seguinte forma:

Foi você que estava fazendo comida para mim?”. “É, fui eu, porque você estava muito triste, não tinha a sua parceira para fazer comida para você, por isso eu me transformei para cuidar de você”. Aquele homem chegava do mato, tinha que fazer comida. Aí, eles conversaram, o pássaro resolveu e eles se casaram (informação verbal)⁹⁶.

A palavra “parceira” foi adotada por Mĩkre sob o sentido de “fazer junto”, de “ajudar”. Leva-se a sério a tradução por ele feita, em consonância com as reflexões já apresentadas aqui de Perrone-

e, de modo adjacente, ao fogo. Reencontra-se, contudo, com uma temática clássica, já explorada pelo referido autor, reiterando que o aparecimento do fogo vincula-se à produção do alimento e, portanto, à cozinha.

⁹⁴ Sob os termos da formulação de Viveiros de Castro (2002), pode-se inferir que o agenciamento do ponto de vista acontece de modo invertido porque não é o homem que se torna animal, é a mulher que vira humana. No desenvolvimento argumentativo deste autor, a prerrogativa seria a de que o homem sendo tomado pelo ponto de vista do outro, no caso, da Jaburu, vendo-a como humana, se transformaria em animal.

⁹⁵ Nas palavras de Sokriti, *ãkjêmêrã ma apimpe mã a pan amã piã nõ pê ka sã nõ pê a kuy ja amã*.

⁹⁶ (MĨKRE, Poconé, 2012). Apresentação da história da Jaburu no seminário “Mapeamento das Mitologias” promovido pelo Grupo Pesquisador em Educação Ambiental (GPEA) e Operação Amazônia Nativa (Opan).

Moisés (2015). Compreende-se, ademais, que tal parceria se associa ao fato de o homem e a mulher viverem juntos, enquanto um casal, contrapondo-se à condição do homem sem mulher.

Essa autora discute sobre o desafio de o antropólogo desenvolver traduções em busca da construção compreensiva de como a diferença se realiza no modo de viver do outro. Sob essa perspectiva, Perrone-Moisés (2015) reivindica considerar as traduções das pessoas com quem convivemos para o desenvolvimento de um estudo, atentando em que termos elas são formuladas, concebendo-as como expressões de um conhecimento em que a diferença nelas se inscreve.

Visa-se, contudo, uma aproximação com o que o nativo pensa, levando em conta o português dele reconhecendo, paralelamente, a capacidade de o nativo desenvolver uma tradução para a língua do pesquisador.

Este mesmo termo “ajudar” reapareceu na tradução para o português de Pasyrna, relacionada à parte da narrativa em que muitas mulheres se transformaram das penas da Jaburu e os homens lhes disseram: “está bem, agora a senhora se transformou em gente, agora estamos em paz, a mulherada vai nos ajudar a fazer comida” (informação verbal)⁹⁷.

A transformação corporal é desdobramento do interesse de cuidar do outro, conforme Mĩkre anunciou, “eu me transformei para cuidar de você”. Anterior à fixação da Jaburu como gente, o sofrimento e a solidão são qualidades que caracterizam a vida dos homens “sem mulheres”. A presença feminina aparece correlacionada à superação delas, fazendo emergir a parceria entre homem e mulher: “o homem não fica mais sozinho agora” (informação verbal)⁹⁸.

A Jaburu virou mulheres com quem outros homens puderam se casar, *Rê pãpã sapiori Nãpri kjẽ* (Todos se casaram com as mulheres Jaburu), afirmou Sykian (informação verbal)⁹⁹. Assim, tornaram-se possíveis o casamento e a parceria serem experiências generalizadas, e não só daquele pescador que criava a filhote.

A transformação da Velha em muitas mulheres igualmente instituiu uma mudança na condição social dos homens, tornando a companhia e a parceria da mulher em manifestações de uma nova realidade. Formula-se, contudo, que a transformação corporal converteu-se na agência de um dinamismo no modo de viver das pessoas panará porque significou mudança nas maneiras de se constituírem relações.

O matrimônio aparece como novidade dessa condição de vida “com mulheres”, e isso é compreendido como uma superação definitiva daquela solidão masculina. A transformação corporal

⁹⁷ (PASYMA, aldeia Sõkwê, 2017).

⁹⁸ (MĨKRE, Poconé, 2012)

⁹⁹ (SYKIAN, aldeia Kõtíkô, 2017). Frase destacada da versão da história da Jaburu feita pelo Sykian.

se associou à construção de aliança matrimonial que, conforme a história da Jaburu aponta, tem ligação intrínseca com o interesse em cuidar do outro. Cuidar é expresso na língua como *hokĩ*.

Na história da Velha reincide o argumento de cuidar, sendo que a transformação daquele embrulho de carne em mulher dependeu de ser bem cuidado. Aqueles que não amarraram bem ou que deixaram as carnes mal cobertas pelas folhas não tiveram esposas porque as carnes apodreceram.

Nas palavras de Mĩkre na língua portuguesa: “aquele que cuidou bem da carne dela, transformou em mulher” (informação verbal)¹⁰⁰. Nas versões da história da Velha, é recorrente o uso da palavra *hokĩ* (cuidar) que qualifica o jeito de preparar o embrulho da carne, sinalizando novamente em que termos as pessoas panará concebem a relação entre homem e mulher.

Além de a narrativa da Velha explicitar que a transformação corporal se associa à emergência do casamento como uma novidade social, põe-se em relevo que o ato de cuidar é o que circunscreve o significado do matrimônio e da própria metamorfose, afinal, a mulher transformou-se para cuidar do homem.

Essa pesquisa está inserida no campo de debate acerca de o idioma da corporalidade ser central para muitos povos indígenas da América do Sul (SEEGGER *et al.*, 1987). De acordo com a formulação de Viveiros de Castro (2002), o corpo é compreendido como a referência das afecções, as quais revelam a especificidade da pessoa de um lado e; identificam, similarmente, as possibilidades de comportamentos e afetos que o outro poderia assumir, dado que a transformação corporal é cogitada.

Sob tais aspectos, compreende-se que a alteração da jaburu-mulher em mulher-jaburu revela-se como manifestação dessa filosofia transformacional reiterando, inclusive, que as noções de sociedade e natureza das sociedades modernas ocidentais não têm validade universal (INGOLD, 1995; DESCOLA, 1992, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A possibilidade de a Jaburu tornar-se gente realizou-se, o que decorreu no seu corpo desenvolver atividades ligadas ao preparo do alimento entre outras apontadas na narrativa, expressando-se como afecções particularmente humanas. A Jaburu torna-se identificada como Panará, pois os seus comportamentos assemelham-se aos hábitos e costumes familiares a este povo, abrangendo a confecção do *kuykiampo* e o fato de dormir na esteira, por exemplo. A mudança do corpo aparece correlacionada ao desenvolvimento dessas atividades humanas, explicitando que o devir gente inscrevia-se naquela Jaburu criada pelo homem.

É emblemático o argumento de o aparecimento da mulher ser justificado pela intenção em cuidar do homem. Ao considerar o desfecho da narrativa, tem-se que primeiro o homem parecia pedir ajuda das mulheres para fazer o alimento, afinal, ele sempre fazia sozinho. A metamorfose confunde-

¹⁰⁰ (MĨKRE, Poconé, 2017)

se como uma resposta deste pedido e, quando a mulher-jaburu explica que ela virou para cuidar dele porque ele estava sozinho, desdobra-se como uma ressonância daquele próprio desejo do homem que é discriminado na narrativa.

Se a mulher-jaburu virou gente, compreende-se que a transformação dela, mesmo que tenha sido motivada pela manifestação de o homem revelar que se sentia sozinho e que queria ser ajudado, foi feita por intenção própria. Pode-se reconhecer que o ponto de vista humano, inscrito no homem, tenha agenciado a transformação da Jaburu.

Percebo que se trata, paralelamente, de uma relação entre duas pessoas distintas, o homem pescador e a Jaburu, e que a transformação corporal revela-se como expressão de que a mulher respondeu ao pedido do homem, ajudando-o, porque ele estava triste. A alteridade é explicitada e, mesmo que a jaburu-mulher tenha se tornado mulher-jaburu, essa diferença permanece. Conforme discutido, anteriormente, gente Jaburu é alta e magra, por exemplo. A transformação em gente é compreendida aqui como uma continuidade da diferença de pessoa. Gente que descende de Jaburu é distinta daquela que descende da Anta, conforme já discutido no capítulo 1.

Cuidar do outro é um argumento recorrente entre as pessoas panará que justifica a transformação da Jaburu e é nele que se pretende focar. A possibilidade de se tornar gente aparece correlacionada àquela de realizar comportamentos que se traduzam como expressões de cuidados. Ao discutir a transformação do corpo, sob o ponto de vista das pessoas panará, põe-se em evidência, então, essa preocupação em construir um corpo, cujas afecções se revelem como capacidades de cuidar do outro.

Todos aqueles esforços despendidos, pessoal e coletivamente, para a produção de um corpo forte e disposto, discutidos no capítulo 2, tiveram como argumentos que os justificavam e orientavam tais condutas, a preparação das pessoas para cuidarem da sogra, da esposa, dos pais e dos filhos.

Na história da Velha, essa capacidade humana de cuidar foi aquela que circunscreveu a transformação dos embrulhos de pedaços daquela senhora. Contudo, chama a atenção a importância deste argumento que aparece atrelado ao evento da transformação corporal, notadamente, nas histórias da Velha e da Jaburu.

Esclarece-se, todavia, que não é o interesse aqui afirmar que todas as manifestações de transformação corporal que possam ser vislumbradas no ponto de vista das pessoas panará são explicadas sob este prisma. No capítulo 5, discutiremos outras situações em que a metamorfose incide com diferentes significados.

Outra especificidade que aparece na forma de abordar a transformação, na história da Jaburu especialmente, é a de uma relação entre o homem e a filhote jaburu circunscrita pela criação. A possibilidade dessa parceria entre o homem e a mulher tornou-se efetivada a partir de uma relação de

criação da Jaburu pelo homem, em que a metamorfose aparece como desdobramento, transformando-se numa interação entre homem e mulher. Deslocando-se da narrativa e partindo para as práticas sociais experimentadas pelas pessoas da comunidade panará, discutiremos como é íntima a relação entre criação, matrimônio e capacidades corporais construídas para cuidar do outro.

Antes, ainda, recupera-se a discussão desenvolvida acerca da valorização dada à produção social do crescimento corporal porque ela também se expressa como outra especificidade na maneira de perceber a transformação corporal, na medida em que crescer é expressão de metamorfose. Logo, criar, crescer e cuidar constituem os referidos aspectos particulares que aparecem no jeito de as pessoas panará observarem a alteração corporal.

Muitas pessoas lembraram que antigamente, antes de o povo Panará ter sido transferido para o Parque Indígena do Xingu, o pai e a mãe escolhiam a criança com quem o seu filho se casaria. Há muitos relatos dos mais velhos, cujos casamentos foram constituídos dessa maneira. Firmado o acordo entre as duas famílias, é instaurada uma circulação de alimentos entre elas. O pai do menino dava caça e pesca para a mãe da menina e a mãe dava para os pais do menino banana e *kuykiampo* (torta de mandioca recheada com carne) ou *mōsykiampo* (torta de milho recheada com carne).

Era uma prática os adultos levarem alimento para a casa daquela criança escolhida para ser cônjuge do (a) filho (a). Essa dedicação foi abordada por todos aqueles de quem ouvi tais histórias como uma ajuda em criar a criança. Portanto, cuidar de uma criança envolvia a participação não só dos pais dela, mas também daqueles de outra família que manifestavam o interesse em criar laços com ela.

É construído um tipo particular de relação entre um adulto e uma criança, cuja configuração é a de criação. Particularmente, ela envolve a ligação entre a sogra e o seu genro, bem como entre o pai do marido e a esposa de seu filho. Faz-se a ressalva, no entanto, que essa relação particular acontece enquanto o menino e a menina ainda são crianças.

Essa oferta de alimentos dos sogros perpassava o crescimento de ambas as crianças. Sendo demorado o desenvolvimento corporal, tem-se que a construção do vínculo entre as famílias era progressiva e permanente e isso era parte intrínseca de como um matrimônio se realizava. Além de instituir uma aproximação contínua entre os pais das crianças, vigorava a construção de uma intimidade entre elas e os adultos afins, sob a perspectiva de elas se reconhecerem comprometidas.

O pai e a mãe ensinavam o filho ou a filha, durante o seu crescimento, sobre com quem ia se casar, contornando como determinada pessoa seria percebida, “Ele é seu marido”, “Ela é sua esposa”. Igualmente, os sogros o faziam, “Você vai casar com a minha filha”.

Nas palavras de Tukokian, enquanto eles estavam no Parque Indígena do Xingu, permaneceu essa prática, a qual começou a acabar desde quando passaram a morar na aldeia Nāsêpotiti, na Terra

Indígena Panará. No entanto, será observado, logo a seguir, que a combinação de casamento entre as famílias permanece, independentemente de ela estar associada à troca de alimentos.

Desde criança, então, desenvolvia-se o ensinamento de o menino considerar a mãe daquela menina como sogra (*krimpiâ*), comportando-se segundo as regras de etiqueta que implicam evitar olhá-la diretamente, falar com ela e fazer piadas perto dela. Tais condutas são compreendidas como expressões de respeito, algo que já foi bastante discutido nas etnografias dos povos Jê (DAMATTA, 1971; MAYBURY-LEWIS, 1979) e por Schwartzman (1988) em relação aos Panará.

O rapaz, quando crescia, começava a caçar e a pescar, ofertando alimento para a família de sua esposa e isso era compreendido como cuidar da sogra e, por extensão, como ajuda na criação da filha dela, sua esposa. O menino era criado com a ajuda de sua sogra até ele tornar-se rapaz, então, a relação entre a sogra e o genro era transformada. O rapaz passava a assumir os cuidados que o seu pai fazia, até então, nas palavras de um interlocutor panará, “Primeiro, o pai criou a sua mulher” (informação verbal)¹⁰¹. Aquela relação específica entre o adulto e a criança, configurada como sendo de criação, é parte intrínseca de como se constitui um matrimônio. Criar criança, contudo, é constituinte do casamento.

Se a sogra ajudou a criar o seu genro, ela torna-se cuidada por ele, posteriormente. Ainda que se possa reconhecer uma dádiva entre os afins contratuais, impõe-se a relevância de uma pessoa que está crescendo e aprendendo a cuidar de uma família e cujo devir é assumir tais cuidados com a sua esposa e filhos que virão de sua vida conjugal. Salvaguarda-se, ainda, que os sogros permanecerão sendo constituintes dessa nova família, “É bom ter força para caçar para o sogro e a sogra”, conforme se afirma¹⁰².

O crescimento da pessoa é englobado na maneira de o casamento ser concebido, desde que crescer é aprender a cuidar do outro, associado ao fato de que a relação de criar pessoas é constituinte também do matrimônio. O rapaz, ao deixar de ser criado, “começa a criar a esposa”, usando as palavras de uma das pessoas com quem esse assunto foi explorado. A posição de o marido criar a esposa implica que esta última ainda está crescendo, sendo imatura. Portanto, uma relação sendo

¹⁰¹ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁰² Foi discutido no capítulo 2 que as pessoas observam uma mudança no comportamento social diante do matrimônio, costumam afirmar que os jovens estão se casando cedo. Particularmente, elas se referiam ao fato de os jovens assumirem uma vida conjugal sem antes estarem preparados o que, por sua vez, confunde-se com eles morarem junto às suas esposas e às famílias delas, sem antes adquirirem as afecções que fazem parte daquele crescimento corporal construído socialmente. Para o homem, são contempladas as competências ligadas à roça, à caça, à confecção de flecha, de cesto, de cinto, de cocar, e para a mulher, aquelas ligadas ao preparo do alimento, ao do plantio e da colheita na roça, ao manejo do algodão, entre outras coisas. Ter o corpo forte e animado para desenvolver essas atividades é expressão de saber cuidar, o que faz parte da formação da pessoa. Portanto, casar cedo é abordado pelas pessoas panará como assumir a vida conjugal sem antes saber cuidar da mulher, porque não sabe caçar, cantar e fazer artesanatos, entre outras coisas. Mudar para a casa da sogra, em contrapartida, é para a esposa cuidar de seu marido, o que também prescinde de ter um corpo preparado para fazê-lo.

conotada como de criação implica a participação de pessoa que está em crescimento. Por extensão disso, o rapaz passou a cuidar da sogra e a ajudá-la na criação de sua esposa. Criar não qualifica a relação entre o rapaz e seus sogros.

Identifica-se uma analogia com a história da Jaburu, particularmente, quanto ao fato de que o filhote foi criado até crescer, sendo que a transformação em mulher prescindiu disto, quando ela passou a preparar o alimento e a cuidar do homem. O equívoco do pescador de que estava criando gente e não bicho é destacado quando ele conta aos outros homens panará sobre o seu casamento com a mulher Jaburu.

A criação, contudo, é também valorizada e abordada nesta narrativa, a qual tem intrínseca relação com o matrimônio, conforme o debate em curso. Parece sugerir, então, que o homem estava criando uma pessoa com quem se casaria. A Jaburu-mulher cuida daquele que a criou, instaurando uma relação de dádiva em que o criador torna-se cuidado por quem foi criado por ele.

Na forma como o matrimônio acontecia entre as pessoas das gerações mais velhas é sinalizado, por sua vez, que a transformação corporal das crianças é considerada na construção de um casamento. Conforme os termos que as pessoas panará enunciavam, “Antigamente não se casava grande, casava bem pequeno” (informação verbal)¹⁰³. O vínculo matrimonial se estabelecia desde criança, sendo que o marido e a esposa eram criados para se casarem e, ambos eram criados para crescerem e aprenderem a cuidar um do outro e das famílias de cada um deles.

No entanto, a efetivação da vida conjugal do marido e da esposa dependia de esperar o crescimento dos corpos deles, em que a menstruação se convertia como uma outra referência para consumir o deslocamento do homem para a casa de sua sogra, reiterando a importância da transformação corporal como referência para modificar a relação entre o marido e a esposa de criação para a de cuidados mútuos.

Quando a menina menstruava, realizava-se a festa *suampiu*¹⁰⁴, celebrando coletivamente aquele matrimônio que já tinha se iniciado bem antes. Essa celebração demarcava, publicamente, o momento de o marido morar na casa de sua esposa, partilhando laços íntimos cotidianamente com ela e sua família. A mulher tornando-se parceira do homem na produção do alimento, realiza-se como agente em cuidar do outro, desconfigurando aquela posição de ser criada. Tal como discutido a partir da história da Jaburu, esperar crescer é a condição idealizada para efetivar a vida conjugal articulado à produção de mais pessoas, multiplicando a família.

¹⁰³ (KRETOMA, aldeia Nãsêpotiti, 1998). Registro no meu diário de campo da época quando trabalhava com a educação escolar indígena junto aos professores panará em formação.

¹⁰⁴ Tive a oportunidade de ver a festa *suampiu* de Naprâprâ e Sampu, cujo vínculo matrimonial tinha se estabelecido desde crianças.

No capítulo anterior discutimos sobre a recorrente valorização da fase ligada à *sîtepe* (adulto) como sendo a idealizada para efetivar a vida conjugal, notadamente, o intercurso sexual. Namorar cedo antes de crescer não é socialmente valorizado. Sublinha-se ainda que essa relação configurada como sendo de criação não está dissociada daqueles esforços dos pais, envolvendo a comunidade em fazer a criança crescer rápido, fabricando afecções vinculadas ao cuidar do outro e, que elas mesmas, são agenciadas por plurais presenças no mundo.

A história da Jaburu não aborda sobre o matrimônio, simplesmente, mas indica uma maneira de ele ser concebido em que a criação apareceu como uma condição. E a criação, por sua vez, parece ter uma íntima associação com o movimento do crescer que é apreendido como uma transformação corporal. Neste particular, inclusive, não se trata apenas de conceber a metamorfose sob os termos da formulação de Viveiros de Castro (2002), na medida em que uma outra questão se manifesta, a saber, a do crescimento do corpo humano.

É fundada uma ligação entre um adulto e uma criança sob a conotação de criação. Se a afinidade é a condição do estabelecimento de um vínculo matrimonial, este último tem uma estreita ligação com a criação de pessoas. Na relação entre os cônjuges, subsiste aquela deles terem sido criados pelos seus sogros. Criar, contudo, configura um tipo de relação que se expressa como uma forma de constituir alianças entre as famílias¹⁰⁵.

A iniciativa de escolher um cônjuge para o seu filho, combinada à conquista de um acordo podia ser manifestada publicamente, em que uma mãe amarrava as pernas da outra mãe, ainda gestante, de outra família, demarcando para os demais o firmamento de um acordo matrimonial, envolvendo os filhos de ambas as mães. Ou também, amarravam-se as pernas de um menino ainda pequeno. Inclui-se ainda outra manifestação conhecida que é a de a mãe escolher um menino como genro e colocar pulseira e tornozeleira nele a fim de marcá-lo. Entre os mais velhos, incorre a consideração de já terem tido os seus pés amarrados quando crianças, casando-se de fato com a filha daquela sogra que demonstrou publicamente o seu interesse por ele.

Incorria a participação feminina na expressão pública dos acordos matrimoniais que eram feitos. Ademais, em muitos relatos, é destacada a atuação das mães na construção de uma combinação entre as famílias, visando ao casamento de seus filhos. Contorna-se uma participação social ativa da mulher, portanto, no engendramento das alianças matrimoniais. No entanto, esses acordos abrangem as participações dos pais e das mães das crianças, esclarecendo, contudo, que não se trata de uma agência, exclusivamente, feminina, ainda que ela seja a mais destacada nos relatos conhecidos. Antes, envolvem as famílias, notadamente, os pais e as mães das crianças envolvidas.

¹⁰⁵ Atualmente, não se identifica a incidência da criação de jaburu. No entanto, é incerto afirmar que jamais o fizeram.

Não desconhecemos que na teoria clássica da aliança, as mulheres são os chamados bens por excelência e é por meio delas que os homens se relacionam (LÉVI-STRAUSS, 1982). Nas relações identificadas como sendo de trocas de pessoas e passíveis de se enquadrarem como expressões das criações de alianças, a mulher pode ocupar a posição de agente, conforme temos apontado. Embora feita tais considerações, esclarece-se que esse não é o foco de nosso debate.

Em nossa atualidade, permanece a construção de acordos entre os afins, cujos pais os fazem desde quando os seus filhos ou filhas ainda são pequenos. Há casos que se revelam como realizações destas combinações feitas entre as famílias, ainda que entre alguns, a separação tenha ocorrido depois. Independentemente disso, o ato de procurar o outro e demonstrar o interesse pela construção de uma aliança com outras famílias, já institui uma relação particular entre aquela criança e o adulto afim.

A criança que tinha sido escolhida inicialmente, por uma mãe de determinada família pode, por sua vez, ser escolhida também por outra pessoa de outra família distinta, sendo que o rapaz já crescido tem a oportunidade de participar na definição de com quem se casar, escolhendo entre as possibilidades de alianças que apareceram.

De outro lado, incidem casos em que um filho não se casou com a filha daquela família com quem seus pais estabeleceram um acordo, sendo que ela acabou se casando com outro que, por sua vez, pode ser concebido como tendo “roubado ela”. Em casos como este, já escutei a seguinte expressão: “Ele cresceu e roubou ela, casou com ela” (informação verbal)¹⁰⁶.

Mesmo que seja instável a concretização dos acordos de casamentos, conforme os interesses dos pais, reitera-se que permanece a concepção de a aliança matrimonial poder ser engendrada pela mediação dos adultos. Reconhece-se a construção de uma relação específica deles com a criança, revelada em comportamentos que definem uma ligação típica entre sogra e genro, subsistindo o interesse dessa relação se transformar, futuramente, naquela de o genro ajudar a cuidar da sogra.

Uma mãe pode iniciar uma relação diferenciada com uma outra pessoa praticando brincadeiras com esta última. A estabilização deste modo de tratá-la é compreendido sob o interesse de transformar essa mulher em sogra de seu filho. Portanto, ele passa a percebê-la como tal, produzindo atitudes do filho equivalentes à de genro dela, o que significa que ele passa a respeitá-la, evitando olhá-la e conversar diretamente com ela. Mesmo que a jovem crescida acabe se casando com outro rapaz, esse comportamento de evitação permanece como se a possibilidade de matrimônio entre eles não seja subvertida.

A iniciativa de brincar se manifesta tanto pela mãe como pelo pai com determinada pessoa, revelando que se trata de um interesse dos pais em estabelecerem vínculos com aquela família daquela

¹⁰⁶ (KUKUYN, aldeia Kôtikô, 2017)

pessoa com quem se brinca. Torna-se explicitado, publicamente, a intenção de criar vínculos de proximidade.

Todos os filhos homens daquela mãe que tomou a iniciativa de brincar convertem-se em genros daquela mulher com quem a brincadeira é praticada. Independentemente de o casamento se efetivar, a relação entre genro e sogra é estabelecida e estabilizada. A possibilidade do casamento é criada e esse potencial se manifesta por uma relação que já o antecipa. O fato de os filhos serem englobados como genros, indiscriminadamente, indica que o interesse é de criar laços com a família deles e, não exatamente com uma pessoa, em especial.

Ao tempo em que a brincadeira se realiza entre os pais de duas crianças, nas oportunidades de seus encontros, aquele filho homem é ensinado desde criança que a mãe da menina é sua sogra e que não se pode brincar com ela. A própria brincadeira se desenvolve como extensão de um acordo entre os pais do filho e da filha envolvidos nesta relação jocosa.

Quando uma conversa se desenvolve entre os pais de um menino e de uma menina firmando um acordo, o ensinamento torna-se outra iniciativa dos pais para com os seus filhos no sentido de estes últimos se conceberem como cônjuges entre si.

Os adultos, então, investem no manejo dos modos de se construírem relações entre as pessoas, particularmente naquelas entre um adulto e uma criança, configurada como entre sogra e genro. Embora isso, inexistente o controle de o casamento realizar-se efetivamente. Mais do que criar a aliança matrimonial, acabam por serem criadas as condições de uma relação que é intrínseca ao matrimônio.¹⁰⁷

Nesse sentido, mesmo que a criação não se desenvolva mais, conforme apontado, mantém-se a produção de um vínculo diferenciado entre um adulto e uma criança, no sentido dele perdurar durante o crescimento de uma pessoa, indicando que criar a criança para casar não é uma prática que deva ser compreendida como superada definitivamente, na medida em que pode ser reconhecida como parte da formação da pessoa.

A brincadeira, então, se manifesta como um modo específico de relação, envolvendo adultos, geralmente, que se desdobra na criação de uma outra relação entre essas pessoas adultas e os filhos afins delas, o ato de brincar converte-se num transformador de modos de se construírem ligações interpessoais entre um adulto e uma criança.

Na vida comunitária, então, o riso é recorrente, tornando o ambiente divertido. Mesmo que ele não esteja, necessariamente, vinculado a tal intenção matrimonial, conforme estamos discutindo, é

¹⁰⁷ Nos casamentos concretizados, é mantida a evitação entre o genro e a sogra. Mesmo não sendo imperativo o genro evitar o sogro, o marido não pode brincar com o pai de sua esposa (WF), tal como o pai do marido (HF) faz.

fato que ela contribui para a construção de encontros animados e contagiantes de alegria. É comum testemunhar provocações entre eles, tais como “você é preguiçoso”, “vamos dançar pelado”, “vou pintar você”, “vou cortar o seu cabelo igual do antigo”, “vou jogar você no chão”, “ele não presta”, “ele não explica direito”, “vou mandar ele embora”, “vou cortar o seu pé”, entre outras brincadeiras, provocando risos. O pai da filha pode provocar o pai do filho e vice-versa, bem como o pai do filho pode brincar com a mãe da filha e vice-versa e as mães também brincam entre si.

É a relação entre a sogra e o genro que é remarcada e que socialmente se torna enfatizada no sentido de expressar a afinidade porque o mesmo não se dá na relação do genro com o pai da esposa. Mesmo que ele possa ser reconhecido como sogro, ele pode ser classificado como avô (*topiâpiâ*). É comum observar uma instabilidade na forma de o pai da esposa ser tratado, o que também já foi relatado por Schwartzman (1988). Logo o marido da filha (SH) é neto (*tampiâ*). Observa-se, contudo, que uma mesma pessoa é neta para o pai (WF) e genro para a mãe (WM) e marido para a esposa (W) evidenciando que a importância dada é na distinção de uma relação da mãe com o marido da filha.

Há uma ressonância com a formulação de Viveiros de Castro (2012) de que as relações são perspectivistas, particularmente, neste sentido de que os pontos de vista da esposa, da mãe dela e do pai dela em relação ao marido são distintos, correlacionados às diferentes formas de se construir relações com ele.

Quando as pessoas panará relatavam sobre como era o casamento antes, igualmente, demarcavam que o rapaz crescido começava a oferecer comida para cuidar da sogra e ajudá-la a criar a sua esposa. Mesmo que o pai da esposa também comungasse do alimento ofertado, ele não era destacado da mesma maneira como se fazia com a mãe da esposa naquela relação da dádiva dos alimentos, acima discutida. Essas brincadeiras que envolvem o interesse em construir um laço entre duas famílias por meio do matrimônio expressa-se, sobremaneira, na identificação de quem é sogra e de quem é genro, como se a relação com a esposa prescindisse, sobremaneira, desse respeito criado pela mãe dela.

Registra-se ainda que no caso de um casamento efetivado, se o pai da esposa (WF) tem duas esposas e a outra é do mesmo clã que ele, ela não é considerada sogra, particularizando que se trata de um vínculo específico do rapaz com a mãe da esposa. No caso em que isso foi observado, a mãe da sua cônjuge era aquela de um clã diferente do dele. Ainda em relação a esse assunto, tem-se que as irmãs da mãe da esposa (WMZ) também são sogras, esse vínculo de afinidade não se localiza numa pessoa em particular, mas se estende à família dela, notadamente com as irmãs.

Em contrapartida, a mãe do marido (HM) é classificada como avó (*twatũ*), não sendo enfatizada da mesma maneira a afinidade da esposa com ela, tal como acontece na relação do seu marido com a mãe da esposa. E, então, as brincadeiras, que se desenvolvem sob o interesse de construir o vínculo

entre duas famílias, produzem uma transformação específica na relação entre um adulto e uma criança, mas que entre um adulto que é mulher e uma criança que é homem, ela acontece de modo diferenciado.

Se o casamento se concretizar, ele passará a conviver com a sogra, permanecendo a evitação. Mesmo não tendo sido criado por ela em termos da oferta de frutas e tortas recheadas de carne durante o seu crescimento, é imperativa a expectativa de que ele ajude a sua sogra e a sua família na produção do alimento. A relação entre homem e mulher, contudo, é uma novidade na vida social e, em relação ao matrimônio, ela se manifesta de um jeito particular quando envolve a mãe da esposa, na medida em que não se rompe essa perspectiva de que a sogra inclui-se como alvo de ser cuidada, tal como a filha dela, sua esposa.

3.2 Criar para incorporar

Não é incomum encontrar com pessoas que foram criadas por outras que não são o pai e a mãe reais. Aqueles que ofertam cuidados a quem está em crescimento transformam-se em mãe ou avó de criação. Criar filhos de outros, então, é uma prática admitida que envolve interação com pessoas de uma distinta família. Neste caso, a dedicação em cuidar engendra a construção de um relação de filiação entre aquele que cuidou e que foi cuidado. *Nāpiâkriti* é um termo que já ouvi ser aplicado à mãe de criação (*nāpiâ*: mãe; *kriti*: criação).

Esclarece-se que essa criação ao se desenvolver, implica a mudança de residência da criança para a casa de quem lhe cuida. Distingue-se daquela relação entre sogra e genro acima discutida, em que a criança permanecia no seio de sua família natal e a sogra aparecia como aquela que ajudava a cuidar.

As ligações entre a mãe de criação e a criança, ou a avó de criação e a criança não são construídas pelo interesse em construir uma aliança matrimonial. É dado valor à criação de criança que se confunde com o interesse em ter criança para cuidar. Isso faz com que na possibilidade de uma pessoa em crescimento tornar-se órfã, ela, certamente, será adotada por alguma família.

Serão estudados, todavia, diversos casos em que a criação se desenvolveu, a fim de identificar neles, quais os laços específicos entre as famílias envolvidas, a fim de ponderar como essas relações de criar criança se construíram, a partir das informações conhecidas.

Para esclarecer a formulação de que as crianças órfãs são criadas, requer recuperar o momento do contato das pessoas do povo Panará com aquelas da frente liderada pelos irmãos Villas-Bôas, por sua vez, financiada e encomendada pelo Governo Federal, à época, cuja missão era “pacificar” os Panará, até então, povo isolado, a fim de viabilizar a concretização daquele traçado planejado para a BR-163 (Cuiabá-Santarém), o qual atravessava o território tradicionalmente habitado por esse povo.

Inexiste uma documentação que identifique precisamente o número de quantas pessoas transformaram-se em vítimas desse contato. Mesmo assim os relatórios oficiais de funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) atestam a alta incidência de mortandade por gripe, sarampo entre outras doenças contagiosas (REVISTA DO TRF, 2000; ACERVO DO ISA, 1995a; 1997; ACERVO DO ISA, 1993; 1993a; ARNT *et al.*, 1998). Somam-se ainda os relatos dos próprios sobreviventes, os quais não alcançam de fato a totalidade da população desses mortos (ARNT *et al.*, 1998).

Muitas crianças e jovens ainda em fase de crescimento, perderam os seus irmãos, pai, mãe e, irmãos da mãe e do pai, tornando-se adotados por outras famílias. Entre as pessoas que compuseram a população na aldeia Nãsêpotiti, desde o período em que conquistaram a demarcação da Terra Indígena Panará, há aquelas que experimentaram essa condição de terem crescido no seio de outra família, diferente daquela natal, como desdobramento de um contato que gerou muitas mortes, quase dizimando o povo Panará.

Hoje, essas pessoas, ainda que já casadas, residindo junto à esposa, na casa de sua sogra, mantém os vínculos com aqueles que lhes cuidaram. Neste sentido, elas têm pai e mãe de criação e os filhos destes últimos são considerados irmãos daquela pessoa que foi criada. O convívio perdurado ao longo de seu crescimento fundado nos cuidados que lhes foram dados promoveu a incorporação daquela pessoa criada como parte de uma mesma família.

A relação de filiação aparece como expressão de uma construção social, e a criação é uma prática social que a promove. Diferente da discussão anterior, a criação da criança não se desenvolve sob o interesse da produção de laços matrimoniais. Mas, igualmente, ela envolve uma relação entre adultos e pessoas que ainda estão em crescimento. Paralelamente, compreende-se que a criação de órfãos se desenvolve pela realização daquela capacidade corporal de cuidar do outro, a qual é visada na produção de um corpo.

Aqueles comportamentos reconhecidos como expressões de cuidados revelam-se como manifestações da criação, em que a comensalidade e a convivialidade são imperativas. Sabe-se que na disciplina há um amplo debate que valoriza essas relações íntimas cotidianas como mecanismos de consanguinização.

Em geral, elas tendem a ser concebidas em situações que envolvem o matrimônio, se o padrão de moradia for uxori-local, o marido passará a conviver com as pessoas da família de sua esposa. A sua condição de afim tenderia, neste caso, a ser transformada porque a consanguinização é posta como um dever, dada a troca permanente de fluidos corporais e alimentos entre as mesmas pessoas, cotidianamente (COELHO DE SOUZA, 2004).

Neste caso específico da criação da criança, pondera-se que de fato, incorre a construção de uma intimidade, produzindo um parentesco entre a criança adotada e as pessoas daquela família que a receberam, mas que não necessariamente, isso seja compreendido pelas pessoas panará em termos de uma consanguinização.

Essa ressalva é aqui apontada porque se uma mãe for de outro clã diferente daquele da criança criada, a criação não produz a conversão dessa última em irmã clânica da mãe. A descendência é matrilinear e o vínculo com essa referência materna, portanto, não é passível de ser transformado. A criação, então, é aqui abordada em termos de construir uma relação de parentesco, sobremaneira, em termos de filiação, mas que ela não prescinde deste tipo de transformação corporal, em que tornar-se do mesmo sangue do outro é a condição, já que ouvi algumas vezes que ser *kwakjatâtêra* ou *kwasôtâtêra* ou *krenōwâtêra* ou *kuosinâtêra* “está no sangue”.

O sufixo *kriti*, em *nāpiâkriti* (*nāpiâ*: mãe; *kriti*: criação) torna-se significativo para demarcar essa relação de criação, salvaguardando a irredutibilidade da descendência matrilinear que define, não exatamente, de qual clã é a pessoa, mas quem é a pessoa. Por extensão disso, descortina-se a relevância dada à identidade clânica, na medida em que ela é fixa e permanente.

Observa-se que a criação de crianças tendeu em acontecer por pessoas do mesmo clã da mãe do órfão ou órfã, o que parece ter consonância com essa maneira de compreensão desenvolvida nesta tese, no sentido de que ao considerar a identidade clânica da criança, a criação não se realiza como uma construção de um tipo de pessoa e, sim como produção de uma proximidade com outras pessoas.

Afim de esclarecer melhor tal hipótese, tem-se que a mãe de criação e a criança criada, mesmo sendo do mesmo clã, são de famílias diferentes. Aqueles de uma mesma descendência matrilinear são considerados como irmãos (*tō*). Justapõe-se, no entanto, a possibilidade de eles serem diferenciados ao definir de qual família natal eles se originaram. O termo *kosôpiâ* refere-se ao irmão de longe que não é da mesma casa, isto é, de outra família. Outras palavras podem ser aplicadas para demarcarem uma distinção, *sōtōapyara* refere-se às pessoas de uma mesma família e *tōapyara*, às de outra.

A criação das crianças órfãs desdobrou-se na construção de uma proximidade com uma outra família, já que é essa a referência que pode ser desestabilizada e passível de ser dinâmica. Contemplam-se aqui outros casos de crianças que, mesmo não sendo órfãs, foram criadas por outras famílias, cujas mães de criação tinham a mesma descendência matrilinear delas, conforme especificaremos mais adiante.

Neste particular, Coelho de Souza (2001) apresenta uma importante contribuição, esclarecendo que faz parte da dinâmica social dos povos Jê produzir constantemente diferenças no interior de sua coletividade, sob a perspectiva de haver fluidez na identificação de quem é distante ou próximo. Ora o distante pode ser posicionado como próximo, ora não. Mas o exercício de diferenciar as pessoas é

operante, relativizando as posições entre as pessoas. Inexiste a concepção de um “nós” absoluto que circunscreva a sociedade como uma totalidade fechada, por sua vez, oposta a uma realidade exterior, essencializada enquanto “outro”.

Tendo isso em mente, ressalta-se que o interesse em criar a criança de outros pais reais pode envolver uma relação entre duas famílias distintas, mas que mesmo assim, o gradiente de distanciamento é relativo, porque pertencer à mesma descendência matrilinear não é sinônimo, necessariamente, de que há uma proximidade nivelada entre todos do mesmo clã.

Aprofundando sobre a constituição dessa relação em que a criação a circunscreve, é observada uma distinção com aquela que envolve a sogra em ajudar a criar o genro, ou com aquela que institui uma diferenciação na relação entre uma criança e um adulto, quando uma mulher manifesta-se interessada em tê-lo como genro, conforme discutido anteriormente. Ao constituir a interação entre a sogra e o genro, nestes casos, é imprescindível a diferença clânica. Necessariamente, a sogra é de outra descendência matrilinear comparada à do genro. Igualmente, acontece entre a esposa e o marido.

A diferença, então, é a condição dessa relação de ajudar a criar, ou de a criança crescer aprendendo que tal pessoa é sogra e que a filha dela é esposa. A exogamia é prescritiva e isso condiciona as possibilidades de relações a serem criadas, neste sentido de construir um vínculo específico entre um adulto e uma criança vinculado ao matrimônio. Trata-se também de produzir uma proximidade entre duas famílias distintas, porém, ela se desenvolve de uma outra forma conforme já discutido acima.

Agora dissertamos que há outra possibilidade de construir os vínculos entre famílias distintas em que a criança reaparece ocupando um papel social central, mas que o interesse matrimonial não é o que os justifica ou que os orienta. E neste caso, em particular, a diferença clânica não é prescritiva ou restritiva das possibilidades de criar vínculos entre adultos e crianças propiciados pela criação.

Pode-se instaurar uma relação de criação, conectando um adulto a uma criança que possuem a mesma descendência matrilinear. No entanto, nem todos os casos de criação apontam que isso seja uma regra, na medida em que coexistem pessoas que criaram crianças de um clã distinto.

Sabe-se que o convívio e a comensalidade que farão parte da condição da vida conjugal transformarão essa diferença do afim, tornando-o parente. Mesmo que a criança possa ser do mesmo clã que a mãe que criou, ela pertencia antes a outra família natal. A criação agenciou a conversão daquela criança em parte de uma mesma família natal, fazendo com que o parentesco passe a ser de proximidade. A transformação reconhecida é aquela que torna o distante em próximo.

A ligação entre as famílias envolvidas dos pais reais e dos pais de criação independem de uma separação entre a mãe de criação e a criança neste sentido de serem de clãs diferentes. Por isso, essa relação entre mãe criadora e criança criada, mesmo que seja caracterizada como sendo de criação, ela

difere daquela entre a sogra adulta e o genro criança, conforme demonstrado. Todavia, enfatiza-se que ambas as relações convergem para o fato de produzirem uma aproximação entre um adulto e uma criança, podendo alterar o gradiente de proximidade entre eles, no sentido de torná-los parentes mais íntimos.

Continuando a nossa reflexão acerca da criação de crianças, o fato de haver um gradiente de distanciamento entre as mães, real e classificatória que, embora do mesmo clã, são de famílias distintas, é decisivo para produzir a circulação de crianças entre casas distintas. Independentemente, de envolver pessoas de uma semelhante descendência matrilinear, chama a atenção que a criação de crianças promove o deslocamento delas de uma família para outra. Portanto, não é apenas o matrimônio que pode ser associado à circulação de pessoas, notadamente, dos homens para outras casas, em função da uxorilocalidade. Pode-se inferir que há uma ligação intrínseca entre criar e circular pessoas.

A tendência dos estudiosos acerca de povos classificados como Jê é enfatizarem a vida das pessoas como um ciclo em que o nascimento e o crescimento na unidade doméstica antecedem a irredutível separação dos homens de sua família natal para o centro e depois para a casa de sua esposa, diferenciando-se da mulher que tende a nascer e crescer na mesma região (SCHWARTZAMAN, 1988; EWART, 2000; TURNER, 1979; SEEGER, 1980).

A visibilidade é dada à circulação dos homens na construção da sua formação, combinado à criação de laços matrimoniais. Procuramos incluir que criar para incorporar promove a circulação de pessoas associado ao fato de que ela envolve a construção de uma relação de filiação, refratária à prescrição exogâmica como condição. Inclui-se ainda que as crianças que circulam entre distintas casas podem ser femininas e masculinas.

Quanto ao distanciamento relativo entre os pais de criação e os reais, porque são de famílias distintas (*tõapyara*), sob o ponto de vista da criança, ele é subvertido porque incorre a incorporação de quem foi criado. Aquela criança vira filho. Identifica-se, contudo, uma relação entre as distintas unidades domésticas que pode ser constituída pela circulação de crianças, mobilizada pela criação para a filiação.

Então, incorre uma articulação entre unidades domésticas mobilizada pela criação de crianças em que não é a aliança matrimonial que a impulsiona. Criar criança, contudo, aparece como uma específica forma de se construir o *socius*, a comensalidade e a convivialidade realizam-se como desdobramentos dessa intenção de criação que implica, paralelamente, a construção da relação de filiação.

O pessoal de um clã pode ser considerado, em determinados contextos relacionais, como sendo de uma mesma família e, quando isso acontece, evidencia-se que o clã confunde-se como referência

de uma casa. Torna-se mais compreensível porque clã é chamado como tal no ponto de vista dos Panará (*kwa*: casa). Então, a mesma terminologia adotada para os parentes vinculados, genealogicamente, a uma família natal é manejada para aplicar às pessoas do clã, de modo análogo, quando ele é considerado como uma unidade familiar.

À luz do debate de Lea (1993), o clã converte-se numa referência de pessoa porque todos aqueles pertencentes a ele identificam-se com a história vivida pelos ancestrais panará que o fundam. Sob estes termos, então, identificar-se com a casa *kuosinâtêra* assume o sentido de ser Jaburu e, por extensão, disso, ter um corpo Jaburu, específico e distinto, marcando uma alteridade. Todavia, as demais casas (clãs), ainda que diferentes, resguardam relações de complementaridade entre si porque compõem o coletivo panará, por sua vez, constituído pelas relações de dádivas entre eles, de modo estável e intencional.

Nesta oportunidade, informa-se que se uma pessoa (*ego*) tem um pai do clã *krenôwâtêra*, por exemplo, todos aqueles homens deste mesmo clã podem ser considerados como *sûpiâ* (F), pai de *ego*. Igualmente, se a mãe dessa pessoa é *kwakjatâtêra*, as mulheres deste mesmo clã podem ser tratadas como *nâpiâ* (M), mãe de *ego*. Se a sogra de *ego* é do clã *kuosinâtêra*, tem-se que as mulheres deste clã tornam-se sogras de *ego*. É expoente, então, essa possibilidade de converter as pessoas de um mesmo clã como partes de uma mesma família.

Exposto isto, quando a criança é criada por uma pessoa, cuja descendência matrilinear é semelhante à da mãe real, ela pode ser classificada como irmã da mãe (MZ)¹⁰⁸. Para tia materna há dois nomes, *uwysî* e *nâpiâtõ* (*nâpiâ*: mãe; *tõ*: irmã). A mãe e a irmã da mãe, sendo do mesmo clã, são parentes consanguíneos e, conforme afirmamos logo acima, corresponde ao fato de que as mulheres do clã equivalente ao da mãe real, podem ser convertidas em mãe, desde que são irmãs dela.

Nos casos de criações em que a mãe real tinha a mesma descendência matrilinear que a mãe de criação, inscreve-se a importância dada ao clã como um referencial de casa, na medida em que essa referência clânica circunscreveu a construção de uma relação de criação. Todavia, antecipamos que nos casos de criação estudados, nem todos foram contornados pela preocupação de a criança ser criada por alguém da mesma descendência matrilinear dela.

Nestes casos específicos, em que há a identidade clânica entre a mãe real e a mãe de criação, ainda que se faça distinção entre as casas distintas, subsiste este mecanismo que oblitera tal distanciamento, quando o clã é destacado como referência de uma casa e, sobretudo, quando ele é

¹⁰⁸ A irmã da mãe (MZ) equivale à mãe (*nâpiâtõ* ou *uwysî*). A condição da consanguinidade estende-se ao irmão da mãe (MB), porque ele tem a mesma identidade clânica de *ego*. É diferente da irmã do pai (FZ) que é avó (*tuapiâ*), tal como o é a filha da irmã do pai (FZD). Nestes dois últimos casos, tratam-se de parentes afins, cuja identidade clânica é diferente da de *ego*.

priorizado na constituição de quem cria quem. Logo, as mulheres de casas diferentes, de um mesmo clã, podem se transformar em possíveis mães de criação dos filhos dessas distintas casas ou avós de criação para as crianças, que sob o ponto de vista delas, são seus netos. Ademais, a casa específica dos pais que criam se transforma numa referência de família natal para quem foi criado, de um modo geral.

Pode-se compreender que nestes referidos casos específicos, a incorporação da criança como filho realiza-se como reforço dos laços entre aqueles da mesma descendência matrilinear. No entanto, é reconhecida uma transformação na maneira de as relações serem constituídas porque com os pais criadores, a intimidade torna-se imperativa. E ela não o é, necessariamente, com as demais famílias ligadas ao mesmo clã.

Conforme já discutido, as posições de distante e próximo são dinâmicas e instáveis, importando antes, permanecer constituindo mecanismos de distinções entre as pessoas. Enquanto é manejada uma aproximação entre o pessoal de um mesmo clã, justapõe-se a diferenciação entre as famílias dele. De qualquer modo, nestes casos específicos, criar criança implicou o deslocamento entre casas, ainda que elas tenham sido de um mesmo clã.

A possibilidade de tornar-se órfão também incidia antes do contato, devido à guerra entre povos inimigos e, até mesmo, aos conflitos internos entre as pessoas panará. Não é uma novidade a prática de criar crianças, articulado à perda de pai ou mãe, bem como a preferência de uma criança ser criada por alguém do mesmo clã dela.

A guerra implica uma relação com o outro, isto é, com aquele que é diferente. Há experiências de interações com pessoas fora da aldeia, portanto, que podem ser ativadoras dessa ligação entre famílias pela criação. Inclusive, o contato com pessoas não indígenas, em função do Programa de Integração Nacional, militar e positivista, configura-se como uma interação com o outro, que foi constituinte dessa relação de criação.

Hipe é a categoria aplicável a aqueles concebidos como não panará, podendo incorporar uma diversidade de pessoas, humanas e não humanas, conforme discutido por Ewart (2000), cujo interesse voltava-se, justamente, em desestabilizar essa abordagem dos povos Jê, sob a perspectiva de o *socius* fundar-se em relações internas, restringindo a atenção às dinâmicas de socialização na aldeia. Importou para ela reconhecer como o outro (*hipe*) é percebido e de que forma isso constitui-se como parte da construção de um modo de ser panará.

Sublinha-se, nesta oportunidade, que o presente interesse em compreender como se desenvolvem as relações de criação, bem como de destacar que elas são significativas na construção do *socius*, é refratário a qualquer perspectiva de tornar a aldeia o espaço central da construção da socialidade. Sob tal perspectiva, inclui-se a relação com os povos não panará (*hipe*), na medida em

que ela apareceu como operante na dinâmica de criar crianças do outro, sobremaneira, quando promoveu perdas dos parentes íntimos.

Experimentar a intimidade, contudo, aparece como intrínseco à condição da vida, de modo que o órfão é criado e, jamais excluído da possibilidade de crescer junto a quem lhes é próximo. Se os pais morrem, a intimidade com pais de criação é construída. Paralelamente, põe-se em relevo que crescer é uma transformação que requer a intimidade com pessoas que cuidam. Se oferecer alimento é expressão de cuidados conforme indicado no capítulo 2, estende-se aqui à consideração de que cuidar é expressão da condição do crescimento.

Sugere-se, então, que há conexão entre crescer e criar criança, desde que os corpos maduros, cujas afecções ligadas ao poder cuidar do outro, realizam-se como agentes na construção de corpos que estão em crescimento, formando-os para eles também aprenderem a cuidar.

A criação também pode ser entendida como uma forma de a pessoa ser incorporada dentro de uma família natal, no sentido de enfatizar a abertura para o outro como uma característica valorizada na maneira de as pessoas construírem o *socius*. Neste particular, admite-se a possibilidade de criar crianças do mesmo clã, mas de família distinta; de outro clã; e até mesmo aquela nascida numa aldeia de um coletivo não panará.

Por extensão disso, compreende-se que a circulação de crianças, em função dessas relações de criação para a filiação, voltam-se não apenas para o fazer corpos, mas também para a construção de laços sociais com outras famílias e casas (clãs). Portanto, há conexão entre criar, fazer corpo e construir laço social.

Pretende-se dar visibilidade, ademais, ao fato de que não se reconhece o abandono de crianças órfãs e, suponho que uma das questões que possam tornar isso compreensível tem a ver com o fato de que as posições de pai e de mãe são uma construção social, tornando ampla a possibilidade daqueles que podem partilhar ou se comprometerem com a criação de uma criança.

A relação de filiação por ser concebida como uma construção possível, favorece o fato de as pessoas poderem se perceber como passíveis de assumir esse papel de criar a criança do outro. Antes de a criança ser incorporada numa família natal, incorre essa possibilidade de alguém incorporar a condição de poder transformar-se em mãe ou avó de criação.

A criança ocupa um papel relevante na constituição de vínculos entre as famílias, mas compreende-se que isso se desenvolve porque é dado valor em criar crianças. E no esforço em entender sobre este aspecto que apareceu proeminente entre os Panará, suponho que tenha íntima ligação com a produção do corpo, notadamente, em construir o crescimento dele, a favor da preparação de pessoas para cuidarem (*hokin*) do outro.

Criar, crescer, cuidar e construir laço social são os aspectos específicos que contornam a maneira de a transformação corporal ser compreendida, não no sentido de alterar a aparência física da pele nos termos discutidos por Turner (1979), Seeger (1980) e Schwartzman (1988).

A reflexão aqui volta-se, especialmente, à metamorfose corporal inscrita no movimento do crescimento, em que virar rapaz, virar adulto e virar velho são acontecimentos que se revelam como uma transformação passível de ser construída, sendo que o manejo dela é visado para fazer crescer o corpo e fazer o corpo multiplicar-se em vários outros, conforme temos discutido nas histórias da Jaburu e da Velha.

É aqui sugerido que gostar de criar criança tem a ver com o interesse em ajudar a fazê-la crescer. E de modo adjacente, acrescenta-se que criar criança institui uma dádiva entre aqueles que criaram e que foram criados, o que sugere também um interesse em investir na construção de relações de dádiva, o que será aprofundado logo adiante.

Conforme já apontado no capítulo 2, durante a minha estadia na aldeia Kôtikô, estava acontecendo a festa da criança, sendo ela dedicada para uma menina criada pelo seu avô (MF), cuja mãe real morava noutra aldeia. A justificativa dada pelo avô é que ele não tinha mais filhos pequenos para cuidar e, por isso, criava a neta. Por ser o crescimento dela uma pauta importante, o avô teve a iniciativa em pedir a festa da criança para a sua neta. O avô tem duas mulheres que moram em casas separadas, ainda que imediatamente vizinhas. Ele reside com a esposa mais nova, cujo clã é *kwăsôtâtêra*, já a outra esposa mais velha é *kwakjatâtêra*. A neta que estava sendo criada é *kwakjatâtêra*, sendo a mãe real da criança, a filha deste avô com a esposa mais velha, *kwakjatâtêra*. Portanto, a criança estava residindo com pessoas de clãs distintos dela neste caso, em particular.

Todavia, essa relação de criação prescindiu de um vínculo específico entre aquele que cria e aquela que é mãe real, envolvendo, notadamente, uma ligação entre o pai e a filha. A filha, entretanto, mora numa casa diferente da mãe real, implicando um deslocamento dela para a residência de seu avô (MF). Soma-se à consideração de que ter filhos já crescidos e casados pode contornar uma condição propícia para a criação de crianças, conforme este caso demonstra e que, reincide noutros também conhecidos, desde que ter criança para cuidar é valorizado positivamente.

A criação de criança pode ser desdobrada pela viuvez do pai, pondo em relevo que a morte da mãe é outra variável considerável. Destaca-se o caso de um homem que embora tenha o seu casamento estabilizado com uma mulher, há mais de vinte anos, essa aliança conjugal é antecedida pelo fato de que o seu marido já foi casado antes com outras mulheres, as quais faleceram e que eram de outros clãs.

Uma de suas filhas de seu matrimônio com uma esposa *krenōwātêra* passou a ser criada noutra casa do mesmo clã dela, a mãe criadora partilhava da mesma descendência matrilinear de sua mãe

real, porém, ligada à outra família natal. A mãe que criou essa criança, por sua vez, era a sogra de um filho deste referido homem, a partir de um casamento anterior deste último com uma mulher *kwakjatâtêra*. Portanto, essa relação de criação prescinde de um vínculo específico que o pai já tinha com a família da mãe que criou.

No entanto, são duas relações distintas deste referido homem com a mesma família. A primeira foi baseada no matrimônio de seu filho *kwakjatâtêra* que deslocou-se para a casa de sua esposa *krenōwâtêra*, dada a uxorilocalidade. A segunda, é que essa esposa tornou-se viúva e, foi posterior à morte deste referido filho, que a filha de um outro casamento circulou para essa mesma casa. Sob o ponto de vista masculino, o pai teve um filho e uma filha circulando para uma mesma casa, expressando a consolidação de laços com a mesma família. O primeiro pelo casamento, a segunda pela criação para filiação.

O posterior casamento do pai com a esposa *krenōwâtêra* aconteceu por ele tornar-se viúvo. A filha dessa nova esposa é que circulou para a casa daquela que foi sogra do filho do primeiro casamento e, essa relação de criação que foi construída, por sua vez, coincide com o fato de que a mãe dela também faleceu.

Portanto, a viuvez parece ser constitutiva de uma relação de criação. Parece que aquela primeira relação construída com a família por meio do matrimônio, tornou-se mantida por meio da criação de criança, já que o filho faleceu. Similarmente, a viuvez do pai também convergiu para a promoção de sua filha ser criada por uma pessoa da mesma descendência matrilinear de sua mãe real, também falecida. Logo, a irmã da mãe (MZ) é que passou a criá-la, sob a perspectiva de o clã configurar-se numa unidade familiar.

A relação de criação, contudo, parece ser construída paralelamente a uma experiência de separação com outras pessoas muito próximas. De um lado, tem-se o fato de os filhos crescerem, casarem e morarem noutras casas ou aldeias; de outro, tem-se a morte do filho, do marido ou da esposa, cuja separação deles se expressa.

O filho do casamento deste mesmo homem com outra esposa diferente, também do clã *krenōwâtêra*, igualmente, foi criado, mas por uma outra distinta família e, a sua mãe de criação permaneceu sendo irmã da mãe (MZ), isto é, do clã *krenōwâtêra*.

Neste caso, em particular, a família que o criou coincide com a da viúva do filho *kwakjatâtêra*. Ela se casou depois com outro marido que já era casado e residia na casa da primeira esposa, a mais velha. Por isso, ela deslocou-se para a casa dessa esposa mais velha que também é *krenōwâtêra*, e tornou-se a segunda esposa dele. Portanto, é identificado um vínculo específico entre as famílias

envolvidas, a de quem criou e a de quem foi criado. Particularmente, entre o pai e a esposa viúva de seu filho¹⁰⁹.

Por meio dessa última, a relação daquele homem (já tendo se casado com três distintas mulheres, dada a sua viuvez) ampliou-se, na medida em que ele também passou a ter vínculo com a família, na qual a viúva de seu filho se casou depois. Novamente, a separação incide como propulsora da construção dessa relação de criação, já que a mãe deste menino também faleceu, e manifestou-se a preferência dele ser criado por uma pessoa do mesmo clã da mãe real.

Porém, a relação de criação, por decorrência de uma experiência de separação, parece voltar-se para produzir a subversão dela, isto é, para aproximar as pessoas das famílias envolvidas e não efetivar uma disjunção delas por causa da morte de uma pessoa, conforme estes casos demonstram. Antepõem-se a criação e a consolidação de laços sociais.

Logo, duas famílias distintas incorporaram, cada qual, um filho deste homem o que, manifesta uma circulação de crianças entre as famílias motivadas pela viuvez do pai e da esposa do primeiro filho dele. Compreende-se que a aproximação entre as famílias envolvidas se dê pelo mesmo motivo da mortandade exposto acima, favorecendo a incidência de uma irmã da mãe (MZ) de outra família criar uma criança. A tia materna tem o valor de mãe (*nãpiâtô: nãpiâ: mãe; tō: irmã*)¹¹⁰.

O filho do homem com a primeira esposa, *kwakjatâtêra*, faleceu na época em que moraram no Parque Indígena do Xingu, sendo ele já casado e com filhos. E, inclusive, estes filhos passaram a ser criados pela avó (MM) e avô (MF). Quando a esposa viúva se casou depois, tornando-se a segunda esposa do seu atual marido, ela deslocou-se para a casa dele sem levar os seus filhos do primeiro casamento com este marido que faleceu. Reincide, portanto, a experiência de uma disjunção, notadamente, a da filha e dos pais dela que acompanha a construção de uma relação de criação, envolvendo os netos e os avós maternos (MM e MF).

Exposta essa dramática história de mortes de esposas e de filho, este homem recebeu uma criança para cuidar, cujo pai real é do mesmo clã dele. Sob a perspectiva de o clã constituir-se como

¹⁰⁹ Têkô, filho de Akâ casou-se com a Patoma, *krenōwâtêra*. Têkô faleceu, Patoma tornou-se a segunda esposa de Pâti. Tetâta, filha de Patoma e Têkô, mora atualmente na casa de Kwakiâri que, por sua vez, também é filha de Akâ, particularmente, com uma esposa que já faleceu, a Pâtijy, *krenōwâtêra*. A Kwakiâri foi criada por Kiãsê, *krenōwâtêra* (esposa de Pokang). A Kiãsê, por sua vez, é mãe de Patoma, aquela com quem o filho de Akâ se casou. Então, a Kwakiâri foi criada pela sogra de seu irmão falecido. O Pápío, outro filho de Akâ, mas com outra esposa, Tukâ, *krenowâtêra*, também falecida, foi criado na casa de Pâti, casado com Krempey, *krenōwâtêra*. A Patoma, viúva de Têkô, filho de Akâ, tornou-se a segunda esposa, de Pâti.

¹¹⁰ Notamos um caso de criação em que a irmã da mãe (MZ) real é viva e passou a criar a filha da irmã (ZD), indicando que ocorreu a preferência na criação pelas mulheres de uma mesma família natal.

o referencial de uma casa, no ponto de vista da criança, trata-se de o irmão do pai (FB) tê-la criado que equivale a pai. Este caso, em especial, foi abordado em termos de “dar filho para criar”¹¹¹.

O vínculo prévio entre as famílias, a que recebeu e a que doou a criança, também pôde ser identificado. O homem que recebeu a criança para criar é pai da esposa do filho do irmão (BS) que doou. Em outras palavras, o genro de ego é filho de um pai, cuja descendência matrilinear é a mesma de *ego*. Foi um irmão clânico que lhe deu criança para criar. Aquela família que recebeu a filha de *ego* para casar, deu uma criança do sexo masculino para *ego* criar. Trata-se daquela filha que foi criada pela irmã de sua mãe (MZ), classificatória, isto é, aquela que foi a sogra do filho *kwakjatâtêra*.

Compreende-se aqui, que tal relação de criação, envolvendo o irmão do pai (FB), foi construída porque o pai perdeu suas esposas, decorrendo, na circulação dos filhos que com elas ele teve para outras casas. A valorização de ter criança para criar, portanto, circunscreveu essa referida experiência de o irmão classificatório dar filho para o irmão criar. Ademais, a relação de criação, além de construir uma relação de filiação, ela fortaleceu um vínculo já estabelecido entre as duas famílias envolvidas¹¹².

Certa vez, um jovem adulto enunciou, fortuitamente, que Panará gosta de criar filho do irmão ou da irmã, e conforme os casos aqui estudados, vê-se que estão contemplados os irmãos classificatórios, além dos irmãos reais.

Para além da oferta de uma criança, subsiste promover para aquele que a recebe a condição dele criar alguém. Essa pessoa já crescida, casada e com filhos mantém os seus vínculos com o pai e a mãe reais, revelando que ele não deixou de fazer parte de sua família natal real. Paralelamente, ele mantém laços íntimos com o pai de criação e com a esposa dele considerada como mãe (*nãpiâ*). Inclusive, quando ele caça, pedaços de carnes crus são ofertados aos pais de criação, expressando o interesse em ajudar a cuidar deles.

Cuidar do outro é intrínseco à construção de intimidade que, por sua vez, produz a incorporação de pessoas. Ao tempo em que o laço de filiação aparece como possibilidade de ser uma construção social, põe-se em relevo o valor dado em cuidar do outro como subjacente à constituição ou à consolidação de uma ligação entre as famílias em que a circulação de crianças é operante.

De um lado, identificam-se os laços de filiação dele já dados, genealogicamente, coexistindo, de outro, os laços construídos com outra família natal, já que é sob os valores de pai e mãe, que as

¹¹¹ Com a atual esposa, este homem criou uma filha dela que, por sua vez, é de outro pai real. As suas filhas reais, tidas com a primeira mulher, já estavam crescidas e casadas, e residindo numa outra região da aldeia porque são de um clã diverso da esposa atual de seu pai.

¹¹² Kupêri e Kypawuy deram o seu filho, Sākôrã, para Akâ criar. A Kâjâ que foi criada por Akâ é filha de Kôtâti, sua atual esposa. Kâjâ é filha de Kôtâti e Kretowa, por sua vez, irmão de Kupêri. Registra-se, ainda, que a filha de Akâ, Kwakiâri, casou-se com Sokren (hoje separada dele). Este último, é filho de Kretowa.

pessoas que criaram ele no passado, são tratadas. A criação de criança produz laços íntimos com a família que a criou e, isso significa instaurar uma relação de dádiva entre eles.

Os adultos dedicados em criar convertem-se em alvos de cuidados daquela pessoa criada que cresceu. Esclarece-se, ademais, que os pais reais também podem receber pedaços da caça desse referido filho real, retratando que tais vínculos incluem-se como sendo reatualizados. A oferta promove a circulação de crianças entre as casas, mas ela não significa o rompimento dos vínculos delas com aqueles que aparecem como doadores (pais reais da criança).

Aquela sua filha, que tinha sido criada por uma irmã de sua mãe (MZ), também deu ao seu pai um filho para ele criar. Enfatiza-se que é em termos de “dar para criar” que essa circulação de criança se desenvolveu, envolvendo a relação entre a filha e o pai. O nome dessa criança é o mesmo daquele filho falecido no Parque Indígena do Xingu. Neste caso, em especial, a criança doada é de um clã diferente da mãe de criação, a atual esposa deste homem, *kuosinâtêra*.

Não está em questão a construção de vínculos de intimidade porque a criança é o neto real e essa aproximação já é dada e, inclusive, a filha mora numa casa imediatamente próxima da de seu pai. Mas uma circulação ocorreu porque a criança deslocou-se de uma casa *krenōwâtêra* para outra ligada à descendência clânica da atual esposa, portanto a vizinhança dessas duas casas coincide com uma fronteira entre os clãs em questão. Ainda que vizinhos bem próximos, incorre uma distinção entre as casas da mãe e a do avô materno (MF), mas que não subverte a intimidade entre elas, conforme já demonstrado¹¹³.

Importa aqui, sublinhar a ação configurada como de doação articulada ao avô realizar-se como criador da criança. Isso transforma o tipo de vínculo construído entre a criança e o adulto, pois além de ele ser avô materno (MF), ele torna-se aquele que lhe criou. Essa experiência de criar crianças se desenvolve pelo próprio valor dado em cuidar de alguém até fazer crescer, fazendo vínculos de intimidade e de cuidados. A retribuição destes cuidados pela pessoa criada e crescida tende a acontecer.

Registra-se ainda outro caso em que um rapaz hoje crescido afirmou que ajuda a cuidar de sua avó porque ela lhe criou até ele crescer. Trata-se, particularmente, de uma criança que foi criada pela irmã do pai (FZ), considerada como avó, conforme já apresentado.

A transformação corporal é valorizada enquanto expressão de um crescimento, o qual é fabricado para a aquisição de capacidades que permitam a realização de cuidar do outro. Trocas são instauradas entre as diferentes famílias motivadas pelo interesse em ter criança para cuidar, seja para produzir um filho ou um genro. Se criar e circular não se dissociam, talvez porque criar tenha como

¹¹³ Têkô é *krenōwâtêra*, é filho da Kwakiâri com Sokren. A Kwakiâri é filha de Akâ. Têkô foi dado para Akâ criar. Esse seu neto leva o mesmo nome do filho de Akâ que faleceu. Então, foi o pai da mãe que criou (MF), avô paterno.

desdobramento ampliar as relações sociais caracterizáveis como troca de cuidados. Primeiro circulam as crianças, depois é a circulação desse cuidado que permanece dessa relação de criação, quando entre as casas de quem criou e de quem foi criado, a dádiva de alimentos se manifesta.

Uma vez ouvi um comentário afirmando que “Panará gosta de criar parente”, contrapondo-se ao povo Kayapó que gosta de criar criança de outro povo. Esse enunciado retrata o fato de que o povo Panará não tinha o costume de capturar crianças em guerra contra o inimigo, diferente do povo Kayapó que o fazia. Conforme temos demonstrado, há maneiras distintas de se configurar uma relação de criação, uma envolvendo a criação que produz a transformação do outro em filho e aquela que é motivada pelo interesse em converter a criança em genro. Em ambas, a incorporação é imperativa, tornando o distante em próximo. A afinidade não é a condição da criação para a filiação, embora ela possa incidir.

Baseando-se neste referido comentário, entende-se que criar criança do outro é um interesse vislumbrado entre as pessoas do povo Panará e que, as possibilidades da criança constituir-se como outra se restringiu apenas para aquelas de outras famílias panará.

No entanto, registra-se aqui uma conversa que eu tive com uma mulher já adulta tangente às creches e às crianças abandonadas na cidade. Ela ficou tão impressionada com a possibilidade disso acontecer que, imediatamente, queria planejar uma estratégia comigo para ela criar estas crianças.

Isso retrataria uma relação com um povo não panará (*hipe*), e a condição de a criança ser outra não se limitaria ao universo daquelas famílias que embora sejam distintas, são do povo Panará. Portanto, em nossa reflexão, pretendemos incorporar esse interesse manifestado por ela, de modo que é indicada a possibilidade de criar uma pessoa não panará.

Ao mesmo tempo, esse incidente acima mencionado, parece reiterar a prerrogativa de que cuidar de criança é valorizado e que significa, necessariamente, a incorporação do outro, tornando-o parente próximo. Essa mesma mulher chegou a verbalizar: “Vão virar tudo Panará” (informação verbal)¹¹⁴. Esse enunciado enfatiza esta perspectiva de que criar é fazer corpo, isto é, formar afecções para cuidar do outro sob o horizonte de estabilizar relações de dádivas entre aqueles que compõem o coletivo do povo Panará.

Quando retornei à essa aldeia onde ela morava, fui cobrada se eu tinha feito alguma articulação com uma creche do município vizinho. No entanto, quem não levou a sério a proposta fui eu, não imaginava que uma conversava sobre esse assunto poderia desdobrar-se numa intenção séria em criar a criança abandonada na cidade. A criação de criança é uma prática social que engendra relações

¹¹⁴ (KARÂPÔW, aldeia Sôkwê, 2017)

específicas entre pessoas, as quais detêm suas especificidades no jeito de ela se desenvolver e que faz parte da construção do *socius*. E, ao que parece, poderia envolver panará e não panará.

Do enunciado daquele rapaz que fez uma diferenciação de que “Panará gosta de criar parente”, estende-se para a reflexão de que está em questão o valor dado em criar criança que foi ofertada e não roubada. A separação de uma criança de sua família natal promove a circulação dela, conforme já explicado, mas sem promover o rompimento do vínculo dela com a sua família real. A incorporação do outro pela criação é valorizada, tornando a criança um filho, mas tal explicação permanece incompleta porque ela não explica o desinteresse das pessoas panará em roubar a criança de outro povo que, também poderia ser incorporada.

É diferente do caso das crianças abandonadas na creche, em que a disjunção da família natal já é dada e não seria subvertida pela adoção das mesmas. Sugiro que, entre os Panará, a criação de criança, além de proporcionar a construção de uma filiação, transformando o gradiente da proximidade, ela não prescinde da promoção da separação dos outros vínculos de quem está sendo criado.

Impulsionar a disjunção do convívio familiar não está associado à dinâmica da criação, ao contrário, sobrepõe-se o interesse em ampliar os vínculos sociais da criança. Abrangem-se relações entre casas do mesmo ou de diferente clãs, estendendo-se às possibilidades de abarcar pessoas não panará.

A fim de ajudar na construção dessa compreensão acerca do valor dado em criar criança, registro algumas experiências pessoais ocorridas na época em que eu trabalhava na aldeia Nãsêpotiti, entre 1998 e 1999. Mais de uma vez, antes de eu embarcar no avião, quando saía da aldeia, uma mãe ofertava o seu filho para eu levar comigo para São Paulo, para eu criar na cidade. Estranhando aquela oferta, eu sempre rejeitava e não compreendia o significado dela. Esforços são despendidos agora para conectar estes vários acontecimentos em que criar criança é operante e, neste exercício não se pretende esgotar as possibilidades de conquistar uma inteligibilidade disso.

Durante a minha pesquisa de campo, em 2017, nas aldeias Sökârâsâ e Sökwê, repetiram-se a oferta de eu levar comigo uma criança para eu criar. Fez parte da noção de cuidar, providenciar o aprendizado dessa criança, ao longo de seu crescimento, da língua inglesa e de outros saberes, para quando adulta, ele retornar junto à sua família natal.

Essas mencionadas experiências podem reiterar o fato de que é cogitada uma criança panará ser criada por uma mãe de outro povo, isso implica em afirmar que não há fronteiras na constituição dessa relação de criação, no sentido de definir que tal prática envolve apenas pessoas panará. Todavia, é possível dar visibilidade que é sob a condição de ofertar a criança que isso é cogitado. Afinal, panará não rouba criança do outro povo.

Não é estranha para as pessoas panará a experiência de ter um filho roubado e crescido no seio da família de um não panará. O que pode ser conectado ao fato de que não seria estranho eu levar uma criança para ser criada comigo, fora da aldeia, salvaguardando que isso seria decorrido do ato da oferta e não do roubo da criança.

Entretanto, seja por roubo ou por oferta, a possibilidade de a criança ser criada por mim coexistiu com o fato de que ela voltaria para a aldeia, pondo em relevo, então, de que não significaria a dição de sua família natal. O interesse depois ficou esclarecido, tratava-se de a criação converter-se na oportunidade de aprender português e outros conhecimentos, isto é, de fazer corpos, formar afecções, sendo elas visadas para cuidar do outro, mantendo as relações de dádiva com as pessoas do coletivo panará.

Disso, pode-se deduzir que a criação está intimamente relacionada com o fazer crescer, promovendo a aquisição de capacidades, as quais são visadas para cuidar de seus próximos. O retorno, portanto, seria previsto como parte dessa relação de criação, reiterando que a separação da família natal não incorre efetivamente, mesmo envolvendo uma relação entre famílias de povos distintos, panará e não panará.

Ainda sem esgotar as outras ocorrências em que a relação entre criança e adulto se desenvolve, inclui-se aquele de a mãe encaminhar os filhos para morarem na casa da avó (MM) com o objetivo de eles cuidarem dela e do avô. A intenção de cuidar aparece como a desencadeadora desse convívio íntimo entre os netos e os avós (MM), promovendo o deslocamento deles da casa de sua mãe.

Os filhos assumem o papel de cuidadores. Aqui, não envolve uma relação de criar criança, propriamente dita, mas põe em relevo o valor dado ao cuidar que, agora configura uma relação invertida dos mais jovens para com os mais velhos. As crianças que foram criadas transformam a sua posição para pessoas que também podem cuidar do outro.

Conforme dito, é muito recorrente encontrar netos com os avós, e outra situação que configura esses laços específicos é aquela em que a própria avó pede para cuidar de uma neta, isto é, ela solicita ao filho. Neste ponto, em especial, ficou explicitada a intenção de que fosse uma mulher para poder ajudá-la nos afazeres femininos.

O vínculo com o pai não se perdeu, assumindo ele também os cuidados, comprando roupa, chinelo, entre outras coisas para a sua filha. E ela visita os pais, frequentemente, lhes levando alimento, mantendo os vínculos de intimidade com eles.

Foi explicado para mim, que a filha voltará para a casa quando a avó morrer. Abre-se um parêntese aqui para chamar a atenção de que os cuidados não precisam se expressar, absolutamente, pelo alimento. Ewart (2000) já demonstrou o interesse das pessoas panará pelas coisas do *hipe*, notadamente, vindas da cidade.

Por se tratar da filha de um filho, a criança criada é de outro clã da avó (FM) o que demonstra que a semelhante identidade clânica entre a mãe que criou e a real não é uma regra, mas uma tendência apenas. Portanto, considerando os casos estudados, capturou-se que a circulação de criança entre casas distintas envolveu uma relação entre avó materna e neta (MM); entre avó paterna (FM) e neta; tia materna (MZ) e filha da irmã (ZD); pai (F) e filha (D) e; irmão do pai (FB) e filho do irmão (BS) reais e classificatórios¹¹⁵. A possibilidade de se construir uma relação entre criança e adulto pela criação não é delimitada pela identidade ou diferença clânicas.

Pedir uma criança para dela cuidar pode se desenvolver por outros motivos, num caso particular, observou-se que uma mulher passou a criar uma criança de outra família distinta por ter se incomodado com o tratamento ruim que a mãe dispensava à sua filha. Essa criança já está crescida e casada e é considerada como filha dessa pessoa que lhe criou. Ela é de clã diferente, sendo que o pai dela é do mesmo clã que a mãe de criação (FZ). Trata-se, contudo, da filha de um irmão clânico (BD). Outro caso semelhante foi capturado, em que um homem pediu para criar uma criança porque a mãe demonstrava-se desinteressada nela. Hoje ele já está crescido e casado, mantendo os vínculos com aqueles que lhe cuidaram.

Ambos os casos põem em relevo o valor dado ao modo de se criar a criança em que manifestações tidas como maus-tratos são desvalorizadas socialmente. Neste particular, já observei em diferentes situações como o jeito de se criar a criança chega a ser monitorado até mesmo pelos espíritos dos mortos, na medida em que alguma doença pode ser justificada pelo fato de a mãe não ter cuidado bem de seus filhos pequenos. Ou ao contrário: “minha esposa não fica doente porque ela cuida bem das crianças” (informação verbal)¹¹⁶.

Portanto, para além do interesse em desenvolver relações entre distintas famílias, produzindo uma transformação do gradiente de proximidade no parentesco, tem-se esse valor dado em produzir uma boa relação entre o adulto e a criança, instaurando uma dádiva da troca de cuidados.

¹¹⁵ É muito recorrente presenciar netos morando na casa de seu avô e avó, predominantemente, maternos (MM). Porém, as variáveis que contribuíram para configurar isso são diversas. Dentre elas, a morte da mãe. Os avós maternos tendem a assumir os cuidados de seus netos. Em contrapartida, dada a viuvez, o pai, em geral, desloca-se da família natal de sua esposa, deixando lá os seus filhos, fazendo com que o convívio mais íntimo dos netos seja com os parentes do lado materno. Aliás, em casos de separação, predominantemente, os filhos continuam sendo cuidados pela mãe, poucos casos acontecem de os pais ajudarem na criação deles. É expoente a ligação dos filhos com a mãe e com os parentes do lado dela. Por vezes, são os próprios filhos que escolhem morar com as avós maternas (MM), isso quando já são um pouco mais crescidos. No caso da abertura de novas aldeias, testemunham-se casos em que a mãe ficou num lugar e os filhos com os avós maternos noutra. Nestes casos, em especial, observa-se que o casamento das netas atrai o marido para residir não na casa da sogra, mas onde a esposa está, isto é, na casa dos avós dela. A uxori-localidade impõe-se, mas quando isso acontece mostra que não é operante aquela relação ímpar entre a sogra e o genro marcada pela evitação. Sabe-se que as irmãs da sogra são sogras também, mas a mãe dela não o é, impondo-se uma ligação entre avó (*tuapiã*) e neto (*tampiã*). Mãe da sogra é avó. Outra situação encontrada é de o neto escolher não morar mais com a sogra, caracterizando-a como muito brava (*asãpe*) e passar a morar na mesma casa da avó (MM), trazendo para lá a sua esposa e filhos, o que implica em subverter a uxori-localidade, neste caso.

¹¹⁶ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

E, por último, registra-se um caso tangente ao casamento de um homem panará com uma mulher Kayapó. Um outro panará, visitando-o, trouxe o filho deste referido casal porque queria criar essa criança. Os pais reais dela moravam em comunidade Kayapó.

A criança foi cuidada até crescer quando, então, voltou para a aldeia de sua mãe Kayapó que lhe pediu de volta. O pai panará foi morto por um Kayapó e o filho escolheu retornar para junto de seus pais de criação, numa comunidade panará, tornando-se genro do irmão do pai de criação.

Supõe-se que o interesse deste pai de criação panará criar essa criança de mãe Kayapó tenha sido, justamente, produzir as condições para ela ser incorporada junto à família dele. No entanto, tratou-se de uma relação entre duas famílias, uma de uma comunidade panará e a outra de Kayapó.

Não se configura um roubo de criança, mas um pedido para criar a criança do outro. Paralelamente, não se trata de um rompimento da relação da criança com a família natal, mas de uma incorporação dela noutra família, combinada à expansão de suas relações sociais.

É explicitada nessa história como a criação da criança desdobrou-se do englobamento dela na família dos pais de criação e na própria comunidade panará. A criação enfatizou a aproximação entre quem cuidou e quem foi criado, retratado no fato de que o filho preferiu ficar com aqueles que lhes deram cuidados desde a infância, construindo uma intimidade irreduzível.

Ainda que o casamento constitua-se como desdobramento dessa narrativa, as diversas experiências de criação, aqui retratadas, não convergem para essa fórmula de que criar é para fazer casar. Foi demonstrado que vínculos de outras características são constituídos como desdobramentos da criação de crianças que, não só aqueles orientados à construção de laços matrimoniais.

Está envolvida a ligação com o outro não panará reiterando, portanto, que a circulação de crianças articulada à relação de criação promove a ampliação de relações sociais. Paralelamente, a produção de intimidade, embora diga respeito à unidade doméstica, esta última não pode ser compreendida como um *locus* isolável e destacável, porque o que acontece dentro dela implica a conexão com essas interações entre famílias distintas.

3.3 Crescer para cuidar

No capítulo anterior, foi discutido que no crescimento dos corpos incorre a agência de artefatos, plantas, árvores, festa sob a perspectiva de que as plurais presenças no mundo são concebidas como dotadas de forças criativas e transformativas. Dentre as múltiplas agências operantes na criação das crianças, estendendo-se à dos rapazes e das mocinhas, elas em comum, se conectam ao interesse em construir um crescimento, cujas afecções dos corpos revelem a capacidade de cuidar do outro.

Para além de as crianças serem cuidadas para se tornarem parentes (COELHO DE SOUZA, 2001), descortina-se também o interesse de elas serem construídas para cuidarem do outro.

Avançaremos agora para o discernimento de que, se a relação entre adulto e criança é abordada em termos de criar, a relação entre aqueles que já estão mais crescidos é em termos de realizar a reciprocidade dos cuidados.

A oferta de alimento constitui-se como expressão de um cuidado, conforme indicado na história da Jaburu e, que nela se revelou, notadamente, na relação entre o marido e a esposa. Mas a circulação do alimento no cotidiano não se restringe à criação ou à consolidação de matrimônio porque ela também abrange vínculos entre o irmão e a irmã; a avó e o neto; a mãe e o filho, reais e classificatórios.

Ademais, a busca compreensiva de como as dádivas acerca do alimento se desenvolvem não está dissociada da consideração de que no crescimento dos corpos, há esforços pessoal, familiar e coletivo para manejarem agenciamentos orientados à produção de força e disposição neles, considerando o devir de que relações poderão ser ativadas por meio da expressão dessas competências almejadas. A produção do alimento depende delas de um lado; e de outro; proporciona a ativação dessas relações, o que foi explorado no capítulo 2.

Portanto, a reciprocidade é aqui estudada como uma extensão dessa discussão anteriormente explorada em torno do crescimento dos corpos articulado à noção de que fazer crescer é uma construção social, agenciada por múltiplas forças criativas e transformativas e que o alimento, inclusive, é umas delas, conforme dissertado neste mesmo capítulo 2.

O interesse agora é aprofundar acerca de quais são essas relações que se ativam por meio da troca de alimentos, sob o prisma de que as mesmas indicam quais os vínculos sociais são valorizados para serem reatualizados, tornando-os configurados como expressões de uma dádiva.

Enquanto pôde ser reiterado o caráter daquelas relações que têm consonância com o que temos discutido, tangente à criação e à consolidação de laços entre a esposa e o marido, associado àquela entre a sogra e o genro; bem como entre os filhos e os pais de criação, outras serão apresentadas, ampliando a nossa compreensão acerca dos vínculos sociais visados que se articulam a esse valor dado à troca de cuidados.

Pela afinidade com os argumentos de Wagner (2010; 2012), visa-se a não estabilizar identidades de pessoas, grupos ou outras instituições a favor de uma maior atenção à mudança possível de essas mesmas pessoas desenvolverem diversas relações produzindo contextos sociais de ação diferentes. Centra-se esforços agora para especificar as múltiplas possibilidades de interações entre as pessoas tangentes à troca recíproca de alimentos.

Concentrou-se em como é distribuída a carne de caça e, de um modo complementar, atentou-se nas ofertas de outros alimentos como de carnes cozidas, pedaços de torta de mandioca com carne recheada, arroz cru ou cozido, e outras comidas preparadas pelas mulheres.

Por meio da forma como os pedaços da carne de caça são distribuídos, explicita-se que o vínculo do filho com a sua família natal permanece cultivado, paralelamente à ligação dele com a sua esposa e sogra. Uma das relações que são ativadas é aquela entre o filho e a sua mãe.

Nesta questão, em especial, no ponto de vista do homem, predominou a concepção de ofertar parte de sua caça para a sua mãe e não para o seu pai o que, igualmente aconteceu quando a carne foi tida como doação à sogra e não ao sogro.

Mas isso não se explica apenas pelo fato de a carne ser expressão da contribuição masculina na produção do alimento porque noutras relações capturadas, aconteceu a concepção de valorizar a referência do homem como receptor de sua doação e não a esposa dele, o que apresentaremos logo adiante. Fica explicitado, então, que há uma relação específica entre o filho e a mãe.

No entanto, a oferta de carne não considera a mãe, isoladamente, ao contrário, ela se desdobra como uma mediação para realizar a contribuição do filho com o seu pai também. Em contrapartida, enquanto o pai tem força e disposição corporal para continuar caçando, ele permanece participando da produção do alimento em sua casa, trazendo caça para a sua esposa.

Além disso, subsiste o interesse de que pedaços de carne sejam destinados às casas de seus filhos e filhas. Nesta oportunidade, esclarece-se que o filho solteiro também ajuda na oferta de carne para a sua família, bem como as crianças também podem ajudar a trazer o alimento porque gostam de pescar no rio próximo da aldeia.

Portanto, o alimento circulado na casa do pai contempla a contribuição do filho, tal como na casa deste último, tem a ajuda do pai. A troca recíproca de alimentos entre o pai e o filho é reconhecida como expressão de uma dádiva que se configura como uma reatualização dos vínculos do filho com o seu pai e sua mãe.

Não é incomum encontrar com pessoas que na infância foram dadas para outra família criá-las, sem interromper, no entanto, o vínculo delas com aos seus pais reais. A mãe de criação e a avó de criação são valorizadas na distribuição dos pedaços de carne do filho e neto, respectivamente.

Na circulação de alimento é incluída essa possibilidade de ela envolver uma relação específica do caçador com a mãe ou a avó de criação, o que explicita essa importância dada a quem criou, em que a referência feminina é preponderante. Essas relações aparecem porque elas foram retratadas em termos de o caçador dar para a mãe ou para a avó um pedaço de carne.

A criação impõe-se como produtora de relações específicas, cujo valor social é expoente. Por meio dela, é expandida a relação social com outra família. É feita a ressalva de que a mãe real não é marginalizada porque ela também é considerada na distribuição. Por desdobramento, demonstra que a relação de filiação real é, paralelamente, valorizada, na medida em que tais vínculos não foram rompidos pela condição de seus filhos serem criados noutras famílias, conforme já discutido.

Identificam-se, até então, as ligações específicas do filho com a mãe e do neto com a avó que, salvaguardadas as distinções entre elas, é invariante o fato de elas serem significadas como de cuidados mútuos. Registra-se aqui o enunciado de uma dessas pessoas que foi criada pela avó que explicita o caráter de uma dádiva nesta relação: “minha avó cuidou de mim, desde criança e agora, eu cuido dela” (informação verbal)¹¹⁷.

O fato de os pais e os avós, reais ou classificatórios, terem criado as crianças e de esse vínculo entre eles ter perdurado ao longo do crescimento implica na configuração de dádivas envolvendo tais pessoas. Os caçadores já crescidos estão preparados para retribuírem os cuidados recebidos. Essa dádiva pode ser reconhecida na relação com o pai e a mãe, com a avó e o avô (maternos e paternos) que lhes criaram quando estavam em crescimento, tal como acontecia com a sogra, quando ela ajudava a criar o genro, conforme discutido acima. Cuidar e ser cuidado, contudo, é explicativo de relações específicas que se revelam por meio de como o alimento circula.

Ademais, os homens crescidos podem ativar novas relações por meio da troca recíproca de alimentos. O fortalecimento da relação de germanos é visado e ele se reconhece na ligação específica entre o irmão e a irmã, e naquela entre o irmão e o irmão. Discrimina-se que a circulação de alimento entre eles é praticada recorrentemente. Ela permanece até o envelhecimento e, por ser um laço ativado continuamente, indica a importância dada à referência da família natal. Os pais deles morrem, e a aproximação entre as pessoas com a mesma filiação permanece cultivada.

Decorre que o alimento comungado numa casa pode contar com a contribuição do pai e do irmão, além da irmã que realiza a sua dádiva por meio da caça do seu marido, o cunhado. A aproximação entre eles, independe de residir numa mesma casa. Evidencia-se que a experiência de ter partilhado a mesma casa, comungado do mesmo alimento, sobretudo, no momento do crescimento até rapaz ou mocinha, engendra um vínculo potente, tornando-se referenciais significativos, mutuamente.

Tangente a aqueles que são considerados como irmãos, cuja relação é esperada ser mantida ao longo da vida, incluem-se as pessoas que tanto possuem uma idêntica filiação, como as que possuem apenas a mãe em comum ou o pai.¹¹⁸ Enquanto o vínculo do pai com os filhos pode ser rompido pela separação ou falecimento, aquele entre os filhos deles tende a ser mantido, reiterando a importância dada à relação de germanos.

¹¹⁷ (SĂKÔRĂ, aldeia Năsêpotiti, 2017)

¹¹⁸ É enfática a importância da relação entre irmãos e isso pode ser explicitado numa ocasião em que uma pessoa informava que antigamente os feiticeiros foram mortos pelos próprios parentes, destacando que até o irmão o fazia. Ao tempo em que valorizou essa relação específica entre irmão e irmão, pôs em relevo que o feiticeiro é tão menosprezado socialmente que até o irmão ajuda a aniquilá-lo.

Reforçando isso, num caso de uma separação conjugal, cuja mãe ficou sozinha com muitos filhos em sua casa, um de seus irmãos, passou a residir com ela a fim de contribuir na construção cooperativa do alimento. Por ele ser casado, levou a sua família consigo, o que implicou em não seguir o padrão uxorilocal.

Igualmente, um dos filhos casados dessa irmã também permaneceu residindo com a sua mãe. O alimento apareceu como mobilizador do encontro íntimo e cotidiano da irmã e do irmão, bem como da mãe e do filho, revelando que essa relação social foi constituída pelo interesse em cuidar¹¹⁹. Variações de relações são construídas em função de desenvolver cuidados mútuos, entre as quais, as relações de germanos é expoente.

Ainda neste campo relacional entre irmãos, pode-se encontrar casos em que a carne é ofertada para pessoas que são consideradas irmãs (*ikjētō*: minha irmã) não porque elas tenham a mesma filiação. A identidade da descendência matrilinear é operante para essa classificação articulada ao fato de ter sido uma vizinha imediatamente próxima.

Uma pessoa, então, pode ter crescido e tornado adulta sob a condição da permanência dessa mesma vizinhança, tornando a relação diferenciada com as pessoas ligadas à família natal dessa casa vizinha. Logo, a oferta da caça pode acontecer com a mãe, o filho e a filha dela que, em comum, são as pessoas ligadas a aquela casa que foi vizinha da de seus pais, todos considerados como irmãos (*tō*), do mesmo clã.

Doar caça para uma pessoa identificada como irmã, envolveu este tipo específico de relação. Mesmo que o caçador não seja mais vizinho imediato atualmente, essa relação com a irmã classificatória permanece valorizada. No entanto, a captura dessa ligação, em particular, não é uma prática recorrente, mesmo assim expressa o valor dado à vizinhança articulada à mesma descendência matrilinear, tornando-os próximos por serem do mesmo clã.

No entanto, é preciso esclarecer que a relação de intimidade entre as famílias não se justifica apenas pelas mulheres dessas famílias partilharem a mesma descendência matrilinear. Entre as casas do mesmo clã, há gradientes de aproximação e distanciamento. É relevante a experiência do convívio cotidiano e permanente.

O laço com a irmã do pai (FZ) é outro que se torna passível de ser diferenciado neste sentido de estabelecer uma reciprocidade na troca de alimentos. Se o irmão ajuda a irmã e o irmão na produção do alimento, tem-se que essa possibilidade de ajudar estende-se à irmã do pai. A dívida de cuidados também se reconhece nesta relação, na medida em que sob o ponto de vista do pai, ele também

¹¹⁹ O padrão de residência é uxorilocal, porém, o interesse em cuidar da irmã se sobrepôs a ele. O irmão casado foi morar com a sua irmã. E o filho casado permaneceu na casa de sua mãe. Isso aconteceu porque a irmã estava separada de seu marido e os pais dela moram noutra aldeia. Revela-se, contudo, a ênfase no valor de cuidar do outro, entre os irmãos.

recebeu a ajuda de sua irmã e irmão. No do filho, converte-se numa ajuda do tio (FB) e da tia (FZ) paternos.

Esse compromisso de cuidados são repassados de geração a geração, envolvendo os irmãos do pai e os irmãos do ego. Para as pessoas panará, os irmãos do pai equivalem a pai (*sũpiã*), mas também podem ser tratados sob o termo *uwysũ* (tio). Disso deriva a criação do vínculo dos filhos com os irmãos do pai que, por sua vez, também é valorizada na construção da circulação de alimento.

No entanto, ela é preterida em relação às dádivas com a mãe e a avó. Se a caça for pequena, a amplitude de pessoas para quem ofertar é menor, podendo ser excluída a tia paterna. Mesmo assim, a possibilidade de o alimento inclui-la, notadamente, quando for um porco, permanece indicada a valorização daqueles vínculos ligados diretamente à família natal. Neste caso, estendendo-se às irmãs do pai.

Nesta oportunidade, informa-se que na terminologia de parentesco panará, irmã do pai (FZ) é igual a avó (*tuapiã*). É sob o caráter de uma relação entre neto e avó, portanto, que essa interação vigora. A irmã do pai ocupa uma posição equivalente à da mãe do pai, ambas retratadas como avó.

Se um filho do irmão (BS) oferece pedaço de sua caça para a irmã do pai (FZ), um pedaço será retribuído para esse filho do irmão (BS) por meio da caça do marido dela, manifestando uma troca recíproca. Nesta oportunidade, esclarece-se que é preponderante a referência do ponto de vista do caçador para orientar a distribuição da carne¹²⁰ que tende a envolver a mãe, a avó, a irmã, o irmão, o tio e a tia dele.

A troca pode abranger as pessoas vinculadas à esposa do caçador, como por exemplo, essa que significou uma retribuição para o filho do irmão (BS). No caso em que isso se manifestou, observou-se que o caçador referiu-se ao nome do neto e não ao da esposa dele. Ainda assim, compreende-se que é uma ajuda à família para a produção de alimento, a carne não era do neto, em absoluto, mas ele foi a motivação de uma ação caracterizada como troca.

O irmão da mãe (MB) é considerado tio, *uwysũ*, e a relação com ele também é valorizada. Aqui está retratada a importância de ativar os vínculos com as pessoas ligadas à família natal da mãe, particularmente, com os irmãos dela.

¹²⁰ No cotidiano, tende a ser a mulher quem a divide, mas já testemunhei situações em que a anta na mata foi cortada nas mãos de um homem, como também já observei uma filha dividir um porco em pedaços seguindo a orientação de seu pai que lhe acompanhava. O homem tem um papel central na orientação de para quem vão ser dados os pedaços. Pode-se inferir que há uma relação entre o feminino e a aldeia e, entre o masculino e a mata contornando esta troca de posição de quem corta a caça na aldeia e na mata.

Afirmava-se que esse vínculo entre o (FB) e o (BS) é mais valorizado quando há a ausência dos pais na mesma aldeia, evidenciado no fato de que o tio (pai) pode receber a cabeça de uma caça que, por sua vez, representa um prestígio, dado que ela é destinada apenas às pessoas mais velhas (Homens: *toputũ*; mulheres: *twatũ*). A oferta nestes casos é retratada em termos de ser para o tio e não para a esposa dele, o mesmo acontece quando pedaço de carne é destinado ao irmão.

Uma outra relação que foi descortinada, mas que não é recorrente, é a de o caçador ajudar o filho da irmã do pai (FZS), considerado como pai (*sũpiã*). Quer dizer, o filho crescido pode desenvolver uma relação de dádivas com o pai real (F), com o irmão do pai real (FB) que também é pai e com o filho da irmã do pai (FZS), igualmente, pai. Indica-se o valor dado na relação entre pai e filho, portanto.

No caso em que se identificou a relação com o filho da irmã do pai (FZS), observou-se que as casas do caçador e do pai (FZS) são bem próximas, subsistindo uma relação de vizinhança entre os mesmos. A oferta de parte da caça é priorizada a ele em detrimento de uma ajuda aos seus pais, ou irmãs reais que moram na mesma aldeia do caçador. Supõe-se que o fato de a irmã da esposa do pai (FZS) ser solteira e ter filhos e morar na mesma casa dele (FZS) motive essa oferta, configurada como ajudar a cuidar.

Salvuarda-se que a oferta de carne para a esposa e a sogra é assegurada na construção de como o alimento circula, independentemente, de o bicho caçado ser grande ou pequeno. A relação do genro com a sogra é mediada pela filha e isso está retratada na própria forma de parte da caça chegar até ela. O caçador dá a carne para a sua esposa que a divide e dá para a mãe dela, sogra de seu marido.

Em relação à sogra, outras particularidades foram capturadas. O caçador além de ter construída essa relação com a mãe de sua esposa, pode acabar se envolvendo com mais intimidade com os pais de sua sogra. Neste particular, observou-se que a mãe dela pode ser considerada como avó, *tuapiã*, dele, sendo neutralizada aquela etiqueta da evitação. Em decorrência disso, põe-se em relevo que a relação entre o genro e a sogra de fato é ímpar.

Dada a uxorilocalidade, a tendência é que a relação com essa avó se desdobre como uma relação de vizinhança, na medida em que a esposa tende a residir na mesma região de suas irmãs, mãe e avó materna. Essa relação específica não é incomum e confunde-se com o fortalecimento de laços com o vizinho bem próximo. A esposa tem um papel central em também fazer chegar às suas irmãs pedaços da carne de caça de seu marido, crus ou cozidos. O marido, portanto, contribui na produção de alimento nas casas das irmãs vizinhas.

Quando o bicho caçado é pequeno, diminui-se a amplitude de pessoas que receberão um pedaço da carne crua e, pode acontecer de nessas ocasiões o vizinho ser priorizado em detrimento daquelas relações de filiação do caçador. Pondera-se, contudo, que há o esforço em contemplar os parentes da

família do caçador, lhes ofertando pedaços menores de carnes cozidas que, por sua vez, derivam daquele pedaço que tinha sido destinado para a sua esposa e família dela.

Na situação de os pais, as irmãs e os irmãos do marido não morarem na mesma aldeia que ele, pode acontecer de a relação dele com a família da sogra sobrepor-se. A tendência é a sua caça ser ofertada à sogra que a dividirá, dando para as suas filhas casadas. Fica explicitado que o genro ajuda a sua esposa e a sua sogra e, por extensão acaba contribuindo com as cunhadas na produção do alimento.

Ao considerarmos que a preparação do alimento envolve o trabalho coletivo das mulheres de uma mesma família natal, cotidianamente, compreende-se que o homem ao casar-se com uma delas, desenvolve uma relação, por extensão com as irmãs da esposa. Inscreve-se uma complementaridade dos trabalhos feminino e masculino, já que no alimento consumido pelos maridos, há partes dessas mulheres que empreenderam esforços para prepará-lo, conjuntamente, notadamente, da sogra, esposa e cunhadas. Igualmente, pode-se inferir que a sua mãe, suas irmãs e tias maternas atuam coletivamente na preparação de alimentos que são comungados, cotidianamente, na sua família natal. A complementaridade, então, configurada na relação entre o homem e a mulher, pode se inscrever tanto no âmbito da família natal como no da família da esposa.

No ponto de vista do homem, o matrimônio viabiliza a participação do genro em trazer alimento para a casa, ajudando o pai da esposa que já vem se dedicando a tais esforços para cuidar de sua esposa e filhas. Essa ajuda permanece mesmo quando o casal passa a ter a sua própria casa, cuja tendência é construí-la perto daquela dos pais da esposa, por conta da uxorilocalidade. A partir de um certo momento do envelhecimento do homem, ele deixa de caçar o que está associado em reconhecer o seu corpo como fraco, às vezes, dolorido, contrapondo-se ao corpo forte e animado que já teve para ajudar a produzir alimento para a sua família.

É vislumbrado que no momento em que os homens mais velhos param de caçar, é o genro que assume os cuidados com a esposa e filhos de sua casa e com os sogros, caçando e pescando, cotidianamente. Nesta oportunidade, registro o enunciado de um senhor (*toputũ*) que não caça mais, afirmando que tem duas filhas casadas e que assim se referiu aos seus genros, na verdade, netos (*tampiã*): “eles vão cuidar delas agora”, subsistindo essa noção de que o pai sempre o fez, até então, partilhando parte de sua caça com as famílias das filhas. Compreende-se que se o genro vai, gradativamente, tornando-se o sogro, isso acontece sob a perspectiva de ele ajudar a cuidar e, relembrando que sob o ponto de vista masculino, trata-se de uma relação entre avô e neto.

Por extensão disso, o próprio sogro (avô) inclui-se como alvo de cuidados pelo genro. O sogro (avô) e o genro (neto) ajudam as mulheres. Com o envelhecimento, a relação entre estes últimos,

transforma-se, tornando o sogro cuidado pelo neto, no sentido de que o devir é o genro (neto) assumir a posição de ajudar as mulheres.

Observa-se ainda que se uma filha está separada e solteira (*akwa*), significa que ela não tem um marido para ajudar a cuidar do pai dela neste momento dele não caçar mais. A tendência, então, é que o genro dela ajude a cuidar dos pais de sua sogra. Neste particular, a relação entre a sogra e o genro desdobrou-se numa relação entre o genro e os avós maternos de sua esposa.

Põe-se em relevo aqui, como a inserção de um homem na família por meio do matrimônio tem um valor intrínseco em ajudar a cuidar, sendo que isso configura as relações do homem com a esposa, com a sogra e com os pais da sogra, o que significa abarcar a geração 1 (G+1) – esposa; a geração 2 (G+2) – sogra e a geração 3 (G+3) – avô e avó materna da esposa. Sob essa mesma perspectiva, os compromissos de cuidados do genro não se limitam apenas à sogra real, na medida em que os pais dela podem ser incorporados como passíveis de receberem parte da caça dele.

Observa-se que na distribuição dos pedaços das carnes de caça, a relação da vizinhança é considerada. Neste particular, a sogra que é visada para receber um pedaço da carne tende a ser vizinha imediatamente próxima da esposa. Porém, foram identificados casos em que uma casa que era valorizada para a oferta de um pedaço da caça, situava-se imediatamente ao lado daquela de quem doou, justificando que era da avó. Algumas vezes não foi situado se tratava-se de um vínculo genealógico ou classificatório.

Sabemos que podem ser consideradas como avó a mãe da mãe (MM), a irmã do pai (FZ), a filha da irmã do pai (FZD) e a mãe do pai (FM) quando o clã converte-se num referencial de unidade familiar. Mas, conforme já dito, na época da construção da estrada BR-163 (Cuiabá-Santarém), aconteceu um elevado índice de mortandade e a genealogia que pode ser registrada baseia-se naqueles sobreviventes e nos pais deles. Há muitas informações que não puderem ser conhecidas, dificultando a reconstrução da família das pessoas mais velhas, bem como de outros adultos que perderam os seus irmãos e pais. Então, soube-se apenas quem eram os seus pais, mas nada sobre seus irmãos e casamentos entre eles.

Portanto, embora tenha sido conhecido que determinadas pessoas são consideradas tia ou avó para uma pessoa, em especial, houve dificuldade em identificar como essas classificações se desenvolveram, na medida em que não se localizou um parentesco próximo entre elas em termos genealógicos, tampouco entre os ascendentes levantados das mesmas, baseado nas informações que puderam ser acessadas. Até mesmo em termos classificatórios foi difícil identificar, por eu não ter conseguido levantar informações da identidade clânica dos pais de algumas pessoas mais velhas e adultas. No período do contato, existiam muitas aldeias, e entre aqueles sobreviventes, o referencial de onde moravam é diferente.

Não foi incomum, então, observar que na circulação de alimento, aquele vizinho imediatamente próximo era privilegiado, muito embora, conforme já esclarecido, não tenha sido identificada uma ascendência genealógica entre eles que justificasse a adoção do termo avó ou tia. É possível reconhecer relações entre alguns vizinhos que assumem um caráter de intimidade, havendo frequentes trocas de alimentos entre eles, bem como de visitas constantes entre as mulheres para fazerem farinha juntas, ou confeccionarem adornos, entre outras atividades.

Tendo isso em mente, pode-se inferir que a relação de vizinhança é importante e ela faz parte da maneira de o alimento circular. Mesmo não identificadas essas referidas relações genealógicas, é suposto que não são apenas elas que circunscrevem a troca de cuidados, sugerindo a importância de fortalecerem laços com aquele que mora pertinho. Ser vizinho, então, demarca uma relação diferenciada.

Embora identificadas múltiplas relações específicas, pondera-se que elas não abarcam a totalidade. Mesmo assim, por meio da exposição dessas diferentes situações acima, é possível formular que o alimento comungado, cotidianamente, entre as pessoas de uma mesma casa, podem se vincular à contribuição daqueles que estão diretamente ligados ao pai e à mãe de um lado; e de outro, às alianças matrimoniais com outra família. A conexão entre duas famílias pelo matrimônio proporciona, contudo, a expansão da circulação de alimento que, por sua vez, não se restringe ao universo das relações internas à família natal.

A circulação do alimento, completo ou incompleto, é movida pela prática da reciprocidade, reconhecendo que aquele que dá, será retribuído, abarcando os vínculos com a mãe, o pai, a irmã, o irmão, o tio materno, o tio paterno, a esposa, a sogra e o vizinho. A intenção em trocar cuidados subsiste na distribuição de alimentos e ela, mais do que isso, a circunscreve, põe-se em relevo que ofertar alimento é expressão de ajudar a cuidar.

O alimento completo se constrói pela complementação de atividades masculinas e femininas. A parceria entre o homem e a mulher para construir o alimento que será comungado, em resumo, pode ser configurada entre o filho e a mãe; o irmão e a irmã; o neto e a avó de criação; o pai e a filha; o tio materno e a filha da irmã, o marido e a esposa, o genro e a sogra; entre outras.

Essas múltiplas relações que foram identificadas por meio da circulação do alimento convertem-se em expressões de trocas de cuidados e de várias parcerias com quem se pode contar para partilhar a vida, o alimento e a ajuda na produção dele. Demonstrou-se que a produção do alimento que é comungado dentro de uma casa está associada a todas essas relações que, por sua vez, se articulam a uma dádiva intrínseca à troca de cuidados.

Ao estudar como o alimento é distribuído e as específicas interações operantes nessa circulação, chama a atenção como o valor dado às pessoas mais velhas também tem centralidade. A oferta de

alimento aos pais, à avó de criação, aos sogros e aos pais dos sogros têm a conotação de cuidar. Por meio do alimento, então, cuida-se dos mais velhos que conforme já discutido, o seu estatuto tem prestígio. Não só os mais velhos, mas os adultos também estão inseridos em relações configuradas como troca de cuidados, sendo que relações entre adultos e crianças são consideradas como de criação, de acordo com a discussão já desenvolvida.

De modo geral, a partilha do mesmo alimento na contingência da vida comunitária revela aqueles que possuem algum tipo de aproximação, sendo importante discernir que nem todos que moram numa mesma comunidade experimentam essa mesma condição, dado que isso é uma construção e não algo dado. Por meio do alimento, pode-se expressar uma intimidade já posta ou o interesse em edificá-la.

Se a caça de bichos pequenos significa a redução de pessoas que poderão receber um pedaço, compreende-se por que o porco é tão visado, não só por ser uma carne apreciada, mas também por ampliar as famílias que poderão partilhar dessa caça, realizando assim a ajuda a aqueles que são íntimos. A troca recíproca do alimento confunde-se com a dádiva de ajudar a cuidar do outro.

3.4 Criar é construir relações

Debatemos que é a relação entre o adulto e a criança que se configura como sendo de criação, distinguindo-se daquela entre adultos, a qual contorna a relação como sendo de troca de cuidados. Identificamos a criação voltada à produção do matrimônio, em que a exogamia aparece como condição e, aquela voltada para a filiação, em que a diferença clânica não é determinante.

Em ambas as expressões de criação, é imperativo que se tratam de relações que são construídas, contrapondo-se àquelas que são dadas. Uma produz laços de aliança, a outra de filiação. Tanto nas situações de uma criação para matrimônio ou filiação, a circulação de pessoas aparece como intrínseca, sinônimo de relações que estão sendo construídas. No entanto, distinguem-se os modos dessa circulação se desenvolver que, por sua vez, estão associados ao momento de crescimento.

Na produção de laços de filiação, a circulação acontece quando a pessoa ainda é criança. Naquela de aliança, a pessoa circula quando já está pouco adulta. No primeiro caso, é para ser cuidado, no segundo, para ajudar a cuidar. A construção da relação de aliança é concebida como a concretização de uma parceria, a qual depende de um corpo mais crescido, cujas afecções manifestem-se como capacidades em ajudar a cuidar do outro. Na produção da filiação, de modo inverso, esses cuidados são recebidos para engendrar um crescimento, confundindo-se com a produção de tais afecções.

Todavia, em todas as unidades familiares, independentemente, de os laços familiares serem construídos ou dados, genealogicamente, são transversais os esforços pessoal e familiar para a

fabricação de um corpo forte e disposto. Quando há a perda das pessoas íntimas que se dedicavam à oferta de tais cuidados, a criação de crianças do outro recria essa experiência de laços íntimos que, necessariamente, são entre pessoas que cuidam e são cuidadas.

Mas independentemente de tais perdas, estudamos diversas outras situações que promovem a incorporação da criança de outra família, indicando que a criança tem um valor social. Se a criação faz circular, formula-se que criar cria relação. Se as relações de criação são sinônimos daquelas construídas, indica-se que o ato de criar converte-se na condição de construir. Então, criar criança do outro, seja para matrimônio ou filiação significa expandir relações sociais, pois novas ligações se formam.

De um lado, observamos que na troca recíproca de alimentos, inscreve-se uma retribuição, no sentido de as pessoas crescidas ajudarem a cuidar daqueles que lhes cuidaram quando eram imaturas. De outro, há outras relações que são ativadas pelos corpos crescidos que não, necessariamente, prescindem desse histórico de já terem partilhado o crescimento juntas.

Neste particular, ficou demonstrado que uma casa recebe a ajuda do pai, do irmão, da irmã (pelo cunhado), do tio paterno, do tio materno, do vizinho, do genro e outros, retratando que por meio da troca de alimentos, a dádiva de ajudar a cuidar do outro se realiza.

Ao estudarmos as diferentes maneiras de como se produziram as relações de criação para a filiação, observamos como as experiências de interação com o não panará, cujo caráter de hostilidade e tensão as circunscreveram, foram constitutivas de algumas dessas referidas relações. Se o outro não panará pode ser compreendido como uma referência de o que é exterior, ele é, paradoxalmente, parte incluída de como as relações entre as panará podem se desenvolver, realizando-se, portanto, como agente transformativo na construção do *socius*.

Em nossa pesquisa, é indicado que algumas relações sociais, notadamente, circunscritas pela criação, tem o agenciamento de um outro que é exterior, cujo *status* de inimigo lhe é imperativo. Não se trata aqui de um englobamento do outro, mas dos esforços em domesticar os desdobramentos dessa interação de caráter hostil.

Se a perda de pessoa é parte intrínseca dessa alteridade, são promovidas novas relações entre as pessoas panará, em que a construção de filiação é operante. O que é englobado na produção do *socius*, são essas experiências conflituosas com o exterior combinado às transformações das relações entre algumas pessoas panará.

Não se trata, ademais, em intensificar um modelo social existente, mas de tornar possível a reconfiguração desse modelo, justamente quando a relação de filiação deixa de ser dada e torna-se construída. Em nossa pesquisa é indicado, então, que a abertura para o que é de fora é também constituinte do *socius*.

Num dos casos estudados, identificou-se uma criação desencadeada pela perda de um pai que foi assassinado por um panará. Tratam-se de criações mobilizadas pelas perdas de pessoas, por sua vez, desdobradas de uma relação conflituosa.

O inimigo pode, então, ser um panará ou não panará. É admissível estabelecer uma equivalência entre esses casos, generalizando o inimigo como representativo de o que é exterior, o que decorre na possibilidade de reconhecer uma pessoa panará como sendo de fora e, então, as alteridades podem ser experimentadas por distintas maneiras.

Ainda assim, sugere-se salvaguardar as diferenças dessas diversas possibilidades de alteridades, atribuindo valor às especificidades que contornam a relação com o Kayabi ou com o Kayapó ou com os irmãos Villas Bôas, ou com os soldados do batalhão responsável pela construção da BR-163 ou com os funcionários do Instituto Socioambiental ou com os da Secretaria Municipal de Educação de Garantã do Norte ou com o fazendeiro vizinho.

Tratam-se de distintas formas de se construírem relações com o de fora que não podem ser obliteradas a favor de uma generalização do outro como inimigo, o que nos levaria à síntese de estabelecer tal equivalência entre panará e não panará.

Portanto, são diferenciadas aqui as criações desencadeadas pelo contato com o não indígena ou pela guerra com Kayapó que implicam uma relação com o de fora, distinta daquela com o panará que matou o pai de uma criança que se tornou criada, posteriormente.

Os comportamentos corporais destes diversos outros demarcam alteridades distintas promovendo diferentes maneiras de o *socius* panará transformar-se. Não há fôlego para aprofundar este assunto, mas na realidade contemporânea do povo Panará, diferentes alterações na maneira de construir o *socius* podem ser identificadas como desdobramentos das alteridades com os diferentes povos no Parque Indígena no Xingu e com o não indígena.

A escola, a farmácia, o dinheiro, os barcos, os carros, o cultivo de mandioca brava, a canoa são expressões que fazem parte de novas formas de se construírem comportamentos sociais. Portanto, a relação com o exterior é aqui apreendida desde que esse outro seja especificado e o encontro com ele contextualizado, tal como o desdobramento do contato com ele, afastando-se de uma compreensão fundada apenas na generalização do outro como inimigo ou representativo de o que é exterior.

Sem considerar ainda outras diversas práticas sociais que, mesmo antes do contato com os irmãos Villas-Bôas, são reconhecidas como alterações promovidas de distintos encontros com outros, contemplando relações de hostilidade e amistosidade, o que reitera a nossa concepção de uma sociedade expandida e aberta, em que a aproximação com o que é de fora é parte intrínseca da maneira de as relações sociais serem constituídas.

Há uma história que relata como o já referido *sâkjâri* (modo específico de produzir e partilhar o alimento em situações festivas) é uma prática aprendida de outro povo. Pelo fato de um homem ter roubado uma criança panará, ela cresceu, casou-se e teve filhos com este homem, e aprendeu como se fazia essa festa, em que o alimento é produzido e comungado coletivamente.

Por ela ter fugido, escondida de seu marido, conseguiu retornar à aldeia onde os seus pais moravam e lá, lhes ensinou como realizar essa festa e, desde então, ela é praticada e rememorada como aprendizado de outro povo, cujo nome que se faz referência a ele é *Kôkre*¹²¹.

Inclui-se ainda, a minha experiência em ter recebido a oferta de criar uma criança panará, sendo que os comportamentos sociais identificados como sendo do meu povo eram visados como conhecimentos a serem adquiridos no crescimento daquela criança, além do interesse em instaurar uma relação de troca, supostamente. Neste caso, em particular, mesmo que a minha condição seja a de um outro, não é a hostilidade propriamente dita que configuraria a relação de criação, ao contrário, ela mesma assumiria o caráter de uma transformação no próprio modo de crescer daquela pessoa adotada.

Na nossa pesquisa, procuramos discernir diversas situações em que a criação apareceu como prática social sob a preocupação em diferenciar as maneiras de ela ter se desenvolvido, demonstrando que não é apenas a relação com o outro, inimigo, que a constituiu, a partir das informações que foram acessadas.

Conforme já discutido, insiste-se em afirmar duas questões, uma delas é que ao afirmar o outro não panará como referência de exterior, não significa inferir que há uma outra referência que se constitua como interior, ao qual corresponderia à coletividade panará.

Ao contrário disso, apreende-se que o outro é parte intrínseca da construção da socialidade panará, a posição aqui assumida é de conceber a sociedade como uma construção incompleta, instável e permanentemente redinamizada dada à abertura às novidades passíveis de serem vivenciadas.

A outra questão é a de que a forma que pôde se constituir como um referencial explicativo que dá conta das múltiplas relações sociais que compõem a socialidade panará, neste assunto em especial, é a de que criar implica a construção de novas relações estabelecendo uma correlação entre criar, construir e circular.

Observamos também que o dinamismo social aconteceu envolvendo a construção de uma aproximação entre diferentes famílias que, por sua vez, localizam-se na periferia de uma aldeia

¹²¹ Nota-se que o corpo desta criança roubada transformou-se junto ao inimigo que, por sua vez, contribuiu em fazê-la crescer, promovendo conhecimentos que foram ensinados ao povo Panará, quando a criança crescida, tornada mulher, retornou junto aos seus.

panará. A criação de criança é um acontecimento que produz alteração na qualidade da aproximação social entre famílias, sendo ela significativa na instauração de dádivas, e essa diferenciação nas maneiras de se construir relações entre quem criou e quem foi criado é parte da socialidade.

As mudanças situadas na periferia da aldeia sendo coextensivas dessa relação com o exterior, provoca a reconsideração de que nos espaços domésticos também incorrem iniciativas de transformação social.

A filiação clânica é intrínseca à referência feminina e de fato, ela é permanente e irredutível, inclusive, mesmo que a mãe que criou seja de outro clã, a descendência clânica da mãe biológica não é passível de ser alterada, permanecendo o vínculo daquela criança com o clã de onde nasceu, sendo ele perpetuado até a morte.

Ainda que se reconheça essa associação da mulher com o que é permanente e fixo, ponderamos que há um dinamismo possível na periferia da aldeia, em que a criação para a filiação transforma a qualidade de relações mais distantes em mais próximas.

Naquele caso específico da criação do filho de mãe kayapó e pai panará é explicitada uma relação ambígua, em que a hostilidade entre panará e não panará se revela no fato de o pai panará ter sido assassinado por uma pessoa Kayapó, culminando na incorporação do filho deste último numa comunidade panará, dado que esse filho tinha sido criado por uma família panará.

Essa criança, hoje mais crescida, veio de fora e tornou-se incorporada noutra lugar diferente daquele de onde nasceu e isso se deu por uma relação de criação. Foi por meio de uma articulação entre uma casa da periferia da aldeia panará e outra de uma comunidade não panará que a criação se desenvolveu.

A criança não tem uma descendência matrilinear clânica do povo panará porque nasceu de mãe kayapó, independente disso, tornou-se parte de uma das casas na periferia da aldeia. A sua incorporação, contudo, não prescindiu de uma descendência matrilinear.

Chama a atenção, neste caso, a relação com o exterior, cuja iniciativa partiu de uma família da aldeia. A criança mesmo sem uma filiação clânica do povo Panará, tornou-se incorporada numa das famílias, portanto, o vínculo dela com a região clânica da família que lhe adotou não é de caráter fixo ou de uma continuidade permanente, porque a sua mãe é Kayapó.

Ele foi construído e, portanto, transformado, não no sentido de tornar-se de um clã, mas de ser parte de uma família que, por sua vez, tem uma referência clânica. Esse caso de criação reitera, de modo mais explícito, que transformações sociais podem ser agenciadas por articulações entre pessoas de famílias específicas, sem envolver, necessariamente, a iniciativa de um agenciamento do coletivo masculino, do centro da aldeia.

Ao estudar como se desenvolvem as relações de criação, foi promovida uma visibilidade a outros aspectos que também fazem parte da construção do *socius*, em que articulações sociais entre as casas na periferia da aldeia incidem e agenciam transformações.

Neste aspecto, em particular, vimos que a mulher também é agenciadora de transformações quando combinam matrimônios, ou tomam iniciativas de brincar, alterando maneiras de constituírem relações sociais entre um adulto e criança, a qual cresce aprendendo a evitar aquela pessoa adulta, convertida em sogra.

Se o centro da aldeia é o lugar, por excelência, da alteridade, atribuindo ao coletivo masculino que lhe está associado, a potência da agência de dinamismos sociais, já que a posição do homem diante das mulheres pode converter-se naquela equivalente à de outro (inimigo), conforme afirmado por Ewart (2000), nosso estudo nos leva a ponderar que na periferia também incorrem casos em que essa agência transformativa se revela, conforme estamos discutindo, reconhecendo que há uma diferenciação na gradação de proximidade entre as famílias, bem como a possibilidade de uma relação com o exterior, não panará, ser desenvolvida pela iniciativa particular (familiar) e não, necessariamente, coletivizada.

Igualmente, ponderamos, que a circulação de pessoas de sua casa natal para outra, não é uma experiência restrita aos homens, na medida em que mulheres também podem vivenciar esse deslocamento, conforme demonstramos e discutimos acima. De fato, a circulação proporciona experimentar o convívio com o diferente, mas ele não é um atributo que possa justificar a condição social masculina de modo exclusivo.

No entanto, é preciso ponderar ainda que, essa condição do deslocamento do homem de sua casa natal para a de sua cônjuge (antecedida por aquela ao centro, o que hoje em dia está alterado) de fato seja uma exclusividade, sob o ponto de vista de como o crescimento masculino é convencionalmente construído, o que não é projetado para a condição feminina.

Essa referida dimensão masculina é a que foi mais explorada por Schwartzman (1988) e Ewart (2000). Porém, ao estudar as relações de criação para a filiação, observamos que há incidências de mulheres também se deslocarem, ainda que isso não seja uma recorrência prevista e instituída socialmente.

Nesta oportunidade, vale registrar que durante a minha pesquisa de campo, em 2017, observei diversos casos em que a uxori-localidade não se desenvolveu, promovendo o deslocamento da mulher e de seus filhos para a casa dos pais do marido. Mas isso é outro assunto que não poderá ser mais aprofundado aqui.

As relações de criação foram estudadas, na medida em que elas se conectaram ao valor dado em cuidar do outro que, por sua vez, aparece como uma capacidade visada nas maneiras como o crescimento dos corpos é construído pessoal, familiar e coletivamente, conforme temos demonstrado.

Nas histórias da Velha, da Jaburu e da Anta, a mulher torna-se presente no mundo por meio de uma transformação corporal, sendo proeminente o interesse em construir uma relação entre homem e mulher pautada pela parceria e reciprocidade destes cuidados mútuos.

Abordando os clãs sob a perspectiva de eles se associarem ao pessoal da Jaburu (*kuosinâtêra*), ao pessoal da Anta (*kwakjatâtêra*) e ao pessoal da Velha (*kwatâtêra*), reconhecemos que a relação entre as diferentes casas na periferia da aldeia configuram-se como de alteridade, o que novamente, nos faz ponderar que esta última não está situada, absolutamente, no centro. Considerando ainda, o outro clã *krenõwâtêra*, sobre o qual discutiremos com mais profundidade no capítulo 4.

Compreendemos aqui, que há possibilidades múltiplas de se experimentar as alteridades, bem como de transformações sociais serem engendradas, sendo elas dispersas e descentralizadas socialmente.

Particularmente, debatemos sobre como elas podem se desenvolver nas relações de criação, associado ao fato de como o crescimento do corpo é fabricado e sobretudo, de como tudo isso se conecta ao modo de vida panará, em que cuidar do outro é um valor expoente, o qual, inclusive, justifica a presença humana feminina na realidade do povo Panará.

3.5 Casar e expandir relações

Se os laços matrimoniais se associam à construção de parcerias voltadas aos cuidados mútuos, eles também se realizam como uma expansão das relações sociais, construindo vínculos de proximidade com outras famílias.

Além de a exogamia impor-se como uma premissa fundamental, procura-se estabelecer uma aliança com aquela unidade doméstica, cujos pais ainda não constituíram relação de parentesco com ela.

Não foi possível reconstruir a genealogia de muitas pessoas, notadamente, dos mais velhos e dos adultos, tendo em vista que muitos parentes deles morreram em decorrência da história do contato, no período da construção da BR-163 (Cuiabá-Santarém).

O esforço em compreender como se constroem as alianças matrimoniais funda-se nas informações que puderam ser coletadas, somando aquelas de quando eu trabalhava na aldeia Nãsêpotiti, entre 1998 e 1999.

É sob este prisma, então, que se pode inferir, ao menos, que entre a G+1 e a G+2, as alianças matrimoniais foram constituídas sempre com outra família natal, distinta daquela ligada à do pai e à da mãe, revelando a expansão das relações sociais.

É prescrito que o matrimônio seja com uma pessoa de outra descendência matrilinear, *ĩkjẽtõmera* (aqueles outros de mim), tal como alguém que pertença a uma outra família, *tõapyara* (eles outros), remarcando que é o termo “*tõ*”, recorrente em ambas as palavras que está indicando o sentido de “outro”.

Assim, os casamentos se revelam como uma realização da expansão dos laços sociais com famílias diferentes, transbordando o circuito entre aquelas com quem a geração ascendente já construiu alianças. Essa busca por outra família contorna um comportamento social voltado ao outro e à aproximação com quem é diferente de si.

A diferença é constituinte do povo Panará, conforme já discutido. Certa vez, um rapaz fez a analogia de cada clã com cada povo, brasileiro, espanhol, francês e inglês. Além de, então, não perder de vista que a exogamia revela-se como um interesse em articular-se com o diferente, inclui-se que a possibilidade de estabelecer matrimônios com pessoas de outros povos não panará é admitida.

Neste particular, registram-se as incidências de matrimônios de homem panará com mulher do povo Kayabi, de mulheres e homens panará com homens e mulheres do povo Kayapó e de homens panará com mulheres do povo Trumai. Refere-se aos casais que estão morando em alguma aldeia dentro da Terra Indígena Panará.

Embora não seja o foco desta pesquisa aprofundar sobre o sistema de parentesco, aponta-se que atualmente não é incomum essa troca matrimonial, sobremaneira, entre panará e Kayapó. Não é uma novidade, no entanto, contrair matrimônio entre pessoas destes dois últimos povos, haja vista que é histórica a prática de guerra entre eles, da qual crianças panará eram roubadas para crescerem e se casarem com pessoas Kayapó. A novidade incide no fato de tais matrimônios não prescindirem deste roubo e de os casais morarem e multiplicarem-se junto aos parentes panará.

Exposto isso, entre as pessoas panará, há a orientação de não contraírem casamento com o tio (FB), *sũpiâtõ*, que equivale ao pai (*sũpiã*), nem com tia (FZ), *tuapiã*, que equivale a avó, o que contempla os irmãos e as irmãs do pai, em termos genealógicos e classificatórios.

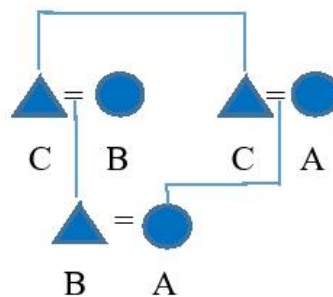
Conforme afirmado anteriormente, quando um clã é considerado a referência de uma unidade familiar, o pessoal dele é classificado sob os mesmos termos que são adotados para retratar os parentes genealógicos, vinculados à família natal. Usando as palavras de um jovem panará: “se alguém me chama de tio, eu já fico sabendo que o pai ou a mãe dele é da minha casa” (informação verbal)¹²².

¹²² (TEPAKRITI, aldeia Sõkwê, 2017)

Estudando os matrimônios efetivados, observam-se as alianças com a filha da tia paterna (FZD), a qual é considerada como avó e, também com a filha do irmão do pai (FBD) que seria a prima paralela patrilateral, cuja incidência é alta. Também encontram-se casos de casamento com a filha do irmão da mãe (MBD), a qual também é considerada como avó.

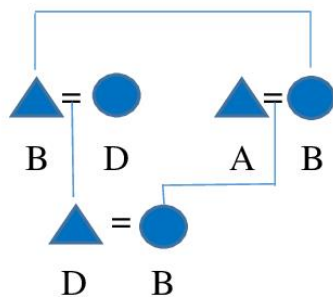
Seguem abaixo as figuras 11, 12 e 13, apresentando casos de matrimônio com a prima paralela patrilateral (FBD); com a prima cruzada patrilateral (FZD) e; com prima cruzada matrilateral (MBD), respectivamente. A letra A representa o clã *krenōwātêra*; a B, o *kwakjatâtêra*; a C, o *kwasôtâtêra* e; a D, o *kuosinâtêra*.

Figura 11 – Casamento com a prima paralela patrilateral (FBD)



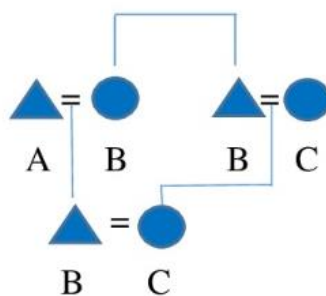
Fonte: Construção da autora

Figura 12 – Casamento com a prima cruzada patrilateral (FZD)



Fonte: Construção da autora

Figura 13 – Casamento com a prima cruzada matrilateral (MBD)



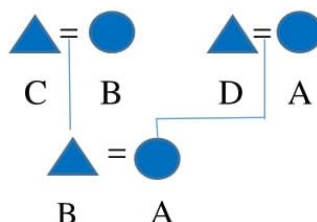
Fonte: Construção da autora

Na identificação da filha do irmão do pai (FBD), ou da filha da irmã do pai (FZD), ou da filha do irmão da mãe (MBD) é operante a referência da descendência matrilinear, sob o prisma de que as pessoas de um mesmo clã são consideradas de uma mesma casa.

Então, a filha da irmã do pai é identificada como tal sob o viés de que a irmã do pai, o é por ser do mesmo clã que o pai, destituídos de uma mesma relação de filiação, no sentido de pertencerem à mesma família natal. Manifesta-se, contudo, o interesse em construir uma aproximação com quem não é da mesma família natal, procurando um irmão clânico do pai que não seja da mesma filiação dele, um irmão classificatório.

São recorrentes matrimônios com primos paralelos patrilaterais, sob esta perspectiva de o clã transformar-se numa referência familiar, em termos classificatórios e não reais. Ademais, foram identificados alguns matrimônios em que a cônjuge não era filha de irmão clânico nem do pai, nem da mãe, envolvendo a participação de quatro distintos clãs, o que explicita a construção de uma aliança com outra família combinado a outro clã, manifestando o interesse da expansão de relação social.

Figura 14 – Matrimônio envolvendo quatro clãs distintos



Fonte: construção da autora

Por enquanto, então, conforme já justificado, é preterida a intenção em identificar um modelo, a favor de dar destaque ao interesse em ampliar as relações com outras famílias distintas. Por extensão disso, há poucas informações para reconstruir alianças constituídas entre as diversas gerações, dificultando identificar e afirmar um sistema de reciprocidade entre as famílias envolvidas. Quanto às gerações, refiro-me à geração de ego ou geração 0 (G0), às duas gerações acima, respectivamente G+1 e G+2 e às duas de baixo, G-1 e G-2.

Observa-se que a exogamia clânica é imperativa sob o ponto de vista da descendência matrilinear. Concorre, paralelamente, que o outro referencial é buscar casamento do filho com uma família diferente daquela que pertença à filiação do pai. Não pertencer à mesma família do pai e a exogamia são ideais valorizados na construção matrimonial. Dessa forma, consolida-se o vínculo entre duas distintas famílias. É observado que os pais do marido e da esposa podem ser irmãos classificatórios, do mesmo clã, mas de famílias distintas, o que denuncia o valor dado ao clã como uma unidade familiar.

Incide, enfim, o gradiente de aproximação e distanciamento, conforme discutido por Viveiros de Castro (1993). A palavra *kosôpiâ* é adotada para diferenciar a pessoa que é irmão clânico, porém de outra família. Ele é apreendido como irmão de longe, conforme o termo usado pelas pessoas panará. No momento de calcular o afim potencial, é operante a consideração das pessoas que são próximas e distantes, e esse gradiente que diferencia irmão clânico de uma mesma família e irmão clânico de outra é operante.

E, conforme Coelho de Souza (2001) demonstrou para os povos Jê, há dinamismo e instabilidade na classificação de pessoas. Neste sentido, registra-se que ao transformar o pessoal de um clã como participante de uma unidade familiar, tem-se que os irmãos clânicos de uma esposa transformam-se em cunhados do marido, independentemente, de ser da mesma família natal dela, tal como podem tornar-se irmãos do pai (FB) ou irmãs do pai (FZ), irmãos da mãe (ZB) ou irmãs da mãe (MZ).

Conforme afirma Schwartzman (1988), o casamento preferencial é com prima paralela patrilateral (FBD), no entanto, estudando os vários vínculos matrimoniais concretizados nas gerações atuais, observa-se uma incidência, também recorrente de alianças construídas com primos paralelos cruzados, seja com a filha do irmão da mãe (MBD) ou com a filha da irmã do pai (FZD). Pode-se inferir, contudo, que a prescrição notada é entre primos paralelos matrilineares.

Igualmente, nos casos do casamento com primo cruzado, a consideração de ser irmã do pai (FZ), ou irmão da mãe (MB) baseia-se no fato de eles terem a mesma descendência matrilinear, convertendo o pertencimento ao mesmo clã como equivalente à participação de uma mesma unidade familiar e, que conforme explicado, incidia o gradiente da diferenciação entre eles por pertencerem à

famílias natais distintas. Portanto, tanto nos casos em que aconteceram o casamento com primo paralelo patrilateral, tanto com primo cruzado, é comum o interesse em expandir a relação com outra família diferente.

Estudando alguns casos em que as brincadeiras entre os adultos se desenvolvem, observa-se a tendência em continuar projetando matrimônios com filha da irmã do pai (FBD), com filha da irmã do pai (FZD) e com filha do irmão da mãe (MBD), salvaguardando que tais relações jocosas não determinam a concretização do matrimônio.

Nessas situações observadas, é comum retratar que as brincadeiras acontecem entre pessoas de distintas famílias, cuja ascendência dos pais dos cônjuges - idealizados como tais -, não têm parentesco próximo, sendo eles também de famílias distintas.

O casamento amplia os laços sociais e as brincadeiras estão associadas a isso. E faz parte dessa dinâmica criar uma relação específica entre a sogra e o genro, conforme já discutido. Ela, por sua vez, advém dessas brincadeiras, e mesmo que um casamento não seja efetivado entre os filhos daqueles que brincaram entre si, esse modo particular de uma relação que demarca quem é genro e quem é sogra é mantido e estabilizado, o que por sua vez, implica a experiência de ter crescido aprendendo a conceber tal pessoa como sogra, relacionando-se com ela como tal. Concorre ao interesse de fazer expandir as relações, a busca de produzir relações entre um adulto e uma criança sob o horizonte de criar para casar, no sentido de se preparar para cuidar do outro.

Adverte-se, no entanto, que a exogamia é um atributo universal dos sistemas de aliança e não o produto de uma estratégia panará de ampliar relações com famílias distintas.

Figura 15 – Mães panará



Foto: acervo da autora, aldeia Kôtikô, 2017

CAPÍTULO 4:

O CORPO QUE (NÃO) MORRE

4.1 A separação entre o céu e a terra

Antigamente morava-se no céu e lá as pessoas nunca morriam, porém isso é compreendido sob os termos de que elas faleciam, sim, e que a transformação em gente novamente era possível, perpetuando a vida no mundo.

A morte em si mesma é, então, uma ocorrência desde a ancestralidade, sendo que a diferença com a atualidade está situada no fato de que, no passado, o corpo revivia no mesmo lugar em que frequentava quando estava vivo. No enunciado de Sykian, “Agora o pessoal morre e vai para outro lugar” (informação verbal)¹²³, põe em evidência a separação entre o céu e a terra como uma alteração da realidade atual.

O que era indistinto no passado, era o lugar de viver, morrer e de se transformar novamente. A diferença que se desenvolveu em relação ao tempo ancestral é quanto à espacialidade, já que se distinguem os lugares em que se morre e em que se transforma em gente novamente. Tal diferenciação que subverte essa indistinção espacial está correlacionada à disjunção entre os vivos e os mortos.

Ao mesmo tempo em que a vida após a morte é afirmada, identifica-se uma importância dada ao lugar que religa o morto ao mundo, sendo ele situado no céu, conforme aprofundaremos logo adiante. Em contrapartida, aquele onde se morre é na terra. Tal divisão entre lugar que se revive e lugar que se morre é operante na forma de conceber a morte e que nela inscreve-se uma oposição entre céu e terra, correlacionada àquela dos mortos e vivos¹²⁴.

Conta-se que neste lugar onde viviam, antigamente, o céu caiu. As pessoas sabiam que isso estava por acontecer. Cada família fez um buraco dentro de sua casa onde passou a ficar, protegendo-se. Porém, quem tinha muitos filhos morreu, sobreviveram apenas aqueles com poucos. Na versão de Sykian foi detalhado que faleceram muitas meninas porque não aguentaram ficar dentro do buraco. Por dias, eles ficaram vivendo nele e é destacado que eles defecavam e urinavam, tendo que conviver com aquela sujeira e mau cheiro. Depois de um tempo, o céu abriu novamente e todos foram banhar no rio. Acenderam o fogo e era muito frio¹²⁵.

¹²³ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

¹²⁴ Há espíritos que moram embaixo da terra.

¹²⁵ Faz-se necessário discernir que o céu de antigamente é sempre abordado como tendo sido mais baixo. Na história do homem panará que se enamorou da estrela, tal configuração é explicitada. Nesta narrativa, um rapaz namorava escondido uma mulher, cuja beleza é muito enfatizada até um dia ser descoberto. Ela quis levá-lo ao céu para lá morar e por meio de um jatobá é que conseguiram alcançar a aldeia onde vivem as estrelas. Porém, o frio de lá não foi suportado pelo rapaz panará, fazendo-o adoecer. Foi *Sâ* (Gavião) que o curou, aquecendo-o com as suas penas e trazendo-o de volta ao seu lar, sendo alegremente recebido por sua mãe e parentes próximos. Assim, ficou definida a separação deste casal.

O buraco aparece como outro lugar, cuja importância de mediação entre o céu e a terra é expoente. Na história contada acima, ele foi construído pelas pessoas e, inclusive, localizado como tendo sido feito dentro das casas¹²⁶. Na versão do senhor Kretoma, o acontecimento de o céu cair reincide, tal como a noção de que um buraco foi formado, mas que ele se desenvolveu pela queda do céu e não pela construção das pessoas. Embora as discrepâncias na maneira de abordarem o buraco, ele aparece como um fenômeno recorrente e sobretudo, como uma novidade no sentido de ter sido feito, o que se contrapõe à sua existência como algo já dado.

O buraco, por fim, aparece como outro acontecimento que também é destacado, concomitante à queda do céu e ele assume o sentido de viabilizar a passagem de um lugar para o outro, pois foi por meio dele que os antigos panará atravessaram para uma outra terra sob um novo céu. Em nossa atualidade, sob a noção de que os mortos criam animais no céu e que estes últimos chegam à terra passando por um buraco, indica que este último se realiza como uma mediação entre o céu e a terra que, para além de estarem separados, são apreendidos como lugares conectados. O buraco, portanto, possibilita continuar a junção entre os vivos e os mortos, já que ele se constitui como uma passagem entre o céu e a terra, hoje separados.

Viveiros de Castro (2002) propõe a formulação de um referencial sócio-cósmico para compreender como se constrói a socialidade entre os povos da terra baixa sul-americana contemplando, assim a percepção de que o estatuto de pessoa pode ser generalizado aos não humanos, abrangendo astros, animais e plantas. Ele, adverte, no entanto, que importa atentar em quem é considerado como gente, norteados aqueles com quem se pode estabelecer relações de caráter social.

Sob tal perspectiva, infere-se que os mortos, incluem-se como sujeitos com quem se estabelecem interações intersubjetivas, subjacente à noção de que ainda que separados o céu e a terra, ambos os lugares são concebidos como partes de uma mesma referência sócio-cósmica.

¹²⁶ Sabe-se que os corpos são enterrados dentro de uma residência ou bem próximo a ela (em frente, ao lado, ou atrás da casa) sendo que a mesma não é abandonada pelos vivos, os quais permanecem morando nela, notadamente, os seus parentes mais próximos até, porventura, reconfigurarem as posições das casas, dada as possibilidades de reconstruírem pouco a pouco uma aldeia nova num lugar mais afastado deslocando, assim, as posições das residências, conforme pôde se testemunhar na aldeia Nãsêpotiti, tanto na época em que trabalhava com eles, entre 1998 e 1999, como de lá para 2017, quando estive em campo em função dessa pesquisa de doutorado. Não tive a oportunidade de testemunhar práticas funerárias, mas na minha pesquisa em campo, me foi mostrado o túmulo de Kiompe, o qual foi construído perto da casa onde ele morava com a sua família (esposa e filhos). Como a aldeia tinha sido reconfigurada, fiquei incerta se era atrás, ao lado, ou em frente. Considerando os relatos de Ewart (2000, p. 231), ela atesta que crianças foram enterradas dentro de sua casa natal e que o senhor Kokriti foi em frente à casa em que morava com a sua família constituída pelo matrimônio. Embora Ewart (2000) afirme que há um tipo de enterro considerado pelas pessoas panará como correto, especialmente, o de fazer o corpo do morto retornar para a região clânica de sua descendência matrilinear, as práticas conhecidas demonstram que há variações, entre as quais parecem sugerir a importância de o morto ficar próximo daqueles com quem partilhou uma vida íntima, se crianças, sobremaneira, da família natal, se adultos, tendenciosamente, da de esposa e filhos.

Nesta oportunidade, retomo brevemente o debate acerca dos clãs. No primeiro capítulo, notadamente, discutimos a correlação das pessoas que vieram da velha com o *kwasôtâtêra*, das que vieram da Anta com o *kwakjatâtêra* e das do Jaburu com o *kuosinâtêra*. Essa correlação é explicitada pelas pessoas panará, conforme já foi demonstrado, até então. Tardiamente, posterior à minha pesquisa de campo, despertou-me uma questão sobre o pessoal *krenōwâtêra*. Não teriam eles uma ligação com essa história da queda do céu, já que o buraco também aparece como um lugar de moradia daqueles que buscaram sobreviver frente ao fenômeno ameaçador? Esclareço, no entanto, que tal associação nunca foi apresentada por eles, o que demandaria uma outra pesquisa mais aprofundada sobre o assunto, a fim de averiguar se faz sentido essa minha suposição.

Justifico a minha intuição porque durante a pesquisa de campo procurei saber como os nomes dos clãs eram interpretados pelas pessoas do povo panará. Numa conversa com KremPy, ela ensinou que *kre* é buraco e, ao definir isso, ela me explicava associando ele à terra, enunciado: “*kypa kre*” que significa, então, buraco na terra (informação verbal)¹²⁷.

Logo em seguida, no entanto, ela também fez menção ao buraco na vagina, neste momento, sussurrou baixinho no meu ouvido a palavra *sê*, a qual significa essa referida parte do corpo feminino. Essa senhora que, aliás, é do clã *krenōwâtêra*, indicava uma íntima associação do nome deste clã com o buraco e, na medida em que ela associou tanto o buraco da terra como o da vagina, parecendo indicar essa ideia de permanecer num lugar de onde a fatalidade é sair dele, o que me ocorre a uma associação do buraco como um espaço de passagem de um lugar para outro.

Temos visto que, para compreender a maneira de como um clã é concebido, é promissor não limitar-se à tradução de seu nome, na medida em que as histórias do aparecimento da mulher estão intrinsecamente vinculadas aos clãs (aos três, ao menos) tal como discutimos as narrativas acerca da velha, do Anta e da Jaburu, o que, inclusive, contribui para elucidar esse íntimo vínculo do clã com a mulher, isto é, das histórias das relações dos homens panará com elas e, por extensão, de como é entendida a descendência matrilinear. É sob a perspectiva de articular o nome a uma história, então, que a minha suspeita se desenvolveu esclarecendo, todavia, que é incerta a validade da mesma, mas não infundada.

Schwartzman (1988, p. 107) e Ewart (2000, p. 228) traduzem *krenōwâtêra* como “pessoas sem casa”, considerando a partícula *kre* como casa, tomando-a derivada de *kukre*, já que esta última é o nome dado para casa. Schwartzman (1988, p. 107), então, define que *kukre* é casa; *nô* é sufixo de negação e; *antera* é sufixo coletivo para humano¹²⁸. Em seu trabalho, ele grafia o nome do clã como *kukrenōwâtêra*. Já, Bechelany (2017, p. 46) explicita a sua tradução de *kre* como buraco e *nô* como

¹²⁷ (KREMPY, aldeia Năsêpotiti, 2017, tradução nossa)

¹²⁸ Já Ewart (2000, p. 228) considera *antê* como “pessoa de” e *ra* como plural.

ausência, grafando o nome do clã como *krenōwātêra*, convergindo para a interpretação do nome deste clã como “aqueles sem casa, ou do buraco”. Numa nota de rodapé, Ewart (2000, p. 228) faz a consideração de que também lhe disseram que *kre* referia-se a “não raso”, “sem profundidade”, o que para mim sugere a ideia do buraco.

A partir da contribuição dos estudos destes autores supracitados, observa-se que seja tomando *kre* como buraco ou como casa (*kukre*), não é rompida a percepção da existência de uma situação de um coletivo humano sem casa. No entanto, se para Ewart (2000) e para Schwartzman (1988) lhes foi feita uma associação do *kre* com casa, para mim, foi expoente aquela com buraco, tal como apareceu também para Bechelany (2017) e em nota de Ewart (2000). Incorporando estas diferentes experiências dos etnógrafos, inspira-me interpretar que em todos esses casos, há a aproximação do estar sem casa com a experiência de ficar no buraco, o que me remeteu, contudo, à referida história da queda do céu.

Ademais, se Krempy ainda fez a associação com a vagina, enquanto um buraco no corpo, parece operar um sentido que contempla tanto a permanência num buraco como a saída dele, pondo em relevo a conotação do buraco como passagem que faz a transição para outro lugar.

Exposto isto, devemos esclarecer, então, que os termos céu e terra, instrumentais para construir nossa reflexão compreensiva reportam-se, respectivamente, ao lugar que o morto vai após a morte, sendo ele posicionado para cima, verticalmente; o lugar onde os corpos físicos morrem, é na terra, onde os vivos frequentam, posicionado horizontalmente e que o buraco é um outro lugar que faz a conexão do céu com a terra.

A condição de o morto não mais retornar ao corpo físico marca a separação dele do convívio cotidiano, porém, isso não equivale ao rompimento das relações sociais, estas últimas tornam-se reconfiguradas. Mesmo que o morto torne-se outro, conforme discutido no estudo clássico de Carneiro da Cunha (1978), a sua capacidade de se transformar noutros corpos engendra outros modos dele se relacionar com os vivos. Será apresentado, como a participação do morto nas experiências sociais dos vivos pode acontecer sob as formas humana, de animal ou até mesmo de astros ou de vento.

Compreender a maneira de a morte ser percebida implica, imprescindivelmente, debruçar-se na forma de o corpo ser concebido, o que reitera a formulação de que o idioma da corporalidade é central entre os povos das terras baixas da América do Sul (SEEGER *ET AL.*, 1987). Voltando-se à especificidade da cosmopraxis do povo Panará, descortina-se que o morto manifesta comportamentos e afetos variáveis e instáveis tanto sob a aparência humana, como sob outras formas corporais, o que pretendemos identificar logo adiante.

Sob o prisma de uma abordagem fenomenológica (MERLEAU-PONTY, 1999; 2004) considera-se de modo inter-relacionado que o vivo, igualmente, expressa comportamentos e afetos também variáveis na sua interação com o morto.

Assim, antecipa-se que em diferentes contextos de ação, reconhecidos pelas pessoas panará, como experiências interativas entre vivo e morto, operam práticas e sentimentos que configuram, comumente, uma relação de caráter assimétrica. Paralelamente, tais contextos podem assumir os aspectos de uma parceria ou de um conflito, o qual põe em relevo a potência de uma inimizade. São coexistentes as possibilidades de o morto fazer viver ou morrer, tornando polivalente a sua condição de pessoa entre os vivos (voltaremos a esse assunto).

Neste trabalho, então, será discutido como as relações de intimidade entre os vivos e os mortos se desenvolvem, concorrendo àquelas em que o morto também manifesta comportamentos similares aos de um inimigo, o que traz à tona a contribuição do debate desenvolvido por Carneiro da Cunha (1978).

Diante da complexidade de informações etnográficas que puderam ser acessadas, subsidiando o desenvolvimento deste trabalho, identificaram-se, contudo, múltiplas experiências interativas retratadas como sendo entre os vivos e os mortos, as quais nos informam que o morto, embora afastado definitivamente de seu corpo físico, permanece participando da constituição de muitas atividades que fazem parte da produção dos corpos dos vivos.

Diferente de Chaumeil (1997), o foco para a busca compreensiva de como se manifestam as relações com os mortos não está centrada aqui, nas práticas funerárias, mas nas maneiras de serem compreendidas a caça, a roça, a cura, a proteção, a doença, a aparição de um bicho perigoso entre outras coisas que, em comum, circunscrevem experiências que fazem parte da construção do *socius*, na qual a relação entre vivos e mortos se realiza.

E para compreender tais maneiras, impõe-se a consideração de como o corpo é abordado, já que a transformação dele é parte intrínseca das distintas formas de o morto se fazer presente, isto é, dele ser reconhecido como uma presença, ora como gente, ora como bicho de caça, ora como bicho perigoso e ora como vento.

As suas posições enquanto “de fora” ou “de dentro” são relativas e instáveis, contornando a preocupação de, nesta pesquisa, situar quando o morto aparece como próximo ou afastado nas experiências cotidianas heterogêneas, identificando quais os contextos são construídos como expressões dessa interação.

Exposto isto, sublinhamos que reviver é compreendido como uma transformação corporal, o que está sintetizado no seguinte enunciado de Kiatya, “Antigamente, no céu, o pessoal sempre virava

gente, nunca morria” (informação verbal)¹²⁹. Considera-se, particularmente, um tipo de transformação do morto, dele virar espírito, antropomórfico, identificado como gente.

A possibilidade de gente tornar-se gente novamente é reconhecível na história de uma das crianças ancestrais referidas como *towmãpã* (pajé). Entre as suas aventuras, uma delas morre durante a dança com as pessoas *Pakiêta*, cuja aldeia foi por elas visitada. Esses anfitriões dançavam, praticando um movimento violento com o tórax contra os corpos dos bailarinos. A criança atacada viveu novamente, numa versão pela ajuda de uma formiga, e, em outra, pela dos cupins. Sâto, enunciando a segunda versão, explicou que a criança só tinha osso e o cupim fez a carne novamente, fazendo ela “virar de novo” (informação verbal)¹³⁰.

Em sua abordagem, a religação do morto ao mundo foi desvelada em termos de uma transformação articulada ao fenômeno da decomposição corporal. Ele argumentou que sempre vem os cupins quando enterramos o corpo, mas neste caso ancestral, eles consumiram a carne e a devolveram, recompondo o osso que estava na terra. A morte não significou finitude, sendo admitida a possibilidade de retornar ao mundo enquanto humano novamente. Sugere que a decomposição corporal também é um fenômeno atemporal, tal como a morte.

A diferença da ancestralidade com o presente não tem a morte como um dos pilares. A brevidade da vida aparece como uma experiência conhecida pelos ancestrais, conforme já apontado. Se o corpo quando morre, transforma-se em gente, na atualidade, indica que essa transformação de gente em gente, igualmente, não é uma novidade, pois é uma expressão preexistente. Trata-se antes, de o que continua acontecendo.

Tal como já afirmado por Rivière (1995), a transformação não é um fenômeno exclusivo do tempo ancestral, pois ela permanece incidindo na atualidade, sendo imperativa a filosofia transformacional entre os povos ameríndios.

A alteração, conforme já apontada, é quanto à espacialidade, tornando-se distinguíveis os lugares de viver, morrer e de se transformar. É essa a mudança que se tornou englobada na experiência da morte, e a transformação corporal, por sua vez, aparece como apriorística¹³¹.

¹²⁹ (KIATYA, aldeia Kôtikô, 2017)

¹³⁰ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

¹³¹ A história do Lua (*Sokjêtitá*) também tem uma incidência na maneira de a morte ser concebida. Na versão de Sokriti, ele afirmou que antigamente o Lua salvava a vida das pessoas quando elas morriam, ele não as deixava morrerem, trazendo-as de volta. Mas o Lua passou a ter raiva dos Panará, não os defendendo mais, afastando-se deles, quando o céu tornou-se mais distante. Portanto, há a correlação do céu mais baixo (o Lua estava mais perto) com a vida voltar pela ajuda do Lua e de o céu mais distante com a perda de sua ajuda, fixando a morte. Vai ao encontro com a ideia de que a alteração na configuração espacial está associada com a disjunção entre os mortos e os vivos. A morte torna-se uma novidade sob o sentido de separar os vivos e os mortos, mas não de que o retorno à vida é possível. A articulação da história da queda do céu com a do Lua aparece, explicitamente, na versão do senhor Kretoma que igualmente afirmou que antigamente o céu era bem perto, quando o pessoal flechou o macaco, acertou o Lua, matando-o, mas ele não morreu porque retornou e, então, o céu foi ficando mais longe. Continuou a sua narrativa abordando que o céu caiu, fazendo

Em minha pesquisa de mestrado, inclusive, é apontado como é expressiva essa maneira de perceber o mundo, em que a transformação parece constituir-se como uma imanência. Muitas presenças conhecidas no mundo são compreendidas como uma experiência de terem se tornado como tais, contrapondo-se ao estatuto de as existências conhecidas terem propriedades intrínsecas, definidas e fixas. Impõe-se uma gramática do “isso tornou-se” e não aquela do “isso é” (WERNECK-REGINA, 2016, p. 62).

A história acima retrata um caso de gente virar gente, no entanto, sabe-se que acontecem outras metamorfoses, conforme aprofundaremos adiante, abrangendo a conversão de um corpo antropomórfico em zoomórfico, em que a separação entre o céu e a terra também é operante, mas de um modo diferente.

Por decorrência disso, incorrem as possibilidades de determinados animais serem concebidos como sendo o morto o que nos impõe o desafio de buscarmos compreender uma noção de corpo específica, em que uma pessoa pode tornar-se *kypaswãkiara* e também outros específicos bichos.

E de modo imbricado a essa noção de corpo que se busca clarificar, é operante a consideração dessa disjunção espacial entre os vivos e os mortos e entre o céu e a terra, foco de nossa atenção neste momento. É a transformação de gente em gente, particularmente, que é abordada como uma ocorrência no espaço celestial, diversa daquela em bichos, concebida como desenvolvida na terra.

É notável como a transformação corporal sempre é retratada como uma experiência situada num lugar específico. Isso contempla tanto as situações de o morto virar bicho ou espírito (gente). Os termos céu e terra são utilizados como instrumentais analíticos para não perder de vista de que incorre uma oposição entre vivos e mortos, dada a disjunção entre eles como uma novidade em nossa atualidade. Mas ambos os termos deixam de ser referenciais genéricos quando as experiências de transformação são situadas em lugares passíveis de serem descritos.

Há muitos lugares distintos no céu, o que descreveremos mais adiante, sendo situado onde o morto vira espírito, assim como há distintas localidades que são identificadas na terra, relativas às transformações do morto em bicho, conforme também será melhor explorado a seguir. Retém-se, por enquanto, que é intrínseca a ligação da transformação com um espaço, o qual não é indeterminado, genérico e abstrato.

Merleau-Ponty (1999; 2004) propõe levar a sério a maneira como as pessoas percebem o mundo, reconhecendo que aquilo apresentado como uma experiência por elas vivida é uma realidade

um buraco, onde os Panará ficaram e que agora é outro chão, sendo novo o céu de agora. Registra-se ainda a afirmação de Sokriti de que os Panará vêm de onde o Sol nasce e de onde ele se põe, apreendidos como os lugares em que o céu é mais baixo. Certa vez, comentei que em Boa Vista em Roraima que o céu parecia ser mais baixo e, então, Sokriti, imediatamente enunciou “É de lá que Panará veio”.

para elas, sendo inconcebível discernir o estatuto dela como verdadeira ou falsa. O corpo é que faz a mediação na relação com o mundo, os lugares ocupados por ele tornam-se extensões dele mesmo. O que se emancipa como uma presença no mundo é aquilo que com o corpo se teve uma relação.

Portanto, é situado e particularizado o que é vivido pelo corpo, tal como o é, a forma dessas experiências serem percebidas por ele. O que é universalizado, é que tudo é vivido por meio dos sentidos corporais, e jamais é atribuída a possibilidade da aquisição de um conhecimento pela transcendência do próprio corpo.

Por extensão disso, o vivido é uma experiência relacional e específica. O autor formula que o mundo é um horizonte aberto sob as possibilidades de múltiplas formas dele ser habitado, as quais são transformáveis, tornando a percepção dinâmica e passível de ser expandida.

As reflexões de Merleau-Ponty (1999; 2004) contribuem para a busca compreensiva dessa relação da transformação com o espaço, no sentido deste último não se configurar como uma referência genérica e que, ao contrário disso, tende a ser abordado como *locus* de uma experiência, a qual sempre é mediada por um corpo.

As pessoas panará quando se reportam às experiências transformativas do corpo, sempre apresentam as localidades dessas ocorrências, caracterizando-as e, deste modo, elas põem em evidência que o morto sempre é abordado de modo coextensivo a um lugar¹³².

Pouco a pouco avançaremos na demonstração de como os lugares que o morto habitou enquanto vivo desdobram-se como referenciais prováveis de sua religação à terra enquanto bicho ou outras formas de existência como estrela cadente, luz e vento, por exemplos.

As experiências concretas do corpo do vivo com específicos lugares são constitutivas da maneira de as transformações deste corpo morto ser retratada. O lugar vivido, portanto, converte-se em *locus* de experiências transformativas.

¹³² No trabalho de Gonçalves (2001) junto ao povo Pirahã, é apresentado um cosmos formado por diversos patamares, para baixo e para cima, por onde os xamãs e outros seres circulam e estes últimos, em especial, são aqueles que compõem o corpo de uma pessoa, os quais estão associados, cada qual, a um destes patamares. Pode ser observada em sua etnografia que todas as experiências vividas por cada parte do corpo de uma pessoa são situadas espacialmente, seja em sonho, ou uma doença ou na da morte, bem como na transformação corporal, evidenciando que estes diversos patamares inserem-se como partes de uma mesma ordem social. Neste aspecto, em particular, recorre esta percepção de que toda vivência de uma pessoa é mediada por um corpo e situada, concretamente, numa região geográfica cósmica, desde que cada componente de uma pessoa é abordado como expressão corporal. É explicitada, por fim, uma noção de corpo que nela se inscreve a intrínseca relação com uma espacialidade específica, tornando o corpo múltiplo, tais como as possibilidades de lugares a serem ocupados por ele. Na cosmologia Pirahã, um corpo pode ocupar diversos lugares ao mesmo tempo, tal como podemos observar entre os Panará. Salva-se, no entanto, que esta aproximação entre Pirahã e Panará é feita sob tal aspecto de construir uma noção de corpo que nela mesma opera, similantemente, uma noção de espaço cósmico. Ao considerar quantas partes um corpo pode ter, e como elas se formam e, sobretudo, ao considerar como se desenvolvem as metamorfoses corporais ligadas a uma pessoa, reconhecemos diferenças comparado à percepção de corpo do povo Panará, de modo que não se reconhece nenhuma aproximação neste sentido.

Diverge da maneira de ser abordada a transformação do morto em espírito, conforme veremos logo adiante, a qual ocorre no céu, num lugar não familiar, sugerindo que a experiência da morte desdobra-se como uma vivência desconhecida, o tanto quanto o espaço em que virar espírito era desabitado e estranho aos corpos vivos.

Ainda assim, é ocupando um específico lugar não familiar que virar gente novamente acontece, sendo enfática a intrínseca ligação da transformação com a experiência de estar num lugar particularizado. Neste caso, virar espírito confunde-se com o conhecimento de um outro lugar.

Sugere que a diferença entre os vivos e os mortos incide nesta questão da espacialidade, já que morrer é ir para outro lugar, até então, não frequentado e habitado pelo próprio corpo. Morrer é a experiência de se relacionar com diferentes localidades, por sua vez, inéditas e desconhecidas por aqueles que ainda não experimentaram a morte. Portanto, o deslocamento de espaço parece ser uma variável operante na maneira de conceber a transformação.

Remete-nos ao nosso anterior debate acerca do crescimento corporal em que ele é retratado como um deslocamento para uma outra situação. Ao dizer que o filhote de Jaburu cresceu (*Jy to nâ*), a partícula *to*, conforme já dito, tende a ser aplicada sob a intenção de indicar o movimento de ir embora. Crescer, contudo, significa o deslocamento para uma outra situação.

Igualmente, foi observada a incidência do uso da palavra *tã* em situações que se intencionava afirmar, por exemplo, que uma mulher tornou-se mais madura (*twatũ*). A palavra *tã* também tem o valor de indicar que houve um movimento em direção a algum lugar específico, onde atualmente se encontra. Ao enunciar *twatũ tã*, está subjacente a ideia de um deslocamento para um momento específico de crescimento. Crescer é um deslocamento para outra situação e conforme temos discutido, parece ser compreendido como expressão de uma metamorfose.

Portanto, articulando este debate desenvolvido anteriormente a esse em curso, sugerimos que a transformação corporal é retratada pelas pessoas panará de modo articulado à experiência de um deslocamento para um outro lugar, a uma outra situação, sugerindo a ideia de uma relação intrínseca entre a transformação e o movimento para uma situação diferente, contornando uma correlação entre metamorfose e movimento.

Kypaswãkiara é o nome dado para este corpo que é destinado ao céu, após a morte, sendo ele traduzido como espírito, na língua portuguesa, pelas pessoas panará¹³³. No entanto, estamos atentos para nos desviarmos de uma relação de equivalência com o sentido que convencionalmente damos a

¹³³ Este termo “espírito” foi adotado pelos homens jovens e adultos, predominantemente, que possuem maior domínio da língua portuguesa. Também algumas pessoas mais velhas o pronunciaram. Já as mulheres em geral, incluindo os mais velhos, tendem ao monolinguismo e, no caso da interlocução com eles, a língua panará foi imperativa. Na comunicação com os mais velhos, tanto homens como mulheres, em esporádicas situações acontecia um bilinguismo.

esta palavra em português, buscando expandir o seu significado a partir da compreensão da diferença inscrita no ponto de vista de mundo das pessoas panará, a qual este estudo persegue e que pretendemos descortinar ao longo desta nossa discussão.

Kypa é a palavra adotada para referir-se à terra, bem como a território, e *swākiara* refere-se genericamente ao que é antigo¹³⁴. Até mesmo pessoas vivas mais velhas podem ser retratadas por este mesmo termo, são muito antigas (*swākiara*). Na possível tradução de *kypaswākiara* como os antigos da terra consideramos a ligação do morto com a terra, já por ele frequentada, sem perder de vista ter ido para um lugar que hoje é o céu, devido à separação.

No próprio nome dado ao morto que se transformou em gente aparece a palavra *kypa* (território, terra) que, por sua vez, implica fazer menção a um espaço, a um lugar, reiterando essa nossa formulação de como a espacialidade está imbricada na maneira de as pessoas panará perceberem a transformação, sob a conotação de um deslocamento para uma situação diferente.

Se *kypa* é terra, parece haver a sugestão de que o espírito é aquele que dela se deslocou para o céu. Ao afirmar-se o vínculo antigo de um morto com um lugar, a terra, subjaz a ideia de um movimento para outro lugar diferente que, por sua vez, não significa o rompimento de sua ligação com aqueles lugares por ele frequentados, enquanto vivo.

Na noção de espírito (*kypaswākiara*) subsiste, portanto, essa divisão entre céu e terra, contendo nela a experiência de ter frequentado a terra como vivo. Parece sobreviver, igualmente, a lembrança de um passado em que os vivos e os mortos coexistiam na terra dos antigos, antes de o céu cair. Os espíritos são aqueles que experimentam a transformação de gente em gente, tal como acontecia na terra dos antigos, antes de as famílias morarem num buraco, marcando a transição para a nova realidade.

Sob os termos das reflexões de Benjamin (2002; 2008; 2008a) acerca da tradução, o contato com outra língua desencadeia uma insegurança na relação com a própria, ativando uma relação de confronto. O estranhamento à terra natal germina quando a língua do outro é colocada na sua, a experiência de um exílio do mundo familiar é vivenciada. Um conceito na língua do pesquisador pode assumir distintas conotações dependentes das múltiplas redes de associações que ele aciona num determinado contexto social. Igualmente, na língua estrangeira, destacando o reconhecimento de outras redes de associações e de outros significados ausentes na própria língua. É imperfeita a adequação entre os distintos modos de se desenvolver a significação.

¹³⁴ Entre as traduções dadas para a palavra *swākiara* por Dourado (2001, p.32, p. 240) contemplam-se as seguintes: antigos e ancestrais. Conforme a linguista afirma (2001, p. 240), essa palavra é composta por *suākia* que, por sua vez, foi traduzida como antepassado (Dourado, 2001, p. 32), além de antigo e ancestral.

É sob tal perspectiva, então, que a tradução da palavra *kypaswākiara* como os “antigos da terra” é assumida como uma possibilidade, valorizando que na maneira de a morte ser percebida é intrínseco construir um vínculo do morto com um lugar, sendo explícita a presença da palavra *kypa* (território, terra) na composição do nome dado ao morto. Considera-se ainda, essa ideia de que morrer é ir para outro lugar, o que significa englobar a experiência do morto com a terra, antigamente frequentada por ele, e agora o seu vínculo com os lugares no céu, antes desconhecidos. A experiência do deslocamento para outro lugar, particularmente, o céu, é a que define a condição do morto.

Ainda que a palavra *kypa* possa ser traduzida, de modo genérico, como território, enfatiza-se que na percepção das pessoas panará, são especificados os lugares que se tornam vinculados ao morto, tanto no céu como na terra. Daqui em diante, então, traduziremos *kypaswākiara* como morto (gente que virou gente novamente), sob essa conotação acima debatida.

Pokĩ detalhou a existência de quatro aldeias no céu, sendo elas destituídas de um nome próprio, algumas vezes referidas como *kritōrantêra* – o mesmo nome que se dá aos vivos que, embora de outra aldeia, são igualmente panará (*kri*: aldeia; *tō*: diferente; *antêra*: refere-se ao pessoal de e; *ra*: suspeito que se refira à terceira pessoa do plural)¹³⁵. Enfatiza-se que *tō* é diferente, porém Panará.

Ele especificou que é na primeira aldeia que o espírito do enfermo fica e, se a pessoa piorar, ela desloca-se para a segunda. A experiência de transitar no céu é vivenciada pelos doentes, desde que a enfermidade é compreendida como uma morte, mas esta última pode ser circunstancial na medida em que “Se morrer, chega na quarta”, tendo sido esclarecido por Pokĩ: “Nunca mais fica vivo” (informação verbal)¹³⁶.

O espírito sai do corpo, transporta-se ao céu, recebe tratamento numa aldeia e retorna ao corpo na terra. A morte se efetiva quando não se retorna à terra como vivo, o que significa, igualmente, não voltar mais ao corpo na terra. Virar *kypaswākiara* é, portanto, permanecer vivo de modo autônomo, separado deste referido corpo.

Nas primeira e segunda aldeias, o “morto” está submetido aos esforços de cura pelo *Sâ* (Gavião), *I'kow* (Macaco-prego) e *Ikjyti* (Urubu-rei)¹³⁷, habitantes delas. Ainda que adoecer é estar morto, por sobreviver a oportunidade de retornar ao corpo físico na terra, considera-se que o vivo

¹³⁵ Nos nomes dos clãs, por exemplo, também é adotado este sufixo *antêra*, *kwakjatâtêra*, *kwāsôtâtêra*, *krenōwâtêra* e *kuosinâtêra*, ele pode ser traduzido como “pessoal de”. Em relação ao *ra*, quando o sujeito em questão é eles (*maramera*), usa-se o clítico pronominal *ra* (Dourado, 2001). Portanto, ao se referir às pessoas de outra aldeia, implica que este pessoal está posicionado como eles. É sob esta perspectiva que suspeito que o termo *ra* que compõe a palavra *kritōrantêra* assumia tal significado, havendo uma junção entre o *ra* e o *antêra*.

¹³⁶ (POKĨ, aldeia Sökârâsâ, 2017)

¹³⁷ O nome para urubu-rei é *ikjytisajahākia*, esclarecendo que *saja* é o nome dado para pena, o qual faz parte da composição da denominação desta ave e; *ikjyti* é o nome da anta. Em geral, as pessoas referem-se ao urubu-rei pelo nome *ikjyti*, abreviado. Chama a atenção que o urubu-rei é nominado como uma anta alada.

também experimenta o trânsito ao céu, porém, alcança apenas parte dele, notadamente, onde se localizam as primeira e segunda aldeias.

Sinaliza-se uma percepção que associa o estar no céu à morte, dada a separação entre ele e a terra e, sobremaneira, nos aponta que é sob a condição corporal de espírito que a possibilidade dessa interconexão entre a terra e uma parte do céu se realiza. Portanto, céu se correlaciona à morte e ao espírito. Outra palavra adotada para espírito é *aprempi*¹³⁸, as viagens possíveis do doente ao céu são experiências dele, assim como o é a transformação dele em *kypaswākiara*.

É feita uma distinção entre gente que é o morto e gente que é o corpo vivo na terra. Portanto, a oportunidade de ser curado infere-se ao *aprempi*, que é a parte espiritual do corpo do vivo, sendo que a transformação de gente em gente é aquela do vivo em *kypaswākiara*.

Reconhece-se essa noção de que morrer é deslocar-se para outro lugar, no entanto, observa-se que são limitadas as possibilidades de deslocamento daquele que adoece e que não morre efetivamente. Uma diferença entre morrer e adoecer (que também é morrer) é construída, e ela se baseia na especificação de lugares passíveis de serem habitados.

Enquanto aquele que adoece alcança apenas as duas primeiras aldeias, aquele que morre de fato, chega ao cume do céu. Observa-se que há uma diferenciação de quais são os lugares passíveis de serem habitados pelo doente e morto. É explícita a ideia de que adoecer é deslocar-se para outro lugar, tanto como morrer também o é, mas para outro lugar diferente. Tratam-se de possibilidades distintas de deslocamentos, as quais definem a condição do corpo, se doente ou morto efetivamente.

Impera ainda a noção de um progressivo distanciamento em relação à terra, vinculando o cume do céu ao morto que nunca mais ficará vivo, salvaguardando que este ponto máximo verticalizado se conecta à experiência da transformação, isto é, de reviver como espírito porque ocupar essa região do céu implica separar-se definitivamente daquele corpo carnal antropomórfico. Estar no limite do céu é antônimo de estar no corpo na terra, é o limite do convívio junto aos vivos. O limite no céu é, portanto, o *locus* da transformação em espírito.

Sugere a ideia de que a morte está intimamente associada a um grande distanciamento espacial entre o céu e a terra e, paralelamente, que a transformação em espírito prescinde dele mesmo, o que reitera a nossa compreensão construída aqui de que morrer é um deslocamento para outro lugar, o qual está associado à transformação corporal.

De acordo com o que temos discutido acerca do crescimento, compreende-se que tal deslocamento pode ser interpretado como um movimento orientado para uma outra situação, a saber, para uma diferente condição corporal e afecções a ela ligadas, o que aprofundaremos mais adiante.

¹³⁸ O nome que tornou-se aplicado às fotos é *aprempi*, o nome dado ao espírito.

Conforme já apontado, o céu não é um espaço genérico, são identificados lugares distintos, sendo diferenciadas as possibilidades de experimentá-los. Enquanto adoecer proporciona o conhecimento das aldeias de *Sâ* (Gavião), *Ikjyti* (Urubu-rei) e *I'kow* (Macaco-prego), os lugares mais distantes, verticalmente, no céu, apenas são conhecidos por aqueles que se transformarão em espírito, particularmente, em *kypaswākiara*.

De acordo com o já exposto, a diferença de estar doente e morrer efetivamente é retratada de modo articulado aos distintos lugares passíveis de serem ocupados no céu. É situado onde o morto se transforma em *kypaswākiara* (espírito), no cume do céu, que, por sua vez, é um lugar diverso daquele onde ele pode ser curado, viabilizando o retorno ao seu corpo na terra. Ao tempo em que o morto é vinculado a um espaço, enfatiza-se que este último é definido e especificado.

Pokĩ localizou o falecido Kiompe na segunda aldeia, explicando que posterior à morte dele na quarta, houve o seu retorno para a segunda. Contudo, depois de se efetivar a transformação no cume do céu, o morto pode transitar entre os lugares celestiais mais inferiores e até mesmo em lugares na terra. Não foi incomum afirmar que o morto gosta de morar no morro onde têm flores bonitas, água limpa, pedra, muita fruta e borboleta, indicando que o morro, então, é outro lugar possível deles ficarem além da aldeia no céu. Certa vez, Sâto contou que tal como os panará vivos, os mortos se visitam, “O espírito vai para o céu e para morro” (informação verbal)¹³⁹.

Retornando mais uma vez ao nosso debate anterior sobre o crescimento, vimos que a mudança do corpo se associa à alteração das possibilidades de se construírem relações, abrangendo a multiplicação de pessoas, a melhor compreensão dos conhecimentos que são socialmente valorizados (ouvir-compreender-ensinar), a realização das capacidades de cuidar do outro entre outras coisas. Se tornar-se mais maduro é deslocar-se para outro lugar, ou outra situação, subjaz o sentido de uma mudança nas afecções.

A morte do corpo aparece como uma vivência de deslocamento para uma outra situação, podendo ser compreendida como mais uma mudança entre aquelas já experimentadas pelo corpo carnal, enquanto vivo, salvaguardando as diferenças nos modos de elas se efetuarem. Trata-se, portanto, de uma outra experiência de transformação corporal, somada às outras já vivenciadas sob a condição do corpo carnal.

Ao considerarmos as discussões teóricas acerca das afecções do corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), compreende-se que a mudança na condição corporal que o morto apresenta, significa, correlativamente, a aquisição de outras capacidades e afetos, afinal, se morto é virar gente novamente, ele permanece no mundo por meio de um corpo outro.

¹³⁹ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

4.2 Morrer é perigoso

É destacado um caminho (*pjy*) no céu para o morto trilhar que o leva a um lugar onde se concentram os *kypaswākiara ikĩ*, os “espíritos bons”, caracterizando-o como sendo uma linha reta, num sentido vertical. Os parentes do morto, já falecidos, como o avô, a avó e a tia o esperam num ponto deste caminho afim de acompanhá-lo até este lugar bom.

Na descrição de Turempri, relatada para mim pelo seu filho Sâto, existem outras trilhas ao longo dessa referida reta vertical, cada qual destinada às específicas aldeias como as do *Swakō* (Quati), do *Hakuyti* (Jabuti), do *Suasina* (Porco), da *Jowpy* (Onça) e de *sôpâri* (feiticeiro).

Errar o caminho é perigoso porque *Jowpy* (Onça), *Swakō* (Quati), *Torinsi* (Tatu) comem o morto e o *sôpâri* (feiticeiro) mata. Sugere a ideia de ser arriscado o morto se perder, dando sentido à importância de seus parentes o ajudarem nessa travessia.

Uma oposição se estabelece entre o céu e a terra, no sentido do estranhamento e da familiaridade quanto a tais percursos, conforme já discutido. Aqueles caminhos que existem no céu não são frequentados pelos vivos, tal como os na terra, por sua vez, construídos por eles mesmos quando passam a ocupar determinado território.¹⁴⁰ Conforme apontado, anteriormente, o conhecimento dos lugares celestiais mais afastados é de quem já morreu.

São os parentes falecidos que aparecem como detentores deste conhecimento e, portanto, capazes de oferecerem a parceria neste momento da transformação do morto. Ademais, creditar que parentes próximos apoiarão nessa travessia no céu, no sentido vertical, é uma manifestação de um vínculo entre as pessoas envolvidas que não foi rompido.

Morrer é virar gente novamente, e o céu torna-se o lugar possível de restaurar a convivência entre aqueles que foram separados, morrer é poder reencontrar-se com os outros parentes mortos. É sugerido na maneira de as pessoas panará abordarem esse assunto que tanto os mortos lembram-se dos vivos, como os vivos dos mortos.

A ameaça de ser devorado após a morte foi posta em relevo por Sâto, conforme o que aprendeu com a sua mãe *towmāpā* (pajé): “Se a onça comer, não vai virar espírito, aí acaba” (informação verbal)¹⁴¹. Conversando acerca deste assunto com Krempy, reencontrei-me com a apresentação da existência de gente ruim, sendo destacado *Swakōwakriti* como muito bravo, associado ao comportamento dele comer as pessoas.

¹⁴⁰ Na pesquisa de Bechelany (2017), inclusive, descortina-se como se desenvolve o conhecimento das pessoas panará da terra por elas habitada, sob o sentido de que ela mesma torna-se alterada, desde que elas mesmas convertem-se também em expressões dos lugares da terra por elas vividos.

¹⁴¹ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

Com Sokriti, quis discutir mais sobre a morte e ele imediatamente destacou o perigo inscrito nela destacando o *Swakōwakriti* que come o espírito dos mortos o que leva à finitude da pessoa, em suas palavras “Aí, acaba tudo” (informação verbal)¹⁴².

Pokĩ destacou o *Swakō* (Quati) como gente muito ruim porque mata e come: “O quati pode te atacar e te comer, ele é bravo” (informação verbal)¹⁴³. Ele mencionou também o *Kwakriti* (Macaco-preto) como perigoso, contrapondo-o ao *I'kow* (Macaco-prego) como “gente boa” porque não mata, nem come.

Nos deparamos com a ideia de que o espírito pode morrer, bem como ser devorado, comprometendo a possibilidade deste corpo perpetuar-se, isto é, dele transformar-se em *kypaswākiara*. O medo e a ameaça inscrevem-se na transformação do morto, configurando-a como tensa e perigosa. O encontro com os parentes mortos que ajudarão na travessia é desejado e esperado versus o almejado desencontro com o inimigo.

No céu, particularmente, no contexto da morte, institui-se uma oposição entre ser ajudado e ser devorado. Na morte inscreve-se a potência da ameaça dos inimigos, tornando a alteridade parte intrínseca da experiência transformativa.

A possível predação do morto é cogitada como agência do Quati, do Macaco-preto, da Onça, e de outros. No céu, o morto, neste caso, é potencialmente presa e ser devorado significa a finitude da vida. No entanto, desconheço relatos de algum morto conhecido ter sido devorado e impedido de transformar-se em *kypaswākiara*.

Ainda assim é notável que a experiência de morrer é apresentada como conflituosa e perigosa, pondo em evidência a diversidade de tipos de gente no céu. Observa-se que é dada importância em demarcar a alteridade e a oposição entre aqueles que ajudam e aqueles que devoram.

Ao afirmar a presença dessa diversidade de outros no céu, elucida-se que não está em questão, portanto, a polaridade entre mortos e vivos, apenas. São múltiplas as possibilidades de relações a serem constituídas, abarcando esses distintos seres. Se com o *I'kow* (Macaco-prego) a relação é de caráter amistosa, com o *Swakō* (Quati), ela é hostil e perigosa.

As relações de afastamento e de aproximação com os distintos outros não aparecem como possíveis experiências apenas dos vivos. Afinal, o conflito permanece sendo cogitado no espaço celestial, notadamente, no momento de a morte efetivar-se. O conflito, contudo, aparece como uma forma constante na condição de existir, tanto entre os mortos, como entre os vivos. Ao que parece, viver e morrer é perigoso, pois há inimigos no céu e na terra.

¹⁴² (SOKRITI, aldeia Sōkwê, 2017)

¹⁴³ (POKĨ, aldeia Sōkârâsâ, 2017)

Observa-se, no entanto, que na maneira de a morte ser concebida, impõe-se a demarcação de quem é inimigo e de quem não é entre estes diferentes outros. Nela, inclui-se a relação entre os mortos panará. São os parentes mais próximos que orientarão qual é a trilha a ser percorrida, sendo que aqueles citados, em geral, foram os consanguíneos, notadamente, da família natal.

A parceria dos parentes já mortos no momento de travessia para o cume do céu sugere que há uma relação entre os mortos e os vivos, já que os vínculos de parentesco experimentados na terra são valorizados, além de que são eles que contornam qual o encontro é esperado no céu.

Considerando o momento da morte como um contexto particular, nele pode incidir a experiência de uma relação cooperativa com outros mortos. Outra especificidade dessa relação é que a condição corporal dos parentes falecidos, neste caso, é a antropomórfica, isto é, como *kypaswākiara*, naquele sentido de gente ter virado gente novamente.

Recuperando as palavras de Pokĩ: “Morrer é perigoso, tem que ir reto, noutra lugar pode comer, pode matar, não vai viver” (informação verbal)¹⁴⁴. Somando com as palavras de KremPy “Some a alma” (informação verbal)¹⁴⁵.

Há a insistência na necessidade de seguir reto, indicando que virar gente novamente não é um destino prescrito e absoluto. Tornar espírito significa eternizar a presença no mundo, é não morrer, é não sumir, é não acabar. Portanto, é uma importante pauta para as pessoas panará perpetuar a vida no mundo como espírito.

O caminho reto é aquele que leva para a aldeia dos mortos, notadamente, das pessoas panará que já morreram. É enfática a concepção de que morrer é continuar vivo ainda, sugerindo a noção de que a separação entre o morto e o vivo, correlacionada àquela entre o céu e a terra, é provisória, dado que o reencontro na aldeia dos mortos é um dever. Mesmo que a ameaça da finitude seja enfática, ela retrata, similarmente, a importância dada à perpetuação dos laços daqueles que se identificam como Panará.

Na forma de apresentar estes perigos, identifica-se uma diferença entre “matar e comer” e “matar” apenas. As pessoas panará que provocaram a morte em algum parente por feitiço enquanto vivas, quando morrem vão para o céu concentrando-se num específico lugar, o de *sôpâri* (feiticeiro).

Os feiticeiros permanecem apreendidos como perigosos, mas diferentes do Quati, da Onça e de outros, eles não comem, matam somente. O perigo dessas pessoas persiste, na terra e no céu, e elas estão destinadas, após a morte, a um lugar separado, onde se concentram e que, inclusive, há uma trilha diversa que se orienta para lá.

¹⁴⁴ (POKĨ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

¹⁴⁵ (KREMPY, aldeia Năsêpotiti, 2017)

O morto, particularmente, o feiticeiro, torna-se um estranho, sendo ele separado radicalmente de seus parentes, estabilizado como o outro, sob uma conotação de exterioridade. Esse afastamento é entre os próprios mortos panará, já que há um lugar para a aldeia dos mortos bons distinto daquele destinado aos feiticeiros. Ao particularizar uma região celestial como sendo de *sôpâri* (feiticeiro), fica sinalizado que essa palavra confunde-se com um nome que qualifica uma coletividade, ainda que não seja obliterado o reconhecimento de feiticeiros serem pessoas panará.

Diferencia-se, então, a condição de outro que é imputada ao feiticeiro em relação ao caráter de exterioridade dos outros seres celestiais como a Onça, o Quati e outros que não tiveram a experiência de partilhar a vida comunitária junto aos parentes panará.

A antropofagia, embora se configure como um marcador de inimizade, não a configura exclusivamente, porque o feiticeiro apenas mata e é concebido como ameaça em potencial. Aqui, importa, portanto, a diferenciação entre gente panará e entes celestiais pautada pela antropofagia, definindo que panará não come gente.

Paralelamente, é reiterada aquela preocupação em apresentar a diversidade de outros que existem no céu, sem antepor a generalização deles como inimigo ou como parente. Impõe-se a caracterização das específicas maneiras de relações que são evocadas com os mesmos. Enquanto tem-se a possibilidade de um inimigo antropofágico, coexiste aquela de um inimigo que não o é.

Além disso, nota-se que até mesmo entre as pessoas panará, nem todas podem ser generalizadas como cooperativas. Outra diferenciação incorre, a saber, entre gente boa, *kypaswâkiara ikĩ* (morto bom, bonito) e gente ruim, *sôpâri* (feiticeiro).

Insiste-se, contudo, em sublinhar que não se trata de uma polaridade que envolve vivos e mortos apenas, evidenciando que as presenças no mundo são diversificadas tanto no céu como na terra, abrangendo diferentes tipos de pessoas. Os seres antropofágicos, cada qual com o seu nome próprio, *Yowpy* (Onça), *Swakõ* (Quati) e outros são reconhecidos como sujeitos com autonomia, cujos comportamentos são deliberados e cuja posição de inimigo é afirmada e estabilizada.

Chama a atenção, inclusive, como o céu é mapeado, sendo identificados caminhos diversos em que cada qual leva ao lugar onde moram estes distintos seres que, igualmente, compartilham o estatuto de pessoa. Ao localizar a aldeia dos mortos bons no cume do céu, constroem-se os distanciamentos físico e social dela com as outras aldeias ligadas a essa diversidade de pessoas tidas como inimigas.

Se Wagner (2012) alerta para discernir o que são concebidos como dado e como construção para uma determinada coletividade humana, parece que entre as pessoas panará, a existência do inimigo é apriorística. Considera-se o fato de alguns destes seres celestiais apresentarem-se como tal, sob o sentido de assim o serem desde sempre, associado à irreversibilidade dessa posição como radicalmente outro.

Contemplam-se, notadamente, esses seres celestiais antropofágicos. Já em relação ao feiticeiro, discutiremos mais adiante como a sua posição de inimigo deve ser melhor considerada, ponderando que ela não deve ser apreendida como dada.

Indo ao encontro com o debate de Viveiros de Castro (2000), o inimigo é identificado com o afim. Ainda que esta terminologia possa ser adotada para aqueles com quem se pode estabelecer relações de reciprocidade, ou vínculos matrimoniais, ela igualmente, estende-se para aqueles com quem a relação social é negada e indesejada, demarcando a condição de quem é exterior.

O conflito e a alteridade impõem-se como formando um pano de fundo em que as relações de aliança e de cooperação se constroem, além de reconhecer que elas mesmas são instáveis e passíveis de se transformarem, regressando ao afastamento como algo sempre latente.

Sob este prisma, portanto, reitera-se a afinidade como apriorística na maneira de as pessoas conceberem as relações com as diferentes presenças no mundo, tal como já vem sendo afirmado para os povos amazônicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2000).

Sublinha-se o hábito de as pessoas panará delinearem uma fronteira entre gente boa e gente ruim sob o argumento de quem proporciona vida ou morte. É feita uma associação entre bom com fazer viver e, ruim com fazer morrer.

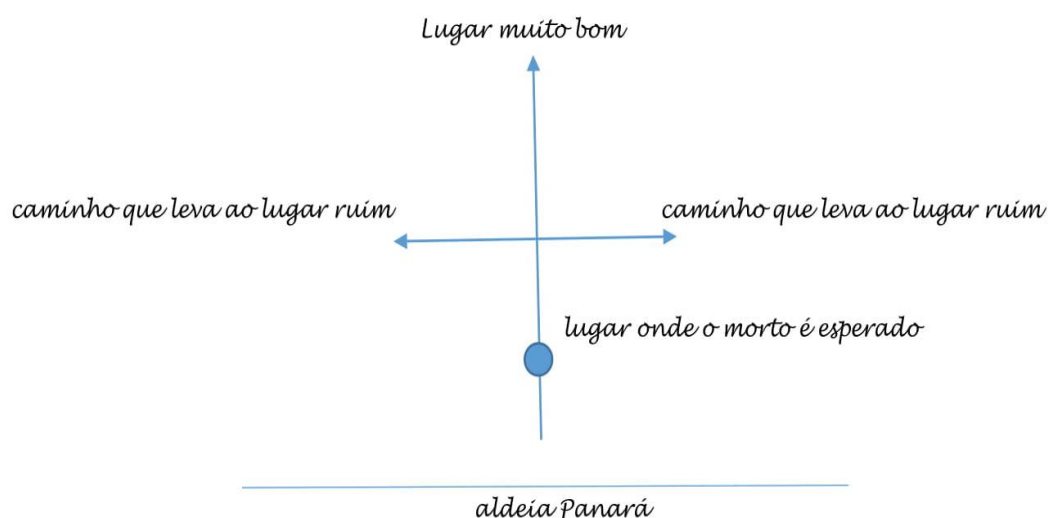
Ikĩ é o termo adotado para o que é valorizado positivamente, significando bom, bonito, promotor de vitalidade e de contentamento; *nãka* é o termo adotado para o que é negativo, ruim, perigoso e mal; ambos os termos abrangem pessoa, lugar ou acontecimento.

Entre os seres celestiais há a demarcação entre aqueles que são bravos (*asâ*) e ruins (*nãka*) como *Nãkã* (Cobra), *Jowpy* (Onça), *Kwakriti* (Macaco-preto), *Torinsi* (Tatu) e *Swakõ* (Quati) e os que são bons (*ikĩ*) como *I'kow* (Macaco-prego), *Sâ* (gavião) e *Ikjyti* (Urubu-rei).

São esses os termos antagônicos, ruim e bom; matar e não matar que são operantes na classificação desses diferentes tipos de pessoas que moram no céu, abrangendo os feiticeiros, *Jowpy* (Onça), *Swakõ* (Quati) e outros.

Pessoas e lugares podem ser classificados como *ikĩ* e *nãka*, algumas vezes a oposição se manifesta separando *ikĩ* (bom) e *sôpâri* (feiticeiro). Este dualismo é operante na classificação de vivos e mortos, contornando relações de troca e de hostilidade. Registro aqui a minha cópia de uma representação gráfica que Sykian, espontaneamente, fez no chão quando ele quis me explicar como é este lugar que o morto vai.

Figura 16 - Como é o céu por Sykian



Fonte: construção da autora

Kretoma verbalizou que *ikĩ* “Dá sangue forte, cuida dos panará” (informação verbal)¹⁴⁶, reiterando que as pessoas panará associam o bom ao promover a vida. O uso do verbo cuidar (*hokĩ*) é neste momento destacado, na medida em que nos capítulos anteriores discutimos a importância dada em construir um corpo com capacidades de cuidar do outro. Se o morto bom é aquele que cuida dos panará, reforça-se, então, que há relação social entre vivos e mortos e além disso, que a capacidade de cuidar do outro permanece uma afecção no corpo do espírito (*kypaswãkiara*), o que aprofundaremos mais adiante.

Nesta oportunidade, registro o seu enunciado: “Na aldeia do *nãka*, o sangue é amarelo, na do *ikĩ* é sangue puro e vermelho” (informação verbal)¹⁴⁷. Embora esta argumentação vinculada ao sangue tenha sido excepcional, reflete o esquema de pensamento que mobiliza a oposição entre *ikĩ* (bom) e *nãka* (ruim), além de sugerir que *sôpãri* (feiticeiro) apresenta um sangue diferente e que o fato dele ser mal é um atributo de seu corpo.

Ademais, explicita-se que o espírito é um corpo, sendo ele diferente entre quem é ruim e bom, sendo o sangue um marcador disso. Nesta oportunidade, reforça-se que a diferença entre o corpo

¹⁴⁶ (KRETOMA, aldeia Sõkwê, 2017)

¹⁴⁷ (KRETOMA, aldeia Sõkwê, 2017)

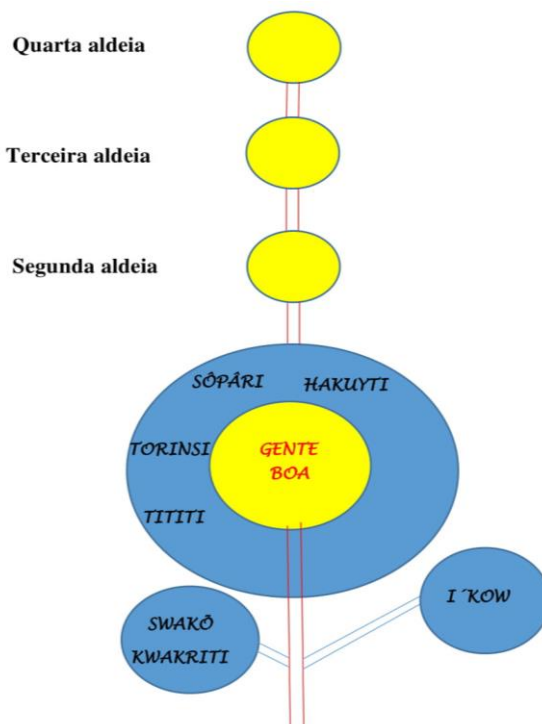
espiritual e o que vive na terra pode ser identificada no sangue, já que o espírito é aquele que tem pouco sangue, por isso, ele some rapidamente.

Observo que embora possamos discriminar que o corpo físico tem carne (*jĩn*), osso (*si*), sangue (*nãpium*) e pele (*kâ*), essas partes nominadas, no entanto, não são distintivas dele, na medida em que se compreende que o morto também as têm, porém de uma maneira diversa, pois o espírito também é um corpo.

Conforme exposto anteriormente, o caminho até ao cume do céu é sempre acompanhado por outros mortos bons circunscrevendo que a transformação não é uma experiência solitária, ao contrário, se dá sob a ajuda de parentes.

Na representação gráfica de Pokĩ, o *Sâ* (gavião) está abaixo do ápice do céu, mais próximo dos vivos. Ele convive com *kypaswãkiara ikĩ* (espírito bom) na aldeia central onde concentra-se “gente boa”, conforme as palavras em português adotadas por Pokĩ, diferente de *I'kow* (Macaco-prego) que mora sozinho numa aldeia, mas também situado mais próximo da terra.

Figura 17 - Como é o céu por Pokĩ



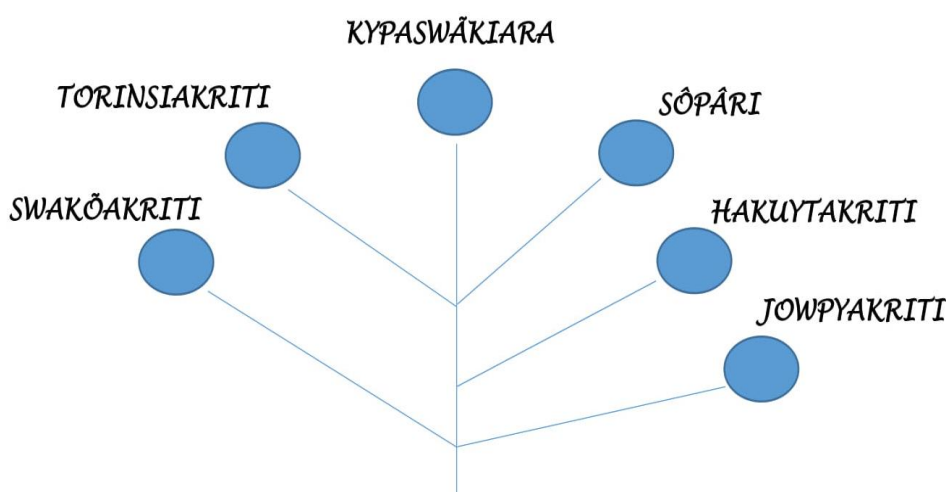
Fonte: construção da autora

Lugares *ikĩ* e *nãka* são imiscíveis geograficamente, localizando *ikĩ* no centro e *nãka* na periferia, bem como *I'kow* de um lado e *Kwakriti* e *Swakõ* de outro, oposto. Retratado isso, recupera-se o enunciado de Sâto: “Na aldeia do *kypaswãkiara* é *ikĩ*, não tem *nãka*” (informação verbal)¹⁴⁸.

Observamos que *sôpâri* e os demais seres *nãka* situam-se, igualmente, numa região abaixo do cume do céu. Conforme já exposto, eles são ameaças na travessia do morto para o cume do céu. Conforme tem-se discutido, o céu é um lugar de múltiplos lugares articulado à diversidade de tipos de pessoas, os quais são especificados, situados e definidos. Mesmo que possamos exercitar uma reflexão operando com conceitos abstratos, tais como inimigo, afim, parente, importa caracterizar essa multiplicidade, dado que as relações com cada lugar e pessoa são específicas e diferenciadas, tal como estamos apresentando.

Na representação gráfica do céu, para onde o morto vai, feita por Sâto, são distintos os lugares onde estão os seres celestiais como *Swakõakriti*, *Torinsiakriti*, *Hakuytakriti* e *Jowpyakriti*, por sua vez, diversos daqueles do *kypaswãkiara* e *sôpâri*.

Figura 18 - Como é o céu por Sâto



Fonte: construção da autora

Observa-se que os mortos *ikĩ* ficam num lugar que é no cume do céu, distanciado da terra num sentido vertical, distinto das localidades *nãka* que, além de estarem abaixo deste lugar, dispersam-se bilateralmente em relação à tal reta imaginária como se tal região *ikĩ* fosse situada diametralmente, o que ocorre na figuração de Pokĩ. Na segunda ocasião em que repetimos a conversa deste assunto,

¹⁴⁸ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

outro desenho foi construído por Sâto, reproduzindo este modelo, salvaguardando a nuance expressa na inclusão de *Nākājakriti* e na exclusão de *Torinsiakriti*, além de alterar o lugar de *Jowpyakriti*, à direita. Aliás, resgata-se que a representação gráfica de Pokī não contemplou todos os seres por ele destacados oralmente, portanto, é imperativa a diversidade de entes celestiais.

Ainda que identifiquemos uma variação dos seres destacados e das localizações deles, atentamos à expressão, invariável, em separar lugares e pessoas *ikī* e *nāka*, bem como ao posicionamento das ameaças abaixo do cume do céu, abrangendo a zona de interconexão entre os vivos e os mortos.

Por meio de todas as representações gráficas estudadas, ainda que o céu se configure como um lugar dos espíritos, ele não é um espaço genérico e homogêneo, há especificidades de lugares que são frequentados por distintas pessoas.

4.3 O morto vira outros corpos que ele cria

Aprempi é o nome dado ao espírito que é do corpo humano vivo e que experimenta as viagens no céu em situações de doença, ou os encontros com os mortos no sonho. Embora seja sublinhado que o morto é nominado como *kypaswākiara*, é feita a ressalva de que aquele já falecido pode também ser evocado como *aprempi*, embora a recorrência não é referir-se ao morto por este último nome. Não desconheço que também os mortos podem ser referidos por *kritōnātera*, demarcando que eles são de outra aldeia, conforme já apresentado anteriormente.

No entanto, incorporando a manifestação de tais situações, ainda que rarefeitas, tem-se que morrer é virar gente novamente e que o espírito do vivo, retratado como *aprempi* corresponde, relativamente, ao *kypaswākiara*, já que este último é o espírito que passa a ter vida autônoma em relação ao corpo físico, cujas características ligadas à carne, ao sangue e à pele são diferenciadas. Portanto, a morte do corpo do vivo que era a ligação entre este tipo de corpo físico e aquele espiritual, desdobra-se na transformação do espírito, no sentido dele realizar-se como um corpo diferenciado, isto é, que saiu definitivamente daquele referencial carnal que também o compunha, particularmente, o corpo físico humano.

Ao tempo em que o morto é nominado por um nome diferente, *kypaswākiara*, este último refere-se, igualmente, a uma condição corporal específica. No entanto, o espírito do corpo vivo (*aprempi*) e o morto (*kypaswākiara*) não são apreendidos pelas pessoas panará como dissociados, desde que uma pessoa que já morreu pode ser evocada como *aprempi*, revelando que o espírito do corpo vivo é o morto.

Gente vira gente novamente, esclarecendo que é o espírito que permanece vivo, é neste sentido que a transformação em *kypaswākiara* (morto), particularmente, no céu se desenvolve. Porém, o

morto também pode se transformar em outros seres não antropomórficos, sendo isso manifestado na terra, onde o vivo frequentou.

Em 2012, numa breve estadia na aldeia Nãsêpotiti, quando Kiompe estava vivo na terra, tive a oportunidade de com ele conversar sobre este assunto, tendo registrado no meu diário o seu ensinamento de que o espírito pode virar tracajá, macaco, cobra, aranha, formiga e escorpião. E, agora, retornando para essa mesma aldeia, em 2017, dessa vez fazendo uma pesquisa de campo abrangendo este tema, o senhor Sêakâri afirmou igualmente que é o espírito de gente que vira cobra, formiga, aranha, escorpião e mel. Numa visita à casa de Pokĩ, pajé, provoquei este assunto e ele me explicou que o morto vira *kypaswãkiara* que vai ao céu e o resto vira cobra, peixe, trovão, rato e carrapato.

Desvela-se uma concepção que associa uma transformação no céu, notadamente, a de *kypaswãkiara*, e outra(s) na terra, contemplando bichos, insetos, objetos e até mesmo em trovão, vento e estrela cadente. Destaca-se que a parte do corpo considerada como aquela que vira bichos é o resto e está vinculada à terra. Sugere que o corpo espiritual é separado, tal como aquela disjunção entre o céu e a terra, no entanto, a unidade do espírito é explicitada quando aquele que vai para o céu permanece vinculado a tais corpos transformados, notadamente, quando ele avisa em sonho, “Eu virei porco” ou “Eu virei jiboia”.

Nas diversas famílias visitadas, nas aldeias Kôtikô, Sôkwê, Sôkârâsâ e Nãsêpotiti foi ressonante a compreensão de que a transformação engendra uma pluralidade de corpos. Pouco a pouco são traçados contornos de uma percepção de que tudo no mundo é um corpo. Conforme alertou Viveiros de Castro (2002), é preciso, então, ponderar e discernir de que modo essa cosmologia animista se manifesta entre os distintos povos, distinguindo quem está ou não na posição de pessoa e como isso se constitui.

Se o morto torna-se animal, astro e objeto, significa que ele é sujeito ativo na composição do mundo. Muitos viventes ganharam presença na terra justamente por eles serem o espírito do morto transformado. No capítulo 6 ampliaremos o nosso debate, demonstrando que ainda há outros espíritos que também transformam-se noutros corpos, incluindo-se como participantes em fazer aparecer existências físicas com quem as pessoas panará podem interagir na terra.

Antes ainda, focaremos a nossa discussão na capacidade criativa do morto, a qual abrange a transformação dele em corpos tanto perigosos como cobra, aranha e escorpião, como em aqueles passíveis de serem caçados e convertidos em alimentos.

Destacaremos, inicialmente, o reconhecimento de que o morto contribui para gerar a abundância de porcos. Neste particular, há dois modos de isso evoluir, um que envolve a posição do morto como criador desse bicho no céu (entre outros que também são visados para a caça), sendo a

mata apreendida pelo espírito criador como *locus* de alimentação de sua criação, desdobrada como lugar onde os vivos praticam a caça; o outro, diz respeito à transformação do espírito quando uma pessoa morre definitivamente, sem retornar mais ao corpo físico, virando porco.

Transmitindo este último caso, o enunciado “Vou virar porco para aumentar porco” é emblemático, além de outros que apresentam essa mesma percepção da íntima relação entre a transformação do espírito do morto com a origem de bichos na terra, “Agora tem muito porco”.

Corpos-espíritos bons não criam animais perigosos, apenas aqueles visados à caça pelos vivos. Quando o morto é feiticeiro, destacam-se a cobra e a onça como os bichos que ele gosta de criar, além de porcos e outros. A transformação corporal *pós-mortem* de um morto ruim (*nãka*), notadamente, o feiticeiro, tende a englobar bichos e astros apreendidos como ameaçadores à vida, tais como a onça, a cobra e a estrela cadente.

Todavia, esclarece-se que virar bicho perigoso não se restringe ao feiticeiro porque pessoas boas, quando morrem, podem aparecer aos vivos sob formas corporais temerárias, o que aprofundaremos no capítulo 6.

Ao inferir que os mortos são agentes ativos na composição do mundo, contemplam-se a sucuri, a cascavel, a onça, o porco, o peixe, a aranha, o escorpião, o mosquito, a estrela cadente, o vento, o trovão, entre outras presenças que emergem à vida física pela transformação do espírito do morto.

Em contexto de atividades escolares, entre 1998 e 1999, eu havia questionado aos jovens quem fez a madeira e a água, sem hesitar, eles afirmaram que foi espírito. Na minha pesquisa de campo, em 2017, ninguém exemplificou a transformação de um morto em água ou em madeira, as considerações circundaram animais, astros e fenômenos atmosféricos. Mesmo assim, a definição dos alunos, mencionada acima, converge para o delineamento dessa percepção de que a vida no mundo é expressão do espírito. Perankô, na casa de quem fui acolhida, na aldeia Kôtikô, certa vez resumiu, “Tudo o que tem vida é espírito que virou” (informação verbal)¹⁴⁹.

A partir das etnografias a respeito de outros povos Jê, atenta-se que é recorrente a construção desse vínculo entre aquele que morre e a transformação dele noutros corpos na terra, contornando o morto como agente na composição do mundo.

A partir de o que foi apresentado por Carneiro da Cunha (1978), na obra vinculada à sua pesquisa junto ao povo Krahó, relativo à transformação corporal, em especial, são retratadas as possibilidades de o morto permanecer na aldeia dos mortos, separado dos vivos, o que mantém a forma humana do *karõ*, traduzido pela autora como duplo e a de ele transformar-se noutros corpos, o que se desenvolve dado o seu deslocamento da aldeia dos mortos e, neste caso, em particular, a

¹⁴⁹ (PERANKÔ, aldeia Kôtikô, 2017)

tendência irreversível é a de uma perda progressiva do elemento pessoal. Entre os diversos exemplos dados, contemplaram-se as transformações em veado, cobra, toco de madeira, borboleta e lagartixa. A autora formula:

O *karō* “livre” é passível de qualquer metamorfose e, no entanto, é dito ao mesmo tempo que seu aspecto varia com o “estágio” em que se encontra: os *mekarō* podem, com efeito, morrer reiteradas vezes, e revestir sucessivamente a aparência de animais de grande porte, animais de porte menor e enfim converter-se em pedra, raiz, cupim ou toco de árvore; esta enumeração varia sensivelmente em cada informante (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 115).

O porco que é transformação do espírito, quando é caçado, ele morre e não se transforma mais, nas palavras de vários informantes panará, “Ele morre e acaba tudo”, mas aprofundaremos mais sobre isso, logo adiante. A condição de pessoa daquele corpo-espírito ligado ao céu consolida-se como criador de animais no céu e também desenvolve outras atividades respeitadas e valorizadas como a de curar os doentes (voltaremos a esse assunto).

Comparativamente, as pessoas panará e krahó entendem, então, que o espírito do morto pode virar outros corpos físicos distintos entre si e que ele tem a capacidade de multiplicar-se, mas indicando que ela é limitada.

No estudo de Giralдин (2001) junto aos Apinaje é afirmado que o *karō*, que faz parte da composição da pessoa, traduzido por ele como espírito ou alma, tem duas partes, a forte que é a sombra mais escura, e a fraca que é a sombra da penumbra. A morte significa o abandono definitivo do *karō*, cujo destino é morar na aldeia dos mortos, onde comem, bebem, namoram e tem relações sexuais. Ele apresenta que a morte incide na parte forte, da sombra mais escura, discernindo que é a sombra mais fraca que pode se transformar, tomando formas diferentes no mundo em que os vivos habitam, tais como toco, cupim ou bicho. Reincide a abordagem de que esta referida parte do espírito tende a enfraquecer e a morrer, na medida em que a morte do bicho, do cupim ou do toco destinam-se à transformação em terra, a qual é concebida como destituída de alma.

Reincide a compreensão de que a morte cria a vida de outras existências no mundo, combinado à finitude dos corpos que vivem na terra. Enfatiza-se em nosso estudo junto ao povo Panará, que o morto transforma-se em gente novamente que sobrevive às mortes do porco ou de outros seres que se tornaram do corpo do morto. A finitude desses outros corpos na terra não encerra a permanência da vida do corpo-espírito, o morto permanece presente no mundo. Além disso, veremos que os bichos fazem filhotes e estes últimos permanecem configurados como expressão do espírito transformado do morto.

Enquanto é continuada a vida do morto, é também a sua condição de pessoa, associado ao fato de que a morte promove uma transformação também no modo de se constituírem relações com aqueles de quem se afastaram, os vivos.

Nota-se a convergência entre os Krahó, Apinaje e Panará relativo ao fato de que é apenas enquanto outro, que ao morto é atribuída a capacidade de se transformar noutros corpos, dado que isso é um atributo exclusivo do espírito. Prescinde da liberação definitiva dele do corpo físico.

O que define de fato a posição de gente no mundo para as pessoas panará é a capacidade de se transformar, sendo ela um atributo exclusivo do espírito. Elas insistem em esclarecer que não é o corpo físico que se transforma, é o espírito. Nas palavras de Tosinkô, “O sangue, o miolo virou bicho, você não vê o que vira, o corpo de gente pode continuar lá, é o espírito que vira” (informação verbal)¹⁵⁰.

Paralelamente, delineia-se que o espírito é um corpo, tanto quanto é o corpo físico, nas palavras de Sykian “O morto tem sangue, osso, intestino, carne, tem cabelo, nariz, olho, tudo, é igual” (informação verbal)¹⁵¹. Várias foram as características dadas a ele que nem todas convergem, ainda assim, se aproximam sem divergirem. Uns dizem que o corpo espiritual é mole; outros que é como uma fumaça, fácil de desaparecer porque tem pouco sangue; outros que tem uma pele bem fininha; outros que não têm sangue; outros ainda afirmam que tem sim, mas pouquinho.

Sendo o espírito um corpo vivo, ele respira, bebe água, se alimenta, além disso, têm os mesmos órgãos daquele corpo de gente que são familiares aos vivos. Torna-se difícil discernir se o corpo carnal¹⁵² antropomórfico é modelo do espírito ou se o corpo do espírito que é a referência primordial de corpo humano. Independentemente disso, impõe-se que o atributo exclusivo do corpo do espírito é o de tornar-se outros corpos.

Sob esta perspectiva é que muitas presenças no mundo são como tais por transformações do espírito. Porém, mesmo que o espírito possa transformar-se noutros corpos, estes últimos, diferem dele mesmo sem, no entanto, romper com o fato de que eles são extensões dele.

Segundo Pokĩ, o morto (*kypaswãkiara*) acompanha o bicho que ele mesmo virou, avaliando “Se virou bem”, sugerindo a ideia de que embora o corpo do espírito de gente e os não antropomórficos permaneçam conectados, subsiste uma assimetria entre os mesmos. É o morto-gente que desenvolve a ação de acompanhar o outro corpo que dele se transformou. Um acompanha, o outro é acompanhado.

¹⁵⁰ (TOSINKÔ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

¹⁵¹ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁵² O termo “corpo carnal” é adotado por mim como um recurso para fazer a distinção do corpo espiritual, enfatizando a ideia de que não é o corpo físico humano na terra que se transforma noutros corpos.

A senhora Krempy, pajé, esclareceu que é *kypaswākiara* (morto) quem faz sair porco e peixe do corpo enterrado, neste momento ela simulou o que o espírito costuma enunciar, *ka ti to suasina, tepi* -saia porco, saia peixe (informação verbal)¹⁵³. Chama a atenção o uso daquela palavra *to* já discutida anteriormente, a qual assume aqui o sentido de fazer sair porco (*suasina*) e peixe (*tepi*). Sugere a capacidade criativa do espírito fazer aparecer outros corpos, identificando aqui uma aproximação entre transformação e criação.

Continuando a exploração de como Krempy abordou a transformação do morto, ela afirmou que primeiro sai o espírito bom do morto, descrevendo que ele anda um pouco por perto de seu cemitério e depois ele vai embora, assegurando, imediatamente que a pessoa continua viva, “não acaba”. No entanto, ela identificou que o espírito dele tinha se tornado *kypaswākiara*, e que conforme a nossa exposição acima, compreende-se que ele já tinha atingido o cume do céu, no sentido de uma morte definitiva que implica, necessariamente, a condição do desprendimento do corpo físico. Essa saída precede, então, a transformação do morto em outros corpos.

Ao demarcar esse momento de sair o espírito, antes do morto tornar-se porco e peixe, retrata essa percepção de uma separação entre o espírito e os bichos, ainda que os mesmos sejam ligados ao morto. Embora o espírito possa ser deslocado do porco e peixe que ele fez aparecer, ressalta-se que o morto é uma unidade. Isso se revela naquele enunciado do morto através dos sonhos para os vivos: “Eu virei porco”, explicitando que o porco é o morto também, conectado ao espírito, e que o bicho, vinculado à terra, realiza-se como uma transformação agenciada pelo corpo-espírito.

Reconhece-se o estabelecimento de uma distinção entre o corpo que virou gente novamente, notadamente, o espírito antropomórfico, e os corpos carnis e físicos que se tornaram do morto, por sua vez, não humanos. Entre as formas corporais possíveis de serem assumidas pelo morto incorre uma oposição entre o espírito e a carne correlacionada à oposição entre eternidade e finitude, bem como à entre agente da transformação e transformação agenciada. Todavia, conforme discutido acima, é feita a ressalva de que a ameaça à eternidade do espírito também é cogitada, desde quando ele possa ser devorado no céu.

Esclarece-se que o corpo-espírito tem a capacidade de tornar-se outros corpos na terra, mas que não, necessariamente, ela se realiza, dado que não foi incomum a afirmativa de que nem todos os corpos mortos viram animal ou outra forma física na terra. Em contrapartida, morrer e virar gente novamente apareceu como uma realidade *sine qua non*.

¹⁵³ (KREMPY, aldeia Năsêpotiti, 2017, tradução nossa)

Diante dessa ressalva, tem-se que mesmo o morto não se transformando noutras existências na terra, *pós-mortem*, ele permanece agenciando a presença de bichos na mata, desde que a sua posição de criador de bichos no céu é imperativa.

Quando o morto virou porco na terra, isso é retratado como uma iniciativa do corpo-espírito e, por extensão disso, ele avisa ao pajé ou a algum parente por meio do sonho, “Eu virei porco” (tende a ser alguém de sua família constituída pelo matrimônio). É recorrente a abordagem de que esse bicho passa a ser acompanhado pelo morto, dado que ele é expressão do espírito transformado, cujo vínculo com o corpo-espírito não é rompido. É a intenção do *kypaswākiara* (morto-gente) que concretiza a sua capacidade de fazer aparecer outros corpos. Nas palavras de Tukokian, o espírito é que tem o controle, “Só posso virar bicho se o espírito avisar” (informação verbal)¹⁵⁴.

Na explicação da senhora Krempy, pajé, o *Kypaswākiara* (morto-gente) avisa por meio do sonho aos vivos, “Eu virei porco, vocês sofrem, difícil encontrar caça, virei para vocês comerem e não passem mal” (informação verbal)¹⁵⁵. É notável que a metamorfose aparece como obra do *kypaswākiara*, isto é, daquele que já é um morto que atingiu o cume do céu.

Prosseguimos o nosso debate, contudo, enfatizando que tornar-se outro é uma potência de quem já é um outro. É sob esta perspectiva que se compreende aqui, que o morto pode virar espírito no céu e outros corpos na terra. O vivo quando realiza uma viagem ao céu, a experimenta enquanto um espírito que, por sua vez, não é *kypaswākiara*. Trata-se antes de uma expressão do corpo de uma pessoa que ainda não experimentou a morte definitiva, isto é, a sua transformação em outro.

Por extensão disso, os outros corpos tornados de uma pessoa panará não são concebidos como transformações do espírito daquele que não morreu definitivamente. A formulação aqui apresentada está orientada, contudo, para essa premissa de que as metamorfoses prescindem de um vivo converter-se num morto. Esse deslocamento da posição de vivo para a de morto é que circunscreve as maneiras de serem abordadas as transformações corporais de uma pessoa panará.

O espírito do vivo é passível de experimentar uma transformação articulada à sua autonomia diante do corpo físico, instaurando uma diferente condição de existir. É remarcado este momento de gente virar gente novamente no cume do céu. A morte engendra uma alteridade entre os vivos e os mortos, o nome *kypaswākiara* demarca e explicita o deslocamento para a outra situação corporal.

Essa transformação em *kypaswākiara*, por sua vez, não se orienta para uma separação definitiva entre os vivos e os mortos, o vínculo com os vivos deste espírito transformado em gente novamente sobrevive, configurando a aldeia dos mortos como um prolongamento da aldeia dos vivos, já que ela

¹⁵⁴ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁵⁵ (KREMPY, aldeia Kôtikô, 2017, tradução nossa)

mesma pode ser caracterizada como *kritōrātêra*, isto é, o outro dele mesmo, quer dizer, uma aldeia que é outra, mas que não deixa de ser compreendida como parte da sociedade panará dos vivos.

Retém-se, por enquanto, que tornar-se outro, o morto, é condição corporal diferenciada, da qual prescinde a capacidade do espírito de fazer corpos, bem como de curar os vivos ou de gerar a abundância de bichos na mata.

Embora as reflexões de Santos-Granero (2009) acerca da noção de corpo voltem-se, particularmente, para as maneiras de os povos amazônicos conceberem os objetos, reconhecendo neles a possibilidade de assumirem a posição de pessoa, dotados de vida social, elas contribuem para a construção de nossa compreensão entorno dessa relação entre o espírito do morto e os corpos dele transformados.

É a relação entre o artesão e as coisas por ele construídas que é abordada pelo autor, contemplando os artefatos, os sons (música), os desenhos, os nomes e outras coisas que, em comum, tornam-se presentes no mundo sob a condição de terem sido confeccionadas. No entanto, o que foi feito não é apreendido como objeto separado daquele que o construiu, ao contrário disso, é concebido como parte do artesão, reconhecendo que as coisas confeccionadas incluem-se como um corpo.

Santos-Granero (2009) fez uma contraposição entre a cosmologia construcional dos povos ameríndios e aquela criacionista da cosmologia judaico-cristã, enfatizando que as coisas confeccionadas não são abordadas como criações, propriamente ditas, mas como transformações de coisas preeexistentes.

Se os objetos também têm os poderes de criar e de transformar, eles os têm justamente porque são resultados deles mesmos, particularmente, daqueles operantes no artesão que os fez. Os objetos, então, podem incorporar a intencionalidade e o afeto de seu dono, pois o corpo do artesão é constitutivo deles. O dono e as coisas por ele confeccionadas identificam-se como expressões de um mesmo corpo, compartilhando a posição de pessoa no mundo.

Ainda que os porcos não se realizem como um artefato, sob a conotação de um corpo confeccionado tal como os objetos os são, é reconhecida a capacidade de o morto (*kypawākiara*) fazer novos corpos intencionalmente como criações. Conforme já explorado, anteriormente, o morto é capaz de fazer acontecer outros corpos físicos, e isso se realiza como capacidade transformativa que se origina no espírito.

Mesmo que o morto torne-se outros corpos, estes últimos permanecem vinculados a ele, desde que sejam expressões de sua criação, portanto, extensões dele mesmo. Sob tal prisma, torna-se difícil definir uma fronteira da pessoa do morto, já que os porcos, tomando o exemplo dado acima, são partes do corpo do morto e por isso, são o morto.

Na história do Pusej que virou mel, narrada pela senhora Kiêrâsâ, é explicitada essa conexão do corpo-espírito com os seus outros corpos dele tornados na terra. Pusej era um homem que quando morreu virou abelha-da-europa (*kârâkriti*), moça-branca (*nâkâû*) e *pekârâ*¹⁵⁶. No lugar onde o pessoal tinha enterrado ele, avistaram vários tipos de abelhas.

Foi entendido que Pusej tinha se transformado em mel. Ao avisar aos parentes na aldeia sobre tal acontecimento, foram para lá a fim de coletar esse alimento, “As abelhas estão lá, vamos tirar mel”. Aqueles que coletaram tiveram a preocupação em levar um pedaço da madeira com a cera e o mel nela para os outros na aldeia verem, particularmente, foi transportado para o centro, na casa dos homens (*ikâpy*).

Durante a retirada do mel, os homens mais velhos (*toputû*) orientaram para tirarem com carinho, cujo comportamento foi retratado como expressão de respeito. O consumo do mel se desenvolveu no centro da aldeia em forma de suco de mel, conforme solicitado por um homem mais velho.

No momento de saborear esse suco de mel, *perankô*, (*perankô* - *pe* é abreviação de *nâpejn*: mel; *kô* é da palavra *inkô*: água), uma das pessoas preveniu, “Se eu tomar, quero ver se o espírito chega a mim”. Daí, quando ele deitou, sonhou com o mel lhe dizendo “Eu não farei mal a você, vocês podem me comer”, ensinando “Pode me comer, mas não pode falar enquanto come, senão morre”¹⁵⁷.

Kiêrâsâ concluiu a sua narrativa apresentando as regras do mel “Quando o neném nasce não se come mel, mulher menstruada não pode comer porque não vai criar mel, não vai ter líquido, quando termina o sangue, pode” (informação verbal)¹⁵⁸. Enfatizou que a mulher quando está grávida sente vontade de consumir esse alimento, especialmente, no início da gestação. Inclusive, é coletivamente esperado, que o marido engaje-se para buscar mel porque ele faz crescer rápido o feto.

Capta-se dessa narrativa que o espírito que se comunicou por meio do sonho com o vivo foi referido como mel, explicitando que o morto é aquele alimento. O mel é o espírito transformado, extensão do corpo-gente.

Atenta-se que a relação com o alimento, mistura-se como sendo também com o espírito. Não falar enquanto come contorna a exigência de um comportamento específico que, por sua vez, é para expressar que uma relação está ali acontecendo. Igualmente, é para fazer a diferença do tipo de alimento que está nutrindo o corpo, marcando que a genealogia dele é de gente.

¹⁵⁶ Elaborei um álbum com as fotos de diversos tipos de abelhas, mas não foi identificada qual é aquela correspondente à *pekârâ*, tornando incompleto o próprio material por mim montado.

¹⁵⁷ Na narrativa, *Jy ty mâma pen jy môrî* foi a expressão na língua panará que corresponde ao fato de o homem ter morrido, *Jy ty*, e depois ter se transformado (em mel), *Jy môrî*. Já o retorno dele junto aos vivos foi desta maneira enunciado, *Ja pê pô pan*. Conforme discutido no capítulo 1, *pan* é o nome para gente, ao nominar o espírito por essa mesma palavra, é explicitada a ideia de que gente vira gente novamente.

¹⁵⁸ (KIÊRÂSÂ, aldeia Sôkârâsâ, 2017, tradução nossa)

Não mover o corpo dessa específica maneira para consumir o mel pode provocar a rivalidade do morto, a ameaça “senão morre” é apresentada na narrativa como um ensinamento de como se deve desenvolver a interação entre morto e vivo. Paralelamente, delinea-se a ambiguidade que circunscreve aquele que morreu, cujas potências de alimentar e matar coexistem.

Relativo ao porco transformado de morto, Sykian inferiu: “O pessoal mata este aí, pode matar, não acontece nada” (informação verbal)¹⁵⁹. A consideração de que “não acontece nada” é semelhante à essa retratada na história do mel, em que a relação com o porco é, igualmente, com o espírito, cuja intenção de realizar-se como alimento é vigente.

Antes ainda de desenvolver mais este aspecto, centra-se a atenção para elucidar que os corpos tornados do morto são extensões do corpo-gente. Embora a posição de sujeito possa estender-se às existências físicas que emergem na terra por serem espírito transformado, chama a atenção para o caráter de uma relação assimétrica entre o corpo-espírito e os corpos físicos, contornando o caráter de o espírito ser criador, tanto no sentido de artesão, em especial, de fazer aparecer outras existências na terra, como no de comportar-se como aquele que cria, que acompanha, que protege e que cuida desses corpos vindos dele mesmo.

A minha formulação de que há uma relação entre o corpo-gente e os corpos tornados dele na terra, e que a mesma assume um caráter de criação desdobra-se da própria maneira de as pessoas panará abordarem esse assunto. Destaco aqui uma frase dessa narrativa, em questão, a qual revela essa qualidade de criar, *Māma jy kjâri mōrĩ nāpejn kârâkriti*. A mesma pessoa que virou mel (*Jy mōrĩ nāpejn*), é aquela que cria abelha-da-europa (*Jy kjâri kârâkriti*). *Māma*, neste enunciado, assume o sentido de igual, o mesmo. Essa frase, contudo, pode ser traduzida como “Aquele que se transformou em mel é o mesmo que cria abelha-da-europa” (informação verbal)¹⁶⁰.

Numa conversa com Sâto acerca desta mesma narrativa, ele argumentou que primeiro o morto virou uma abelha, e as demais multiplicaram-se dela, sugerindo que o espírito é o chefe, “Acho que ele é o chefe do *kârâkriti*” (informação verbal)¹⁶¹. Explicações coincidentes apareceram acerca de quando aparecem muitos porcos, sendo eles apreendidos como transformações do morto, salvaguardando o sentido de que primeiro o morto virou um e os demais vieram da procriação do bicho.

Tenho compreendido, contudo, que o corpo-gente do morto perpetua a sua condição de pessoa, realizando-se como aquele que cria corpos distintos (no sentido de artesão, de fazer acontecer) e cuida deles. É recorrente as pessoas panará definirem que o porco, espírito transformado, é caçado, morto

¹⁵⁹ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁶⁰ (KIÊRÂSÂ, aldeia Sôkârâsâ, 2017, tradução nossa)

¹⁶¹ (SÂTO, Kôtikô, 2017)

e não vira mais, pondo em relevo a sua condição corporal finita, reiterando a correlação entre terra e finitude, diferenciada daquela correlação entre céu e eternidade.

Todavia, é aqui deduzido que a abelha e o porco também têm a potência de continuarem a sua presença na terra, mas que ela é engendrada pela capacidade deles de fazerem filhotes que, por sua vez, permanecem mantendo o vínculo com o morto. Por extensão disso, o espírito transformado continua tornando-se o mesmo, pois porco vira porco e abelha vira abelha. O mel, por exemplo, mantém-se apreendido como expressão do morto que nele se tornou, desde quando isso aconteceu até o tempo atual.

Mesmo que finitas as capacidades do porco e da abelha de multiplicarem-se em distintos corpos quando eles morrem, evolui a condição de os descendentes deles se posicionarem como criação do morto, particularmente, daquele corpo-gente ligado ao céu, associado às capacidades de o porco e a abelha se multiplicarem neles mesmos pela procriação. Os filhotes crescem, fazem mais filhotes e todos eles permanecem vinculados ao morto-gente. Paralelamente, não foi incomum asseverar que o espírito fica ainda nestes bichos que nascem, crescem e reproduzem-se.

Neste sentido, o corpo físico é perecível, efêmero, descartável e, inclusive, passível de ser capturado e morto. Todavia, por ele configurar-se como espírito transformado, a capacidade de multiplicar-se nele mesmo se desenvolve como expressão contínua da potência do morto. É sob este prisma que porco vira porco, ou abelha vira abelha. Assim, o porco e a abelha, nos exemplos dados, continuam existindo como extensões do corpo-gente e, concomitantemente, permanece a posição de pessoa neles.

Ainda no caso do mel, se ele secar por causa de algum comportamento indevido, tal como comê-lo durante a menstruação, pode-se remediar tal situação. Segundo o Tosinkô, tem que pedir “Você tem que dar muito líquido”, ou ir para a mata, passar a mão na madeira do machado e falar “Você vai dar mel” jogando, simultaneamente, água com mel na madeira. Independentemente de ser pajé, todos podem comunicar-se deste modo com o morto, “O espírito acompanha, ouve a voz” (informação verbal)¹⁶².

Em decorrência disso, evidencia-se que aquela ameaça acima apresentada, “senão morre”, não define o morto como hostil de modo fixo porque a sua intencionalidade perigosa é passível de ser revertida, readequando-se à sua potência de alimentar. Ele pode atender o pedido dos vivos.

Em 2017, quando estive circulando entre as aldeias na Terra Indígena Panará, aconteceu uma mortandade dos peixes no rio Iriri, a qual foi denunciada à FUNAI da Administração Regional de

¹⁶² (TOSINKÔ, Sökârâsâ, 2017)

Colíder, que por sua vez, articulou a parceria com o IBAMA para averiguar a causa daquele episódio incomum e perturbador. Igualmente, lideranças indígenas procuraram o apoio do Instituto Socioambiental (ISA), cuja parceria com o povo Panará perdura desde o período em que foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu. Esses contatos, por fim, promoveram a participação da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) para a pesquisa da qualidade da água.

Embora as mediações das instituições da sociedade não indígena, interessadas em diagnosticarem a causa da alta mortandade dos peixes, sob um princípio técnico-científico-ocidental, subordinado a uma cosmopráxis particular e específica, antecipa-se que as pessoas panará compreenderam que esse acontecimento alarmante foi provocado por feitiço de visitantes não panará próximo à cabeira do rio, onde começaram a aparecer os corpos mortos.

A significativa depopulação de peixes no rio Iriri, ao tempo em que promovia preocupação ao pessoal das diversas comunidades panará que deles se alimentam (e também daquelas da Terra Indígena Menkragnoti do povo Kayapó, por onde o rio Iriri percorre), era esperado que os mortos iriam repor os peixes para os vivos, “*Kypaswãkiara* (morto) está criando peixe e vai mandar peixe, não vai acabar, ele vai ajudar” (informação verbal)¹⁶³. Contudo, é enfática a percepção de que o morto é atuante na composição do mundo, sendo considerada a sua capacidade de se transformar noutros corpos e na de criar aqueles que descenderam deles mesmos.

Acerca dos corpos tornados do morto, é feito aqui um paralelo com a afirmativa de que muitos daqueles que já foram gente na ancestralidade, são reconhecidos como bichos apenas. É o caso da Cutia, caracterizada como a dona do amendoim, aquela que primeiro cultivava esse alimento, dominando os saberes de como cuidar dele, fazendo-o crescer bonito e forte. Porém, quando ela se cansou de assumir estas atividades, ela procurou outras pessoas para quem ensinou os seus saberes, promovendo uma festa a fim de doar as suas sementes, o que implicou em os homens panará incorporarem o que a Cutia sempre fez enquanto dona do amendoim (WERNECK-REGINA, 2013).

Se ela foi gente na ancestralidade, considerada *swãkiara* (antigo, ancestral), atualmente, ela é anunciada apenas como cutia-bicho. O mesmo acontece com o Urubu, o dono do fogo, que um dia quando foi pescar, o perdeu, tendo sido roubado pela Jacutinga, Garça e outras pessoas. Atualmente, ele nem sequer se lembra que já comera assado, dado que na sua forma de bicho, apenas alimentos crus e fedidos são por ele saboreados. Igualmente com a Onça, o Sapo e vários que se transformaram em corpos-bichos, sendo lembrados como *swãkiara*, ancestrais do povo Panará.

No entanto, a posição de pessoa da onça, do sapo, da cutia, da sucuri, do jabuti, do urubu, da capivara e de outros não é subtraída, dado que o pessoal panará perpetua a memória de que no passado

¹⁶³ (TEPAKRITI, aldeia Sôkwê, 2017)

remoto, eles viviam no mundo como gente (*pan*). E se hoje eles são animais, é porque o espírito deles transformou-se como tais. Mesmo que cada um deles seja bicho apenas, antepõe-se que é espírito transformado.

De acordo com o debatido em torno da abelha que vira abelha, o mesmo se dá com estes ancestrais que se tornaram bichos, Sâto afirmou, “a Capivara tá viva ainda porque ela está na capivara, virando capivara” e complementou “A Capivara primeiro virou uma, depois que ficou muita” (informação verbal)¹⁶⁴. *Inty* é o nome próprio dessa pessoa que estamos traduzindo como capivara. Sobre o Sapo (*Kwatoti*, o seu nome), igualmente, foi explicado “Ele está vivo ainda no sapo, não está no céu, apenas no sapo” (informação verbal)¹⁶⁵. Perankô, Sykian e outras pessoas apresentaram o mesmo modo de pensar a perpetuação das existências destes e de outros ancestrais, reconhecendo que os espíritos deles permanecem nos bichos, por sua vez, apreendidos, como espíritos transformados.

Na oportunidade da minha pesquisa de campo, em 2017, insisti com distintos interlocutores no esclarecimento de como se desenvolveram as transformações do Sapo (*Kwatoti*), da Onça (*Jowpy*), da Cutia (*Kjārāsâ*) e do Tamanduá (*Tititi*), na medida em que percebi que a metamorfose do espírito deles em *kypaswākiara* não aparecia contrastando, notavelmente, com a maneira de as transformações do morto ser abordada.

Enquanto o morto virava gente novamente e outros corpos na terra, a Cutia e esses referidos seres viravam bichos apenas. Registro aqui alguns enunciados que apontam a minha observação, “A Cutia virou bicho e esqueceu que era gente”, “A Cutia só existe aqui”, “A Onça, o Sapo, a Cutia, o Urubu não tem *kypaswākiara*, viraram bicho e esqueceram”.

Articulado ao debate de que a separação do céu e da terra circunscreve a maneira de a transformação do morto ser abordada, espírito vira no céu e bicho na terra, observa-se que os ancestrais não viraram gente novamente, apenas bichos na terra.

Entre aqueles que são pajé (*towmāpā*), foi comum afirmar que a Cutia não tem espírito no céu, argumentando que nunca viram, tampouco conversaram com ele, o que me pareceu uma referência relevante para o delineamento de que a Cutia, o Sapo, o Tamanduá, o Urubu entre outros, transformaram-se em bichos apenas¹⁶⁶. Paralelamente, foi expoente a abordagem de que a “Cutia só vira cutia”, reincidindo a percepção de que esse bicho presencia-se no mundo como procriação daquela Cutia ancestral que se tornou cutia-bicho o que, por sua vez, é apreendido como expressão do espírito, conforme discutido acima.

¹⁶⁴ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁶⁵ (PÂRIPÔA, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁶⁶ Nessa ocasião, os pajés contrapunham que Gavião, Quati, Macaco-Preto e Macaco-Prego continuam com espírito, destacando *Sâ* (Gavião) como pajé que ajuda na cura dos doentes.

Os bichos tornados do morto podem multiplicar-se noutros, perpetuando a presença deles na terra. Assemelha-se ao fato de que a Cutia ancestral tornou-se um bicho e ela existe no mundo até hoje. Outra aproximação é aqui contornada, a de que tanto a cutia (da Cutia ancestral), como o porco (tornado do morto) são apreendidos como bichos apenas e que não se lembram de quando eram gente, mas que mesmo assim, eles são a Cutia e o morto, cada qual.

Porém, muitas nuances foram observadas quanto à definição de a Cutia, o Sapo, o Urubu saberem ou não que foram gente na ancestralidade. Centrando a minha atenção nos argumentos fortuitos que se desenvolviam para afirmar ou negar essa memória, notei uma intrínseca ligação entre a lembrança e o comportamento. Ao reconhecer que o sapo sabe que foi gente, destacava-se o seu coaxar noturno como sinônimo do choro de saudade de sua mulher, que ele havia matado pelo ciúmes que tinha dela, pois a sua beleza provocava muita atração de outros homens. Até hoje ele chora de saudade.

Outro exemplo, é correlacionar o comportamento agressivo das cobras venenosas com a lembrança de que eram inimigas das pessoas panará, com quem guerreavam quando eram gente, permanecendo, então, a atitude hostil. Já o urubu não se lembra mesmo porque ele nunca mais comeu carne assada. Por ele alimentar-se apenas de coisas cruas, é sinônimo de seu esquecimento.

O Sapo (*Kwatoti*) era gente (*pan*) conforme afirmam as pessoas panará. O sapo atual descende dos sapos que vieram desse primeiro sapo que assim se tornou, sendo que o espírito do Sapo permanece até hoje nestes corpos físicos, tornando os múltiplos sapos extensões do *Kwatoti*, *swākiara* (antigo Panará). É contínuo o laço de todos os sapos com o *Kwatoti* ancestral. Ainda que bichos, são o espírito transformado dele.

Na atualidade, ele mantém o mesmo comportamento de chorar-coaxar indicando a perpetuação da presença deste Sapo ancestral, cuja saudade de sua esposa é repetida. O sapo de hoje, por fim, é a expressão do espírito dele. Igualmente com a cobra, cujo comportamento é o mesmo daquele tido em corpo de gente. A transformação destes ancestrais tende a ser associada mais à terra, na medida em que é dada centralidade aos corpos-bichos tornados dos ancestrais que eram gente.

Contudo, expande-se a nossa compreensão ao reconhecer que os ancestrais mortos que eram gente (*pan*) também compõem o mundo, tal como os mortos. E que a posição de pessoa nestes bichos é reconhecida, desde que eles sejam apreendidos como espírito transformado. Sobrevive o vínculo deles com o espírito da pessoa que se transformou no bicho de quem descendeu, na medida em que eles mesmos são esse espírito, sapo vira sapo.

Ainda assim, é circunscrita a ênfase de o morto virar bicho e gente novamente, o que não aparece nas narrativas em torno da Cutia, do Urubu, do Sapo e de alguns outros seres. Inexistem enunciados que remarquem que eles também viraram *kypaswākiara* (gente).

Por insistir em conversar com as pessoas sobre este assunto, ficaram evidenciadas as diferentes maneiras de serem compreendidas as narrativas dos antigos, particularmente, tangente ao fato de a Cutia ter ou não se transformado em gente novamente, tal como acontece com o morto. Embora os argumentos dos pajés afirmem que a Cutia não virou gente novamente, valorizam-se também aquelas manifestações que afirmaram a existência de *kypaswākiara* da Cutia no céu, justamente, porque elas também aconteceram como expressões de um ponto de vista¹⁶⁷.

O interesse é apresentá-las como referenciais etnográficos que propiciam capturar uma maneira de pensar que se inscreve nelas, e deste modo elucidar o que é compreendido como uma possibilidade, já que elas fazem parte da cosmovisão do povo Panará.

Quando alguns homens, pouco adultos, afirmaram que o ancestral Cutia tem espírito no céu, este último sempre foi retratado como aquele que cuida da cutia na terra, acompanhando-a, sinalizando o seu caráter de criador dela. Importa destacar, nestes casos, a similaridade com o corpo-gente do morto. É expoente, portanto, nestas manifestações, identificar o estabelecimento de uma correlação entre o espírito que é gente e o ato de criar bicho, bem como uma relação assimétrica entre espírito-gente e o bicho que é extensão dele, no sentido de que o primeiro acompanha e o segundo é acompanhado.

Portanto, ainda que variável a definição de a Cutia ter também virado gente novamente, é estabilizado o fato de que espírito-gente do morto é capaz de comportar-se como criador de outros corpos, no sentido de cuidar, acompanhar e fazer multiplicar.

Posterior a essas considerações desenvolvidas acima, compreende-se que a posição de pessoa não está centrada no corpo-gente do morto, pois ela estende-se aos corpos físicos na terra. No entanto, o estatuto do espírito ligado ao céu é diferenciado, já que ele cria e não é criado.

Acerca dos bichos tornados do morto afirma-se, invariavelmente, “Ele morre e acaba tudo”. O Krekiõ afirmou, “A gente vai matar o porco e ele não vira mais”, explicando que ele é “somente bicho” (informação verbal)¹⁶⁸. Baseado no debate desenvolvido até então, compreende-se que mesmo afirmando “é apenas bicho”, o porco é reconhecido como morto porque ele é o espírito transformado.

Ademais o morto é participante na composição das existências no mundo, a presença do bicho é perpetuada na terra pela ação do espírito, porco vira porco, sapo vira sapo, abelha vira abelha, assim

¹⁶⁷ Mesmo que as manifestações de algumas pessoas tenham aparecido como divergentes às dos mais velhos e às dos pajés, reconhece-se aqui o valor etnográfico das mesmas. De um lado, pode-se deduzir que elas sinalizam uma compreensão não fortalecida das histórias dos antigos, sob o ponto de vista daqueles que têm autoridade socialmente reconhecida quanto ao domínio desses conhecimentos. Mesmo sob tal prisma, a compreensão não fortalecida não transcende a cosmovisão do povo Panará. Ademais, aconteceram de alguns interlocutores não exprimirem o seu ponto de vista afirmando *Rĩpari kete* (Não entendo), orientando para conversar com os mais velhos, dizendo, *Toputũ kãpari* (Os homens mais velhos compreendem).

¹⁶⁸ (KREKIÕ, aldeia Sõkârâsâ, 2017)

é percebida a procriação. Assim, o morto é sinônimo de vida e tal como Perankô formulou “Tudo o que é vivo tem espírito”.

Outro aspecto importante nesta experiência transformativa do morto é a ligação estreita entre desejo e pensamento e metamorfose. Admite-se que o desejado nem sempre se realiza. Uma vez, Pasyrna avaliou: “Só Deus que sabe no que vai virar” (informação verbal)¹⁶⁹. Consoante a isso, Tosinkô argumentou, “A pessoa quando é viva ela quer virar trovão, chuva, mas ela pode virar outra coisa”, concluindo “Ninguém sabe no que vai virar” (informação verbal)¹⁷⁰. É reconhecida a possibilidade de não poder controlar a transformação, embora isso, as pessoas apresentam os seus interesses. No momento da morte, o espírito pergunta em que a pessoa vai virar, isto é, em que ela gostaria de virar. Portanto, pensar no que deseja virar constitui-se como um aspecto relevante da transformação corporal.

Retoma-se, nesta oportunidade, aquele episódio ancestral de que a Jaburu antes de se transformar em mulher humana, ela pensou em realizar essa mudança corporal, conforme é declarado, de modo recorrente, nas narrativas que tive a oportunidade de conhecer por diferentes pessoas. Isso vai ao encontro com a premissa de que o pensamento é parte da experiência transformativa.

Relativo às narrativas de que o Sapo, o Urubu, a Onça, o Jacaré, a Capivara eram gente na ancestralidade, é recorrente aparecer o fenômeno de que antes de eles se tornarem bichos, eles pensaram em transformarem-se como tais, destacando o ato de pensar como parte inerente da experiência da metamorfose.

4.4. O lugar em que o morto vira

Sôpôa rememorou o que o seu pai lhe contou acerca de uma pessoa que foi enterrada longe da aldeia, cujo lugar era visitado. Numa dessas visitas, foram avistados muitos porcos nessa região onde o morto tinha sido enterrado. Estes bichos foram concebidos como transformações daquele referido morto. O pessoal da aldeia foi avisado que lá tinham muitos porcos com o objetivo de desenvolverem uma caçada destes bichos. E de fato, ao se deslocarem para lá, avistaram rastros dos porcos, além de terem escutado o grito de um filhote.

É significativa a ênfase dada ao lugar do aparecimento destes bichos, retratando o que foi discutido acima, particularmente, de que a transformação sempre é situada porque os porcos apareceram perto de onde estava o corpo do morto. Sugere, paralelamente, que nessas visitas ao lugar, subsistia a ideia de ser provável encontrar caça por lá, dada a noção de que morto pode virar porco.

¹⁶⁹ (PASYMA, aldeia Sôkwê, 2017)

¹⁷⁰ (TOSINKÔ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

Nesta oportunidade, sublinha-se a intrínseca ligação de porco com o morto, revelando, similarmente, uma maneira de esse próprio bicho ser concebido pelas pessoas panará. No caso da morte de Pôpôa¹⁷¹, considerado feiticeiro, conta-se que o pessoal o matou e o enterrou e, após uns três dias, revisitaram o seu cemitério, bateram na cabeça dele, de onde muitos ratos saíram.

Neste lugar viram porco que, por sua vez, foi morto para ser consumido na aldeia. Caçaram-no sem saber que era feiticeiro, mas o senhor Kokriti (relembrado como grande guerreiro e matador), ainda vivo naquela época, descobriu que “não era porco de verdade” (*suasinaimpe*; *suasina*: porco; *impe*: verdadeiro) e imediatamente, jogaram fora a carne do bicho. Em outra história que pude conhecer, foi dito que Pôpôa também virou peixe grande (*tepi inã*; *tepi*: peixe; *inã*: grande) que até hoje está no Parque Indígena do Xingu, onde o corpo dele foi enterrado.

Nestas versões, persiste a conexão entre o lugar do corpo físico do morto com o lugar da transformação dele em bichos. No mais, o fato de o peixe grande estar situado no Parque Indígena do Xingu atesta a íntima relação entre o lugar do bicho transformado e o do corpo enterrado, foi durante o período de moradia do povo Panará neste Parque que aconteceu a morte de Pôpôa.

Sob esta mesma perspectiva de se descortinar um elo entre a transformação do morto e um lugar específico, Sâto fez um relato sobre feiticeiros antigos que foram mortos perto de um rio, onde tornaram-se estrelas cadentes, complementando, ademais, que em tal localidade, dois rapazes morreram pela força da água que os abateram quando para lá foram pescar, definindo tal incidente como agência dos dois feiticeiros que foram mortos e jogados neste rio.

Por meio dessas narrativas e de outras, reencontramos com o hábito de vincular as transformações dos mortos a lugares concretos. Elas são situadas, revelando estes contornos que associam a transformação em *kypaswãkiara* ao céu, e aquela em corpos físicos não humanos à terra.

Observa-se, ademais, a ligação dos espíritos com os lugares em que frequentaram quando vivos. Mesmo que a sua transformação em tal se realize no cume do céu, eles podem transitar para outros lugares, sendo que aquele por ele residido pode ser um deles. Nas aldeias onde já morreram muitas pessoas, acontecem muitas coisas, referindo-se à agência dos mortos, diferente das aldeias novas, em que não incidiu o evento de uma morte.

Expande-se, portanto, que embora as transformações em espírito e em bicho sejam situadas, respectivamente, no céu e na terra, tem-se que para além disso, são especificados os lugares em que

¹⁷¹ Em seguida ao contato, nos anos 70, muitos morreram na região do Peixoto, conforme referem-se ao lugar que moravam, antes de serem transferidos ao Parque Indígena do Xingu (PIX), onde continuaram morrendo pessoas, os sobreviventes compreendiam estas mortes como causadas por feitiçaria, e no Xingu, deliberaram exterminar todos os feiticeiros. Foi nesta circunstância que Pôpôa foi morto.

a presença do morto torna-se reconhecida, abrangendo o fato de que os espíritos continuam frequentando a terra.

CAPÍTULO 5:

O CORPO QUE SE TRANSFORMA

5.1 O morto vira porco

Por meio de Tosinkô, conheci a história do filho que ficou com saudade da sua mãe e foi visitá-la no lugar onde ela tinha sido enterrada, na roça¹⁷². Ela tinha virado porco de bochecha branca que, por sua vez, foi caçado pelo marido. Logo, em seguida, o narrador esclareceu que o marido, até então, não sabia que era a sua esposa e me explicou que apenas quando ele dormiu que sonhou com ela indagando “Por que você me matou?”. Porém, antes dele ter dormido e sonhado, já tinha cortado e assado o porco. À noite, quando aconteceu o sonho, o marido abruptamente despertou e sentou-se na cama, já ciente de que o porco era a sua esposa. Ela o orientou: “Você tem que me comer quietinho, com calma, sem falar, não pode jogar”, insistindo: “Vocês têm que comer direito” (informação verbal)¹⁷³.

Sabe-se que a roça é um lugar privilegiado para o encontro com porcos, desdobrando-se como região de caça. Quando as mulheres vão para lá, sobremaneira, para aquelas situadas num lugar mais afastado da aldeia, não é incomum, elas terem a companhia de um homem, sob a intenção de capturar esses bichos.

Tal como é íntima a associação entre a roça e a caça de porcos, também o é a ligação do morto com este animal. Observa-se a recorrência de conceber a aparição dele como expressão da metamorfose de um parente falecido.

As reflexões que Lima (1999) construiu acerca das relações entre os humanos e os animais, fundada em sua etnografia junto ao povo Juruna, são importantes para a busca compreensiva dessa específica interação das pessoas panará com os porcos, desde que eles sejam apreendidos como expressões do morto. Em seu debate ela insiste na inadequação de fixar o outro, com quem se tem relação, como humano, animal ou espírito, na medida em que a transformação dele impõe-se como a condição de sua existência (LIMA, 1999).

A autora propõe apreender as categorias espírito, humano ou animal como um movimento de tornar-se e não enquanto referenciais passíveis de serem abordados como fixos, estabilizados e essencializados. Se o animal é outrem, antepõe-se abordá-lo como expressão de uma transformação inconclusa, desde que persiste a possibilidade dele mesmo estabelecer relações enquanto espírito. A

¹⁷² Esse enterro na roça foi explicado por ter falecido a pessoa quando afastada da aldeia, remetendo-se aos períodos de uma prolongada expedição na mata os quais, em geral, se associam à ocasião festiva, as esposas e as mães acompanham os homens com a finalidade de cuidarem deles nos acampamentos.

¹⁷³ (TOSINKÔ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

autora enfatiza que importa, antes, reconhecer de que modo as diferenças se manifestam entre o eu e outrem, sob a perspectiva de que ele mesmo é variável e jamais definido.

Pode-se compreender que toda a relação com o morto é constituída pela alteridade e que ela mesma se realiza de modos variáveis. De um lado, o morto antepõe-se como outro, diferente do vivo, já que a condição dele tornar-se como tal parte da experiência de uma transformação em espírito (gente), distinto do corpo do vivo. Subsiste a possibilidade de ele virar um animal, sob a premissa de que são múltiplas as formas de acontecerem as suas relações com os vivos.

Desta formulação de Lima (1999), considera-se o seu argumento de que as relações com o morto acontecem de modos variáveis, sendo indefinida a condição de como ele se realiza para o vivo, ora como espírito, ora como porco, ora como jiboia, ora como vento, variando, igualmente, o caráter de a interação configurar-se como de aproximação ou de ameaça e perigo.

Outra importante questão discutida por Lima (1999) é que as relações são codificadas a *posteriori* como desdobramento desta impossibilidade de definir a categoria de outrem na contingência das experiências. Isso se reconhece no fato de que a interação do marido com os porcos transformou-se como tendo sido com a esposa, promovendo outra maneira de a mesma ser concebida pelas pessoas Panará. É pelo fato de a transformação corporal impor-se como condição da existência de outrem que se configura uma relação entre posições que não podem ser definidas a *priori*.

Para o marido, os porcos tornaram-se reconhecidos como sendo a sua esposa por ela ter lhe avisado em sonho, essa mudança de percepção incorreu porque a realidade vista pelo espírito (morto) tornou-se predominante, alterando aquela sua perspectiva anterior.

Tosinkô contou que o marido e o filho choraram no cemitério e retornaram ao acampamento para avisarem que tinha porco na roça. À tarde, o pessoal foi caçar lá e ao amanhecer voltou para casa. Chegando, os dois filhos que ficaram na aldeia foram informados pelo irmão e pai que a mãe virou muitos porcos e que os tinham visto. Outros também foram comunicados na aldeia: “Tem muito porco, a minha mulher virou porco”. Neste momento, Tosinkô explicou que os porcos saíram do buraco. E finalizou a história do seguinte modo: “Todos espalharam esta conversa, todos ouviram, por isso aprendemos essa história que passaram para nós” (informação verbal)¹⁷⁴.

A narrativa revela que a interlocução com os mortos é possível por meio do sonho e pelo fato dele ser comunicado para os demais, ele viabiliza tornar público o reconhecimento de que aqueles porcos eram a transformação corporal do espírito, sendo estendido o compartilhamento do ponto de vista do morto. É expoente na narrativa que a comunicação aconteceu entre a esposa e o seu marido, contornando um vínculo entre os parentes afins, sugerindo que os laços matrimoniais construídos

¹⁷⁴ (TOSINKÔ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

entre os vivos permaneceram uma referência para o morto, ainda que eles possam se estender a outras famílias¹⁷⁵ e aos filhos (consanguíneos).

O ponto de vista dos vivos foi passível de ser revertido, dada uma relação assimétrica deles com o espírito, cuja realidade apreendida por este último passou a ser dominante. Reconhecem-se as variações nos modos de as interações serem constituídas entre os vivos e os mortos, fundados na condição de o morto realizar-se como bicho, diferente daquela de como corpo-espírito (gente), conforme apontado por Lima (1999), Vilaça (1998; 2017) e Viveiros de Castro (2002).

O morto tornou-se alimento para a sua família. Mas pela abundância de porcos, a caça foi disponibilizada para várias famílias. O morto ao transformar-se em porco significou realizar-se como caça, assumindo a posição de presa diante dos vivos e foi deste modo que os últimos apreenderam os porcos na roça.

No entanto, retomando o enunciado de Krempey, acima exposto, o *kypaswākiara* (morto) virou porco informando aos vivos que o fez para eles comerem e não sofrerem, evidenciando a sua preocupação em tornar-se um alimento para cuidar de seus parentes que ainda habitam a terra.

Na versão contada por Kiêrâsâ, a esposa disse ao marido no sonho: “Eu virei para você, para você comer” (informação verbal)¹⁷⁶. Nesta oportunidade, registro que uma vez Míkre comentou comigo que desejaria tornar-se um porco quando morresse, para servir-se de alimento à sua família, cujo enunciado não me esqueci, tendo sido feito anos antes dessa pesquisa de doutorado se desenvolver.

Observo, então, que a posição do morto como caça desdobra-se como expressão de seu interesse em cuidar do outro, configurando uma relação com os vivos pautada pela intenção em nutrir os corpos deles, no sentido de se transformar num bicho que é visado para transformar-se em alimento. Em relação àqueles que partiram, é imperativo o rompimento deles do convívio cotidiano e íntimo no seio da vida comunitária. No entanto, neste afastamento, subsiste a intenção de o morto engendrar a abundância de porcos, sob o prisma de que eles poderão ser capturados pelos caçadores, tornando-se fontes de alimento para serem distribuídos entre aqueles com quem o morto já partilhou o convívio na aldeia.

A transformação do morto em animal é uma forma de expressar que embora afastado, ele pode manter a sua presença na terra. Pelo porco ser espírito transformado sob a condição de ser acompanhado pelo morto-gente, explicita-se que o afastamento não se conclui como uma posição

¹⁷⁵ Quando a caça é grande, porco e anta, por exemplos, a divisão da carne permite ampliar o acesso dela às pessoas numa aldeia. Conforme já apontado anteriormente, quando se caçam muitos porcos, tende-se em distribuí-los aos quatro clãs e, cada um destes últimos, dividem pedaços de carne para as famílias da mesma referência matrilinear.

¹⁷⁶ (KIÊRÂSÂ, aldeia Sökârâsâ, 2017, tradução nossa)

definitiva daquele que se ausentou do convívio cotidiano na vida comunitária. A aproximação do morto diante dos vivos torna-se possível sob outro modo, notadamente, quando é passível de ser caçado e convertido em alimento.

Para além de o morto aparecer aos vivos como caça, impõe-se que ela é criação, cuja iniciativa é vinculada ao *kypaswākiara* (morto-gente), conforme já explicado. É pela intenção de o morto tornar-se alimento para os vivos, que a caça é configurada como uma presença concreta. Portanto, o porco-morto é apreendido pelos vivos como expressão dessa referida intencionalidade do morto-gente.

A caça, contudo, mesmo que signifique tornar o morto uma presa, antepõe-se como corporificação desse interesse subjetivo, notadamente, de um parente falecido. Neste sentido, a caça também é presente-dádiva, além de presa, “É *Kypswākiara* que faz isso, eles (mortos) protegem a gente, ficam perto” (informação verbal)¹⁷⁷.

Sokriti, certa vez, afirmou que os mortos bons dão presentes aos vivos. O termo “presente” foi aquele adotado em seu enunciado feito na língua portuguesa, explicitando esse caráter da dádiva do morto. Imediatamente, em seguida ele verbalizou, *Rê sampu ahê* (eles estão olhando). É a palavra *sāpũ*¹⁷⁸ que assume o significado do ato de ver, sendo que nesse verbo inscreveu-se o sentido de que os mortos sempre estão acompanhando os vivos.

Observo, ademais, que na ideia deste “acompanhar”, está impresso o interesse de “cuidar”, ampliando a possibilidade de o verbo *sāpu* aplicado na frase acima, ser traduzido como olhar sob a conotação de acompanhar e cuidar.

O enunciado de Sokriti faz aparecer a condição da proximidade do morto, combinada à preocupação em nutrir. São diversos os anúncios que indicam essa mesma conotação, “Se caçar e não encontrar, *kypaswākiara* (morto) fica com pena e aparece bicho perto” (informação verbal)¹⁷⁹, “Se eu for para o mato, *kypaswākiara* traz porcão gordo e bonito” (informação verbal)¹⁸⁰.

Observo que o morto, cuja posição de pessoa é mantida, assume o papel de cuidar do outro, mesmo que a sua condição de afastamento do convívio com os vivos lhe seja imperativa. É sinalizado que a aldeia dos mortos (*kritōnātêra*), no céu, é extensão daquelas na terra.

Considerando as reflexões de Viveiros de Castro (2000; 2002), se o morto é um afim, ele não é um inimigo, notadamente, nestas situações em que ele aparece como aquele que virou porco para alimentar os vivos. Podemos inferir aqui uma contraposição entre os mortos e aqueles seres celestiais que são canibais e que podem comer a alma. Se o inimigo canibal come o morto, ele devora a

¹⁷⁷ (SÔPÔA, aldeia Sōkwê, 2017)

¹⁷⁸ Suponho que *pũ* realize-se como a raiz, já que *jāpũ*, *sāpũ*, *rāpũ* aparecem como flexões ligadas à palavra *pũ* (ver).

¹⁷⁹ (SÔPÔA, aldeia Sōkwê, 2017)

¹⁸⁰ (TUKOKIAN, aldeia Kōtikō, 2017).

possibilidade deste último cuidar de seus parentes vivos. É distinta a condição de afinidade do morto daquela dos seres canibais.

Todavia, por ter a afinidade um gradiente escalar de proximidade e distância, o morto não é aqui percebido como aquele que está fixado na posição de nutrir os vivos, já que outros comportamentos dele também se desenvolvem, conforme discutiremos ao longo deste trabalho, fazendo aparecer a sua capacidade de fechar a porta do buraco que liga o céu e a terra, interrompendo a disponibilidade de porcos na mata como uma represália aos vivos.

Se o morto pode ser equiparado à posição de afim para o vivo, trata-se aqui de uma afinidade voltada à reconfiguração dos modos de relações sociais com os vivos e não da desconfiguração delas, observa-se aqui como a dádiva é um dos modos revelado.

Na experiência etnográfica de Vilaça (1998; 2017) junto ao povo Wari', é apresentada como etapa final do rito funerário deste povo, o consumo de um porco que é considerado como transformação do morto. Esta etapa, por sua vez, é antecedida por aquela em que o cadáver é preparado e consumido apenas pelos afins.

Conforme postula Vilaça (1998, p. 41-42) para o povo Wari', a humanidade e a comestibilidade são categorias mutuamente exclusivas, os parentes próximos não consomem o corpo humano do morto que foi esquartejado e assado, porque reconhecem nele expressões de si mesmo, dada a consubstancialidade, por isso, o canibalismo é praticado apenas pelos afins. Parafraseando a autora, o fato de ter alguém que não come é para lembrar aos outros que é gente (VILAÇA, 1998, p. 41).

Se os afins são aqueles que comem o morto, a autora compreende que isso é a prova da condição de não humanidade do morto. Já, a posição dele como porco reconfigura a relação do morto com os consanguíneos que também o consomem. A autora argumenta que o morto ao tornar-se um animal, é visto pelos parentes próximos apenas como um corpo objetivado, equivalente à caça. Portanto, os consanguíneos e os afins ao equivalerem-se na posição de predadores, expressam a realização de uma separação entre mortos e vivos.

Entre as pessoas panará, compreende-se, igualmente, que o consumo do porco-morto não se configura como canibalismo, reiterando que os porcos são apreendidos como caça pelos vivos. Conforme discutido, é a *posteriori* que a relação vivida com a caça revela-se como sendo com o morto-pessoa. No entanto, a mudança do ponto de vista acerca da caça é parte intrínseca dessa relação entre vivos e mortos.

Quando a caça é de um bicho transformado (criado) do morto, este último costuma revelar-se em sonho, fazendo com que uma experiência de caça se conecte à do sonho. Ambas as vivências são compreendidas de modo inter-relacionado, e sob este prisma, conforme discutido acima, consumir a

caça não representa afastamento porque ela é dádiva. Difere, contudo, de como acontece entre as pessoas do povo Wari', conforme apresentado por Vilaça (1998; 2017).

Mesmo que se possa reconhecer a incidência de um afastamento, ele mesmo se realiza como uma dádiva conforme debatido acima. É sugerido aqui, não abordar a separação como uma posição definitiva do morto em relação aos vivos, ao considerar que a sua intenção em cuidar de seus parentes vivos permanece uma potência de seu comportamento.

Outro enunciado de Sykian é revelador disso, referindo-se aos porcos e peixes que são transformações do morto, “Este bicho pode ser caçado, agora tem no mato porcão, agora tem muito peixe” (informação verbal)¹⁸¹. Portanto, as farturas de caça e de pesca presentes na mata são compreendidas como expressões da agência do morto, desde que ela se configure como a concretização da sua potência de criar outros corpos, especificamente, aqueles passíveis de serem presas para servirem-se de alimento às famílias dos vivos.

Sâto argumentou que porco sendo muito gorduroso é indício de ser bicho transformado de morto, e sabe-se que este tipo de carne é muito apreciado. Nesta ocasião, ele fez uma contraposição do porco-morto com porco de verdade (*suasinaimpe*, *suasina*: porco; *impe*: verdadeiro)¹⁸².

Na minha temporada em Kôtikô, em 2017, participei de uma ida à velha roça de Kuotung, próxima de uma aldeia velha onde residiam anteriormente. Lá, as mulheres avistaram sinais recentes de porcos na roça e avisaram ao marido de uma delas, Perankô, único homem presente que, imediatamente, moveu-se para caçá-los. Depois, ainda na roça, ele me disse que porco do mato (*suasina*) era panará e que virou como tal, referindo-se a esta mesma história que apoia este debate em curso.

Estar na roça e aparecer porco nela despertou a lembrança dessa experiência relatada na narrativa em questão. A transformação do morto em porco, enfim, permanece sendo um acontecimento possível com a intenção de virar alimento para as famílias de uma aldeia.

Expressão disso, é o aparecimento de muitos porcos na aldeia Nãsêpotiti, particularmente, numa região onde se concentram as casas do Instituto Socioambiental, da Farmácia e da Associação Indígena do povo Panará, relativamente afastada de onde ficam as casas das famílias, cujas

¹⁸¹ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁸² Há narrativas que versam sobre a transformação do Sapo em sapo, da Onça em onça, da Cutia em cuita, da Sucuri em sucuri, entre diversos outros ancestrais (gente) que se transformaram em bichos. No entanto, desconhece-se uma história que verse sobre a existência do porco como gente na ancestralidade. A única história refere-se às crianças ancestrais que, por serem apreendidas como *towmâpã* (pajé), se transformaram em porcos, domesticando-os para serem caçados, além de terem se transformado em peixes e em macacos-prego. Atualmente, afirmam a existência de *suasinaakriti*, um espírito criador de porcos no céu, o qual pode ser referenciado como *towmâpã* também. No entanto, não houve gente-porco na ancestralidade tal como o Sapo (*Kwatoti*), ou a Onça (*Jowpy*) ou o Tamanduá (*Tititi*). Essa diferenciação entre bicho e gente continuará sendo aprofundada, esclarecendo que nela incide a distinção entre o espírito-criador e os corpos criados por ele. Os espíritos reconhecidos como *towmâpã*, que criam bichos, serão apresentados no capítulo 6.

disposições formam um círculo, conforme já abordado. Muitos deles foram caçados, e outros foram para a mata. Essa história foi espalhada para diversas aldeias de tal modo que acabei por ouvi-la por meio de distintas pessoas. Salvaguardadas as diferenças na maneira de ela ser narrada, em comum, foi destacada a alta quantidade de porcos, cerca de 20, e que eles saíram de um buraco e que eram presentes do morto.

Numa das versões foi justificado “É criação do morto (*kypaswãkiara*), ele vê e acompanha a pessoa que está triste, sem comida, olha e traz comida boa, entrega porco ou outro bicho” (informação verbal)¹⁸³. Tal enunciado explicita que a pessoa que morreu permanece perto dos vivos, “ele vê e acompanha”. O aparecimento dos porcos foi apreendido como presente do morto. Além deste episódio, desde quando trabalhava na aldeia Nãsêpotiti, era recorrente afirmar que o senhor Kokriti tinha virado porco.

Tanto em situações festivas como nas não festivas, o alimento desdobra-se como um bem que circula entre aqueles com quem vínculos sociais são consolidados ou construídos. Se os vivos são aqueles que manejam a caça, seja capturando-a (homens) ou preparando-a (mulheres), os mortos convertem-se no alimento, naquilo que é caçado, preparado e circulado. No entanto, sendo a caça uma transformação do espírito, o morto não se resume à condição da presa, porque ele é aquele que a fez sendo, então, o criador dela.

Na experiência etnográfica de MacCallum (1996) junto ao povo Kaxinawá, a autora compreende o endocanibalismo como atos de amor e de autoproteção, argumentando que os parentes ao consumirem o morto, retém em si mesmo algo dele. Ela recusa abordar a relação entre o cadáver e o vivo como predação, pondo em relevo que se trata de incorporar o morto como o último ato do parentesco¹⁸⁴.

Em sua abordagem, é reconhecido o foco dado à comensalidade, articulado à produção de parentesco, a qual se realiza, cotidianamente. Nele, inscreve-se a compreensão de que o consumo do morto se realiza como uma continuidade dessas relações de intimidade, desdobrando-se como um alimento que nutre os corpos. Questiona, contudo, a generalização de a morte ser tratada sob o idioma da predação, nos estudos junto aos povos das Terras Baixas da América do Sul¹⁸⁵.

¹⁸³ (TEPAKRITI, aldeia Sôkwê, 2017)

¹⁸⁴ O próprio ato de cozinhar a carne do cadáver é concebido como expressão de amor porque promove a rápida libertação da alma do corpo, bem como naquele de assar os ossos que libera a alma do olho, conforme a concepção de corpo deste povo, apresentada por MacCallum (1996).

¹⁸⁵ Na experiência de Aparecida Vilaça, a consubstancialidade foi o argumento para o não consumo do cadáver pelos parentes próximos, sendo isso também abordado como expressão de um não canibalismo, dado que ter gente que não come, demarca a condição de humanidade do morto. No entanto, para essa autora, a relação com o morto converteu para a de predação quando ao tornar-se porco significou, paralelamente, virar afim, instituindo uma diferença relacional entre eu e outrem.

Nesse engajamento em tornar inteligível a concepção da morte e, sobretudo, as relações sociais associadas a ela, reconheço uma aproximação com a formulação dessa autora, particularmente, neste sentido de que o consumo do porco-morto nutre os corpos, articulado ao fato de que esse alimento é uma dádiva, expressando o interesse em cuidar de seus parentes, reiterando que o consumo do porco não é canibalismo.

Não é desconhecido que é idealizado, entre os vivos, não lembrarem muito do morto, ainda assim, lembrar e esquecer também não são comportamentos estabilizados, sendo eles variáveis e instáveis. Tive oportunidade de ouvir o choro de Suakjê ecoando na aldeia. Ela estava sozinha, na sua cozinha (*kukre pã*) e isso aconteceu à tarde. A cadência de seu canto-choro era contagiante provocando vontade de chorar junto dela. Seu filho me esclareceu que era pela saudades de sua irmã que morreu a cerca de três anos. Por chorar alto, sua tristeza tornou-se pública.

Outra vez, escutei Tukokian chorar alto da cozinha (*kukre pã*) de sua casa, sendo a mim informado que era pela saudade de sua filha casada que morava noutra aldeia, pondo em relevo a íntima ligação entre separação, saudades e tristeza. Novamente, a sua tristeza se manifestou de forma que a tornasse pública, ecoando pela aldeia, tal como o motivo dela, também espalhado.

Soma-se ainda a minha experiência de testemunhar o choro de Sykian ao concluir a sua cantoria, em função da festa do amendoim, em Kôtikô. Quando tive a oportunidade de lhe perguntar por que ele tinha chorado, ele mesmo justificou que era por ter lembrado de seus pais falecidos, manifestando o seu desejo de tê-los perto, especificamente, naquela situação da festa, em que ele cantava, confundindo-se com um convite para seus pais olharem que ele estava praticando o canto e a dança que aprendeu, fazendo tal como os antigos.

Mesmo que se recomende o esquecimento do morto¹⁸⁶, ele não acontece de modo concluído, na medida em que faz parte do comportamento dos vivos, expressar publicamente a tristeza pela ausência dos parentes próximos, misturada à concepção de que esse sentimento sendo conhecido pelos mortos, imprime-se nela a possibilidade de produzir a presença deles.

5.2 O morto ajuda na caça

No alvorecer e no anoitecer do dia, acontecem oratórias masculinas visadas à audição de toda a comunidade, sendo elas praticadas pelo *pêpa*, que conforme já explicado, necessariamente será uma

¹⁸⁶ Sabe-se que no enterro dos corpos, os pertences pessoais são enterrados junto com o dono deles, tal como atestou Turner (2009), cuja experiência etnográfica aconteceu com o povo Kayapó. Inclusive, na narrativa de Kiêrâsâ sobre a esposa que virou porcos, é descrito que o cesto da falecida estava revirado por causa dos porcos tornados dela, assim como estava o instrumento de colher batata-doce na roça. O cesto e tal instrumento eram pertences que tinham sido enterrados com o corpo da esposa.

pessoa que já é considerada socialmente como homem maduro (*toputũ*), cuja competência de ouvir-compreender lhe é atribuída, o que funda a sua condição de poder falar-ensinar e aconselhar.

Acrescenta-se, neste momento de nosso debate, que pedir comida aos mortos também faz parte da constituição dessas falas dos homens mais velhos, desde que a audiência dos espíritos (*kypaswākiara*) seja concebida como possível. Essa manifestação, portanto, vai ao encontro com a premissa de que os mortos são percebidos como partes integradas da vida social panará, na medida em que a interlocução com eles é pública, por meio da ação das pessoas que são *pēpa* (oradores). A intencionalidade de conversar com os mortos é partilhada coletivamente, sob o sentido de que pedir comida a eles é um desejo comum de todas as famílias de uma comunidade.

No entanto, é preciso sublinhar que essa comunicação entre os vivos e os mortos, em especial, assume uma característica específica, a saber, de que ela antes revela-se como um pedido ao morto, circunscrevendo uma relação diferencial entre o emissor e o receptor da mensagem, em que a posição do vivo é previamente definida como sendo aquela de quem pede. Registra-se aqui um pequeno fragmento da fala noturna de Kiêrõ, *pēpa* de Kôtikô, que explicita isso, “Você tem que trazer porco, eu estou com fome”.

Os pedidos feitos pelos oradores (*pēpa*) se conectam a uma caçada programada numa reunião na casa dos homens. Ilustrando isso, apresento o enunciado de Sâto, “Eles vão caçar porque pediram para o espírito e ele trouxe porco” (informação verbal)¹⁸⁷.

Observo, então, que faz parte da constituição de contextos de caça essa comunicação entre o vivo e o morto. De um lado ela se realiza pelo fato de *pēpa* (orador) manifestar publicamente o pedido de caça ao morto; de outro ela se reconhece quando os porcos encontrados pelos caçadores na mata são apreendidos como atendimento deste pedido feito. Sublinha-se que a ida dos homens à mata é antecedida por tal solicitação ao espírito. Para demonstrar isso, registro a declaração de Tukokian a respeito de que o morto (por ele referido como *kypaswākiara*) “Ouve quando você fala que precisa de jabuti e ele coloca o jabuti na estrada” (informação verbal)¹⁸⁸.

Seu enunciado, todavia, permite expandir a consideração de que os pedidos podem especificar o tipo de presa desejado. No caso acima, Tukokian deu o exemplo de quando solicitam ao morto o jabuti. Importa aqui enfatizar que o aparecimento da caça almejada, seja na mata ou na região circunvizinha à aldeia, é apreendido como expressão de uma interlocução concretizada com os mortos, isto é, de que o pedido foi atendido.

Embora se reconheça uma separação entre os vivos e os mortos, o que foi debatido por Carneiro da Cunha (1978), Vilaça (1998; 2017) e Turner (2012) a partir de suas experiências etnográficas,

¹⁸⁷ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁸⁸ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

observa-se que os contextos sociais de ação ligados à caça envolvem uma interação com os falecidos, reconfigurando a relação dos vivos com aqueles que se tornaram outros.

Por extensão disso, é identificada uma intrínseca relação entre caça e morto o que promove, inclusive, a oportunidade de expandir as possibilidades de como a caça pode ser compreendida entre os povos das Terras Baixas da América do Sul, particularmente, que nem sempre ela se define como guerra (DESCOLA, 1998; 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; GARCIA, 2012), na medida que entre as pessoas panará, conforme estamos debatendo, ela se revela como expressão da continuidade de um vínculo social com o morto, visando à nutrição dos corpos dos parentes vivos.

Propõe-se, então, dar visibilidade a este aspecto de a caça realizar-se, sim, como uma experiência de alteridade, conforme formulado por Viveiros de Castro (2002), já que o morto é outro. Subjacente à essa relação de predação entre o vivo e o porco (que é o morto), opera a perspectiva de o bicho configurar-se como criação do corpo-gente sob a intenção da dádiva, notadamente, quando a transformação corporal ou a criação de bichos no céu aparece como expressão de que o morto “*Rê sãpũ ahê*”, isto é, que ele está sempre acompanhando os vivos, cuja potência de favorecer e facilitar a caça incide.

No entanto, conforme ponderado acima, não se pretende generalizar que a caça se associe a uma relação que articula dádiva e nutrição. São variáveis e reversíveis as formas de as relações se constituírem entre os vivos e os mortos, a caça pode reconfigurar-se de nutrição à promoção de doença. Porém, quando a carne reverte-se como agente de um perigo aos vivos, significa antes que é porque aquele que consumiu, ou alguém da família ligado proximamente a ele, desenvolveu algum comportamento desvalorizado socialmente, o que será detalhado mais centralmente logo abaixo.

Outra importante ressalva é de que embora a caça seja uma referência expoente dessa contínua relação com os mortos, ela não é a única. A roça também é outra, aquele que planta amendoim, considerado dono e pai das sementes deste alimento, em questão, pode cantar para os espíritos dos seus parentes lhes pedindo ajuda para o seu plantio crescer bem. No período da colheita do amendoim, precedido por uma festa, pude testemunhar que o cultivo de alguns donos não foram tão prósperos quanto os de outros, e não foi incomum isso ser justificado pela condição de ter ou não cantado na época de seu plantio e do crescimento inicial dessa planta. Além de não terem cumprido as prescrições alimentares e comportamentais que são voltadas, especificamente, para não prejudicarem o corpo do amendoim, dado que as sementes são como filhos daqueles que lhes plantaram.

Embora os jovens plantem o amendoim, foi afirmado, em geral, que apenas os homens mais velhos (*toputũ*) os cultivam, são eles quem dominam tais cantos e levam mais a sério as prescrições.

A ligação, portanto, entre os homens mais velhos com este alimento, em especial, é expoente¹⁸⁹, a ponto de ser afirmado que apenas eles plantam.

A fim de prosseguir o nosso debate ligado à caça, visa-se neste momento, apenas esclarecer que há a comunicação com os espíritos dos parentes na constituição desses contextos ligados ao cultivo do amendoim. Nesta oportunidade, inclusive, foi invariável as pessoas afirmarem que os mortos não têm roça no céu, e algumas delas enunciaram que “a roça deles é aqui”, reiterando-a como um lugar de intersecção dos vivos e dos mortos e, paralelamente, demonstrando que há conexão entre o céu e a terra, os mortos e os vivos na constituição do *socius*.

Portanto, a mata e a roça somam-se como lugares intimamente associados ao morto nesta perspectiva de constituírem-se como fontes de alimento, isto é, de o espírito (*kypaswākiara*) poder proporcionar a nutrição dos vivos combinado ao valor social de cuidar do outro o que contorna a posição de parente.

Considera-se ainda que o morto ocupa um papel central nas relações com os vivos voltadas à cura. São diversos os relatos de parentes próximos falecidos que aparecem para dar ou passar remédio, ou ensinar qual é bom para tratar alguma doença, sendo que essa interlocução acontece durante um desmaio, quando o ponto de vista do espírito domina e, sobremaneira, quando a pessoa está sozinha.

Compreende-se que tais experiências foram do espírito que transitou ao céu, recebeu tratamento e que o morto ajudou ele retornar quando, então, compartilha-se com os demais como foi sua experiência. O morto (*kypaswākiara*) é agente na cura e ele é apreendido como aquele que ajuda a cuidar dos vivos¹⁹⁰. Reforçando essa competência de o morto curar, registra-se o enunciado de Tukokian de que vários mortos podem cercar a aldeia e cantarem para ajudarem a salvar aquele que

¹⁸⁹ O cultivo do amendoim foi um tema bastante explorado por Schwartzman (1988) e por Ewart (2005), no entanto, esta relação com os mortos que é parte inerente do cultivo não foi desenvolvida por ambos, dado que a abordagem deles voltou-se ao aspecto de produção de pessoas, envolvendo as construções dos laços de consanguinidade e afinidade combinadas ao matrimônio e às trocas interclânicas, outra dimensão também expoente (ver Ewart, 2005). Pretendia, imensamente, abrir um capítulo para dedicar-me a esta outra dimensão, aprofundando essa reflexão da agência dos espíritos na formação dos corpos panará, nutrindo-os, porém, não terei fôlego para tanto, ainda que eu obtenha um amplo acervo de informações etnográficas para fazê-lo. Implicaria em considerar um conjunto de narrativas ligadas à transformação de uma velha em batata, da relação dos antigos com a Cutia, a dona do amendoim vinculada à transformação dela em bicho, por sua vez, tida como irreversível, das regras atribuídas aos cultivos de alguns produtos específicos, das várias etapas que abrangem desde a colheita até o replantio, as quais possibilitam uma análise sociológica articulada à cosmológica, do significado das regras e das relações com cada tipo de animal envolvido, da descrição da diversidade de sementes e mudas de amendoim, de batata e outros, da identificação das sementes perdidas no período do contato com a frente dos irmãos Villas-Bôas, enfim, de uma série de questões que exigiriam o desenvolvimento quase que de mais um trabalho paralelo a esse em curso.

¹⁹⁰ Sêakâri quando estava doente recebeu comida dos mortos para ficar bom. Falou que o seu espírito ficou *masuākin*, este termo tende a ser usado para o corpo que está alegre e disposto, mas desta vez foi aplicado para o seu corpo espiritual, o que reitera a condição corporal do espírito. O alimento ofertado revela o caráter íntimo da ligação do morto e daquele que está sendo por ele tratado.

está doente para ele amanhecer bem, “Quando eles cantam, à tarde e à noite, ouve-se barulho na madeira, são eles” (informação verbal)¹⁹¹.

Agora já é a oportunidade para, inclusive, registrar que em geral, o morto é caracterizado não como caçador, mas que no céu, ele cria animais, sob o sentido de domesticá-los. É sob tal prerrogativa, então, que se compreende os vários relatos que serão apresentados a seguir. Tukokian, pajé (*towmãpã*), na mata, canta junto com os espíritos, podendo entre eles ser um irmão, filho, neto e uma tia, em seguida eles lhe orientam, “Tem bicho lá, vai lá caçar para o seu filho” e “eles colocam o bicho” (informação verbal)¹⁹².

Nota-se uma aproximação com o que Descola (1998) discutiu acerca dos encantamentos entre os Achuar, na Amazônia, em que os humanos buscam negociar com os donos dos animais e das plantas para terem sucesso na caça e na roça, reconsiderando que aqui o dono da caça é configurado como sendo o morto. O canto confunde-se, então, como se fosse um encantamento, no sentido de pedir ao morto que dê caça ao vivo.

Tukokian também relatou que o seu pai, Sokriti, sempre pede proteção e ajuda dos mortos quando entra na mata para caçar. A presença do morto (*kypaswãkiara*) na mata costuma ser reconhecida por manifestações sonoras. Quando se ouve um galho cair, uma, duas, três vezes seguidas, é sinal de que tais quedas foram provocadas pela ação de alguém. Para os vivos, então, é sinal de que o morto está avisando onde tem porco ou anta.

Ou quando cai galho de pau podre seco, uma, duas, três vezes, pode ser entendido como um aviso do morto acerca de algum perigo na redondeza, pode ser a proximidade de uma onça. Até mesmo um barulho “parecido com tiro” foi citado, entre os relatos de outras pessoas, como indício de que o morto está “tocando a onça” para ela não atacar, protegendo o caçador de perigo.

O assobio da anta é, inclusive, apreendido como um atendimento do pedido do morto ao bicho, favorecendo a descoberta pelo caçador de onde ela está. O grito de um porco, igualmente, é compreendido como provocado pelo morto por ter batido nele com um pau, sendo isso uma estratégia para orientar o caçador onde encontrar essa presa. O porco e a anta aparecem como manejados e agenciados por aquele que é seu dono, circunscrevendo que a relação entre espírito e bicho é assimétrica. A capacidade de influenciar no comportamento destes animais significa apreendê-los como estando sob o domínio do morto.

Avistar um porco numa trilha pode ser em decorrência da escuta de algum barulho que mobilizou o caçador em direção a ela, desde que tal manifestação sonora tenha sido entendida como

¹⁹¹ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

¹⁹² (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

produzida pelo *kypaswākiara* (morto). Barulhos na mata, portanto, podem anunciar duplamente a presença de um bicho para matar e a do morto.

Essa cooperação se desenvolve, notadamente, quando o caçador está sozinho na mata, configurando que a relação morto-vivo é uma experiência particularizada. O barulho também pode fazer com que o caçador fique imobilizado por um tempo, retratando esse comportamento como uma espera de o morto desenvolver algumas ações, particularmente, a de amarrar, virtualmente, o bicho.

Em um relato de um caçador que é pajé, ele ouviu um barulho que por ele foi traduzido como provocado pelo fato de o morto ter puxado um cipó. Daí, ele parou e esperou a chegada de muitos porcos que, por sua vez, foi interpretada como tendo sido entregues a ele pelo parente falecido. Sugere que a captura do caçador apenas se realizou como posposta àquela feita pelo morto. O porco caçado é o mesmo que aquele domesticado pelo espírito. A caça, portanto, confunde-se como sendo uma articulação das ações do morto e do vivo.

Neste relato, é reiterado que o movimento corporal de um animal pode ser percebido como agenciado por outro, notadamente, o dono dele. Quando as presas estão fáceis de serem capturadas, é porque já o foram, anteriormente. Mas nele também, evidencia que pelo fato de o caçador ser um pajé, ele compreendeu que o morto tinha amarrado o porco, e isso foi um acontecimento que fez parte da caça. Incorreu uma conexão das realidades agenciadas pelo espírito e pelo caçador. Este último parou e esperou o morto amarrar e os porcos apareceram.

O fato de esperar indica que as ações do espírito, foram acompanhadas pelo caçador, afinal ele esperou porque sabia o que estava acontecendo. Pode-se inferir que o caçador, nesta referida experiência relatada, adotou o ponto de vista do espírito, a saber, de que o porco foi por ele amarrado. Entre caçadores que não são pajés, eles também reconhecem a presença do morto ajudando por meio das manifestações sonoras, porém, afirmam que ele é invisível.

Tukokian relatou que Sokriti, seu pai, foi para a mata caçar, mesmo sentindo mal-estar. Um barulho muito alto aconteceu, afirmando que seu pai foi acompanhado por muitos mortos (*kypaswākiara*). Ele deixou-se ser levado por eles para o lugar da anta, de quati, porco, macaco e da arara. Depois, lhe foi perguntado: “Você vai querer levar alguma coisa?” e Sokriti confirmou seu interesse. Registro agora as palavras de Tukokian que me contava essa história: “O morto matou quati para Sokriti e ele trouxe para a aldeia” (informação verbal)¹⁹³.

Chama a atenção o detalhe de que Sokriti foi para a mata adoecido como se essa fosse a condição fundante da sua experiência de interlocução com os espíritos. Conforme já dito, estar doente é a condição de o ponto de vista do espírito dominar.

¹⁹³ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

A proposição feita pelas pessoas panará de que o morto ajuda na caça é aqui compreendida sob os termos de o morto ser o dono dela, desde que o porco e a anta são por ele domesticados. É recorrente, afirmar que os espíritos criam animais no céu e que eles, passando por um buraco, vem para a mata. Ela, então, incide como um lugar onde a agência de domesticação do espírito se desenvolve, afinal, os bichos criados pelo morto andam no céu e na terra. Por extensão disso, observa-se uma forte associação da mata com o céu, já que nela povoam seres de lá vindos.

Explicitando isso, Sôpôa contou que seu pai, Sokriti, já morreu¹⁹⁴, e que este último lhe relatou ter visto, no céu, as criações do morto como a anta, o porco, o quati, o macaco, a sucuri e a cobra e, depois enfatizou que seu pai desejou permanecer como *kypaswãkiara* (morto) e não voltar mais para a terra. Soma-se o relato de Pokĩ, pajé, de que já viu “Muito muito muito jabuti, porco, anta, caititu” (informação verbal)¹⁹⁵ referindo-se à criação de *kypaswãkiara* (morto) no céu.

Entre as conversas com outras pessoas foi recorrente identificar essa percepção de que os bichos que circulam na mata, muitos deles podem ser aqueles domesticados pelos mortos, combinado à justificativa de que os parentes falecidos criam bichos para dar aos vivos. Quando aparecem porcos gordos na mata, sob este prisma de o encontro com eles ser orientado pelo morto, eles são apreendidos como tendo sido trazidos pelo espírito.

Formula-se, então, que a caça engloba as relações entre o espírito e o animal e entre o humano e o animal em termos de as mesmas tornarem-se inter-relacionadas. No entanto, a posição do animal diferencia-se, na medida em que para o morto ele é bicho domesticado e para o vivo ele é bicho caçado.

Sabe-se que no debate acerca da caça (DESCOLA, 1998; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; ERIKSON, 2012; FAUSTO, 2008), a presa tende a ser retratada como afim e que a captura dela é apreendida como trazer algo do exterior para o interior (vida comunitária), enfatizando o caráter da alteridade impressa na relação do caçador com os animais que, por desdobramento, contorna a já referida abordagem da caça como guerra.

Pretende-se aqui abranger a possibilidade de a caça configurar-se como uma experiência relacional com o morto, cuja posição de criador de bicho é contornada. Por ser a caça identificada como dádiva pelos vivos, é posto em evidência o comportamento do parente falecido que tornou favorecida a captura das presas. Quando esta última é fácil, compreende-se que o pedido feito ao

¹⁹⁴ Conforme discutimos acima, adoecer é compreendido como uma experiência de morte, o espírito vai ao céu receber a cura de *towmãpã* e dos mortos que lá habitam.

¹⁹⁵ (POKĨ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

parente falecido foi atendido, “Pede ajuda para o pai, a mãe, o irmão, a irmã, avô e avó”, segundo muitos informantes¹⁹⁶.

Se a captura do porco delineia um caráter assemelhado à guerra, o encontro com a presa não aparece desconectado das relações entre os vivos e os mortos precedentes ao momento particular de matar a caça na mata. Elas não se definem como guerra, notadamente, quando o morto-gente (*kypaswākiara*) é concebido como *ikĩ* (bom), porque a caça é presente, “Morto bom cria bicho para comer” (informação verbal)¹⁹⁷.

No entanto, as relações com os mortos configuram-se como aquelas com as forças exteriores, em que a posição de outro deles é incontornável. Mesmo que os afetos dos cuidados lhes sejam atributos possíveis, eles não deixam de ser perigosos e temerários. Conforme apontado anteriormente, “se não comer direito, morre”. A sua capacidade de fazer morrer coexiste com aquela de fazer viver, nutrindo os corpos dos vivos.

Pode-se compreender, contudo, que pedir caça aos mortos configura-se como um esforço em transformar o comportamento do parente falecido, no sentido de construir uma relação de paz e não de guerra. Uma ambiguidade circunscreve o modo de a interação entre vivos e mortos ser constituída, em que nem tanto a guerra ou a paz definem ou fixam a característica dessa inter-relação. O morto pode ser bom (*ikĩ*) ou ruim (*nāka*).

Ao encontro com as reflexões de Overing e Passes (2000), a construção da socialidade está atrelada à interação com os diversos outros existentes no cosmos, o que torna a ameaça uma presença potencial permanentemente. O investimento numa vida social pacífica e de troca de cuidados prescinde do engajamento em domesticar as forças de violência, as quais permanecem como uma potência que pode perturbar a socialidade. Parafraseando esses autores, a socialidade inclui a alteridade, desde que esta última configure-se como uma alteridade transformada.

Por extensão deste debate, entende-se que as afecções de cuidar do vivo fazem parte do morto, mas que elas não o definem completamente. Neste sentido, a relação com ele não é dada e sim construída, permanentemente, desde que as posições do morto como ruim e bom são instáveis e variáveis.

A caça quando se realiza como presente, é a expressão de uma relação boa com o morto, ainda que o ato de capturar a caça assemelhe-se à guerra. Neste sentido, pretende-se fazer aparecer que a generosidade também caracteriza o morto, porque a potência de ele contribuir na construção das

¹⁹⁶ Conforme apontado por Schwartzman (1988, p. 257), os animais de criação do morto são fortes e destemidos, não correm dos caçadores Panará. Os mais velhos orientam os mais jovens para desprezarem os bichos fracos, visa-se à criação dos mortos.

¹⁹⁷ (POKĪ, aldeia Sōkārāsā, 2017).

trocas recíprocas do alimento entre os vivos se concretiza (continuaremos aprofundando esse assunto).

Bechelany (2017), em seu estudo junto ao povo Panará, não nega a aproximação da caça com a guerra. O argumento do autor se orienta evidenciando a íntima relação dessa atividade com a formação dos corpos masculinos. Na formação deles, põe em evidência que são visadas as aquisições de afecções da coragem, força e braveza, desde que as mesmas inscrevem-se em comportamentos idealizados para a guerra, a caça e também para a transformação dos corpos panará, fazendo menção à abordagem de Schwartzman (1988), em que o estado de braveza dos homens mais velhos era aquele manifestado quando eles executavam a escarificação na coxa das moças e dos rapazes na roça, no período de colheita do amendoim, e a furação dos lábios e das orelhas das crianças (ver Schwartzman, 1988).

Bechelany (2017) argumenta que, tanto na guerra como na caça, há a relação com forças do exterior, notadamente, com os inimigos e os animais e, nestes referidos contextos, as afecções da braveza, coragem e força tornam-se acionáveis nos corpos masculinos panará (BECHELANY, 2017, p. 136).

Enfatiza a caça como intimamente relacionada à constituição dos corpos, desde que haja um conjunto de cuidados corporais, ligados às prescrições alimentares e comportamentais, bem como ao domínio dos conhecimentos de magias que fazem parte da formação corporal para desenvolver as relações com as presas e os perigos, abrangendo as experiências de ligações com diversos seres que povoam o cosmos.

No meu estudo, ao destacar essa ligação dos vivos com os mortos tangente à caça, por ser apresentada de modo expoente pelas pessoas panará, permitiu observar que o morto ocupa um estatuto social relevante na vida comunitária, sendo ele um agente participativo na constituição de contextos vinculados à produção do alimento.

Conforme discutido, são múltiplos os engajamentos pessoal e coletivo para fazerem crescer um corpo forte e disposto, tanto das mulheres como dos homens, sob a intenção de a capacidade de cuidar do outro tornar-se uma potência, confundindo-se como sendo a formação de uma pessoa panará com quem se estabelece convívios, tanto no âmbito íntimo, como naquele com outras famílias na comunidade.

A posição social do morto é aqui posta em relevo sob o prisma de reconhecer em seu comportamento a inscrição desse valor de cuidar do outro, contornando-o como pessoa, no sentido de continuar atuando na criação dos corpos dos vivos.

Se o espírito domestica porcos, o alimento é criado pelo morto, sendo que ele nutre os corpos dos vivos. Portanto, ao criar animais, ele cuida de quem os consomem. Contudo, ao destacar essa

correlação entre morto e caça, circunscreve-se a posição de pessoa sobrevivente naquele parente falecido, já que cuidar do outro preserva-se como uma potência do seu corpo.

Aproxima-se de o que Strathern (2014) formulou a partir de seu estudo etnográfico junto ao povo Hagen, na Melanésia, particularmente, de que as relações de nutrição são aquelas fundantes da socialidade, desconstruindo a percepção clássica de que a socialização significa um afastamento progressivo do estado de natureza, realizando-se como domesticação dessa última.

A autora põe em evidência que o estatuto de humanidade está correlacionado ao compartilhamento das relações sociais vinculadas à construção do corpo, englobando a participação de o que por nós pode ser compreendido como natural, notadamente, a terra que é o chão de onde as pessoas nascem, morrem, plantam, colhem que, para os Hagen, é apreendida como parte intrínseca da construção do corpo que, para além de ser domesticada, é englobada em o que contorna a identidade de pessoas, associado ao fato de que a palavra usada para nutrir confunde-se como um paradigma para se pensar relações que são cultivadas.

Nota-se que para as pessoas panará, o morto sendo associado à caça, configura a noção de que os bichos disponíveis à captura pelo caçador realizam-se como corpos feitos pelo morto sob a intenção de nutrir os vivos, reiterando o caráter de que os bichos são manifestações sociais, mas para além disso, impõem-se como expressões do interesse em cuidar do outro, o que por sua vez, confere o estatuto de humanidade ao morto.

Todavia, cientes estão os caçadores panará do risco de se equivocarem e engendrarem, involuntariamente, uma relação de alteridade com animais que não são ligados aos parentes próximos falecidos. Neste particular, incidem as possibilidades de capturar um bicho que na verdade é um espírito sob outra forma corporal, podendo ser um daqueles seres já apresentados anteriormente como *swasōwakriti*, *yansyakriti*, *suasinakriti* que, em comum, são inimigos e perigosos, provocando doença ao caçador ou a algum parente próximo dele.

Soma-se ainda a possibilidade de capturar um bicho de criação de um destes seres, dado que eles também são domesticadores, o dono daquele animal caçado pode ficar bravo agenciando doença aos vivos. Inclui-se ainda, a possibilidade de uma interação com bicho criado de feiticeiro, neste caso, alguém panará que se transformou em espírito ruim (*kypaswākiara nāka*).

Por serem múltiplas as possibilidades de com quem se relacionar na mata, a conotação de guerra pode ser configurada, desde que a predação se realize não só entre o homem e o bicho, mas entre o espírito dono do bicho e o homem, o que está vinculado ao fato de as posições de animal e espírito serem indefinidas conforme já discutido acima (LIMA, 1999).

É distinta a relação do homem com o morto quando o animal realiza-se como dádiva. Já quando a interação é com uma caça que não é configurada como doação, a ameaça torna-se expoente¹⁹⁸. Ao destacar a relação entre os mortos e os vivos, põe-se em evidência o valor social dado à caça como dádiva, sob o sentido de ela revelar a participação do morto na constituição dos corpos panará, enquanto nutrição.

Compreende-se que a posição do morto, igualmente, pode ser reconfigurada como a de inimigo, conforme já apontado, no sentido de que ele pode aplicar represálias aos vivos, revertendo a posição de cuidar do outro para aquela de dar doença e não nutrir os corpos panará. Isso é justificado pelo fato de a vítima ter praticado algum comportamento social desvalorizado.

Formula-se, no entanto, que a predação configurada em forma de doença assume um caráter ambíguo, porque ela, em contrapartida, põe em evidência os valores, os sentimentos e as ideias que são os ensinamentos dos antigos, isto é, que circunscrevem os mortos como aqueles que detém saberes cuja autoridade é socialmente reconhecida e, por isso, são orientadores dos comportamentos sociais dos vivos.

Mesmo que o morto possa agir como o inimigo, agenciando doença, ele o é de um modo distinto daquele que ameaça os vivos intencionalmente, destituído da potência de cuidar do outro e, portanto, da condição de pessoa tal como idealizada entre os panará.

Por extensão disso, reconhece-se uma aproximação com a formulação de Descola (1998) que reivindica atentar em quais são os afetos, os valores e os conceitos que operam na forma de perceber os animais, assim como a relação com eles, sintetizando que os modos relacionais entre homens e animais possíveis são de reciprocidade, predação e dádiva.

Na maneira como este autor caracteriza a dádiva, é apresentado o caráter da caça como generosidade do espírito que, por sua vez, é apreendido como parente muito próximo, configurando uma relação de alteridade em que a oposição entre eu e outrem é minimizada. Chama a atenção aqui o fato de que, no caso do povo Panará, a dádiva configura o modo da relação entre humano e animal, desde que a caça seja doação do morto.

A dádiva é aqui abordada como expressão de o morto compartilhar a valorização de cuidar do outro, fazendo a presa realizar-se como indicativo de sua relação mantida com os vivos. Paralelamente, a relação entre humano e animal também pode assumir o caráter de predação, na

¹⁹⁸ Conforme já apontou Schwartzman (1988), os animais dos mortos são mais gordos e destemidos. Atenta-se, então, que ao se realizarem como dádivas aos vivos, não significa suprimir a relação dos caçadores com as afecções da coragem e braveza que alguns bichos dos mortos possam apresentar.

medida que o morto aplica represálias ao vivo, conforme apontado acima, e neste caso, continua incidindo a participação do espírito na constituição do *socius*.

Seja nos modos de predação ou da dádiva, a assimetria entre o vivo e o morto é uma característica irreversível. Conforme costumam afirmar as pessoas panará, o morto está sempre acompanhando os vivos “*rê sampu ahê*” (eles estão acompanhando), tanto para atender os pedidos de comida dos vivos, como para aplicar represália, tornando-os doentes, porque algum comportamento desenvolvido despertou desagrado dele.

5.3 Os mortos nutrem os vivos

Nestas narrativas de caçadores apresentadas acima, o porco e outras presas almeçadas não são abordados como uma transformação do morto, mas como bichos que são criações dele. Duas situações distintas aparecem acerca de como se concebe esse vínculo do morto com a caça. Uma tangente à capacidade de ele criar outro corpo que, por sua vez, é uma parte extensiva dele mesmo; a outra é a de o morto ser domesticador de animais.

Na versão de Kiêrâsâ daquela história que a esposa virou porco, o marido comunicou aos demais que aquele bicho não era de verdade (*suasinaimpe*) porque era transformação de sua mulher. Nesta oportunidade, retoma-se tal passagem para enfatizar que o acréscimo do sufixo *impe* (verdadeiro) ao nome do porco (*suasina*) foi um recurso utilizado para, justamente, fazer essa diferenciação de que o bicho era a transformação do morto.

Já discutimos que entre os bichos apreendidos como “verdadeiros”, incide a perspectiva de eles serem assimilados como espíritos transformados, porque podem descender de algum bicho tornado como tal pela transformação de algum ancestral que era gente, ou de algum outro espírito, desde que porco vire porco, cutia vire cutia e, assim por diante. Ao inferir que o porco não era de verdade, pretendeu-se remarcar que ele era a transformação direta do espírito do morto e não mais um porco tornado de outro porco. Neste caso, o morto (gente) virou bicho.

Sublinha-se, contudo, que até mesmo na recorrente afirmativa “é bicho apenas”, incide uma ambiguidade, quando os animais podem descender dos mortos ou dos ancestrais, existindo na terra como espíritos transformados e, então, sapo vira sapo, cutia vira cutia, porco vira porco e abelha vira abelha e, eles podem ser retratados como “bichos apenas”.

Na história da Jaburu, a filhote cresceu e virou mulher, o pescador quando contou para os homens panará sobre a sua esposa, ele declarou que pensava ser um bicho, mas era gente, justamente, porque ela se transformou em humana. Neste caso, ao distinguir que a Jaburu não era bicho, remarcou-se que ela virou gente, diferente de bicho virar bicho.

Reconhece-se que é feita uma diferenciação entre gente e bicho, o que recorre na seguinte expressão, o bicho não tem “sangue *towmãpã*”, o que significa afirmar que não tem a capacidade de se transformar num diferente corpo. No entanto, conforme esclarecido, aquele retratado como “bicho apenas” também pode ser assimilado como espírito transformado.

O morto, então, além de poder se transformar em porco, ele também pode ser criador de bichos, de acordo com as diversas afirmações conhecidas, ele o faz para dar aos vivos. Há pessoas, entre aquelas que já morreram, no sentido de adoecer, receber o tratamento no céu e voltar para a aldeia, que testemunharam a criação dos mortos no céu, a paisagem descrita por elas, todavia, assemelha-se mais a uma prática de domesticação e não de criação de bichos de estimação, já que muitos porcos concentram-se próximos, sinalizando a ideia de que eles se reproduzem e multiplicam-se. São criados jabuti, porco, quati, anta, tamanduá, tatu, veado, macaco, veado entre outros.

Descola (2002) ao desenvolver uma reflexão sobre o porquê os povos amazônicos não domesticam animais, volta-se para o fato de que estes últimos já são concebidos como sendo domesticados, mas por espíritos que, por sua vez, são apreendidos como donos deles. Portanto, os humanos ao caçarem não se relacionam apenas com a presa, por ela ser criação de alguém, os caçadores acabam inseridos numa relação com o dono dela. Contudo, o morto desdobra-se como dono de bichos, contemplando a criação de porcos, anta, quati entre outros que são visados à caça¹⁹⁹.

Tal como discutido por Fausto (2008), é recorrente essa percepção de que as existências conhecidas no mundo têm um dono, notadamente, entre os povos ameríndios, concordando com a ideia de Phillippe Descola, já exposta acima, de que os animais antes de serem selvagens já são, na verdade, domesticados.

Fausto (2008) observa a recorrência de os animais serem percebidos como estando sob o domínio de um ser sobrenatural, caracterizando que embora seja uma relação declaradamente assimétrica entre eles, incide a condição de que nunca é um domínio completo, salvaguardando que os seres submetidos a ele não têm total autonomia, nem completa subordinação.

O que constitui a domesticação é uma relação entre o dono e a criação, sem subtrair desta última a sua condição de sujeito que têm vontade própria, oposto à posição de objeto inanimado e controlado absolutamente. O dono é configurado como tal, justamente, pela sua capacidade de assegurar o controle do outro sem destituir a sua posição de pessoa.

O caráter de ambivalência do comportamento do dono também é identificado no fato de que a relação que ele tem com os seus seres é de proteção e aquela com os humanos que com a sua criação interagem, é de predação. Ainda assim, ele adverte que também é instável a relação de hostilidade

¹⁹⁹ Os bichos tendem a ser concebidos como criados por algum espírito. No capítulo 6, veremos que há outros espíritos que criam.

com os humanos, na medida em que a mesma pode se configurar como generosa, desde que haja a possibilidade de os humanos negociarem com o dono, visando não serem agredidos por ele, lhe solicitando autorização para a apropriação de o que ele cria. Fausto (2008) enfatiza, contudo, esse aspecto de que as presenças no mundo, por terem um dono que cuida delas, o acesso a elas pode ser perigoso porque implica uma interação social com outros seres espirituais²⁰⁰.

Por extensão disso, a produção de alimento é compreendida aqui como conectada a tais experiências de alteridade e o consumo, por sua vez, estende-se como expressão de uma relação social, em que a oposição criador e criação a circunscreve. O morto, portanto, identifica-se a essa categoria de dono tal como debatido por Fausto (2008), notadamente, neste aspecto da ambivalência de sua generosidade e predação. Ao tempo em que o alimento nutre os corpos, incide a possibilidade dele reconfigurar-se como agenciador de doenças.

O morto bom é aquele, cuja potência de cuidar do outro lhe é imperativa, mas que a realização dele como predador é instável e possível, desde que o desagrado dele com algum comportamento do vivo faz com que ele aplique represálias, assumindo um comportamento similar ao de um inimigo.

Embora o parente falecido, tido como espírito bom (*kypaswākiara ikî*), possa agir como agenciador de doenças, isso não faz dele um inimigo similar ao feiticeiro ou a outros seres sobrenaturais definidos como ruins, fixamente. Sugiro, contudo, salvaguardar a manutenção dessa relação diferencial entre o morto bom e o vivo, comparado às outras experiências de alteridade entre humano e espírito.

Saborear bem, comer quieto, não jogar fora a carne são atos observados pelo espírito e a potencialidade de uma relação hostil com ele pode se concretizar quando os mesmos não são praticados, “O espírito gosta de quem come bem” (informação verbal)²⁰¹. Vale retomar aquela história da esposa que foi enterrada na roça e virou porco para ser caçado por sua família. No sonho, ela recomendou ao seu marido para comer quieto.

Observa-se, então, que é valorizado o modo de se consumir a caça. Conforme estamos debatendo, ela pode ser manifestação de uma transformação do morto, e também pode ser um bicho criado por ele. A relação com o alimento confunde-se como uma relação com os espíritos.

²⁰⁰ Quando eu comecei a trabalhar na aldeia Nāsêpotiti, Teseja uma vez me perguntou quem era o dono da miçanga e quem era o dono do dinheiro. Questionou-me, “Por que você não pediu para o dono da miçanga?”. Manifesta essa noção de que tudo há um dono, associado à capacidade de ele ser generoso, desde que se estabeleça essa relação de pedir. Paralelamente, incide a concepção de que dono é aquele que sabe fazer. Sob este prisma compreende-se que o dono do milho é o rato, o único que plantava esse alimento e que sabia preparar comida com ele. Os conhecimentos do rato (dono) foram ensinados às pessoas panará. Igualmente com a Cutia, a dona do amendoim, quem ensinou como plantar e cuidar desse alimento.

²⁰¹ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

A partilha da caça vinda da mata é igualmente acompanhada pelo espírito despertando a vontade nele de dar doença para quem não a faz, “Quando não quer dar pedaço de carne, o pessoal do céu fica bravo” (informação verbal)²⁰². Fica explicitado que “ruim” e “bom” aparecem como qualidades da agência humana, quem não divide é ruim (*nāka*), quem divide é bom (*ikī*).

A distribuição de pedaços para os parentes é o comportamento socialmente esperado pelos vivos e mortos. Desviar-se deste comportamento afeta a irmã ou o irmão ou o sobrinho, ou o filho, dando dor no corpo ou na cabeça. É desaprovado negar quando se pede comida, colocando em situação vulnerável aqueles que são próximos. A partilha é um valor social imperativo, “Tem que distribuir bem”, “O espírito não gosta quando não dá para a família” (informação verbal)²⁰³.

Se o morto espera que a carne seja dividida, reitera-se o seu vínculo com a nutrição dos corpos, sob a perspectiva de a sua criação e a sua oferta de alimento serem sujas à construção dos laços de reciprocidade entre os vivos.

A doença, nestes casos apresentados, confunde-se com a má conduta social, pondo em evidência os comportamentos que são incentivados na dinâmica das relações interpessoais. Emerge a possibilidade de gente boa promover a doença, por sua vez, legitimada coletivamente, enquanto um monitoramento dos comportamentos dos vivos.

Não ter vontade de preparar o bicho caçado pelo seu marido é uma atitude perigosa que pode desagradar o morto. Ele pode dar doença não por ser ruim (*nāka*), necessariamente, mas por uma atitude ruim da mulher, neste caso.

Somam-se uma série de restrições alimentares que são recomendadas pelos mais velhos aos jovens. Entre elas, inclui-se aquela de o jovem não comer o miolo da anta, do porco, do veado e de outros bichos para não ficar com o cabelo branco precocemente. Inclusive, é uma paisagem recorrente a cabeça dos animais assados sobre a brasa, destinada ao consumo apenas pelos mais velhos.

Paralelamente, há aquelas restrições que visam à construção de um corpo forte e disposto, conforme já discutido no capítulo 2, as quais implicam a concepção de os corpos terem capacidade criativa e transformativa. Foi explorada a importância dada em construir afecções promotoras das condições de cuidar do outro, desde que a disposição e a força são visadas para homens e mulheres que, em parceria, complementam-se nas diversas atividades voltadas à produção do alimento para a sogra, o sogro, o filho e outros parentes.

Há outras orientações que denunciam como os animais são passíveis de serem controlados por um ente sobrenatural, na medida que a transgressão delas pelo jovem pode acarretar o afastamento

²⁰² (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

²⁰³ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

da caça para aquele que a fez, o que vai ao encontro com o que Descola (1998) denominou de “ética da caça”.

Entre as várias prescrições pertinentes a isso, há aquela de que o jovem não pode comer *sukiê*, referente a uma parte lateral do corpo do bicho, abrangendo o braço, o ombro e região do peitoral. A transgressão atrapalhará na caça. Ao jovem é indicado não consumir coxa do jabuti porque este bicho desviar-se-á do caminho do caçador. Não pode comer nada quente porque se a mão for agredida pela queimadura, atrapalhará o encontro com a caça.

Namorar esposa gestante de outro homem faz com que não se encontre porco, nem tatu, nem tamanduá, advertiu Sykian. Porém, há um remédio para isso, é feito um corte na cabeça da pessoa até sair sangue e deixar cair nele uma larva, o que é uma experiência dolorida, em seguida retorna à aldeia e toma banho no rio. No dia seguinte, passa-se urucum e marimbondo na cabeça, no nariz, no cotovelo e no peito. Sykian explicou que a aplicação desse remédio no cotovelo é para atirar e acertar; no peito é para ter coragem e; no nariz para apurar o olfato. Tratam-se de intervenções promissoras ao desempenho na caça. Mesmo que namorar a mulher do outro seja uma prática, não aprovada idealmente, o risco associado a ela, no entanto, não constrange tal conduta, entre muitas pessoas.

Observa-se que sempre há alternativas para remediar tais infortúnios desencadeados pelas prescrições transgredidas, exigindo específicas formas de manejar determinados remédios, tornando as represálias aplicadas pelo ente sobrenatural reversíveis.

No universo das prescrições alimentares, incluem-se aquelas voltadas aos cuidados com o corpo do outro, então, há dietas que são recomendadas aos parentes próximos de quem está doente, ou de quando o bebê nasce, entre outras situações. Os mortos também estão interessados em que as mesmas sejam seguidas. Quando o bebê nasce, por exemplo, a mãe não pode comer carne de bichos grandes como de macaco, nem peixes grandes como tucunaré, pintado e matrinhã, porque afetará, negativamente, a criança, podendo provocar diarreia nela. É recomendado peixe pequeno e também arroz, feijão, macarrão, carne de galinha e de boi. Registro aqui a advertência de Sôpôa, “Quando a criança está pequena, o pai não pode comer porco, *kypaswākiara* sempre está acompanhando” (informação verbal)²⁰⁴.

O que promove doença é ruim, mas a identificação de quem o é pode ser fluida. Merece atenção, contudo, que tal fluidez corresponde à igual fluidez no comportamento das pessoas relativo ao cumprimento daquelas orientações dos mais velhos quanto ao que se come e como se come, entre outras coisas. Neste ponto, em especial, chama a atenção o fato de os mais velhos terem autoridade social, justamente, por compreenderem os saberes dos antigos. Os mortos, *kypaswākiara*, são os

²⁰⁴ (SÔPÔA, aldeia Sôkwê, 2017)

ancestrais, os antigos da terra, cujos conhecimentos têm prestígio e estão em consonância com aqueles dos mais velhos. Porém, os espíritos diferenciam-se destes últimos, por terem o poder de agenciarem doenças.

Ainda que ambivalente o seu comportamento, é estabilizado o fato de que a criação de animais é voltada para a oferta aos vivos, pondo em relevo a sua potência de cuidar do outro, sendo ela coextensiva àquela que já se realizava enquanto vivo, o que define a sua condição de pessoa, isto é, de estar inserido no modo de viver panará.

A fim de fortalecer esse argumento, registra-se a maneira de Pokĩ ter abordado a relação dos mortos com os vivos, afirmando que o espírito (*kypaswãkiara*) cuida do rio quente para não secar e os peixes continuarem vivos, senão morreria o pessoal panará, ainda que a água com mercúrio ele não consegue cuidar, tornando possível acabarem os peixes, “Mercúrio mata, ouro é ruim” (informação verbal)²⁰⁵. Noto que o seu enunciado é, por excelência, a manifestação do interesse de os mortos cuidarem dos vivos, articulado à limitação de seu poder frente a ameaça irreversível da contaminação dos rios pelo mercúrio.

Na ocasião dessa mesma conversa, Pokĩ afirmou que não diminuirá o bicho na terra porque *kypaswãkiara* o cria, em decorrência disso, não acabará a árvore, por sua vez, criada pelo bicho (quando comem os frutos, evacuando as sementes deles, por exemplo). Observa-se aqui a noção de que a abundância de bichos é a condição para se ter a diversidade das árvores, reconhecendo a agência deles na constituição da mata.

Ainda em relação aos comportamentos desaprovados pelo morto, soma-se que uma caça jogada e apodrecida tem efeito negativo nas caças vindouras, o caçador “Não vai encontrar mais bicho”, “O morto vai fechar o buraco com a pedra”. Conforme já apresentado anteriormente, é afirmado que há um buraco que faz a ligação entre o céu e a terra, por onde os bichos criados deslocam-se. Já me foi dito que o espírito voa como pássaro, carregando o animal até a terra, abre a porta e sai o bicho. Por decorrência disso, a abundância ou escassez de caça é compreendida como agenciada.

Acrescenta-se que falar mal de uma presa é passível de uma retaliação, aquele que comentou estar enjoado de porco pode ficar com diarreia ou ter dificuldade na caça, compreendido também como resultado de ter sido fechada a porta do buraco que liga o céu e a terra.

Se a oferta de bichos é diminuída, e isso apreendido como ação do morto, reitera-se a formulação de que no alimento subjaz uma relação, “Quando o pessoal come bem, do jeito certo, aí, espírito abre a porta novamente” (informação verbal)²⁰⁶. Nutrir os corpos, contudo, não aparece dissociado de que os mesmos são pelos mortos controlados.

²⁰⁵ (POKĨ, aldeia Sõkârâsâ)

²⁰⁶ (TUKOKIAN, aldeia Kõtîkô, 2017)

Outro motivo que esbraveja o espírito, segundo relatado por Sykian, é o desentendimento entre as pessoas, “Quando alguém fica bravo ele dá comida ruim para ele adoecer” (informação verbal)²⁰⁷. Tukokian descreveu que o morto não gosta de ver a mãe bater na sua filha, lhe provoca desejo de matar a criança e trazê-la para o céu. Numa das visitas à casa de Sykian, ele enfatizou sobre a importância de cuidar bem da criança e exemplificou que Kuotung, sua esposa, nunca teve febre porque sempre deu comida aos seus filhos, “Espíritos gostam muito dela, ela sabe cuidar, dá comida para a criança e ao adulto, não fica brava com adulto” (informação verbal)²⁰⁸.

Dividir a carne, preparar o alimento com disposição, não falar mal da comida, cuidar das pessoas, crianças e adultos, tratar bem as pessoas são comportamentos socialmente valorizados, em comum, voltam-se às condições da sociabilidade na comunidade. Se os mortos têm a capacidade de controlarem os corpos por meio do alimento, aplicando doença por motivos de condutas sociais, torna o morto mais próximo que afastado dos vivos, à medida que se impõem como partes constituintes do *socius*.

Na contingência da vida comunitária, no entanto, sabe-se que as prescrições alimentares não orientam o comportamento das pessoas, de um modo estabilizado, portanto, todas essas considerações acerca dos comportamentos valorizados constituem-se como ideais que não estão dissociados das instabilidades e dos conflitos que fazem parte das relações sociais. Igualmente, as doenças parecem incidir como expressões de relações conflituosas e instáveis com os mortos também.

5.4 Vivo cria animal

Estende-se o nosso debate considerando que os vivos também criam animais. Não é incomum passear na aldeia e ver os bichos que são, cotidianamente, alimentados pelos seus donos, tendo sido eles capturados em contextos de caça, particularmente, os filhotes. Reincide, portanto, este modelo de cuidar de alguém desde quando é pequeno.

Os bichos passíveis de serem criados são porco, caititu, anta, paca, macaco-preto, macaco-guariba, macaco-prego, veado, jabuti, tracajá, quati, mutum, jacutinga e outros. Antigamente, criavam gavião, mas não o fazem mais. *Sōkriti* é o nome genérico para animal de criação, diferenciando-se de *sōjowpy*, nome genérico para os animais que são comestíveis e passíveis de serem caçados²⁰⁹. Usualmente, o bicho criado é referido pelo seu nome somado ao sufixo *kriti*, por exemplo,

²⁰⁷ (SYKIAN, aldeia Kōtikō, 2017)

²⁰⁸ (SYKIAN, aldeia Kōtikō, 2017)

²⁰⁹ Na palavra *sōjowpy*, a partícula *sō* significa comida e a *jowpy*, onça. Literalmente, significa comida da onça. Quando a Onça era gente na ancestralidade, ela já manifestava o seu comportamento de comer carne de outros corpos.

suasinakriti (porco criado)²¹⁰. O termo *kriti* remarca a condição de um bicho ter sido criado, submetido aos cuidados de pessoas panará, notadamente, de seu dono. A partícula *sõ*, neste caso, indica posse e a *kriti* a condição de ser criado, *sõkriti*, então, é a criação que tem possuidor²¹¹.

A criação de animais, então, torna-se uma prática comum entre os humanos e os mortos, porém, a intenção de fazê-la é diferenciada. Enquanto os mortos o fazem para dar aos vivos, os vivos criam para matar, visando o acesso a bens materiais, pois aqueles que são convidados para consumi-lo retribuem o anfitrião com coisas materiais, concebido como pagamento (*hopjya*). Certa vez, São detalhou que se pega o filhote e cria até crescer, quando estiver com gordura, a carne está boa para comer e, portanto, para matar, “Não deixa ficar velha porque a carne fica dura, é ruim”.

O dono se refere à sua criação como *Ikjẽ jõ kriti*, minha criação (*ikjẽ*: pronome pessoal da primeira pessoa do singular; *jõ*: pronome possessivo; *kriti*: criação). O dono é aquele que cuidou muito e que fez o bicho crescer muito. Essa associação entre cuidar e fazer crescer é expoente na maneira de as pessoas panará perceberem o ato de criar.

Isso vai ao encontro com o que temos notado a respeito dessas relações de criação tangente, particularmente, em fazer crescer corpos salvaguardando, no entanto, que fazer corpo de gente é muito distinto, pois conforme debatido, abarcam afecções subjacentes ao valor dado em cuidar do outro. Já o corpo do animal é visado para outra finalidade, bem distinta.

Igualmente, é destacada a diferenciação inscrita na relação de criação dos mortos com os seus bichos. Eles não criam para consumi-los, insistindo que a finalidade é dar aos vivos. Explicitando isso, registro o enunciado de Sykian “Não é bom ser morto, porque eles não matam, nem comem” (informação verbal)²¹². Mesmo que os mortos e os vivos assemelhem-se quanto à prática social de criar bichos, ao mesmo tempo, diferenciam-se pela finalidade dada à criação. Nas palavras de Perankô, “A criação é para ter pagamento” (informação verbal)²¹³.

A criação de animais não é uma novidade entre as etnografias dos povos amazônicos (DESCOLA, 2002), no entanto, na maneira como ela se desenvolve entre os povos panará, incide

²¹⁰ Os filhotes dos porcos, que apareceram como transformação do morto, podem ser capturados para serem criados na aldeia. Na história da esposa que virou porco, numa das versões conhecidas, é descrito que os filhotes foram retirados para serem criados. O termo *kriti* distingue a condição de o bicho ser criado, neste caso. Mas isso não significa que os animais adultos que foram caçados, de quem os filhotes foram capturados para serem criados, não possam ser também assimilados como criação, mas neste caso, criação do morto. Portanto, a palavra *sõjowpy* ao abranger de modo genérico os animais, não significa, necessariamente, que eles não sejam criados também, desde que a tendência é as pessoas panará conceberem as presenças no mundo como espírito transformado, bem como de as mesmas terem um dono, isto é, um criador.

²¹¹ Seguindo o estudo de Dourado (2001), *sõ* indica o que é próprio. Para esclarecer o sentido desta partícula, repete-se um exemplo entre aqueles apresentados pela autora, “Tesêja *sõ* puu” – “Teseja tem roça”, sendo que *puu* é roça; *sõ* indica o possuidor.

²¹² (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

²¹³ (PERANKÔ, aldeia Kôtikô, 2017)

uma especificidade quanto ao fato de que ela é voltada para matar e distribuir aos outros. Esclarece-se, ademais, que ela se diferencia do modo como foi apresentado por Erikson (2012) em seu estudo junto ao povo Matis, na Amazônia, desde que não se trata de um animal de estimação que se contrapõe aos de caça porque não são consumidos.

Entre as pessoas panará, cria-se para matar, conforme já apontado. No entanto, identifica-se uma ressonância quanto ao modo conceitual desses autores (DESCOLA, 2002; ERIKSON, 2012) abordarem a criação de animais. Particularmente, ao reconhecer que há uma oposição entre os bichos criados e os caçados, no sentido de os primeiros estarem posicionados como consanguíneos e os segundos como afins. A consanguinidade é compreendida aqui enquanto expressão de uma relação de proximidade, dada o convívio íntimo entre o dono e o animal. Além de ele ser alimentado, cotidianamente, constrói-se o afeto com o xerimbabo.

Essa oposição se revela no fato de que os donos que criaram apresentam um consumo diferenciado dos bichos quando eles são mortos, fazendo aparecer o caráter de pessoa neles. O dono chora a sua morte, justificado pelas saudades que passa a sentir do bicho que ele criou, e come bem pouquinho, sendo interdito eles ganharem um pedaço grande.

Não tive a oportunidade de presenciar o acontecimento ritualizado da morte de um bicho criado, tampouco de como ele foi consumido articulado ao pagamento feito ao dono por isso. Portanto, descreverei como isso se desenvolve tal como foi para mim relatado.

O dono sempre chama um homem de alguma outra família. Precisa ser alguém de outra casa diferente da sua. Aquele que recebeu o convite pode recusar-se o que exige ao dono procurar outra pessoa que, imprescindivelmente seja da mesma descendência matrilinear.

Canta-se desde a madrugada até amanhecer. Acontece dança junto com o canto e o *pêpa* (orador) acompanha. Quem cantou, por sua vez, fica encarregado de escolher um homem mais velho (*toputû*), podendo ser do mesmo clã ou de outro, para que ele procure outra pessoa para matar o bicho criado, apenas alguém mais maduro, “que sabe bem”.

No entanto, tendo sido escolhida essa pessoa, é o cantador que vai efetivamente chamar o matador, pegando-o pelo braço e levando-o até a casa do dono. É a esposa do cantador a responsável para assar a carne²¹⁴. Entre os relatos, também ouve a manifestação de que é a mulher da família do dono, podendo ser a esposa do irmão dele. Noutro ainda, foi afirmado que podem ser três ou quatro mulheres para assarem, particularmente, as esposas de outros irmãos, salvaguardando que não pode ser gente da família do dono.

²¹⁴ Quando foi dado o exemplo de matar uma anta, a sua morte é chorada, quando o bicho ganha um nome.

De qualquer modo, explicita-se que é uma pessoa afim em relação ao dono e, portanto, ao animal também, se o conceituamos como consanguíneo do dono. A morte acontece depois do canto-dança, aquele que matou tem o direito a um pedaço. O criador do porco, pode comer apenas a cabeça. A mulher que preparou a carne também recebe pedaço. O irmão casado poderia comer, mas não muito.

O dono convida amigos para comerem em sua casa, podendo ser de qualquer clã. Os rapazes e as crianças não podem comer, somente as pessoas mais velhas, homens e mulheres. Aqueles que consumiram vão retribuir em forma de pagamento.

Registra-se o relato de quando foi morto o porco criado pela Sokre. Ela é do clã *krenōwātêra*, o pessoal dessa mesma descendência matrilinear fez uma reunião para escolher quem iria matar. Primeiro, convidaram Pokang, depois Titikre e, por último, Sykian. Os dois últimos homens são *krenōwātêra* e o primeiro é casado com uma mulher *krenōwātêra*. Jôtu, irmão clânico da Sokre (criadora do porco), escolheu Sêakian para matar o porco, sendo ele do clã *kwasôâtêra*, portanto, um afim. A Kuotung fez o forno de pedra e preparou o *kuykiampo* (torta de mandioca com carne). Ela é do clã *kwakjatâtêra*, esposa do cantador. Ela é cunhada da Sokre, que criou o bicho. A mulher de Titikre, outra cunhada de Sokre ajudou a preparar o alimento. Comeram na casa de Sokre. Antes do consumo, houve corrida de tora, tendo sido ela cortada pelo cantador, Sykian, tal como ocorreu a dança *saasaja*²¹⁵.

O matador e as mulheres que preparam o porco, portanto, são afins, tais como aqueles que são convidados para consumirem o bicho criado. Especialmente, no momento em que acontece a dança no centro, o morto (*kypaswâkiara*) pode aparecer. Registra-se aqui o relato de Sâto desse fenômeno:

Um dia meu cunhado, Pukjora, estava cantando. Daí, todos foram dormir, ele ficou dançando sozinho, aí ouviu barulho na casa dos homens, era espírito. Ele correu na casa da sogra. Ele voltou duas da manhã para dançar. Depois, ele chamou *toputû* para matar (informação verbal)²¹⁶.

Seguido ao seu relato, imediatamente, comentou,

Kypaswâkiara que vem, não pode ter medo de conversar com o espírito, mas Pukjora teve medo. É perigoso criar animais. O espírito acompanha a criação na aldeia. Ele vê o dono do porco chamar o pessoal para a sua casa. O dono vai escolher alguém para

²¹⁵ Uma dança masculina, cujos movimentos corporais são com as mãos erguidas e abertas. Essa dança está relacionada à história do Tamanduá que tirou o olho da Onça. Ela, esbravejada, perseguiu o Tamanduá que, de aldeia a aldeia, fugia da Onça, em cada comunidade que ele passava, dançava *saasaja*. Sykian disse que o Tamanduá ensinou *saasaja* aos Panará. Uma vez me foi explicado que se matasse um inimigo, se fazia a festa do tamanduá (referindo-se à essa dança), não fazendo-a, ficava barrigudo (*tîisi*). Chama a atenção que a dança do Tamanduá é praticada quando se mata um animal de criação que, por sua vez, é um ato praticado, necessariamente, por um afim.

²¹⁶ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

cantar até amanhecer. O dono chora quando mata, sente saudades (informação verbal)²¹⁷.

Observa-se que, embora a relação mais íntima entre o animal e o dono, incluindo, a família dele, se desenvolva numa casa, no momento de matar o bicho, acontece o englobamento de outras famílias da comunidade, abrangendo pessoas do mesmo clã e de outros, notadamente, quando a carne é assada e consumida.

Portanto, a relação de criação construída de modo mais particularizado converte-se numa relação mais ampliada e pública. O que é criado, contudo, volta-se ao outro, tal como incide com a criação de bichos pelos mortos. A criação, então, está articulada à criação de outras relações, e no caso daquela empreendida pelos vivos, elas se voltam para a finalidade de adquirir bens.

Continuando a nossa abordagem de como a criação de animais se desenvolve na aldeia, inclui-se o relato de Sâto que evidencia uma nuance de como ela incide. A filha dele criava um porco, lhe dando comida, cotidianamente, até ele ficar grande. Ele era bravo e mordia as crianças, um dia, o sogro de Sâto, Sykian, pediu para matar o porco porque ele não podia continuar mordendo as crianças.

Sykian escolheu Kiãsi para cantar que, por sua vez, escolheu Pârikiati para matar o porco da filha do Sâto. Mas quem chorou pela morte do bicho foram os sogros de Sâto, Sykian e Pâripôa, enfatizando que, no entanto, quem criou o porco foi a filha de Sâto. Isso aconteceu porque Sâto, conforme afirmou, tinha liberado o porco para ser morto.

Chorar pelo morte do porco não esteve associado à relação de intimidade que foi construída entre o dono e o bicho, pois quem o fez não foi aquele que cuidava. Embora algumas pessoas justifiquem o lamento como expressão de saudades, nota-se que o choro aqui, mesmo não tendo sido feito pelo dono, ele permaneceu contornando uma relação diferenciada com o porco. Se ele tinha um vínculo íntimo com a neta, o avô comportou-se considerando o bicho como parte daqueles que lhes são próximos.

Prosseguindo esse relato, o pessoal convidado foi aquele que podia fazer o pagamento em dinheiro, “Ele escolheu aposentado e professor para comerem porque eles têm dinheiro e pagaram, cada um cem reais” (informação verbal)²¹⁸. Quem o recebeu, por fim, foi a filha de Sâto, totalizando seiscentos reais (R\$ 600,00). Isso foi justificado da seguinte forma, “Porque ela deu comida sozinha, ela sofreu para dar banana e mandioca” (informação verbal)²¹⁹. E, por fim, muitas pessoas comeram.

Hoje em dia, o pagamento em dinheiro tem sido uma prática, mas antigamente, pagava-se com flecha, arco, borduna, colar e outros bens. Noutro relato, foi explicado que “O dono vai pedir quanto

²¹⁷ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

²¹⁸ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

²¹⁹ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017).

custa para o pessoal que comeu porco, paga porque o dono não come” (informação verbal)²²⁰, reiterando a tendência do pagamento em dinheiro. Enfatiza-se que a criação de animais entre os vivos volta-se ao interesse em acessar bens.

Compreende-se, contudo, que a criação de bichos pelos vivos mobiliza a circulação de coisas e não de pessoas, ainda que os laços entre essas últimas possam ser consolidados ou criados também. Afinal, os convidados são escolhidos pelo dono. O fato de o morto participar do momento da dança-canto no centro da aldeia, explicita que a relação com ele está integrada nesta dinâmica de criação de bichos pelo vivo.

Além de demonstrar a condição social do morto junto às práticas desenvolvidas pelos parentes na aldeia evidencia-se, paralelamente, a intimidade do morto com o bicho criado pelo vivo, isto é, com a cerimônia que envolve, particularmente, a criação de animal. Por outro lado, mesmo que entre os vivos, seja visado ao acesso a bens, a criação permanece promovendo a nutrição de corpos, pois o mecanismo construído, socialmente, para circular bens entre as famílias, está combinado em criar um corpo como alimento.

O bicho criado ofertado para outras pessoas é aquele que se converte em bens, o alimento passa a assumir o valor social de troca. A relação de criação parece incidir como um modelo que abrange distintos domínios sociais como as construções de laços matrimoniais e de filiação, de relação com os mortos e de troca de bens.

Até mesmo os feiticeiros criam animais, bem como outras categorias de espírito, mas esses donos são concebidos como ruins. Por decorrência disso, diferenciam-se daquelas relações de criação que estão articuladas ao valor de cuidar do outro, subjacente à dádiva.

Retomando a história da Jaburu, o homem pegou um filhote para criar, ele matava peixe e lhe dava carne crua. A criação se manifesta no ato de dar comida e fazer crescer. A relação de nutrição também é reconhecida nessa ligação entre o homem e a ave. Conforme estudado, observou-se que a transformação daquele filhote em mulher, reconfigurou aquele comportamento de criar para uma relação matrimonial, a qual identificamos que também reincidia entre os antigos. Afinal, desde criança, os pais do marido e da esposa articulavam-se para criar as crianças destinadas a se casarem, sob a perspectiva de que, enquanto adultos aquela relação de criação precedia a de cuidados mútuos.

Igualmente, estudamos que a filiação pode ser construída pelo fato de a criação ser uma prática social inclusiva nas relações sociais entre as famílias, independentemente, de elas se orientarem para a formação de um vínculo matrimonial, pondo em evidência, que a reciprocidade circunscrevia a ligação entre aqueles que criaram e foram criados.

²²⁰ (SYKIAN, Kôtikô, 2017)

Portanto, a relação de criação parece ser valorizada como um possível modelo que contorna a construção de vínculos de intimidade entre as pessoas, sob o horizonte de que criar é fundante da constituição de quem se torna concebido como extensão de si mesmo. Criar é fazer corpos de pessoas, tornando-as familiarizadas e próximas.

Na palavra *ĩkjâri*, compreendo que há o sentido de que o criado é extensão do criador, sob aquela perspectiva do argumento de Santos-Granero (2006) de que nas coisas feitas há a expressão de quem a fez, sendo elas prolongamentos do artesanato.

Ao estudarmos a relação entre o dono-morto e seus bichos, identifica-se que o criado tem como devir ser doado aos vivos, sendo os animais sempre associados àquele que deles lhe cuidou. Põe-se em evidência que o ato de dar comida e fazer crescer pode circunscrever uma relação do morto com os vivos, no sentido de que ele oferece alimento para os corpos humanos, tornando-os feitos pelo parente falecido.

Se quando os humanos criam corpos, promovem a circulação de pessoas entre as famílias, compreende-se que os mortos criam os vivos, sob o prisma de eles nutrirem essas referidas práticas de criação que o vivo pratica. A criação do morto, contudo, faz parte de como os laços de reciprocidade são constituídos, abrangendo as trocas interclônicas e aquelas internas a um clã, notadamente quando a caça tende a ser retribuída entre os mais próximos, cotidianamente.

O alimento circula entre as casas na consolidação e construção de vínculos entre as pessoas, tendo em vista que o morto é atuante na oferta de alimentos, por meio da caça (e da roça), a sua agência enquanto criador de animais está subjacente, nutrindo os corpos e as relações dele. É nesta perspectiva que se formula aqui, que os mortos fazem corpos, tornando-os extensões deles mesmos.

Mas o alimento pode proceder de uma relação com outros espíritos ruins, notadamente, quando a caça não se realiza como sendo ofertada, o que faz o universo da socialidade mais amplo. Neste particular, essa relação com os mortos, embora aqui destacada, ela insere-se num campo adverso, em que o conflito é constituinte do cosmos social. As possibilidades do perigo são permanentes nessa dinâmica da constituição dos corpos.

As doenças, então, revelam-se como acontecimentos que colocam em evidência a ambivalência do alimento, justamente, por que ele implica uma relação social. De um lado, sobrepuja qual a relação que, de fato, foi realizada, podendo a doença ser justificada como ação intencional de um específico espírito; de outro conectando o infortúnio a algum comportamento social reprovado, tal como discutido acima.

Contudo, as relações de nutrição não estão dissociadas das múltiplas condições de alteridades contingentes na ordem social. As relações entre os vivos e os mortos bons são aqui destacadas, no sentido de que a dádiva nelas operantes é intrínseca ao interesse de o morto criar animais, “ele cria

para dar aos vivos”. Por fim, sugiro que a criação é um modelo social, na medida em que ela é explicativa de como muitas relações se constituem.

Figura 19 – Festa dos 20 anos da TI Panará



Foto: acervo da autora, aldeia Nāsêpotiti, 2017

CAPÍTULO 6: OUTROS CORPOS

6.1 Metamorfoses do feiticeiro

Quando era abordado sobre a morte de feiticeiro (*sôpâri*), distintos interlocutores citavam o Pôpôa²²¹, revelando que as transformações de seu corpo *pós-mortem* tornaram-se histórias que têm sido recontadas entre as pessoas²²². Entre as versões conhecidas, é afirmado que Pôpôa virou estrela cadente (*pakjã*).

Há uma narrativa sobre um distinto homem que também se transformou neste mesmo astro. Nela é relatado que ele, por ter sido acusado de feitiçaria, foi morto e seu corpo jogado num lago. Quando este lugar foi visitado por dois rapazes, eles pegaram pauzinhos e enfiaram no crânio deste morto e logo lançaram-no ao rio. Ele começou a se converter em estrela cadente que, da água subiu, velozmente, em direção ao céu.

Ao afirmarem que Pôpôa se transformou em estrela cadente, reaparece a ligação desse astro com o feiticeiro. Ele também foi morto por ter sido acusado de fazer feitiço²²³. As pessoas panará evitam olhar para as aparições de estrela cadente no céu como mecanismo de manterem um afastamento dele que, por sua vez, significa distanciarem-se de quem é assimilado como perigoso. Eu mesma, na aldeia Kôtikô, fui repreendida por observar o céu persistentemente, procurando uma estrela em movimento, alertando-me que eu podia morrer.

Inclusive, faz parte do comportamento do morto bom (*kypaswãkiara ikĩ*) orientar os vivos para manterem uma relação de distanciamento com os mortos ruins, “Você não pode andar com espírito do feiticeiro que já morreu” (informação verbal)²²⁴.

Ainda que havido o combate aos feiticeiros panará no período do contato, cerca de cinquenta anos atrás, aqueles nascidos no Parque Indígena do Xingu e na Terra Indígena Panará, permanecem contando as histórias de alguns deles²²⁵. Sâto me contou uma em que um homem queria matar uma

²²¹ Em seguida ao contato, nos anos 70, muitos morreram na região do Peixoto, conforme referem-se ao lugar que moravam, antes de serem transferidos ao Parque Indígena do Xingu (PIX), onde muitas mortes continuaram acontecendo, os sobreviventes compreenderam esse alto índice de mortandade como provocado por feitiçaria, e no Xingu, deliberaram exterminar todos aqueles acusados como tal. Foi nesta circunstância que Pôpôa foi morto.

²²² Perankô, Sykian, Pasya, Sâto e Sôpôa me contaram as histórias ligadas ao Pôpôa.

²²³ Krekiô encerrou “Apenas antigo virou *pakjã*”. Sinaliza que esta possibilidade transformativa poderia ser rejeitada por algumas pessoas, nos tempos atuais, mesmo assim, não compromete a intrínseca relação entre este astro e feiticeiro.

²²⁴ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

²²⁵ Quando eu trabalhava em Năsêpotiti, entre 1998 e 1999, afirmava-se que não existia mais feiticeiros panará porque houve o esforço coletivo em matar todos aqueles que eram tidos como tal na época próxima ao contato com a frente dos irmãos Villas-Bôas. No entanto, na minha pesquisa de campo, em 2017, algumas pessoas afirmaram que estão voltando a ter feiticeiros entre os próprios panará.

mulher, tendo nela batido, cujo filho vingou-se matando-o. Conta-se que o seu corpo virou estrela cadente, combinado ao fato dele ter sido queimado.

Observa-se, então, a recorrência de associar este astro com feiticeiro, ao tempo em que contorna um esquema de pensamento em que a possibilidade de transformação socialmente admitida daquelas pessoas perigosas, é virar estrela cadente. O caso de Pôpôa é o mais recente, e nele se expressa isso.

É contornado, então, um ponto de vista, o de que a estrela cadente é perigosa e surge no mundo como transformação *pós-mortem* de uma pessoa apreendida como ameaça. Ademais, a evitação do contato direto com a estrela cadente evidencia que a conduta temerária da pessoa que nela se tornou não é esquecida, pois ela mesma é constituinte deste astro. Se a estrela cadente pode matar pessoas é porque aquela pessoa que nela se tornou também o fazia.

À luz dos debates desenvolvidos por Descola (1986; 1992; 2001), Ingold (1995) e Viveiros de Castro (2002) observa-se que as pessoas panará reconhecem o estatuto de pessoa na estrela cadente, particularmente, sob o prisma de ela ser um morto.

Portanto, ao contar sobre as transformações que um determinado feiticeiro sofreu quando morreu, tende-se a incluir aquela da estrela cadente, firmando-a como ruim e perigosa. Paralelamente, ao tornar inteligível a presença deste astro no mundo, identificam-se quais as pessoas que nele se tornaram, particularizando aquelas tidas como perigosas entre os vivos. Logo, falar de estrela cadente pode converter-se em contar história de algum feiticeiro.

Anteriormente, foi discutido sobre os esforços em manter uma aproximação com o morto, visando à concretização de sua potência de generosidade. Agora, põe-se em relevo a manifestação de um interesse em manter a separação do morto ruim, na medida em que a sua potência de ameaçar a vida é expoente. Conforme já exposto, o feiticeiro quando morre, tornará-se um corpo-gente ruim, *kypaswākiara nāka*, cujo destino no céu é uma aldeia onde os feiticeiros concentram-se.

Paralelamente, capta-se que contar histórias da transformação de feiticeiro contorna um contexto social de ação também, em que esse ponto de vista acerca da estrela cadente é construído e consolidado por meio delas.

Tal como formulado por Carneiro da Cunha (1978), o feiticeiro ao ser “estrangeirizado” e equiparado ao inimigo, é relegado à exterioridade da comunidade dos vivos. Conforme apontamos, mesmo enquanto morto, investe-se na construção de um distanciamento da estrela cadente, evitando olhá-la. No entanto, a sua presença na terra permanece, sendo conhecida pelos vivos, tornando permanente a ameaça dela, ao morto conectado à estrela cadente é atribuída a capacidade de agenciar doença e morte.

Outra transformação possível do feiticeiro é virar onça (*Jowpy*), na medida em que ela está associada à capacidade de fazer morrer. Ademais, o morto ruim (feiticeiro) gosta de criar esse bicho no céu, sendo ele um agente participativo na composição da onça na terra.

Há vários relatos de pessoas que morreram por terem sido atacadas por onça, entre eles, a filha de Suakjê e o filho de Sykian. Este tipo de acontecimento tende a ser interpretado como manifestação de feiticeiro. O movimento da onça em direção a alguma pessoa específica, na mata, pode ser compreendido como controlado por outrem. As reflexões de Fausto (2008) acerca da maestria são importantes para compreender que o feiticeiro assume o papel de dono nestas circunstâncias em que um animal é por ele agenciado.

A relação entre feiticeiro e onça é proeminente, dado que é o morto ruim que cria este específico bicho no céu. Todavia, expande-se para a consideração de que os feiticeiros vivos também têm a capacidade de agenciar o comportamento das onças na terra.

Tukokian explicou que a pessoa avisa o bicho: “-Você mata este cara, aí”. A palavra *sâ* usada para esse sentido de avisar pode ser a mesma usada para pedir e, inclusive, o ato de pedir algo confunde-se com o de perguntar. Conforme já debatido, a capacidade de o dono controlar o bicho não se fundamenta na concepção do animal como objeto, pois ele também é um sujeito com a sua intencionalidade. É neste sentido, que o dono pede ao animal, procurando formas de a sua vontade realizar-se.

Mais uma história de feiticeiro que tem sido recontada entre as pessoas é aquela de que Nãpre foi atacado por uma onça na mata, sendo que ela tinha sido avisada por Kiãsê. A morte deste homem já adulto (*sîtepeimpe*) aconteceu na época em que moravam na região do Peixoto de Azevedo, antes da transferência ao Parque Indígena do Xingu, isto é, há mais de 50 anos atrás.

Tukokian quando relatou esse episódio explicou que antigamente havia briga entre as pessoas da própria comunidade, sendo que “Panará jogava feitiço no outro Panará e matava” (informação verbal)²²⁶. Kiãsê e Nãpre moravam na mesma aldeia e a relação de hostilidade entre eles demonstra que a aproximação e o distanciamento entre as pessoas são variáveis e indefinidas, fazendo aparecer o conflito como parte intrínseca da condição de existir conforme já apontado anteriormente sendo, portanto, apriorístico ao que parece no ponto de vista das pessoas panará.

Kiäkâpo, hoje um homem mais velho (*toputũ*), era criança na época e ele viu a onça atacar Nãpre, sendo ele que correu para a aldeia afim de pedir socorro. Quando o pessoal chegou, a onça foi flechada, mas Nãpre faleceu. Nesta oportunidade, chama a atenção o fato de que os episódios reconhecidos como expressões de feitiçaria tendem a se converter em histórias que se tornam

²²⁶ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

recontadas oralmente entre as pessoas, de modo dinâmico. Abrangem-se aqui aquelas relacionadas às transformações do morto em estrela cadente e as de a onça atacar pessoas na mata. Repete-se a relevância dessas narrativas orais na construção da maneira de esse específico bicho ser apreendido.

Ainda sobre esse vínculo entre a onça e o feiticeiro, quando conversava com Sykian sobre os bichos que uma pessoa poderia escolher para se transformar após a morte dela, sugeri onça e ele reagiu, rapidamente, negando esta opção, justificando que onça é feiticeira (*sôpâri*) porque mata muita criança. Nesta ocasião, recordou que ele mesmo já perdeu filho e cunhado por este motivo.

Por meio do sonho, o feitiço também se desenvolve. Sôpôa lembrou que Satum, sua irmã, antes de adoecer e morrer, tinha sonhado com uma onça tentando matá-la, outras vezes com muitas pessoas buscando a mesma coisa. A onça reaparece como insígnia de feitiço.

Matar é apontado como um comportamento comum na onça e no feiticeiro, configurando uma identificação entre ambos neste sentido. Na possibilidade desse bicho ser controlado por outrem, são abarcadas as agências de um morto ou de um vivo. Soma-se àquela de a onça realizar-se como metamorfose de um morto ruim, realizando-se na terra como espírito transformado, combinado ao fenômeno de o morto feiticeiro criar esse bicho no céu²²⁷.

A associação da onça e da estrela cadente com feiticeiro ou feiticeira é expoente²²⁸. No entanto, na forma de a onça ser percebida, capta-se uma ambiguidade, na medida em que ela também é valorizada como brava, destemida e corajosa, suas afecções são almeçadas no corpo de um guerreiro panará.

Não foi incomum afirmarem que os antigos panará comiam onça e cobras para ficarem fortes, tendo sido exemplificado o consumo de uma onça vermelha chamada *nôpiya*. Certa vez, Kupêri falou com entusiasmo, batendo a mão contra o seu peito, afirmando que ele era como onça, bravo e guerreiro. Portanto, a capacidade de fazer morrer pode ser associada ao homem guerreiro e não apenas ao feiticeiro.

Aprofunda-se, então, que não é a capacidade de fazer morrer que torna alguém um feiticeiro, na medida em que os guerreiros são prestigiados socialmente porque o fazem. O que está em questão é fazer morrer o outro e não gente do próprio povo. Por extensão disso, a onça é apreendida de um modo ambíguo.

Pela capacidade de os corpos multiplicarem-se *pós-mortem* e pela transformação em gente novamente (*kypaswâkiara*), a ameaça do feiticeiro é perpetuada. Todavia, mesmo na posição de fora,

²²⁷ A relação conflituosa com a onça também se revela no fato de que alguns homens panará iam à mata com o objetivo apenas de matá-la. Tukokian relatou que o seu pai gostava de fazer isso, colocava remédio na trilha para ela segui-lo e ir perdendo a capacidade de uma visão panorâmica, facilitando assim a captura dela.

²²⁸ Embora admitido que mulher também pode ser feiticeira, as histórias conhecidas referem-se apenas aos homens feiticeiros.

o morto ruim permanece considerado como parte do mundo, na medida em que a sua presença acontece na estrela cadente, na onça, nos porcos magros e noutras existências com quem as pessoas podem interagir nos contextos de caça, de sonho, entre outros. O que é tido como ruim tende a ser imputado ao feiticeiro. Embora a sua condição de exterioridade, ele é englobado para explicar a doença e a morte.

Além disso, o próprio afastamento dos vivos diante do feiticeiro morto é uma fabricação social, operante nas evitações comportamentais como não olhar a estrela cadente ou não consumir porcos magros, entre outras coisas, o que configura o feiticeiro como parte constituinte de condutas. Enfatiza-se ainda a prática de contar histórias das transformações dos mortos feiticeiros engendrando construções de pontos de vista acerca de coisas que são vinculadas a ele de modo intrínseco.

Quando um bicho assume manifestações distintas daquelas rotineiras é indício de que o seu comportamento é alheio a ele mesmo, traduzido como desencadeado por uma agência externa. O bicho passa a ser extensão daquele que o tornou domesticado, por isso, é retratado como ruim (*nāka*), tal como o seu dono.

Na minha estadia em Sōkwê, eu costumava tomar um café na cozinha de Sokriti e Suakjê, onde os seus filhos vizinhos também frequentavam. Um dia, pela manhã fui visitá-los e me deparei que conversavam, seriamente, sobre um gaviãozinho que Sokriti ouvira cantar bem cedo, pertinho de sua casa.

O Paturi, seu filho, me afirmou que se tratava de feiticeiro (*sôpâri*), me explicando que um bicho quando canta em horário estranho, diferente daquele rotineiro, é aviso que está trazendo a morte, “Pode morrer do coração, de repente” (informação verbal)²²⁹.

O comportamento incomum é imediatamente conectado à suspeita do devir de uma morte e, apreendido como expressão de gente ruim (*nāka*). Morrer repentinamente está sob o mesmo parâmetro de um evento inesperado que rompe a normalidade, e o que é desestabilizado é vinculado ao feitiço²³⁰.

Numa conversa com Sôpôa, ele me explicou que o macaco quando grita, à noite, até amanhecer, ou a onça também, é sinal de que alguém vai morrer. Até mesmo o cachorro, conforme Tukokian afirmou, se ele fica latindo na madrugada é prenúncio de morte.

²²⁹ (PATURI, aldeia Sōkwê, 2017)

²³⁰ Quando aconteceu o eclipse lunar, em setembro de 1998, eu estava na aldeia e pude testemunhar o medo disseminado entre as pessoas em função deste evento que estava por acontecer e que era tão divulgado para eles via rádio. Era recorrente ouvir de distintos interlocutores que este fenômeno no céu era coisa de feiticeiro e instaurava-se um medo de a morte acontecer. Um dia, surpreendi-me com o enunciado fortuito do senhor Teseja, “*py ikî*” (vai ficar bem) me explicando que os pajés no céu estavam “rezando” junto aos pajés daqui para neutralizar a ameaça. Vai ao encontro com a percepção de que os episódios incomuns são associados ao feiticeiro e, portanto, submetidos ao seu controle, enfatizando-os como indícios de mau agouro.

Tratam-se de casos em que se inscreve a maestria conforme discutido por Fausto (2008), o comportamento dos bichos é agenciado pelo seu dono, na medida em que este último é aquele capaz de controlar a sua criação, naquele sentido discutido acima de que ele pede ao bicho.

A posição do animal é a de criado e a do corpo-gente é de criador, expandindo para o fato de que até mesmo um vivo feiticeiro tem a capacidade de estabelecer uma relação de domesticação dos animais, sob a intenção de orientá-lo para matar alguém.

Conforme debatido por Santos-Granero (2009), a relação de intimidade do artesão com aquele corpo por ele confeccionado, faz deste último extensão do primeiro, cujas intenções e capacidades tornam-se compartilhadas. Certa vez, Tukokian explicou que o feitiço é feito manejando o sangue de algum bicho que enrolado de uma maneira específica é deixado na roça, ou noutra lugar escondido, onde é secado e cuidado cotidianamente.

Observa-se que enfeitiçar um bicho confunde-se com criar um bicho, no sentido de construir uma intimidade e uma conexão dele com o dono. Tendo em vista que nos relatos de transformação, é recorrente afirmar que o espírito está no sangue, no osso e no corpo todo, supõe-se ser significativo manipular o sangue, como expressão máxima de uma interação com a parte espiritual do corpo. Os animais sendo espíritos transformados, na multiplicação deles, é mantido o compartilhamento deste mesmo sangue, isto é, desse espírito. Portanto, essa substância torna-se um veículo de relação com o espírito, buscando promover uma intimidade com ele.

Compreende-se aqui, portanto, que o feiticeiro investe na construção de uma relação de proximidade com um bicho, equiparando-se à posição de dono dele, como condição para controlar o seu comportamento, orientando-o para matar alguém²³¹.

Ao estudarmos os relatos que abarcam a agência de feiticeiro, observamos dois aspectos que contornam a maneira de os bichos conectados a ele serem retratados, um, que diz respeito à transformação corporal, em que o morto ruim virou o bicho; outro de o bicho ser criação de feiticeiro no céu e, ainda de ele assumir um comportamento que, por sua vez, é tido como controlado por alguém, podendo ser uma pessoa morta ou um vivo.

Discutiu-se anteriormente que o espírito é capaz de relacionar-se por meio do sonho, tornando este último um veículo para a sua agência. Numa manhã, na cozinha da casa de Sokriti e Suakjê, o filho deles, Sôpôa, contou o seu sonho, nele alguém conseguiu tocá-lo, e explicou em seguida que adoecerá por estes dias, antecipando que já se sentia fraco. Complementou que nos sonhos anteriores

²³¹ No céu, entre os bichos criados e o criador feiticeiro reincide o aspecto de eles compartilharem afetos e intencionalidades, sendo um extensão do outro (SANTOS-GRANERO, 2006). Nas palavras de Tukokian, “Espírito bom fica com bicho bom, feiticeiro com bicho com feitiço”.

sempre conseguia vencer estas tentativas dele ser atingido. A fraqueza, uma condição desvalorizada, passa a ser admitida sob o viés de ser explicada pela feitiçaria.

Nesta oportunidade, retomam-se as prescrições alimentares que fazem parte da formação do crescimento, somado à festa da criança e a outros mecanismos sociais voltados, comumente, à produção de um corpo forte e animado, pondo em relevo o prestígio social das afecções do ânimo e disposição para andar na mata, caçar, trabalhar na roça, confeccionar cocares, flechas, cestos, cantar e dançar nas festas, entre outras atividades subjacentes à construção dos vínculos de cuidados mútuos entre as pessoas.

A feitiçaria reaparece como a contraface dos cuidados mútuos, provocando a doença e prejudicando as condições de o corpo realizar-se como disposto e animado. No relato acima de Sôpôa, a sua fraqueza apareceu justificada como agenciada por feiticeiro, atribuindo a uma força externa o seu comportamento corporal. Paralelamente, é retratado como o investimento em construir um corpo animado é permanente, dado que ele está continuamente submetido às ações de forças externas contrárias. Pode-se inferir que tanto o morto bom como o ruim afetam os corpos dos vivos, tornando-se agentes, por extensão disso, daqueles contextos sociais de ação que são constituídos por esses corpos afetados.

Enquanto afastar-se do feiticeiro é um investimento social, paradoxalmente, uma aproximação com ele é produzida para justificar as expressões corporais desvalorizadas como o cansaço, a indisposição e a fraqueza. Ao tempo em que se busca manejar a relação de distanciamento com as forças externas nocivas, subsiste a vulnerabilidade dessa capacidade de controle das mesmas. Visa-se ao afastamento do inimigo, mas ele pode sempre estar por perto.

Salvaguarda-se, todavia, que nem toda preguiça (*suanka*) é feitiço, pois conforme discutido no capítulo 2, são concebidos outros mecanismos de agenciamento dela, envolvendo o desvio das prescrições alimentares, sem contar ainda que dançar muito numa festa cansa o corpo, entre outras coisas.

Ao acusar uma pessoa viva de responsável pela morte de alguém, significa reconhecer coletivamente o caráter de um conflito entre os envolvidos. Nas versões conhecidas sobre aquela história da onça que atacou Nãpre, é afirmado que ele tinha brigado com Kiãsê. Porém, esse distanciamento social prescinde de uma aproximação já experimentada. O feiticeiro antepõe-se como aquele que se torna como tal e não como aquele que sempre o foi.

Se a afinidade é o fundo comum no movimento dinâmico da construção de laços sociais (VIVEIROS DE CASTRO, 2000), observa-se que o feiticeiro é aquele que está no extremo da potência da afinidade, aquela reservada aos outros mais radicais, que desconstruiu as relações de

reciprocidade, reiterando a afinidade como instável, variável e de caráter gradiente. Paralelamente, significa que se a consanguinidade é construída, ela mesma pode ser desconstruível.

Quando alguém é acusado de feitiçaria implica reconfigurar o modo de a relação social com ele ser percebida, impondo o distanciamento como a sua forma combinado à dificuldade de ela ser reversível, já que a tendência é fabricar coletivamente a exclusão social do acusado.

Tal como debatem Overing e Passes (2000), bem como MacCallum (1996; 1998; 2013), a socialidade é construída pelo investimento permanente e contínuo na construção de cuidados mútuos, de modo que eles possam ser estabilizados e caracterizantes das intersubjetividades experimentadas, cotidianamente. Ao exterminar do convívio social aquele acusado de feitiçaria, define-se o rompimento das trocas dele com as pessoas com quem se relacionava mais intimamente e, também com outras menos íntimas.

Por extensão disso, compreende-se aqui a feitiçaria como expressão, por excelência, de as relações de reciprocidade e de cuidados mútuos serem subvertidas, tornando público o conflito entre específicas pessoas.

Sâto me contou que a Satum, falecida quando adulta, virou vento muito forte e veio para Sõkwê. Essa ventania estragou a casa de Sõsy, sua irmã, esposa de Ppsy. Neste relato foi afirmado que a Satum desejava matar a sua irmã por esta última ter sentido raiva dela quando estava doente na aldeia, antes de ter falecido. Esta breve narrativa se manifestou dois dias depois que aconteceu uma forte ventania em Sõkwê e o telhado da casa do Ppsy foi estragado. Sâto afirmou que sempre acontece algo ruim com a casa da irmã da Satum, enfatizando que o mesmo ocorreu na circunstância de uma outra ventania. No entanto, posteriormente, soube que distintas casas dessa mesma aldeia foram afetadas por este vento como a de Kretoma, Krewati, Põto e Ppsy.

Ficou revelado como um evento perigoso desencadeou a conexão dele com um morto, o vento foi tomado como uma metamorfose do corpo-espírito, sendo ele expressão da presença da Satum. Por meio da ventania forte e ameaçadora, ela foi evocada, pondo em evidência que a possibilidade de a morta ser perigosa é admitida, ainda que Satum não seja concebida como feiticeira.

Mesmo assim, o conflito entre as duas irmãs reais foi descortinado nesta narrativa, sendo uma referência para justificar o estrago acontecido na casa da irmã. Por ser o vento, a irmã morta, ela intencionalmente agrediu a casa como manifestação de um ataque contra a sua irmã, e tal hostilidade foi articulada à relação de tensão já experimentada por elas, em vida.

Portanto, foi o conflito vivenciado entre elas que deu sentido à aparição do vento, por sua vez, considerado como uma metamorfose do morto. Sublinha-se que a hostilidade, em particular, se manifestou quando o morto se fez presente por corpo não humano, notadamente, perigoso, expondo os conflitos.

Tendo em vista a descendência matrilinear associada ao padrão de residência uxorilocal, tem-se que os laços de vizinhança contornam as trocas cotidianas, em que as mulheres irmãs tendem a se agrupar, realizando a preparação do alimento coletivamente, o qual é distribuído entre as famílias delas. Portanto, a manifestação dessa hostilidade se traduz como uma relação de afastamento que se diferencia daquela de aproximação já praticada em vida.

Observa-se que até mesmo aquele morto que não é feiticeiro tem a potência de ser ruim, ameaçando a vida do seu próprio parente, o que motiva à ponderação de que não é apenas o morto ruim que o faz. Sendo a morte agenciada por uma pessoa viva, a caracterização dela como feiticeira impõe-se, depreende-se disso que sendo o morto bom também passível de ameaçar a vida, revela-se nele o potencial de um comportamento ruim (*nāka*) que, por sua vez, assemelha-se aquele que o feiticeiro pratica em vida. Sugere que todos os mortos, ruins e bons, podem agir como o feiticeiro, já que ameaçar a vida é sempre concebido como uma ação ruim (*nāka*).

Tanto no caso da pessoa acusada como feiticeira como naquele de uma metamorfose do morto bom num corpo perigoso, são evocados os conflitos entre o acusado e a vítima, tornando-os assumidos publicamente. Paralelamente, é capturada aqui a intrínseca associação entre conflito e o que é ruim, dado que o desdobramento do primeiro tem, no limite, a morte como devir.

Sugere que o conflito faz parte da maneira de o mundo ser ordenado, reconhecendo nas pessoas as potencialidades da generosidade e da violência, o que tornam instáveis e variáveis as relações de proximidade construídas. A desestabilização da reciprocidade é uma ameaça contínua, e os esforços empreendidos voltam-se à contramão disso.

Faz parte da formação da pessoa construir afecções que circunscrevem o valor social dado em cuidar do outro. Conforme Overing e Passes (2000), viver bem também nasce da violência, sendo ela uma potência constante, o conflito e os cuidados mútuos parecem duas faces da mesma moeda.

Na formulação aqui desenvolvida, feiticeiro é aquele que se torna o outro por desestabilizar os cuidados mútuos, por ele já praticados, comprometendo a sua condição de pertencimento, sendo relegado à exterioridade. O morto ao tornar-se outro, também afastado do convívio social, tem a potência equivalente de poder matar o seu parente vivo, tal como o feiticeiro.

Embora isso, paralelamente, sobrevive o seu estatuto de pertencimento à comunidade dos vivos, na medida em que a sua capacidade de generosidade é socialmente valorizada e reconhecida, a concretização dela é expressão de seu interesse em cuidar do outro, nutrindo corpos e relações sociais engendradas por eles. Os vivos procuram estabelecer relações com eles.

Difere do morto feiticeiro em que a posição de afastamento social aparece mais estabilizada, já que os animais por ele criados não se orientam pela intenção em cuidar dos vivos, pois o morto ruim (feiticeiro) é aquele que cria onça e cobra, explicitando a expoência do seu caráter perigoso. Até

mesmo os porcos que são tidos como criações dele são magros e feios, o que não é apreciado²³². Com o morto ruim, visa-se manter o afastamento social.

Propositalmente, apresento outro relato acerca de uma experiência vivenciada por Sôpôa, irmão de Satum, que na exposição acima transformou-se em vento. Quando o irmão foi ao rio, a irmã morta aparece avisando-o de uma cobra que o esperava para mordê-lo no lugar para onde ele se direcionava. Ele mesmo a procurou e não a viu, voltou à aldeia e avisou o pessoal. Seus familiares foram lá procurar a cobra, acharam-na e Sokriti a matou com arco e flecha.

Nota-se que o mesmo morto pode ser retratado como bom (*ikî*) ou ruim (*nāka*), sendo de caráter intersubjetiva a relação. Aquela ventania relatada por Sâto tinha sido divulgada para todas as aldeias pelo rádio, alertando as comunidades para tomarem cuidado e a forma de concebê-la foi diversa. Para o pajé Sykian era expressão de feitiço de Kayapó, não reconhecendo a ventania como transformação de Satum.

Além de apontar que um mesmo evento poder ser traduzido de diferentes maneiras pelas distintas pessoas, mantém-se a perspectiva de associar um evento perigoso à agência de alguém com quem a relação hostil foi vivenciada. Entre os vivos, há um histórico de relações de guerra entre os povos Panará e Kayapó, fazendo sentido associar a ventania ao feitiço de pessoas deste povo.

Ao considerar as duas versões, uma como sendo o vento a transformação de um morto bom, a outra como sendo feitiço de Kayapó, examina-se que o morto e o feiticeiro assumiram a mesma posição relacionada à potência de perigo, realizando-se como inimigos.

Mas se o morto também é generoso e cuida dos vivos, compreende-se que ele é percebido como uma junção de o que é bom e ruim na mesma pessoa, transformando a sua posição de inimigo como instável e variável, dado a condição de ela sempre ser uma potência e não uma essência que o define de modo fixo e absoluto.

De outro lado, até mesmo o feiticeiro, em vida, não experimentou apenas a posição de inimigo, tendo sido ela também variável. Porém, morrer como feiticeiro contorna a estabilização dessa posição, comprometendo a reversibilidade dela. Feiticeiro é *nāka* (ruim) e vai para uma aldeia separada no céu.

Quanto ao morto que não é feiticeiro, é indicado que ele possui a capacidade de ter relações múltiplas, sendo passível de expor um comportamento ruim que, por sua vez, está conectada a uma experiência relacional conflituosa, em particular, sendo ela de caráter intersubjetiva. Ainda assim,

²³² Os mortos feiticeiros criam no céu onça, gavião, cobra, porco, anta, veado, tamanduá e trazem para a terra, junto aos vivos. Em geral, são descritos como sendo feios, magros, cujas qualidades sempre são desprezadas em contextos de caça. Matar bicho deste jeito é compreendido como um risco em fazer adoecer o filho e, geralmente, no sonho o morto aparecerá avisando “Vou matar o seu filho”.

este mesmo morto é capaz de assumir outros comportamentos, os quais envolvem diferentes afetos e experiências intersubjetivas, em que a proteção, a generosidade e a cura realizam-se.

Sugere uma aproximação com o debate de Strathern (2006) acerca do corpo compósito, no sentido de poder descartar experiências relacionais que constituem a pessoa, sendo elas diversas, cujas formas são passíveis de serem diferentes. As transformações comportamentais, em síntese, fazem aparecer formas relacionais possíveis. Ao tempo em que determinadas afecções são explicitadas, as outras são ocultadas, e umas não substituem as outras, pois a referência de um corpo unificado não se perde.

As potências das afecções *ikĩ* e *nãka* coexistem na pessoa, e o feiticeiro não é o inimigo, mas aquele que se tornou como tal. O morto não feiticeiro, por sua vez, ao assumir um comportamento hostil, oculta as suas possíveis formas relacionais com os vivos em que a generosidade e os cuidados com os vivos permanecem lhe constituindo.

E conforme Pokĩ explicou “Quem é gente boa, não adocece, quem é ruim, fica doente” (informação verbal)²³³, explicitando que as relações entre vivos e mortos assumem formas variáveis de acordo com a própria variação comportamental dos vivos.

6.2 Virar feiticeiro

Entre os acusados como feiticeiros, englobam-se pessoas panará que experimentaram o convívio íntimo e cotidiano com a sua família natal e com aquela constituída pelo matrimônio. Quando uma pessoa é perigosa é sob a perspectiva de ela ter se tornado como tal, e não como sendo uma característica apriorística. No entanto, a capacidade que uma pessoa passa a ter de fazer morrer alguém por meio de um feitiço tem como desdobramento a sua conversão em inimigo similar à posição daqueles com quem o povo panará guerreava.

Os feiticeiros não se revelam por identificarem-se como tais, sempre são acusados por outrem. Entre os diversos relatos, tem-se que a incriminação de feitiçaria desencadeia uma reunião entre os homens mais velhos (*toputũ*), onde a deliberação em liquidá-lo pode acontecer. Matava-se a bordunadas, tal como se fazia na guerra contra os inimigos.

Na narrativa de Sâto, foi citado o caso de Pôpôa “Ele matava muita gente, quase acabou Panará, quando ele dormiu, o pessoal matou ele” (informação verbal)²³⁴. Noutros relatos, revela-se que os homens juntavam secretamente as suas bordunas dentro de uma casa de onde mobilizavam-se para bater naquele acusado até matá-lo, segurando os filhos e a esposa dele, queimando-o depois.

²³³ (POKĨ, aldeia Sôkwê, 2017)

²³⁴ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

Pasyrna afirmou que “O guerreiro descobre e mata, ninguém defende” (informação verbal)²³⁵. Na aldeia Kôtikô, Perankô enfatizou que até o irmão matava, evidenciando a recusa do convívio com feiticeiro (*sôpâri*). Os laços íntimos entre os irmãos são valorizados, desde que a troca recíproca de alimentos entre eles é contingente na vida comunitária, conforme demonstrado no capítulo 3. A ênfase dada por Perankô de que “até o irmão matava” explicita o quanto o feiticeiro é estrangeirizado, convertendo-se num estranho até mesmo para os seus parentes mais próximos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978).

Paralelamente, de acordo com o que foi demonstrado no capítulo 4, do mesmo modo que no espaço celestial há uma aldeia particularizada apenas para os feiticeiros, distante social e geograficamente da aldeia dos mortos bons, há a preocupação em separar os vivos bons (*ikî*) daqueles que são assimilados como ruins (*nãka*).

Não é de se estranhar, inclusive, que entre as versões conhecidas acerca das transformações sofridas por Pôpôa, inclui-se a de ele ter virado não panará (*hipe*). Portanto, até o outro é tornado de si mesmo.

Neste particular, informa-se que há uma história que explica a origem de outros povos, tendo sido ela por meio de uma transformação de pessoas panará²³⁶. Entende-se aqui, contudo, que o feiticeiro não é outro, mas aquele que tornou-se como tal.

No período do contato, houve o empenho em exterminar as pessoas tidas como feiticeiras. No entanto, os mortos ruins do povo panará permanecem ameaçando, sob a condição de terem se tornado corpo-gente, cujo desdobramento é o de criar bichos perigosos que podem vir à mata atacar os vivos como a onça e a cobra.

Ademais, entre os vivos, a acusação, em nossa atualidade, foca o não panará, notadamente, aqueles com quem, historicamente, se viveu a guerra, destacando o povo Kayapó. Portanto, a ameaça de feitiço permanece, “tem hoje ainda”, como se o mundo não pudesse ser imaginado sem a existência dele, ele o compõe como parte intrínseca da ordem de como as coisas são, realizam-se como a expressão do conflito. Assuntos sobre feitiçaria fazem parte do cotidiano, eles aparecem fortuitamente.

Entre os casos que retratam o feiticeiro como pessoas não panará, observa-se que até mesmo os raios e a tempestade podem ser expressões do inimigo. Na época em que eu atuava em Nãsêpotiti

²³⁵ (PASYMA, aldeia Sôkwê, 2017)

²³⁶ A história de Kusâ é a de uma mulher grávida que ia coletar castanhas na mata, e que o seu filho saía de seu útero em forma de cobra, ajudando-a. Quando o seu marido a seguiu, escondido, flagrou aquela cobra saindo da mulher e, sentindo-se enganado, deu várias machadadas no corpo do filho, cujos pedaços transformaram-se em pessoas não panará. A mãe, igualmente, tornou-se outro povo junto com aquela cobra-filho. Essa história retrata o afastamento dos vínculos sociais, demarcando a origem de povos diferentes que não são Panará.

com a educação escolar, entre 1998 e 1999, durante uma prolongada estadia no período da chuva, teve uma forte tempestade iniciada na madrugada.

Naquele dia eu estava dormindo na casa de Kuperi, ele se levantou de sua cama, pegou a espingarda e atirou no céu, sem sair de sua casa, encaixando a arma entre os vãos das madeiras. Ele ia sair, mas dada a quantidade dos raios, fechou a porta, rapidamente, e atirou por dentro de sua casa.

Nesta ocasião, eu ouvia tiros vindos de várias outras casas construindo uma atmosfera assustadora. Quando pararam de atirar para o céu que trovejava, Kuperi voltou para a sua cama e começou a falar ligeiramente numa outra cadência, parecia evocar nomes de pessoas e os seus ditos eram repetidos, mas eu dominava menos a língua naquele período. Os estrondos diminuíram e a chuva foi diminuindo. No dia seguinte, foi recorrente atribuírem a tempestade à agência de kayapó.

As mortes acontecidas depois do extermínio dos feiticeiros panará são concebidas como feitiço de kayapó, em geral, tais como a do Sumakriti, do Kiompe, da Kiytakriti, da filha de Tukokian e de Tenkô (filho de Akâ). Este último teve catapora, mas a sua morte não foi justificada por ela, porque argumentam que ele já tinha sarado. Foi deposto que “Ele saiu de casa, foi para o rio e morreu subitamente” (informação verbal)²³⁷.

A Satum morreu de câncer e a Kiytakriti de tuberculose, sob o ponto de vista das pessoas panará “foi feitiço”. A tuberculose, o sarampo, o câncer são expressões da agência de feiticeiro. Sôpôa afirmou que antes feiticeiro provocava tuberculose, quando a comunidade panará passou a ter acesso ao tratamento dessa doença, agora provoca-se o câncer, “O feiticeiro esconde o tumor, aparecendo quando já está grande e não tem cura” (informação verbal)²³⁸.

A morte de uma pessoa é tida como uma comprovação de que era feitiçaria, “Quando médico não consegue tratar, certamente é feitiço” (informação verbal)²³⁹ afirmou Sôpôa, o que equivale afirmar que é a relação de hostilidade a fundante da morte.

Outro importante aspecto que circunscreve a feitiçaria são as recomendações dadas para evitar a agência de feiticeiro. Tukokian me ensinou que se alguém pede açúcar e se é respondido a ela que não tem, a pessoa que negou a doação passa mal. Todavia, ela pode ser tratada por um pajé que sabe identificar quem é responsável pela doença. Nesta conversa, ele deu outro exemplo: “Se pede cobertor e fala que não tem, aí faz feitiço” (informação verbal)²⁴⁰. Foi recorrente ouvir das pessoas “quando ele pede, tem que dar”.

²³⁷ (PERANKÔ, aldeia Năsêpotiti, 1999)

²³⁸ (SÔPÔA, aldeia Sôkwê, 2017)

²³⁹ (SÔPÔA, aldeia Sôkwê, 2017)

²⁴⁰ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

Depois de uma temporada numa aldeia, antes de partir para a outra, eu costumava ir para Guarantã do Norte-MT fazer algumas compras. Eu sempre me encontrava com um amigo panará que atualmente está morando na cidade e que trabalha na Secretaria Municipal de Educação. Numa dessas vezes, fomos à padaria tomar um café e comer um bolo, apareceu um senhor kayapó que eu nunca vi na minha vida e se misturou com a gente e começou a pedir refrigerante e bolo também. Na hora de pagar, ele tinha avisado à moça do caixa que seria eu a pagadora. O troco que recebi também foi pedido por ele e eu neguei.

Na madrugada, eu comecei a passar mal, tive dor de barriga e vomitei. Quando contei essa história para outro amigo meu, da aldeia Sõkwê, o Paturi, ele reforçou que as recomendações de “dar quando se pede” devem ser cumpridas, quando ele me disse: “Você vai morrer por causa de um pãozinho” (informação verbal)²⁴¹.

Observa-se, nestes casos, que atender o que o outro pede configura uma troca circunscrita pelo medo. Dá-se ao inimigo para ele não matar. Contrapõe-se às reciprocidades entre as pessoas mobilizadas pela intenção de cuidar do outro.

Os infortúnios são justificados como manifestações de feitiço e condutas sociais de prevenção contra pessoas perigosas são desenvolvidas. Tanto num caso como noutro, sempre envolvem a relação com alguém com quem o conflito já foi experimentado. Pessoas daqueles povos com quem a guerra aconteceu incluem-se como alvos passíveis de serem incriminados.

No início de julho de 2017, quando estive na aldeia Sôkârâsâ, pude testemunhar um incidente bastante preocupante e muito triste. Essa aldeia, Sõkwê e Nãsêpotiti localizam-se, comumente, à margem do rio Iriri. Sôkârâsâ está mais próxima da região nascente do rio, e foi onde começaram a aparecer pequenos peixes mortos boiando em suas águas. Conforme os dias se passavam, os pescadores e os transeuntes que se deslocavam por barco até as aldeias na direção Norte começaram a avistar mortandade de peixes maiores e, inclusive, de jacaré. A quantidade cada vez mais aumentava, até este evento ser testemunhado por todas as aldeias à margem do rio Iriri, convertendo-se numa situação alarmante.

Foram feitos registros fotográficos e audiovisuais e encaminhados, junto a um documento escrito, para a Funai que logo fez uma articulação com o IBAMA. A região da nascente do rio Iriri foi visitada e sobrevoada.

Assentados e fazendeiro da região, situados mais ao alto em relação à localização de Sôkârâsâ, também revelaram-se preocupados com aquela paisagem de tantos peixes mortos abrangendo curvinas, tucunarés, cascudos, curimbas, cacharas, pacus, entre outros. Técnicos do IBAMA

²⁴¹ (PATURI, aldeia Sõkwê, 2017)

coletaram amostra da água e de peixe e foi envolvida a participação do Laboratório de Ictiologia da Amazônia Meridional, da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), no campus de Alta Floresta.

Enquanto isso, as comunidades seguiram as recomendações dos órgãos públicos envolvidos de não consumirem a água, tampouco banharem-se nela, haja visto ainda o agravo da qualidade da água pela putrefação daqueles peixes mortos. Além disso, foi interditado o consumo de peixes e de animais que dessa mesma água bebiam. Porém, Sõkârâsâ não tem poço artesiano, submetendo essa comunidade numa situação de risco ainda maior.

Desde então, nas minhas estadias nas aldeias Sõkwê e Nãsêpotiti foi unânime atribuir a causa ao feitiço, desacreditando que os esforços da FUNAI e do IBAMA seriam frutíferos. A solução do problema dependia da mediação de um pajé.

A narrativa que passou a circular entre as pessoas fundamentou-se na conexão dessa tragédia com a visita de dois senhores de outro povo nesta região onde tudo começou a acontecer. Numa das versões, eles comeram um peixe e um deles foi machucado com o espinho e, “por isso fizeram feitiço com o peixe”. Desta vez o conflito envolveu a relação entre homem e peixe.

Noutra versão por mim escutada, já existia o veredicto de um pajé panará, porém, não declarado publicamente, haja visto o conflito que isso potencialmente desencadearia, sobretudo, a retaliação por outro feitiço.

A única solução vislumbrada pelas pessoas com quem eu conversava era convocar um pajé de fora para acabar com o feitiço, o que dependeria de uma tomada de decisão coletiva, envolvendo as diversas aldeias, o que não aconteceu. Porém numa das versões ouvidas, já quando o caso estava bem adiantado, foi que uma articulação com um pajé Trumai já estava em curso. Todos os meus interlocutores estavam convencidos de que era feitiçaria.

O resultado do exame do laboratório apontou alteração do PH da água, atribuindo a causa à proliferação de cianobactérias combinada à seca do rio. Todavia, a explicação de o porquê da seca mantém-se uma lacuna, dado que a perda do volume da água é tida como ambiente propício para tal incidente. As pessoas panará estão notando que a cada ano, a seca é maior.

Antes mesmo de qualquer pajé ter declarado publicamente a autoria do feitiço, circulavam as acusações nas distintas comunidades, em que os incriminados eram aqueles visitantes, em que um foi agredido pelo peixe com um espinho. Observa-se ainda que a mortandade dos peixes foi um acontecimento incomum e repentino, adequado àquela lógica que permeia o que é concebido como feitiço. O que é desestabilizado é associado ao inimigo, tal como a morte. É realçado ademais que as vítimas do feitiço foram os peixes.

Durante a minha experiência de convívio com as famílias panará, observa-se que afirmar a feitiçaria como justificativa de determinadas doenças ou infortúnios é uma manifestação contingente e que circula entre as pessoas. Ainda assim, há uma diferença de quando determinado fenômeno é declarado publicamente por um pajé como tendo sido por feitiçaria.

O veredicto de um especialista, cuja autoridade é socialmente reconhecida, quando envolve um acusado vivo, pode ter tensos desdobramentos. Pasyrna, numa ocasião de bate-papo com várias pessoas em que o assunto de feitiçaria estava em voga, remendou “Se fosse panará antigo, já tinha matado feiticeiro” (informação verbal)²⁴². Sôpôa, uma vez desabafou, “Gostaria de ser pajé e eu teria coragem para dizer quem fez o feitiço” (informação verbal)²⁴³.

Observa-se, contudo, que não se trata apenas de saber identificar quem é o feiticeiro, porque ele pode não ter a coragem de revelar o seu conhecimento, o que aconteceu no caso da mortandade dos peixes no rio Iriri. A capacidade de saber ver quem fez o feitiço, contudo, combina-se à coragem de assumir publicamente o que é visto. É sob este prisma que o papel social daquele que tem tal competência se realiza.

6.3 O corpo do feiticeiro

Tukokian apresentou a prática de jogar a “pessoa que tem feitiço” na fogueira, afirmando que “ela vira bicho”, exemplificando o “Feiticeiro vira porco, mel, abelha-da-europa, onça e cobra” (informação verbal)²⁴⁴. O fogo, portanto, não subverterá a transformação do corpo, percepção esta, recorrente no enunciado de Sykian, “O pessoal mata feiticeiro, queima no fogo, no mesmo dia ele vira cobra, mel ou porco, ele escolhe” (informação verbal)²⁴⁵.

Tal como temos demonstrado, todos os mortos têm a potência de se transformarem noutros corpos, sendo isso uma realização do espírito da pessoa. Portanto, pode-se inferir que o que é produzido socialmente é a ausência do corpo humano físico do feiticeiro, já que a presença dele é reconfigurada ao tornar-se onça, rato, porco, estrela cadente e mel, por exemplos. Os mais velhos engajam-se para promover a exclusão social do feiticeiro, afastando-o do convívio cotidiano.

Na história do feiticeiro que virou estrela cadente, em que o crânio do morto estava num lago tendo sido remexido por dois rapazes com um pauzinho, é indicado que tê-lo jogado no rio implicou em acelerar o apodrecimento.

²⁴² (PASYMA, aldeia Sôkwê, 2017)

²⁴³ (SÔPÔA, aldeia Sôkwê, 2017)

²⁴⁴ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

²⁴⁵ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

O relato de Sâto, igualmente, faz menção aos dois corpos de feiticeiros jogados no rio, naquele caso em que os dois pescadores foram atacados pela água reproduzindo, então, a conexão entre água, apodrecimento, feiticeiro e metamorfose²⁴⁶.

Nas narrativas apresentadas, jogar o corpo de pessoa ruim (*nāka*) no rio revela-se como um ato que visa à aceleração da decomposição. No entanto, em se tratando de feiticeiro (*sôpâri*), o fogo emerge como outro elemento importante, à medida que são múltiplos os relatos de corpos queimados. Sugere um interesse em acelerar a destruição física destes corpos.

Pasyma explicou que feiticeiro não pode ser enterrado porque vira bicho perigoso, “mata gente” (informação verbal)²⁴⁷ por isso é queimado. Queimar e enterrar o corpo, de todo modo, faz aparecer a distinção dos modos de tratar corpos mortos, se a pessoa tida como boa é enterrada, aquela ruim é queimada ou jogada no rio. Tendo em vista que a tendência é enterrar perto da casa daqueles com quem o morto conviveu, evidencia-se que o feiticeiro é excluído de tal modo que nem sequer enterrado junto aos seus ele é.

Produzir a queima do morto não subverte a potência de uma transformação, ao contrário, ela é irreduzível e incontornável. Morrer é poder tornar-se outros corpos, no enunciado de Sykian “No mesmo dia ele vira”.

Formula-se que o uso do fogo visa, sobremaneira, à aceleração do afastamento do espírito-gente (*kypaswākiara*). Parafraseando Sykian, é para fazer ele sumir, “Para ele não voltar novamente” (informação verbal)²⁴⁸. Vai ao encontro com o ensinamento de Krempy de que primeiro o “espírito” sai, depois ele se transforma noutros corpos. Sinaliza o interesse maior pelo afastamento do corpo-gente do espírito.

Se o fogo e a água aceleram a decomposição corporal, tornam-se elementos promotores desse afastamento do morto ruim (*kypaswākiara nāka*), circunscrevendo como o feiticeiro é excluído, reposicionado socialmente como o de fora²⁴⁹.

No capítulo anterior, foram expoentes os casos das transformações dos mortos em animais. No entanto, expande-se para a consideração de que eles podem se tornar astros e objetos. Na versão de Sykian acerca de Pôpôa isso aparece, pois ele virou avião e terçado. Reafirma que as metamorfoses

²⁴⁶ A senhora Krempy ensinou que quando a morte acontece no período da seca – *akujahã* -, o corpo demora mais para apodrecer e dura muito na terra. Na época da chuva – *itarahã* -, o corpo apodrece mais rápido e fica apenas o osso. O apodrecimento do corpo foi enfatizado no período da chuva, sugerindo a relevância da água na transformação do morto.

²⁴⁷ (PASYMA, aldeia Sôkwê, 2017)

²⁴⁸ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

²⁴⁹ Krempy explicou que o apodrecimento corporal na época da chuva é mais rápido. Revela que a observação da influência da água na decomposição é subjacente à forma de manejar os corpos dos mortos daqueles tidos como ruins.

pós-mortem são referenciais importantes para tornarem inteligíveis as presenças conhecidas no mundo.

Em 1999, no contexto de atividades escolares na aldeia Nãsêpotiti, a faca, o trator e o avião foram abordados como corpos, sob esse prisma de serem o espírito transformado. Aponta que o novo e o estranho são familiarizados de um jeito em que a transformação corporal *pós-mortem* o circunscreve. Se morrer é fazer o corpo físico acabar, paralelamente, faz o espírito multiplicar-se.

Ao atribuir ao espírito a capacidade de se tornar corpos distintos deles mesmos, inscreve-se a percepção de que a multiplicação é um fenômeno muito valorizado pelas pessoas panará, e que ela mesma se revela como uma capacidade de fazer mais corpos vivos. Aponta uma proximidade entre os mais velhos e os espíritos porque eles, em comum, são aqueles cuja capacidade de se tornarem outros é expressivamente destacada.

Ao encontro com o debate de Overing e Passes (2000), o interesse em cuidar do outro circunscreve relações intersubjetivas cotidianas, sendo ele reconhecido tanto no ambiente daqueles que partilham a vida intimamente, como naqueles que envolvem a interação entre famílias diferentes.

Inclusive, nos contextos que envolvem a participação de todos de uma comunidade, notadamente, naqueles cuja gestão é dos homens mais velhos (*toputũ*) com a participação das mulheres mais velhas (*twatũ*). Tratam-se dos momentos ligados a uma festa, ou ao consumo de uma anta ou de uma caçada de muitos porcos, ou da abertura de uma aldeia e de uma roça, entre outros.

Acusar alguém de agenciar a morte àquele com quem se convive é a expressão máxima da condição de exterioridade, dado que é a desestabilização destes vínculos de cuidados mútuos que se impõe.

6.4 Outros tipos de inimigo

Ao discutir sobre as histórias de transformações corporais, circulam outras que fazem menção ao *Pěkuâ*, outro tipo de ser, caracterizado como sendo igual gente, também como bicho d'água. Sâto contou a história de Jasyri, um guerreiro que matava inimigo, e de Kwatoti, outro homem guerreiro. No entanto, este último transformou-se em *Pěkuâ*.

Conforme o relato de Sâto, certa vez, o pessoal foi bater timbó. Era época da seca, primeiro foram buscar esse cipó, tendo atravessado um rio para tanto. Quando o Jasyri foi atravessar, o *Pěkuâ* o pegou e o cortou com a faca. Era o Kwatoti que tinha virado *Pěkuâ*. Uma pessoa sonhou com esse referido acontecimento. Procuraram-no e avistaram apenas a cabeça e os ossos dos braços e pés.

Observa-se nesta parte da narrativa a importância dada ao sonho como um momento em que o vivo torna-se capaz de dominar o ponto de vista do espírito (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) ou, ao contrário, como que os momentos de interlocução com os espíritos tendem a ser caracterizados como

um sonho (desmaio, transe, sono, cansaço). Similarmente, nota-se o valor dado à essa comunicação, na medida em que os homens de uma aldeia mobilizaram-se para procurar o Jasyri, guerreiro panará.

Essa narrativa é aqui apresentada com o interesse de demonstrar que na lagoa e embaixo da terra também vivem espíritos, tidos como perigosos. Retornando ao relato, tem-se que os ossos encontrados foram pegos para fazer o enterro de Jasyri na aldeia.

Chama a atenção que Sâto, em sua narrativa, detalhou que as coisas pessoais do morto (*nãsuâ*) como as penas de mutum, o arco e a flecha foram trazidas para serem enterradas junto aos ossos. Foi discriminado que o enterro foi fora da casa, mas perto dela.

São diversos os relatos de conflitos entre os homens, ocorridos antes do contato com a frente dos irmãos Villas-Bôas. Enquanto o feitiço é uma ação secreta e isolada, tem-se que o sentimento de ciúmes, *ĩkky*, é um dos outros motivos centrais de confrontos entre guerreiros que são partes do mesmo povo.

Sâto afirmou que o ciúme faz a pessoa ficar brava e a leva fazer mal para alguém. Portanto, este sentimento pode ser parte constituinte de tensões entre pessoas, desdobrando-se na transformação das relações sociais, tornando o próximo em distante.

Discorre que o sentimento de ciúmes tem a potência de ativar as afecções que tornam uma pessoa capaz de matar outra. Se fazer morrer se associa ao que é mal, um homem guerreiro pode revelar-se como perigoso e ruim, desestabilizando as trocas de cuidados mútuos.

A narrativa de Sâto, que envolve o conflito de dois guerreiros panará, apresenta que Kwatoti tinha sido morto perto do rio, por isso este último virou *Pěkuâ*, “Ele se transformou dentro da água do rio” (informação verbal)²⁵⁰. Aqui é repetida a aquela forma já apresentada, notadamente, a de que a transformação corporal é situada espacialmente. Entre as possibilidades de transformações do morto, inclui-se a de ele virar *Pěkuâ*. Se Kwatoti foi morto por ser acusado como feiticeiro, a sua metamorfose foi associada a um tipo de ser tido como ruim. Reitera a posição de inimigo do morto ruim, na medida em que ele se transforma num ser que igualmente é assimilado como tal.

Noutra versão dessa mesma história de Kwatoti e Jasyri, também feita por Sâto, ele descreve que o Kwatoti era do clã *kwatôtâtêra*. O irmão de Jasyri o matou. O Kwatoti foi deixado na beira do lago e não foi enterrado. Ele virou *Pěkuâ*, um bicho d’água que mora em lagoa. Um dia, o pessoal *kwatôtâtêra*, *krenowâtêra* e *kwakjatâtêra* foi bater timbó. Ao atravessar uma pinguela, um dos homens *kwatôtâtêra* foi atacado por *Pěkuâ*. Este último, acompanhava o pessoal atravessando o rio e capturou um deles, o Jasyri.

²⁵⁰ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

O pessoal esperou, esperou e o Jasyri não tinha voltado. Então, retornaram e viram as coisas dele em cima de um pau, ouviram um barulho “sssssss”, era do *kypaswãkiara* (morto). Daí, eles encontraram a ossada do Jasyri e viram que foi o *Pěkuâ* que o comeu, inclusive, o olho e a língua desde guerreiro.

O *Pěkuâ* avisou para não levarem a ossada porque senão iriam comê-los também. Mas o pessoal a levou para enterrar na aldeia. A mãe de Jasyri ficou chorando. Nessa versão, Sâto explicou que o Kwatoti matou o Jasyri como pagamento por ele ter sido morto pelo irmão de sua vítima. O Jasyri tinha machucado o pé, ele ficou para trás do pessoal. Seu pé estava amarrado com embira.

O *Pěkuâ* conseguiu pegá-lo e o levou para o fundo do rio, na sua casa. Sâto descreveu que a casa dele, dentro do rio, é seca. Esse acontecimento é situado na região do Peixoto, onde moravam antes de terem sido transferidos para o PIX. Sâto discriminou que no rio Peixotinho tem muito *Pěkuâ*, acrescentando que um homem não indígena também já foi vítima, notadamente, quando tinha ido pescar lá.

Enfatiza-se, nesta oportunidade, a concepção de que dentro do rio também habitam espíritos e que eles incluem-se como criadores de animais. A fim de esclarecer isso, registra-se outro relato de Sâto. Nele é abordado sobre um dia que o pessoal viu porco e um caçador correu atrás dele. Ele mergulhou no rio e entrou na casa do *Pěkuâ*, onde avistou muitos porcos e antas. Mas *Pěkuâ* bateu neste caçador, pensando tê-lo matado. Tinha colocado a sua mão sobre o peito dele e viu que o coração não batia mais. Daí, o *Pěkuâ* virou de costas e o homem deu um chute no *Pěkuâ*, fazendo-o cair no chão.

No dia seguinte, o pessoal voltou para a praia e ficaram esperando tristes. O caçador reapareceu e falou “- O *Pěkuâ* me pegou, quase ele me matou, eu mesmo bati na barriga dele” (informação verbal)²⁵¹. Neste momento, Sâto declarou que o caçador estava todo arranhado e machucado no rosto, mas ele conseguiu fugir.

Kwatoti que se transformou em feiticeiro, já experimentou os vínculos de intimidade e de convívio social. Trata-se de uma transformação da sua posição de parente para a de inimigo. Mesmo que *Pěkuâ* seja definido como inimigo com quem as trocas devem ser evitadas, estabilizando o distanciamento social com ele, tem-se que as pessoas que neles se tornaram são lembradas como homens guerreiros do povo Panará. A condição de eles terem sido parentes é parte intrínseca dessas narrativas. Ao dizer que Kwatoti virou *Pěkuâ*, por exemplo, inscreve-se o uso do termo virar para, justamente, demarcar tal mudança de posição social.

²⁵¹ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

E, por último, registra-se outra narrativa, também apresentada por Sâto. O pai de Kiêrô chamava-se Kiãtuê. Ele tinha ido pescar cedo, chegou na beira do rio e pegou curimatá. Tinha muita matrinxã e muito pacu. Ele decidiu pescar matrinxã. Quando ele flechou, o peixe pulou, e o Kiãtuê mergulhou para capturá-lo.

Ele agarrou-se no galho de uma árvore na beira do rio. O *Pěkuâ* apareceu e começou a bater no homem, no corpo todo, cansando-se. Daí, ele parou, descansou e bateu de novo. *Kiãtuê* não largava o pau. *Pěkuâ* deixou todo o rosto dele arranhado. Mas o pai de Kiêrô procurou uma pedra e com o pé, ficou arrastando-a para perto até conseguir pegar com a mão. Conseguiu bater na cara do *Pěkuâ*, machucando-o, sendo que a água ficou cheia de sangue dele.

Por ter ficado fraco, acabou não pegando a matrinxã. O marido da *Pěkuâ* chegou e mexeu na água, fazendo-a subir. Kiãtuê saiu da lagoa, pegou a flecha e atacou o homem *Pěkuâ*, a sua esposa já tinha sido atingida pela pedra no rosto.

Sâto termina situando que o lugar onde aconteceu essa história é uma fazenda agora. E reiterou que nela, homem “branco” também já foi atacado. É num lago chamado *inkuêpô*, no Peixotinho, lá mora *Pěkuâ*.

Observa-se, contudo, que ainda que fixada a posição de inimigo de *Pěkuâ*, a existência dele é englobada, reconhecendo a possibilidade de interações com ele acontecerem, ainda que as mesmas não se configurem como uma construção social, em que esforços são investidos para estabilizarmos.

A continuidade da existência destes inimigos é produzida por pessoas panará, dado que aqueles tidos como feiticeiros podem se transformar neles depois de mortos. Pessoa panará vira inimigo. A transformação dessa posição social prescinde de uma metamorfose corporal, em que a morte converte-se em condição dela.

6.5 Morto vira bicho perigoso

Krekiõ contou que Sumakriti virou uma jiboia depois de quatro dias de seu enterro e que “Meia-noite, sempre ela aparecia no campo de futebol” (informação verbal)²⁵², na aldeia Nãsêpotiti. O senhor Akâ matou esta cobra, mas reapareceu outra grande no dia seguinte. Um pajé²⁵³ soube que foi Sumakriti que virou, o espírito dele lhe contou: “Eu que virei cobra, pessoal não pode andar à noite” (informação verbal)²⁵⁴.

²⁵² (KREKIÕ, aldeia Sökârâsâ, 2017)

²⁵³ Ele tem a capacidade de se comunicar com o morto, independente do sonho, e de adoecer e, os seus conhecimentos acessados por esta interlocução são partilhados com a sua comunidade.

²⁵⁴ (KREKIÕ, aldeia Sökârâsâ, 2017)

Ele se transformou também numa sucuri que está escondida no rio, Krekiõ enfatizou: “Sumakriti virou sucuri, não pode matar” (informação verbal)²⁵⁵. Além de repetir que os corpos tornados do morto religam-se à terra, aparece a relação de uma pessoa *ikĩ* (boa) que não é feiticeira tornar-se um animal perigoso.

O senhor Sumakriti de muito prestígio social transformou-se em jiboia e em sucuri, bichos apreendidos como bravos e ameaçadores. Na presença do morto em bicho perigoso, inscreve-se o interesse em ficar próximo dos vivos, dada as possibilidades de tais aparições serem uma visita.

Uma ambiguidade emerge quando o Sumakriti alerta tomar cuidado com ele mesmo orientando, por meio do pajé, a não andarem à noite. A proteção e a ameaça convertem-se em manifestações de uma mesma pessoa. As qualidades de brava e perigosa da cobra são assumidas pelo morto, por nela ter virado.

Sâto explicou que a cobra e a onça aproximam-se da aldeia para ver o parente, sem a intenção de atacar, mesmo que isto seja admitido como uma potencialidade. O perigo emerge como outra possibilidade de a relação entre o morto e os vivos ser constituída.

Na ancestralidade as cobras eram gente, *Ióti* (Sucuri), *Sâka* (Cascavel), *Patĩsi* (Jararaca) eram muito bravas, pois matavam humanos e animais. Pokĩ contou sobre uma expedição guerreira que fizeram contra a aldeia das cobras. O pessoal foi ao mato carregando borduna para matar a Jararaca, a Cascavel e a Sucuri, mas elas escaparam²⁵⁶, explicando que é por isso que “Até hoje estão bravas no mato” (informação verbal)²⁵⁷.

Na versão de Tosinkô, mataram as cobras sem veneno, mas não as venenosas, reaparecendo a explicação de que é “Por isso que quando viraram estes bichos, eles estão bravos ainda” (informação verbal)²⁵⁸. A agressividade das cobras é uma continuidade daquela que assumiam quando eram gente e para além de justificar o comportamento delas, caracteriza acima de tudo a relação das pessoas panará com elas, em que a inimizade é imperativa. É sob o caráter de guerra que a interação com esses bichos se configura.

Conforme debatido anteriormente, repete a correlação entre lembrança e comportamento. A braveza da cobra é compreendida como sinônimo de que ela sabe que na ancestralidade havia guerra com ela e, paralelamente, embora bicho, elas são espírito transformado, cuja posição de pessoa é reconhecida socialmente.

²⁵⁵ (KREKIÕ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

²⁵⁶ Quando essas pessoas morreram, elas viraram bichos. Jararaca virou jararaca, Sucuri virou sucuri e assim por diante.

²⁵⁷ (POKĨ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

²⁵⁸ (TOSINKÔ, aldeia Sôkârâsâ, 2017)

Diverge do caso de Sumakriti ter se transformado em jiboia, cuja presença não é do espírito da cobra ancestral, mas de um morto panará e, particularmente, de uma pessoa *ikĩ* (boa, bonita). Paralelamente, é diverso também do morto feiticeiro a quem é atribuída a posição de criador de cobras no céu, trazendo-as para alimentar-se na mata.

Ao tempo em que inspira reconhecer que nem toda a jiboia se refere à mesma pessoa porque pode ser a Jiboia ancestral, bem como o feiticeiro ou o morto não feiticeiro, impõe-se que as afecções da braveza e agressividade caracterizam a potência da ameaça à vida, sendo elas transversais na jiboia ancestral e na jiboia-morto.

Quando Sumakriti aparece diante dos vivos como cobra, indica que a sua potência de agressividade é explicitada, ocultando aquela de generosidade (Strathern, 2006). Nesta oportunidade, registra-se que Perankô afirmou ter visto Sumakriti na mata, seu corpo-gente, ajudando-o na caça. Ao considerar que este mesmo morto é capaz de manifestar-se diversamente, impõe-se apreender que a presença do morto como cobra não o define como hostil, apenas põe em relevo outra forma relacional que também o constitui.

É significativa a interdição em matar a sucuri no rio, ainda que a cobra apresentasse um perigo, por saberem que ela era Sumakriti, o combate com ela não se realizou. A braveza e a agressividade, conforme já apontado anteriormente, são qualidades prestigiadas num guerreiro, inclusive, os homens antigos panará tendem a ser muito elogiados porque as possuíam. Neste aspecto, uma aproximação deles com a onça e com a cobra é descortinada, na medida em que esses bichos apresentam as mesmas qualidades. Homens guerreiros, então, confundem-se como perigosos, cuja capacidade de violência é similar ao do feiticeiro e inimigo.

A fim de retratar a identificação entre o guerreiro panará e a cobra, manipula-se um remédio com a surucucu pico-de-jaca com a finalidade de adquirir coragem para participar ativamente em reuniões, cuja presença de inimigos é prevista, seja de não indígenas como de outros povos considerados como tal.

Queima-se a cabeça dela e passa o pó na região peitoral e perto do olho. Nas palavras de Tukokian “O remédio dá força, nenhum branco ou policial vai se aproximar”, “Outra pessoa não vai querer conversar com você” (informação verbal)²⁵⁹. Seu enunciado esclarece o valor dado em provocar medo no outro como sinônimo de força e coragem. Os pais ensinavam aos seus filhos esse conhecimento, fomentando-os a utilizarem para não serem mortos em combate contra o inimigo. Hoje em dia, a prática é mantida, envolvendo as situações de reuniões na cidade.

²⁵⁹ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

Enquanto um tratamento para incorporar tais afecções almeçadas, é recomendado não passar muitas vezes por dia, somente duas, para não dar briga, explicou Tukokian. Indica que o exagero na dose arrisca a perder o controle da agressividade assimilada, devendo o uso ser moderado.

A cabeça da sucure também pode ser queimada e aplicada da mesma forma que se faz com a surucucu. Usa-se o pó dela para fazer guerra, “Ninguém fica perto para conversar, fica longe, com medo” (informação verbal)²⁶⁰. Repetem-se os argumentos, sendo confirmada essa íntima associação da cobra perigosa com o guerreiro, sendo indicado o uso desse remédio para os contextos de guerra. Inclusive a gordura dela pode ser passada na região peitoral promovendo a coragem, “O coração fica parado, não fica nervoso” (informação verbal)²⁶¹.

Os homens antigos comiam sucure e jiboia visando à aquisição da força e coragem que elas apresentam. Permanecem acontecendo casos ainda hoje do consumo desses bichos. Num relato de Sato sobre a experiência de comer jiboia, ele recordou que Sumakriti disse, “Você comeu, nunca mais vai morrer, vai ficar velhinho” (informação verbal)²⁶².

Considerar tais práticas é tomado aqui como promissor para construir a compreensão da identificação do morto com a jiboia e com a sucure de acordo com os relatos apresentados acima. Sumakriti, prestigiado até hoje pelos vivos, ao tornar-se cobra perigosa, põe em evidência suas afecções de guerreiro, provocando medo nos seus próximos.

De um lado, a interdição de não matá-lo sugere que a sua posição de guerreiro antepõe-se àquela de inimigo; de outro, pela ameaça voltar-se contra os seus próximos, na medida em que é admitida a potência de ele atacar, Sumakriti realiza-se como inimigo em potencial.

Conforme discutido anteriormente, o morto torna-se outro, sendo imperativo o seu afastamento do convívio social. A possibilidade dele virar porcos, visando compor-se como alimento coexiste com a dele tornar-se um bicho perigoso, intencionando provocar medo. Na forma de alimento, esse afastamento é reconfigurado, convertendo-se em parte intrínseca da constituição de contextos voltados à nutrição dos corpos dos vivos. Na forma de bicho perigoso, o medo retrai a aproximação, reafirmando o afastamento, ao tempo em que as qualidades de guerreiro daquele morto explicitam-se reiterando, paralelamente, o prestígio que aquele homem já teve em vida.

Outra história, desta vez vivenciada por Pekâ, circulou oralmente e nela reincide a identificação de uma sucure com Sumakriti. Krekiõ foi quem me contou, relatando que o Pekâ avistou uma grande sucure num igarapé, onde o pessoal frequenta para pescar. Ele foi em direção a ela para flechá-la e ela

²⁶⁰ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

²⁶¹ (PERANKÔ, aldeia Nãsêpotiti, 1998)

²⁶² (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

se enrolou no buriti e ficou observando até chegar um momento em que desceu para o rio. Pekâ tinha ficado quieto e com medo, tendo ido embora depois que a sucurei entrou na água.

Quando Pekâ dormiu, ele sonhou com o espírito do Sumakriti lhe dizendo: “Eu sou Sumakriti, eu podia matar você, eu vi você, se fosse outra pessoa eu matava e comia, é porque você é meu sobrinho”. Em sonho, Pekâ lhe respondeu: “Podia atirar em você” e o Sumakriti retrucou: “Não podia, senão eu vou matar vocês”. Acordado, Pekâ avisou a sua esposa: “Seu avô virou sucurei, eu não vou lá de novo, vou pegar peixe por aqui”.

Sumakriti ao ponderar que se fosse outra pessoa ele matava e que não o fez porque era sobrinho, sugere que as suas afecções de braveza e coragem, associada à sua capacidade de provocar medo o definem como guerreiro, prioritariamente, já que atacar o próximo não é a sua intenção. Ao contrário disso, ele o faria se fosse outra pessoa, indicando que a sua potência de realizar-se como inimigo não incluía o seu parente. No entanto, quando o seu sobrinho retrucou que poderia tê-lo matado, ele reagiu que também o faria, porém enquanto uma represália.

Na narrativa anterior, o morto tinha orientado para não andarem à noite, protegendo e ameaçando, e aqui ele orienta para não o matarem porque senão ele faria retaliação. Matar a sucurei seria a instanciação de uma relação conflituosa entre os envolvidos que, conforme discutido, a tendência é a de a morte ser o limite deste conflito. Pela preocupação em proteger os vivos, é contornado que o morto não apresenta o interesse em atacar, mesmo que isso permaneça uma probabilidade. Assim, o afastamento do morto revela-se variável porque ele apresenta um gradiente, podendo ser mais ou menos distante.

Nota-se, todavia, que a braveza e a periculosidade, combinadas à capacidade de provocar medo são características que identificam, similarmente, o feiticeiro, o inimigo, o guerreiro panará e o morto bom (não feiticeiro). Porém, entre cada um deles, elas não se realizam de formas equivalentes, pois entre o guerreiro panará e o morto que não é feiticeiro subsiste a intenção em cuidar do outro. É sob este prisma que se compreende a advertência de Sumakriti para as pessoas não andarem à noite, e o aviso no sonho ao seu sobrinho de que ele não foi atacado porque era seu parente.

A experiência do convívio social entre os vivos constituiu-se como parâmetro para o comportamento da jiboia e da sucurei, sendo modulada a agressividade do morto. Embora afastado socialmente, no morto sobrevive o pertencimento à coletividade dos vivos panará.

O sobrinho ao afirmar no sonho que poderia ter matado a sucurei revela também que ele o faria por não saber que ela era o morto. Ele a viu como bicho apenas, e teria sido um equívoco, pois se o fizesse, estava atacando o morto. Apenas quando ele adotou o ponto de vista do espírito é que a sucurei desvelou-se como espírito transformado de Sumakriti. É sob esta premissa perspectivista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2012) que se apreende o diálogo entre Pekâ e Sumakriti no sonho.

Igualmente, o perspectivismo contribui para construir a compreensão de que as pessoas, tanto no caso do igarapé como no da aldeia, conceberam a cobra como bicho, primeiramente, apenas depois de avisadas pelo espírito em sonho, ou pelo pajé, é que se pode nivelar a realidade entre o morto e o vivo, corrigindo o equívoco de que não era bicho, era o espírito transformado de Sumakriti. As narrativas nos mostram que o acesso ao ponto de vista do morto foi decisivo para a decorrente deliberação de outra conduta comportamental, não matar a jiboia e não ir pescar no igarapé.

Temos visto que para compreender o estatuto de pessoa dos bichos considera-se a maneira de se conceber a morte, em que a transformação *pós-mortem* é a base fundante de muitas existências na terra. Ademais, temos apresentado que são distintas as maneiras de as relações sociais serem construídas com o morto, envolvendo o espírito transformado em não humano, abarcando os mortos feiticeiros e o não feiticeiros, sendo que estes últimos podem tornar-se um alimento (porco) ou um bicho perigoso, além de os corpos não humanos poderem ser criações dos mortos, tanto dos bons como dos ruins.

Quando eu trabalhava em Nãsêpotiti, junto aos professores panará, entre 1998 e 1999, registrei no meu diário de campo um enunciado de Kuperi, o qual espontaneamente me informou que Kokriti tinha virado porco e Krekon uma cobra perigosa que “Vai matar panará” (informação verbal)²⁶³.

O enunciado de Kuperi permanece revelando que mesmo gente *ikĩ* (boa) pode transformar-se em bicho perigoso, identificado ao mesmo caso de Sumakriti estudado acima. Já Tosinkô expôs que um parente antigo pode virar cobra e vir para a aldeia matar quem o matou. Aqui, revela-se a possibilidade de o morto tornar-se cobra para cumprir uma vingança, descortinando uma relação de conflito, intersubjetiva, já ocorrida. Se o morto vira gente novamente, significa que a relação conflituosa tende a ser continuada. A transformação em bicho, por sua vez, realiza-se como uma forma que viabiliza a vingança. Neste caso, o morto busca a aproximação com uma determinada pessoa para matar, concretizando a sua potência de perigoso.

Reiterando essa possibilidade de o morto bom tornar-se uma ameaça em potencial aos vivos, registra-se a explicação dada por Tosinkô de que do sangue pode-se transformar em cobra, onça, aranha e bicho-da-água para matar as pessoas. Explicita que a braveza é reconhecida como constituinte da pessoa panará, podendo ser instanciada nas relações com aquele que lhe é próximo, além daquelas com o inimigo que é de fora.

Neste particular, retoma-se que as afecções da braveza, força e coragem também são visadas para serem fabricadas nos corpos panará, notadamente, dos homens guerreiros, em que comer cobra, onça, por exemplos, aparecem como mecanismos para tanto, conforme já apontado. Segundo

²⁶³ (KUPERI, aldeia Nãsêpotiti, 1999)

ensinado por Tukokian, até mesmo as mulheres consumiam jacaré ou outros alimentos para serem fortes e corajosas. Elas também podem ser abordadas como bravas, o que se manifesta, sobremaneira, nos enunciados dos maridos que se separaram delas por isso, e também nos dos genros que, saíram da casa da sogra porque “Ela é muito brava”, na língua panará expresso como *asâpe* (muito brava, *asâ*: brava; *impe*: intensificador indicando o que é muito ou verdadeiro).

Na morte, então, o conflito é estabilizado quando ele já existia em vida. Quando ele não era assumido socialmente nas experiências entre os vivos a ponto de promover uma rivalidade declarada, ele reaparece na condição da morte, notadamente, quando o morto vira uma cobra ou onça ou aranha visando a atacar alguém, particularmente. Ademais, o conflito pode ainda emergir na relação entre o morto e o vivo, quando um bicho (espírito transformado) por ter sido atacado, ele pode aplicar uma represália. Neste caso, indica que o comportamento do morto não se restringe apenas às experiências tidas enquanto vivo, pois novas vivências permanecem incorrendo.

São diversos os relatos de o morto transformar-se num corpo ameaçador e amedrontador. Acrescenta-se mais um feito por Sâto, ligado à vivência do Pato. Aconteceu durante um deslocamento por barco no rio, e o motor começou a diminuir a sua velocidade por ter batido numa cobra branca, semelhante a uma sucuri, mas depois o motor retornou à velocidade anterior. Pato, assustado, acelerou a fim de retornar logo à sua aldeia porque compreendeu que era um morto que poderia atacá-lo.

Relativo a Krekõ, eu já escutava relatos acerca das transformações dele em bichos perigosos, entre 1998 e 1999. Chamou muito a minha atenção, quando na estadia em Sõkârâsâ, em 2017, quase vinte anos depois, Kreakiõ, voluntariamente, me contou a história de Krekõ, enfatizando que este último virou um bicho mal. Preocupou-se em discernir que não se tratava de um bicho comestível, descrevendo-o como feio, preto, portador de dente comprido, olhos vermelhos e unha do pé comprida.

No entendimento de Kreakiõ, foi uma escolha de Krekõ virar num bicho semelhante ao que tinha visto na televisão: “Vou virar igual isso”. O encontro com o morto na forma deste bicho feio foi vivenciado por Kâsô. Por ele ter relatado tal experiência assustadora, tem-se que narrativas sobre tal incidente têm circulado, sendo elas recriadas de modo dinâmico, conforme os diferentes contadores. Reitera que as transformações *pós-mortem* viram histórias que circulam entre as pessoas, pois foi deste modo que elas mesmas chegaram até mim.

Ao Kreakiõ, Kâsô afirmou que seu pai, Krekõ, “Ainda quer matar a gente”. Kâsô estava pescando e ele apareceu, impressionou-se como o bicho era muito feio e alertando seu ouvinte para tomar cuidado e o contador Kreakiõ termina preocupado em esclarecer “Eu não vi com os meus olhos, só o filho dele que viu” (informação verbal)²⁶⁴.

²⁶⁴ (KREKIÕ, aldeia Sõkârâsâ, 2017)

Tive a oportunidade de ouvir essa mesma história sob a versão de Sâto que, espontaneamente, teve interesse em me contá-la. Kâsô, atuando como motorista de barco de Nâsêpotiti, viajou para Sôkwê, a fim de buscar um pessoal que vinha da cidade²⁶⁵. Sozinho ele veio e no percurso apareceu um bicho muito feio, “parecia dinossauro”, o qual alertou para o seu filho não matá-lo, identificando-se como o pai dele. Kâsô, intensamente assustado, decidiu dormir em Sôkwê. Ainda que fosse o seu pai, o sentimento de medo foi evidenciado pretendendo esquivar-se de um reencontro.

Em ambas as versões apresentadas por Krekîõ e Sâto, o morto é o pai que aparece para o filho, com quem já experimentou relações de cuidados mútuos. O afastamento entre eles, todavia, incide como uma nova realidade, manifestada por sua vez pela transformação do pai num bicho temerário. No enunciado: “ainda quer matar a gente”, indica que o morto tem o desejo de matar. No entanto, pelo fato de o bicho alertar ao seu filho para não matá-lo porque ele era o seu pai, repete aquele debate anterior de que a relação conflituosa entre ambos deve ser evitada, subsistindo a manifestação de pertencimento do morto, isto é, de uma aproximação, o bicho era o pai.

Compreende aqui, então, que o morto põe em evidência as suas afecções de braveza ao transformar-se num bicho perigoso, provocando medo até mesmo aos seus parentes mais próximos, sinalizando que a potência de ele tornar-se inimigo, agenciando a morte existe na constituição da pessoa, mas que ela não o define, na medida em que a sua capacidade de generosidade coexiste. Portanto, as aparições do morto como cobra, onça e monstro instanciam o que há de temerário nas pessoas. Essa premissa aqui desenvolvida está combinada com a outra também aqui formulada, a de que o conflito é inerente na forma de o mundo ser ordenado.

E, por fim, são vários os relatos que apontam para essa perspectiva de o morto bom poder se tornar um bicho perigoso, provocando ameaça aos vivos de um modo ambíguo, na medida em que a aparição é apreendida como algo que não deve ser matado, desde que ela torna-se revelada como espírito transformado de um parente falecido.

No relato de Kuperi, manifestado entre 1998 e 1999, Krekô tornou-se cobra “para matar as pessoas”, convergindo para essa mesma atmosfera de medo. Incide, portanto, uma relação diferencial com aquele que é definido como o inimigo, em que o comportamento orientado para matar é acionado, tal como nos contextos de guerra ou de combate contra o feiticeiro vivo panará. Sublinha-se, todavia, que mesmo no morto bom, a capacidade de matar os próximos é uma potência socialmente admitida, circunscrevendo o medo que é despertado no vivo.

²⁶⁵ Os moradores de Nâsêpotiti quando deslocam-se para Guarantã do Norte, Peixoto de Azevedo, Cuiabá, Brasília, São Paulo ou qualquer outra região fora da Terra Indígena Panará, iniciam sua viagem indo para Sôkwê por barco, onde há estrada para conectar-se aos lugares subsequentes. Em cada aldeia, há determinadas pessoas habilitadas para exercer a atividade de dirigir o barco, Kâsô é uma delas.

Por fim, formula-se que a relação conflituosa é possível entre os mortos e os vivos, a qual tende a ser evitada, tornando o afastamento um desdobramento, evitando pescar no igarapé em que Sumakriti está como sucuri, evitando andar à noite onde a jiboia apareceu, combinado ao fato de não matar estes bichos perigosos, por exemplos. Tal como entre os vivos, incidem os esforços permanentes em construir laços sociais por meio de trocas recíprocas, associado à formação de pessoas, cujas afecções as capacitem em cuidar da sogra, da esposa, do filho, dos pais, dos irmãos, dos filhos dos irmãos, conforme apresentado no capítulo 3.

Enfatiza-se, todavia, que o conflito é evitado pois ele potencializa a capacidade de quem é próximo virar alguém distante, acionando aquelas afecções da braveza que, por sua vez, também são valorizadas, sobremaneira, no guerreiro.

Entre as diversas histórias que chegaram até mim, foram exemplificadas metamorfoses de um parente próximo consanguíneo ou de um afim, ou de um ancestral. Nas narrações estudadas até aqui, capturamos que o corpo do morto se modifica, alterando igualmente as maneiras de construir relações sociais com ele. A hostilidade na relação entre mortos e vivos é admitida, sem comprometer a possibilidade de experimentar relações de dádiva com o mesmo morto aproximando-se da concepção de um corpo compósito (STRATHERN, 2006).

É enfático que o bicho perigoso faz aparecer a potência da braveza do morto. Em certos casos, ademais, algumas relações intersubjetivas em que o conflito já fora experimentado em vida revelam-se como tendo sido percebidas socialmente, na medida em que elas convertem-se em explicações da aparição de alguma transformação do morto em evento perigoso. É emblemático que está impressa nesta transformação em bicho perigoso, ou em ventania, o fato de a morte converter-se numa condição privilegiada para tal conflito tornar-se publicamente assumido.

6.6 As duas crianças ancestrais que eram pajés

Há uma história sobre duas crianças ancestrais que eram irmãs, as quais são retratadas como *towmãpã* (pajé), dada a capacidade delas de se transformarem corporalmente. É notável que elas se diferenciavam das demais pessoas com quem interagem que, por sua vez, não manifestavam essa capacidade de metamorfose.

As narrativas que contemplam as aventuras dessas crianças permitem captar, entre tantas outras coisas, a maneira como o criador é percebido, convergindo para o aprofundamento da compreensão aqui construída acerca desse valor dado às relações que podem ser configuradas como sendo de criação.

Seguindo a versão apresentada pelo Sykian, conta-se a específica parte em que as duas crianças ouviram os homens na casa do centro discutirem sobre onde iriam encontrar lagoa para pescar. Elas

se esconderam na mata e viraram muitas matrinxãs. Uma criança ficou na frente delas e a outra atrás. Depois, viraram gente novamente e trouxeram peixes que foram assados pelas mulheres.

Na outra aldeia, o pessoal queria matar porco. As crianças ouviram e viraram porcos perto da roça. Uma ficou na frente deles e a outra atrás. O pessoal flechou no primeiro porco que era uma das crianças *towmãpã* e ela morreu. Depois, o outro que estava atrás dos porcos virou gente e voltou para a sua aldeia. Lá, a criança pensou, “Quero virar macaco”. Ela foi escondida e virou macaco-prego. Daí, o pessoal o flechou e o matou. Sykian ao concluir essa narrativa, comentou, “Um *towmãpã* morreu junto com o porco, e outro junto com o macaco-prego, os caçadores não souberam ver que eram as crianças e as mataram” (informação verbal)²⁶⁶.

Nessa história dos antigos, as crianças ancestrais eram gente, nela há os episódios delas terem virado porcos e peixes, e em ambos os casos, retornaram para a forma humana. Enquanto porcos, elas atraíram os bichos tornados delas mesmas, concentrando-os no meio de uma fila, ficando uma das crianças na frente deles e a outra atrás. A posição na fila estabelecia a distinção entre os porcos manejados e os porcos-*towmãpã*, manejadores.

Noutra ocasião, as crianças viraram matrinxãs, o primeiro e o último destes peixes eram as crianças *towmãpã* que procuraram manejar os demais entre elas. O interesse dessas crianças em virarem porcos e matrinxãs foi o de atenderem aquela vontade manifestada pelos homens na casa do centro, favorecendo a caçada e a pescaria.

Sabe-se que os homens fazem reunião no centro da aldeia, onde é decidido quando acontecerá uma pescaria coletiva, notadamente, aquela feita em lagoas com timbó. Igualmente, caçadas coletivas são organizadas por meio dessas reuniões entre os homens. A narrativa versa sobre um fenômeno que permanece acontecendo nos tempos atuais, especialmente, esse de que os interesses em caçar e em pescar tornam-se conhecidos pelos espíritos que moram no céu que, por sua vez, ouvem e podem favorecer a captura de bichos e peixes pelos homens panará, ecoando o debate já feito acerca da capacidade da generosidade dos mortos bons.

No céu há espíritos que são retratados como *towmãpã*, cujo comportamento é similar ao dessas crianças ancestrais, eles se transformam em bichos e transitam na terra a fim de manejarem a sua criação sob a intenção de facilitarem a caçada. O alimento circulado entre os vivos permanece procedendo da capacidade de transformação dos espíritos, articulada à de eles agenciarem os corpos tornados deles mesmos.

²⁶⁶ (SYKIAN, aldeia Nãsêpotiti, 2017)

Notou-se que no céu são distintos os lugares onde se concentram os porcos (*suasina*), os quatis (*swakō*), os veados (*jansy*) e outras existências, o que significa serem distintos os lugares onde ficam os espíritos que são criadores do porco, quati, veado e outros.

O espírito vira porco e vai para a mata onde repete aquele comportamento relatado na história dos antigos, particularmente, de manejar os demais porcos, cuja posição de criador os configura. A diferenciação entre os porcos que são *towmāpā* está na aparência, sendo eles grandes, maiores que os demais²⁶⁷. Nas palavras de Tukokian, “*Towmāpā* sai correndo, vira gente e vai para aldeia no céu, lá, os porcos todos são pajé” (informação verbal)²⁶⁸.

Suasinaakriti é outro nome que apareceu para diferenciar esse porco que é grande, identificado como o espírito que nele se tornou, notadamente, aquele que assume a posição de criador, tal como as duas crianças *towmāpā*.

Tukokian e a sua esposa Kākjya me explicaram que todos os bichos na terra têm dois *towmāpā* como o porco (*suasina*), a onça (*jowpy*), o macaco-preto (*kwakriti*), o veado (*jansy*) e outros. Inclusive, em outra oportunidade, ele me ensinou que se for morto o porco-*towmāpā*, o espírito retorna à sua aldeia no céu, e são escolhidos outros espíritos para assumirem a posição de domesticador aqui na terra.

Esses espíritos criadores dos bichos na terra são reconhecidos como panará, e na ocasião de algumas conversas sobre este assunto, não foi incomum afirmarem que há visitas entre essas aldeias e aquela dos mortos. Quem cuida do porco é panará, abrangendo os mortos e estes espíritos que são retratados como *towmāpā*.

É oportuno retomar que ao questionar se a Cutia, dona do amendoim, tinha virado gente novamente, além de ter se transformado em cutia na terra, a senhora Jôpô argumentou que “Espírito da cutia é *towmāpā* que mora no céu” (informação verbal)²⁶⁹. Inscreve-se em sua abordagem essa concepção que todos os animais têm espírito que deles cuida, referindo-se a ele como *towmāpā*, porque ele é capaz de se transformar em cutia e acompanhá-la aqui na terra.

Quando é afirmado que todos os bichos têm pajé (*towmāpā*), impõe-se esse sentido, então, de ter alguém que os cria, com quem os vivos podem desenvolver relação. Exposto isto, expande-se a abordagem feita anteriormente relativa ao fato de que os oradores (*pēpa*) quando solicitam ajuda na caça antes de ir à mata, contemplam como ouvintes os mortos e esses espíritos dedicados à criação de específicos bichos que se concentram num lugar distinto no céu.

²⁶⁷ Mesmo que os espíritos *towmāpā* possam agir de modo generoso, a força e a grandeza deles podem despertar medo aos vivos.

²⁶⁸ (TUKOKIAN, aldeia Nāsêpotiti, 2017)

²⁶⁹ (JÔPÔ, aldeia Nāsêpotiti, 2017, tradução nossa)

Os espíritos que são citados como *towmãpã* também podem ficar bravos quando os vivos não preparam a carne com boa vontade, ou quando afirmam estarem enjoados da carne daquele bicho, ou quando determinadas prescrições alimentares não são cumpridas ou quando a carne não é bem distribuída. Tukokian me ensinou que os dois pajés viram porcos e chamam outros porcos e os levam até próximo da casa, ficam para olharem se está comendo bem com corpos de porcos, depois viram gente novamente, “Na aldeia do céu tem muito pajé, tem muito porco” (informação verbal)²⁷⁰.

Em decorrência disso, eles também podem fechar a porta do buraco que conecta o céu e a terra, rompendo a oferta de porcos disponíveis para serem caçados. É quando os pajés na terra buscam negociar com eles o retorno dos porcos. Igualmente, estes espíritos podem provocar doença, tal como os mortos bons, têm as capacidades da generosidade e da ameaça à vida.

Portanto, o alimento que nutre os corpos panará é originado dessa premissa de que os bichos na terra têm os espíritos que cuidam deles. A história das duas crianças *towmãpã* é expressão deste ponto de vista. A metamorfose é parte intrínseca da construção dessa relação de criação. Embora os bichos criados incluam-se como expressão de espírito, eles se diferenciam desse corpo-gente que pode assumir o antropomorfismo e o zoomorfismo, em que a posição de criador lhe caracteriza. No ensinamento de Sykian, *towmãpã* vira bicho no céu e vem para a mata, “Não são como os bichos daqui”, justamente por que estes últimos são aqueles que sofrem a agência da criação, são criados e não criadores. Noutra conversa, ele expôs, “No céu tem mata, tem cutia, macaco, porco, eles são espíritos, não são daqui, eles acompanham os bichos daqui” (informação verbal)²⁷¹.

Então, a relação de criação é subjacente ao alimento que nutre o corpo dos vivos, dado que o acesso a ele depende da realização do espírito multiplicar-se noutros corpos e acompanhá-los, promovendo a continuidade da presença deles no mundo, a comida é criada.

Embora esse espírito criador possa ser generalizado como *towmãpã*, outros nomes são aplicados particularizando-os como *jansyakriti*, *jowpyakriti*, *suasinaakriti*. O sufixo *akriti* compõe o nome dos animais (*yansy*: veado; *yowpy*: onça; *suasina*: porco). Ele identifica a posição de criador, cuja aparência física é maior comparada à daqueles que são criados.

O senhor Sêakâri ao afirmar que a onça, o porco e outros bichos têm espírito, imediatamente, ele começou a contar a história das duas crianças ancestrais, particularmente a parte em que elas viraram matrinxã e conduziram os peixes em fila, ficando uma na frente e a outra atrás deles. Enfatiza-se, portanto, que a associação entre os espíritos dos bichos com a história das crianças *towmãpã* (pajé) é feita por eles mesmos.

²⁷⁰ (TUKOKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

²⁷¹ (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

Esclarece-se ainda que ao adotar essa terminologia que tal bicho tem espírito, compreende-se que os bichos são o espírito transformado, tal como discutido a respeito das transformações corporais experimentadas pelo morto.

Nos gráficos apresentados no capítulo 4 que retratam como é o céu, aparecem lugares identificados como sendo de *suasinaakriti*, *jowpyakriti*, *torinsiakriti*, *swakōakriti*²⁷² entre outros. Estes nomes referem-se, então, a estes espíritos específicos dos bichos e que podem ser reconhecidos também, de modo genérico, como *towmāpā*. São mapeados lugares distintos onde habitam os espíritos de *kwakriti* (macaco-preto), *ikjyti* (anta), *tititi* (tamanduá), *hakuyti* (jabuti), *sā* (gavião), *i'kow* (macaco-prego) entre outros.

São pessoas análogas às crianças ancestrais. Elas domesticam os animais, sob a forma animal, resguardando que a diferenciação de sua posição social inscreve-se na própria aparência física, cujo tamanho é maior. Criar bicho é uma prática entre os vivos, e entre os espíritos que moram no céu.

Na ancestralidade, as crianças que eram *towmāpā* (pajé) acabaram sendo mortas, uma enquanto porco, a outra como macaco, evidenciando que elas converteram-se em alimento para nutrirem os corpos, desde que os caçadores não souberam ver que elas eram pajés. Por extensão disso, capta-se que o alimento corresponde a um espírito transformado, significa reconhecer que os espíritos nutrem os corpos panará. O corpo mantém-se vivo pela relação com aqueles que criam bichos, os quais tendem a ser concebidos como transformações do próprio corpo do criador.

A criação torna-se um paradigma que circunscreve a maneira de ser concebida a conexão entre os humanos e os espíritos que, conforme estamos vendo, pode ser boa ou ruim, cujos caracteres de generosidade e de periculosidade coexistem. O ato de criar é muito valorizado pelas pessoas panará.

6.7 Caçar é perigoso

No nome *towmāpā* inscrevem-se as capacidades de manejar uma transformação corporal e a de controlar outros corpos, domesticando-os. Na narrativa das duas crianças ancestrais é evidenciado que a metamorfose acontece intencionalmente, tornando variáveis as posições de gente e de bicho dessas pessoas que moram no céu²⁷³.

Entre os vivos podem acontecer interações com animais tidas como perigosas, as quais envolvem aquela formulação já feita por Rivière (1995) de que nem tudo o que aparenta ser à primeira vista é de fato o que é, devendo esperar para ver que se trata de outro ser, notadamente, aquele que é

²⁷² *Swakōakriti* sempre foi referido como espírito ruim, Sykian afirmou que ele anda à noite, sozinho e que não se come ele porque é ruim (*nāka*).

²⁷³ Alguns homens panará antigos foram retratados como *towmāpā*, argumentando que eles carregavam cobra amarrada no pescoço e traziam para a aldeia, reiterando a correlação de *towmāpā* com aquele que domestica e controla os animais.

capaz de se transformar, promovendo a decodificação, a *posteriori* de que aquele animal era espírito. Isso acontece com os espíritos que são *towmãpã*, em que o nome de um animal juntado ao sufixo *akriti* particulariza quais as pessoas envolvidas nestes casos como *yowpyakriti*, *swakõwakriti*, *yansyakriti* entre outros.

O equívoco de matar um animal que era um *towmãpã* nele transformado permanece incorrendo nos tempos atuais, tal como apresentado na história das duas crianças panará. Parafraseando Sykian, os caçadores não souberam ver que o porco e o macaco eram as crianças pajés.

Seguiremos agora com relatos de experiências em que o equívoco na caça aconteceu, identificando os perigos desdobrados disso. Ao mesmo tempo, é aqui enfatizado como estes relatos viram histórias que circulam entre as pessoas, da mesma forma que a mim chegou e, agora eu estou transmitindo-os.

Iniciaremos com uma narrativa que se refere a uma vivência de Kiêrõ, tendo sido ela a mim relatada por Sâto, seu filho. Trata-se de uma vez que caçou um veado que, por equívoco, era *yansyakriti*. Aconteceu quando ele acompanhou Kitankõ e Turempri, uma de suas esposas, para coletarem mãmão-do-mato (*kwakriti*). Neste dia, ele desejou matar um bicho e lhes avisou que poderiam ir embora na frente. Ambas retornaram à aldeia e Kiêrõ ficou sozinho, tendo encontrado um veado (*jansy*), “Será que vou matar veado?”, ele pensou. Atirou nele e acertou, era *jansyakriti*.

De repente, Kiêrõ caiu no chão, levantou-se novamente e voltou a cair. O morto (*kypaswãkiara*) apareceu e perguntou: “O que aconteceu com você?” e, lhe contou que não podia ter atirado porque era *jansyakriti*, em seguida, mandou um outro *toputũ* (morto) pegar *prepasânõsô*²⁷⁴ e passar em seu corpo. Depois o espírito perguntou “Você está bom?” e orientou “Vou te dar este remédio, se acontecer novamente, você passa de novo”. Daí, Kiêrõ matou um caititu e o levou para a aldeia, lá, ele caiu novamente. Turempri, sua esposa, perguntou: “O que aconteceu com você?”. Kiêrõ contou que tinha atirado no *jansyakriti*.

Kiêrõ não soube ver que o veado era *towmãpã*. Apenas quando tinha desmaiado, o seu espírito se comunicou com o morto que, por sua vez, lhe avisou que tinha atirado no espírito do veado. Por Kiêrõ ter adotado o ponto de vista do espírito é que ele reconfigurou a posição do bicho como espírito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Nota-se que o morto aparece para ajudar o vivo, exercendo a sua capacidade de cura, tal como já apontado anteriormente. Paralelamente, fica explicitado que independentemente de ser pajé, durante o desmaio o espírito da pessoa pode se comunicar com o morto e lembrar dessa experiência depois que retoma o corpo carnal na terra. Além disso, nota-se ainda que o espírito com quem a vítima

²⁷⁴ É remédio de *kypaswãkiara* (morto), o mesmo que se passa na folhagem do amendoim quando ele está doente, cuja causa, em geral, está relacionada ao desvio de alguma prescrição do dono que plantou esse alimento.

se comunicou não foi o do veado, mas o do morto, o que reforça a percepção de que os falecidos estão sempre acompanhando os vivos, *kypaswãkiara ti sãpũ ikĩ ahê* - morto olha, cuida (informação verbal)²⁷⁵. Observa-se aqui a utilização da palavra *ikĩ* com a intenção de expressar que o morto gosta do vivo e cuida dele.

O seu desmaio revela-se como expressão da doença provocada pelo espírito do veado como uma represália. No momento em que o caçador tinha atirado no veado, ele o viu como bicho e não como espírito. A predação praticada pelo homem panará desdobrou-se naquela do espírito com o vivo, tal como formula o perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2012).

A compreensão de o que tinha acontecido se desenvolveu posteriormente, o que remarca a assimetria na relação entre o vivo e o espírito (LIMA, 1996). O caçador sempre está sujeito ao equívoco, matar bicho é perigoso porque nem todas as presenças dos animais constituem-se como expressões de dádiva.

Temos visto, como a relação entre os vivos e os espíritos (mortos e *towmãpã*) são variáveis, contemplando as possibilidades relacionais generosas e hostis sendo que, nem sempre elas, estão sob o controle dos vivos, dado que o equívoco é provável.

Certa vez, Krekiõ começou a me contar uma história que, à medida que ele prosseguia, passei a identificar que se tratava deste mesmo assunto, isto é, de que Kiêrõ tinha se enganado e atirado no *jansyakriti*. Krekiõ explicou que, de repente, um veado pode aparecer na frente do caçador, e ele ser ruim (*nãka*) porque pode causar morte aos vivos. Em suas palavras, o perigo acontece “Quando vai soltar a espingarda e o espírito mal vai dar alguma coisa ruim no caçador” (informação verbal)²⁷⁶.

Em sua versão, Kiêrõ estava bem, caçando, aí, umas três da tarde foi no mato e apareceu veado, ele atirou e o veado não morreu e Kiêrõ desmaiou. O espírito do veado falou: “Eu vou te dar doença”. Ele ficou tonto, chegou mal na aldeia, ficou doente, era *jansyakriti*. Foi pajé que descobriu: “Não é veado vivo na floresta, é espírito, é mau este veado” (informação verbal)²⁷⁷. Ele se tratou com remédio e ficou bom.

Quando Sâto relatou essa história, prolongou-se dizendo que o médico na cidade foi incapaz de curá-lo, somente um pajé kaiapó que passou remédio no Kiêrõ, particularmente, nos olhos e no ouvido, “Por isso está bem hoje, não atira mais em veado” (informação verbal)²⁷⁸.

Outra história é sobre quando mataram um tatu-canastra que também não souberam ver que era espírito *towmãpã*. O igarapé, onde o tatu foi morto, secou e acabou o peixe. O caçador se deu conta

²⁷⁵ (SOKRITI, aldeia Sõkwê, 2017, tradução nossa)

²⁷⁶ (KREKIÕ, aldeia Sõkârâsã, 2017)

²⁷⁷ (KREKIÕ, aldeia Sõkârâsã, 2017)

²⁷⁸ (SÂTO, aldeia Kõtîkô, 2017)

que não era bicho criado depois que o igarapé secou. A alteração na paisagem foi entendida como expressão da braveza do espírito.

Este equívoco pode se desenvolver até mesmo num sonho. Certa vez, Pysy sonhou que flechou um pacuzinho e não tinha acertado, este peixe lhe falou, “Você não me pega, você não me flechou” e foi embora. Ao despertar, Pysy revelou o seu sonho avaliando “Não é peixe, é espírito” (informação verbal)²⁷⁹, e decidiu dar o nome Prípe ao seu filho.

Outro relato foi o de Krekiõ sobre uma experiência tida pelo seu pai, Possua. Este último tinha encontrado uma onça grande na mata, ele atirava nela, mas subitamente a onça sumia, “É espírito”, tinha pensado o Possua, decidindo retornar para a aldeia. Foi assimilado que ela era *jowpyakriti*, vinda do céu.

Outros encontros de Possua com espírito da onça aconteceram. Certa vez, ele atirou três vezes numa onça, e ela não morria. Ela gritava e Possua estranhou que nunca tinha ouvido onça gritar, comparando que parecia voz de gente. Descreveu como sendo uma onça pintada, alta e comprida, “Ele viu a onça andando de pé, levantou e saiu andando, o rabo era reto” (informação verbal)²⁸⁰. Nesse relato, Possua viu a transformação da onça em gente.

Tal como formulado por Viveiros de Castro (2002; 2012), a transformação corporal engendra a variação dos pontos de vista da pessoa. Possua viu primeiro a onça como bicho e depois como espírito. Dada a metamorfose da onça em gente é que o caçador mudou o seu ponto de vista. Se enquanto bicho o humano assumiu a posição de predador, enquanto gente, o risco de Possua tornar-se presa do espírito era expoente.

A caça é uma atividade arriscada, em que os vivos submetem-se a uma situação de permanente vulnerabilidade. Ainda que o comportamento generoso dos mortos e de alguns espíritos *towmãpã*, assimilados como bons, inclua-se como ligado à caça, coexistem as presenças da criação e dos criadores ameaçadores.

A experiência de uma relação com *towmãpã* pode ser identificada pela manifestação de uma doença, febre, dor de barriga, diarreia e vômito, “A anta ruim dá diarreia com sangue, igual à do porco” (informação verbal)²⁸¹. Conforme Sykian explicou, “Tem que matar bicho criado” (informação verbal)²⁸². Na história das duas crianças inscreve-se tal recomendação, pois os caçadores não souberam ver que o porco e o macaco atingidos eram espíritos. Nota-se ainda como as histórias

²⁷⁹ (PYSY, aldeia Sökwe, 2017)

²⁸⁰ (KREKIÕ, aldeia Sökârâsâ, 2017)

²⁸¹ (KÔKÂ, aldeia Näsêpotiti, 2017)

²⁸² (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017)

de equívocos do caçador circulam entre as pessoas, salvaguardando que a reprodução delas nunca é de modo idêntico e sim, criativo e dinâmico.

Outro caso relatado por Sâto é de quando o pessoal foi no mato, incluindo homens e mulheres, porque se tratava de uma ampla caçada para uma festa, visando à captura de anta, porcos, macaco e outros bichos. O acampamento durou perto de um mês. Os homens juntaram-se na mata²⁸³ e decidiram retornar para a aldeia. Arrumaram as caças e dois homens cantaram até o amanhecer.

Ouviu-se o grito de um porco e um homem ficou motivado a caçar mais, “Vamos matar porco?”. Mas os homens já estavam se organizando para voltarem e aquele convidado para acompanhá-lo não quis ir. Mesmo assim o homem que ficou motivado foi sozinho. Ele procurou e avistou na lagoa, duvidando “O que é isso, será que flecho?”. Ele acertou, matou e ficou doido porque era *ĩtymãkriti*, isto é, o espírito da capivara (*ĩty*: capivara), o *towmãpã*.

Esse homem correu e não voltou para o lugar que deixou o seu arco e flecha. Aquele outro que tinha sido convidado esperou por ele e depois foi atrás do pessoal que lhe perguntou, “Cadê ele?”. Ele explicou, “Ele queria caçar porco, ele quis ir, ele teimou e foi”.

O pessoal chegou na aldeia, esperou, escureceu e ele não retornou. Os homens decidiram ir atrás dele. Na mata viram que ele tinha matado *ĩtymãkriti*, “Acho que ele ficou doido e foi embora”. O pai e a mãe dele choraram. Ele era um guerreiro, “Ele matava Kayapó, Kayabi, Txicão com borduna” (informação verbal)²⁸⁴.

Sâto esclareceu que este caçador tinha virado pajé e depois de anos retornou para a aldeia. Antes, um homem tinha sonhado com ele, o viu no mato, correndo e fugindo e não querendo voltar. O pessoal na aldeia se reuniu e fez caminho para atraí-lo. Então, este caçador foi pego e assim conseguiram trazer ele de volta. Pintaram-no com urucum e levaram para a casa dos homens e lá, ele explicou “Eu matei *ĩtymãkriti* e endoideci”.

Desde então, ele se tornou pajé porque sabia identificar quem era feiticeiro. As pessoas que eram acusadas por ele ficaram bravas. Daí, ele disse, “Eu vou pegar mutum vivo”. Ele pegou, levou no colo, carregando para o centro, na casa dos homens. O pessoal matou o mutum e comeu. No outro dia, ele pegou uma cobra viva e chamou os demais para olharem. Ele brincava com a cobra. Os feiticeiros mataram ele, “Ele era um grande *towmãpã*” (informação verbal)²⁸⁵.

²⁸³ Sâto falou que os homens juntaram-se na casa dos homens no mato, explicitando que a reunião cotidiana dos mais velhos (*toputũ*) no centro da aldeia é uma forma replicada nos contextos das caçadas, fazendo aparecer que além de uma caçada ser um assunto, notadamente, masculino, o centro da aldeia não é apenas na aldeia, sobremaneira, é o centro da tomada de decisões, “Tem *ikãpy* (casa dos homens) no acampamento também” (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017).

²⁸⁴ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

²⁸⁵ (SÂTO, aldeia Kôtikô, 2017)

Pajé é a palavra utilizada na língua portuguesa pelas pessoas panará para traduzirem esse nome *towmãpã*. Baseado em nosso debate, chama a atenção a valorização dada à capacidade de os espíritos, nomeados como tal, controlarem os bichos.

Esse caçador que se tornou *towmãpã* é aquele que conseguia capturar mutum e cobra vivos na mata e trazê-los para a aldeia. Essa habilidade aparece como sendo aquela que caracteriza a sua competência de pajé, além da sua capacidade de identificar quem é feiticeiro (*sôpâri*)²⁸⁶.

Os antigos panará reconhecidos como *towmãpã* – pajés -, contudo, eram aquelas pessoas que apresentavam essas habilidades tais como elas mesmas definem os espíritos *towmãpã* que criam bichos. Põe-se em evidência, então, a ligação de pajé com o ato de criar, notadamente, com o de controlar e domesticar os bichos. Sublinha-se que tal capacidade reincide naquelas duas crianças ancestrais, e que a mesma inscreve-se quando elas são caracterizadas como *towmãpã*.

6.8 O significado de criar

Sykian ao me explicar que no céu tem as aldeias do macaco, do quati e de outros bichos-espíritos, ele sublinhou que em todas elas têm *toputũ*, traduzido aqui como sendo aqueles que assumem a posição de criador²⁸⁷.

Delineia-se, contudo, que os espíritos criadores são apreendidos de modo similar às pessoas que têm autoridade socialmente reconhecida entre os vivos na terra, isto é, *toputũ*. No entanto, nesses lugares no céu concebidos como de *suasinaakriti* existem muitas pessoas que são *toputũ* e não apenas uma, sendo um estatuto social generalizado a todos os espíritos que são criadores, abrangendo aqueles dos diversos lugares mencionados acima como os de *yowpyakriti*, *jansyakriti* e outros.

Similarmente, acontece na aldeia dos vivos a percepção de haverem pessoas cujo estatuto social é diferenciado, notadamente, aquele do pessoal mais velho que assume o papel da gestão das

²⁸⁶ Sabe-se que em nossa atualidade existem muitas pessoas que atuam como *towmãpã*, abrangendo homens e mulheres, jovens, adultos e mais velhos, sendo que elas sabem conversar com os espíritos e identificarem quem causou a doença e o motivo deles, contemplando algum comportamento tomado como ruim. Houve uma reconfiguração na maneira de ser abordada a pajelança que tem íntima relação com o convívio junto a alguns povos no Parque Indígena do Xingu (ver Ewart, 2000). Neste trabalho, é colocado em evidência, por sua vez, a correlação deste termo com os espíritos criadores que são retratados por este mesmo nome *towmãpã*. Parafrazeando Sâto, os antigos sabiam identificar quem fazia feitiço, mas não sabiam curar a doença, tal como o fazem atualmente, usando o cachimbo e soprando fumaça, o que aprenderam no Parque Indígena do Xingu. Embora a amplitude de material etnográfico que permite o aprofundamento deste tema, notadamente, desse dinamismo na maneira de os pajés se realizarem como tal, não há fôlego para desenvolvê-lo aqui. No entanto, enfatiza-se esse valor dado à criação combinada à capacidade de controlar os bichos que circunscreve aqueles espíritos generalizados como *towmãpã* e que, por sua vez, reincide na forma de caracterizar aqueles homens antigos que eram guerreiros e que sabiam controlar bichos vivos na mata, trazendo-os para a aldeia.

²⁸⁷ Neste particular, é feita a ressalva de que o termo aldeia é apenas um mecanismo terminológico para definir que na mata (do céu) há os lugares específicos onde os espíritos (*towmãpã*) se concentram, mas que não é a mesma coisa que a aldeia dos vivos panará com um espaço circular demarcado, com casas na periferia e outra no centro, com redes de dormir entre outras coisas emblemáticas do modo de viver panará. Sykian insistiu que eles moram na mata no céu, “Não fazem nada como macaco, são preguiçosos, a onça dorme no chão, eles são espíritos, viram bicho e vem para a mata aqui” (SYKIAN, aldeia Kôtikô, 2017).

atividades contingentes no cotidiano, seja no âmbito mais íntimo como naquele que envolve a comunidade, como nos contextos de festa, por exemplos.

Conforme já discutido, *toputũ* refere-se aos homens mais velhos, cujas afecções de coragem, braveza, disposição e força lhes são pertinentes. Enquanto também abrange a multiplicação de pessoas já desenvolvida, porque são aqueles que têm muitos netos, além da capacidade de uma boa compreensão dos saberes do povo Panará.

Compreender bem é a condição de assumir a posição daquele que aconselha e orienta os mais jovens, podendo executar específicos papéis como o de orador (*pẽpa*), entre outros, os quais requerem a capacidade de mobilizar e organizar as pessoas para desenvolverem caçadas, pescarias, fiscalização territorial, participação nas reuniões na cidade; dançarem e cantarem; abrirem roça, construírem aldeia nova e muitas outras.

Tal como as crianças ancestrais tornaram-se porcos e, ao mesmo tempo, criadoras deles, compreende-se que os espíritos *towmãpã* são análogos a elas, acompanhando aqueles concebidos como transformações de si mesmo.

Sob a perspectiva de que os corpos humanos multiplicam-se, manifestando o desenvolvimento do crescimento deles, pode-se inferir que as pessoas mais velhas, homens (*toputũ*) e mulheres (*twatũ*) acompanham e cuidam daqueles que consigo têm um vínculo, envolvendo seus filhos, os laços matrimoniais deles e as famílias dos genros adjacentes aos seus casamentos; os netos e as famílias formadas por eles, e assim por diante.

Ser *toputũ* implica assumir a ação de cuidar do outro, protegê-lo, acompanhá-lo, orientá-lo, aconselhá-lo, avisá-lo, adverti-lo entre outras ações que podem ser abordadas como uma réplica dessa relação de criação.

Akâ fez um discurso no primeiro dia da festa que celebrava os vinte anos de demarcação da Terra Indígena Panará, conforme já discutido no capítulo 2. Chamou a minha atenção que ele usou a palavra *kjâri* indicando que demarcar a terra assumiu o valor de fazer a terra, considerando todos os movimentos da procura de um lugar, na região de onde foram retirados, que não estivesse degradado pela mineração, ou pelas atividades pecuaristas das fazendas, ou pelas sedes dos municípios já formados ou pelos projetos de assentamento do INCRA (O Brasil Grande e os Índios Gigantes, 1995).

Essa procura, em que sobrevoar a região das aldeias antigas foi uma das formas, desdobrou-se em sofrimento por ter visto como a região por eles habitada tinha sido deteriorada. A dedicação foi encontrar um lugar em que tivessem frutas variadas, rios com muitos peixes e fartura de caça para os corpos de seu povo poderem ser nutridos. Quando Akâ pronunciou *Rê kjâri ïkjê hẽ*, ele quis dizer “Eu

fiz para vocês a terra” (informação verbal)²⁸⁸, sob essa conotação de algo que foi construído sob a intenção de cuidar de seu povo.

Sendo os mais velhos aqueles que se multiplicaram em muitas pessoas, eles permanecem constituindo os corpos delas quando se preocupam em construir condições boas para elas também crescerem e multiplicarem-se.

Portanto, a Terra Indígena Panará é aqui reconhecida como um lugar para fazer corpos. Akâ falou *Rê kjâri ïkjê hê. Mãmã jamã kowmã kya tuê jamã, kypa tũ tã*. Nesta frase aqui destacada é explicitado que procurou-se um lugar apropriado para as pessoas nascerem, crescerem e fazerem mais corpos. Na língua portuguesa, pode-se traduzir como “Eu fiz para vocês a terra. Por isso vocês aumentaram hoje (cresceram e multiplicaram-se)²⁸⁹.

Conforme já discutido anteriormente, a redução populacional foi muito grande depois do contato, e neste discurso Akâ abordou sobre isso. Ao dizer que eles quase acabaram porque morreram muitas pessoas, ele expressa a sua alegria de ver como o seu povo aumentou, *Tũ mã jy sê re kïpari ïkjê hê* (Gosto de ver vocês crescendo)²⁹⁰.

Na frase acima e na anterior a ela, a palavra *tũ* reincide referindo-se, igualmente, a engravidar, particularmente, a fazer mais pessoas, aumentando a população do povo Panará. Na frase anterior a essa acima, é significativo que ela aparece tão próxima da palavra *kypa* a qual significa terra. Ele diz *kypa tũ*, evidenciando que esse movimento de crescer mais pessoas se desenvolve na terra.

Nesta oportunidade, inclui-se parte do discurso da Krempy que foi filmado (O BRASIL GRANDE E OS ÍNDIOS GIGANTES, 1995), tendo sido ele enunciado numa reunião feita no Parque Indígena do Xingu quando algumas pessoas panará comunicaram às lideranças de outros povos sobre a decisão de demarcar a Terra Indígena Panará, “Foi naquela terra que eu menstruei pela primeira vez. Eu quero levar os meus filhos para crescerem lá”²⁹¹.

Capta-se a maneira de se pensar o crescimento dos corpos e a multiplicação deles articulado a um lugar, notadamente, à terra, onde nela há condições de os corpos serem nutridos. Quando Akâ afirma, “Eu fiz a terra”, pretende-se abarcar a perspectiva de que os corpos estão imbrincados na terra

²⁸⁸ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017, tradução nossa). Parte do discurso feito por Akâ na festa que comemorou vinte anos da demarcação da T.I. Panará.

²⁸⁹ (AKÂ, aldeia Nãsêpotiti, 2017, tradução nossa)

²⁹⁰ Ao traduzir *kïpari* como gostar, observa-se que *kï* é o nome de o que é considerado bom, bonito, deriva de *ikï*. *Pari* deriva de *ïpa* que significa compreender, pensar, entender. A junção de ambas dá o significado de gostar, cujo sentimento se associa a compreensão de alguma coisa. Particularmente, esse sentimento se refere ao crescimento, isto é, ao aumento das pessoas. *Tũ mã* se relaciona a engravidar, *tũ*. Então, a frase é a expressão do sentimento de gostar desse aumento da população, o qual está imbricado ao crescimento das pessoas, isto é, à multiplicação delas.

²⁹¹ Esta frase foi retirada do discurso feito pela Krempy quando o povo Panará morava no Parque Indígena do Xingu. Esta citação foi extraída a partir da parte do discurso dela que foi filmado, a qual pode ser assistida no vídeo “O Brasil Grande e os Índios Gigantes” de Aurélio Michiles (ver bibliografia).

porque procurar terra é procurar nutrição para os corpos, o que pode-se inferir que fazer a terra é fazer corpos.

Aparece essa íntima correlação entre fazer a terra para fazer as pessoas aumentarem. Em seu discurso, ele repete muitas vezes essa relação “Por isso eu fiz, eu estou bem porque vocês aumentaram hoje”, “Por isso vocês cresceram bem, por isso vocês estão bem, quase morremos”.

Igualmente, é recorrente a abordagem de que a terra demarcada foi feita enquanto um lugar em que as presenças de muitos bichos, peixes e frutas assegurem as condições de os corpos serem nutridos, cujo desdobramento disso é fazer eles crescerem, casarem e engravidarem, convergindo para essa formulação aqui desenvolvida de que fazer terra se correlaciona a fazer corpos.

Inclui-se ainda a aflição em morar junto de outros povos com quem a potência da inimizade é expoente, “Procurei terra para separar, senão ia ficar na terra dos outros. Eu queria separar a gente, ficarmos longe, senão matariam vocês, eu morreria também. Ficar junto dos outros vai morrer, vai matar”²⁹². Portanto, o propósito de separar-se e ter um lugar próprio para viver aparece como sinônimo de cuidar dos outros.

A palavra *kjâri* que foi adotada por Akâ, sob a intenção de retratar que a terra demarcada foi feita, é a mesma que se utiliza quando se pretende realçar o ato de criar, como também para colocar em relevo o ato de cortar-dividir (tal como na história da Velha que foi cortada-dividida para se transformar em muitas mulheres).

Ao discutirmos que o morto virou abelha-da-europa (*kârâkriti*), entre outros tipos de abelhas, destaca-se uma frase pronunciada numa das versões conhecidas dessa narrativa, notadamente, essa, *Mâma jy kjâri mōrĩ nâpejn kârâkriti*. Ela é aqui apresentada porque nela reside essa percepção de que o mesmo que virou, cria mel. A palavra *kjâri* assume o sentido de que o morto que fez as abelhas por meio da transformação, as cria, identificado por Sâto como *toputũ*, conforme já exposto.

Indica que no sentido de criar incide a compreensão de uma relação mantida do *toputũ* com aqueles que se tornaram existentes no mundo a partir de seu próprio corpo, combinada ao fato de ela assumir o caráter de orientar, cuidar, proteger e acompanhar. Criar, então, tem o aspecto similar a aquele do *toputũ* entre os vivos, isto é, de ter a maturidade para assumir o papel de gestor.

Na história da Jaburu foi apresentado que o homem criava o filhote colocando em evidência que dar comida cotidianamente esteve associado ao fazer crescer o filhote, pois nesta narrativa, conforme já discutido, é reconhecida a preocupação em detalhar o movimento das transformações do corpo do filhote que foi ficando mais alto, nascendo penas pequenas, até aparecerem as asas com penas maiores.

²⁹² (AKÂ, aldeia Nâsêpotiti, 2017, tradução nossa)

Numa das versões conhecidas destaca-se uma frase em que a palavra *kjâri* reaparece, *Ti ma o nã kjâri jani tepi, tepi ti mã sô* (informação verbal)²⁹³. Aqui está sendo retratado que o homem cortava pedaços da carne do peixe e dava para o filhote. Identifica-se o sentido de cortar, desde que se compreenda que é o de dividir, sendo que cortar-dividir poderia ser a tradução mais próxima neste caso. Por extensão disso, a palavra *kjâri* abarca a percepção de que o homem cortava alimento para o filhote, fazendo-o crescer, como sinônimo de sua relação de criação com ele.

A fim de elucidar este sentido, expõe-se que logo em seguida a essa frase, Sokriti descreveu, *ky py mã ã intuê ky py mã saja ky py mō* (informação verbal)²⁹⁴, descrevendo, “Foi crescendo penas no corpo do filhote, ele foi se transformando” (informação verbal)²⁹⁵.

A palavra *kjâri* aparece associada ao sentido de criar, notadamente, para o de fazer crescer. Retornando ao debate acima, no discurso de Akâ, é reiterada essa percepção de que enquanto *toputũ*, ele (e outros homens) preocuparam-se em se realizar como gestores e como aqueles que cuidam dos corpos, fazendo-os crescerem, assegurando condições para eles serem nutridos.

Fazer crescer, nutrir e acompanhar aqueles multiplicados de si mesmo contornam o que é compreendido como uma relação de criação, a qual desdobra-se como uma referência para a construção de um melhor entendimento de como as pessoas, cuja autoridade social é reconhecida, são assimiladas.

Ainda relativo ao sentido de cortar-dividir, a palavra *kjâri* foi adotada por Sokriti ao explicar que o pessoal panará foi dividido em clãs, *To ta mã rĩ kjâri pan kwakjatâtêra, kwasôtâtêra, krenôwâtêra, kuosinâtêra, mama pĩ mēra* (informação verbal)²⁹⁶. Nessa frase aparece o sentido de as pessoas terem sido divididas indicando uma maneira de elas serem organizadas, *mama pĩ mēra* é entendido como “Assim fizeram com as pessoas”.

A fim de reforçar essa formulação, retoma-se que na história da Velha que se transformou em várias mulheres, a palavra *kjâri* aparece sob o sentido de cortar-dividir combinado ao de cuidar dos pedaços recebidos. A senhora (*twatũ*), cuja potência de multiplicação é evidenciada na narrativa pediu aos homens para a cortarem, *Ky py ra sâri twatũ sĩ rê kjâri jari o pini twatũ ta jô sĩ* (informação verbal)²⁹⁷. A senhora pediu (*sâ*) para cortarem-dividirem (*kjâri*) sua carne (*si*) é a intenção expressa.

²⁹³ (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017, transcrição nossa)

²⁹⁴ (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017, transcrição nossa). Estou traduzindo *Ky py mō* como retratando o movimento da transformação, a qual diz respeito ao crescimento do corpo do filhote. A palavra *mō*, em especial, é bastante adotada para expressar quando uma pessoa transformou-se num bicho. Além disso, pode ser utilizada para retratar o movimento de ir embora. Coincide com aquele sentido já discutido anteriormente acerca da palavra *to*. Ao tempo em que esta última é usada com a intenção de indicar “ir para outro lugar”, “partir”, ela também é aplicada para expressar o deslocamento de um estatuto de crescimento para outro, o que já demonstramos no capítulo 2. Converte para a formulação aqui desenvolvida de que o crescimento é uma transformação corporal.

²⁹⁵ (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017, tradução nossa)

²⁹⁶ (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017, transcrição nossa)

²⁹⁷ (SOKRITI, aldeia Sôkwê, 2017, transcrição nossa)

A história segue esclarecendo que os pedaços de carne bem cuidados pelos homens transformaram-se em mulheres e aqueles que não o foram, apodreceram. A senhora orientou, *Ka rê hokĩ ma kakĩ ãkjẽ*. Pode-se traduzir como “Vocês vão cuidar (*hokĩ*) de mim, gostando (*kakĩ*) de mim (*ãkjẽ*)” (informação verbal)²⁹⁸.

É explicitado que o sentido de *kjãri* abrange cortar-dividir, cuidando bem dessas partes que são afinal ligadas à mesma pessoa. Compreende-se que cuidar bem com o afeto de gostar (*kakĩ*) fez as carnes transformarem-se.

Voltando-se novamente ao discurso de Akã, enfatiza-se essa apreensão de que fazer corpos é uma preocupação preponderante entre os mais velhos, cuja maturidade se associa à posição de cuidar do outro, orientando-o e acompanhando-o.

Igualmente, temos observado que os espíritos *towmãpã* e os mortos comungam esta posição social de criar, multiplicando corpos, orientando-os e protegendo-os, sendo ela mesma a condição da existência de alimentos para nutrirem os corpos panará.

Se o alimento é criado, inclui-se entre os vivos a relação social com aqueles que o criam. Sob esse prisma, compreende-se que a procura de uma terra boa para demarcar significou reconhecer a presença da criação destes espíritos criadores, são eles que tornam possível a nutrição dos corpos. Pode-se inferir que a Terra Indígena Panará é um território criado para criarem corpos, abrangendo os espíritos e os humanos criadores.

Ao tempo em que *pã* pode assumir a posição de substantivo, particularmente, nominando criança, filhote de animal e as coisas que ainda são pequenas, como até mesmo as folhas de uma árvore, essa mesma palavra pode tornar-se um verbo, notadamente, aquele que caracteriza a ação de criar, especialmente, quando combinado a um sujeito. Na seguinte frase: *Mara hẽ ti pã kwasõti tã Kukuyn, ti pã* significa criar, fazendo menção a uma ação do sujeito ele *marã* e *ti* que, assume o papel de um pronome pessoal, identificando o sujeito do verbo²⁹⁹.

Aquele que é criado, tanto a criança como o animal, igualmente, são corpos em desenvolvimento, e sugiro, nesta tese, que criar assume o sentido de fazer crescer, sob a perspectiva de uma construção artesanal. A adoção da palavra *kjãri* nos contextos de relações sociais configuradas como sendo de criação, converge para essa hipótese de que criar implica fazer corpos, enquanto uma ação transformativa e intencional.

Na história da Jaburu, o homem pegou o filhote e o seu ato de criar configurou-se como fazer crescer aquele filhote. Nas relações contratuais entre afins, os adultos de ambas as famílias envolvidas

²⁹⁸ (SOKRITI, aldeia Sõkwê, 2017, tradução nossa)

²⁹⁹ Esta frase, inclusive, retrata a situação de Kukuyn que é *krenõwãtêra*, filho de Patoma, ter sido criado numa casa de outro clã, o *kwasõtãtêra*.

num acordo empenham-se em ajudar a fazerem crescer as crianças “noivas”; os adultos que pegam crianças de outras famílias para criar também engajam-se em fazê-las crescerem; os mortos criam animais, fazendo-os crescerem; os mais velhos, inclusive, criam os corpos deles multiplicados, orientando-os, acompanhando-os e construindo condições favoráveis para os seus congêneres serem nutridos para crescerem e multiplicarem-se.

O manejo das relações com as existências dotadas de agências faz parte do jeito de construir um corpo, tal como a autodisciplina, reiterando este aspecto dele ser fabricado, tal como as coisas são. A forma do corpo é modelada, na medida em que ficar baixo é compreendido pelas pessoas panará como desencadeamento de um jeito dele ter sido feito, aqui debatido como expressão de um corpo que é apreendido como artefato.

Neste aspecto, é feito um paralelo com o morto que se transforma noutros corpos e que sob o ponto de vista da pessoas panará, são criações do espírito, no sentido de ele fabricar novas existências no mundo, obras de uma agência criativa.

Se a criação envolve, necessariamente, fazer corpos do outro, ela implica promover a transformação corporal, dado que o crescimento é apreendido como tal. O fato de a jaburu virar mulher humana apenas quando crescida explicita essa percepção, somado aos argumentos aqui debatidos, de que o movimento do crescimento também é reconhecido nas mudanças dinâmicas da aparência física das pessoas. Tanto os mortos como os vivos, portanto, equivalem-se na condição de fazerem corpos, transformando-os. Fica sinalizado, ademais, que a própria transformação é concebida como uma criação.

Criar e cuidar, por sua vez, não necessariamente, são abordados aqui como sinônimos, mas como extensões um do outro. Mesmo que o criado receba ações de cuidados do criador, a sua referência de estar sendo criado é marcada, tornando relativa as posições do criador e do criado. E as transformações corporais desdobram-se destas ações de cuidados, por sua vez, apreendidas aqui como a condição das mudanças corporais (fazer-crescer), tal como cuidar é a condição de desenvolver relações de criação. Neste aspecto ainda, enfatiza-se que criar animal e criar criança equivalem-se neste sentido de envolver a ação de cuidados do criador que, igualmente, fazem crescer corpos.

Inclui-se ainda a relação de cuidados que os mortos têm com os vivos, fazendo os seus corpos, nutrindo-os com os animais por eles criados, bem como curando-os e até mesmo fazendo represálias quando comportamentos desvalorizados socialmente são desviados. Conforme afirmam: *rê sampu ahê*, lembrando que a palavra *sampu* (ver) pode assumir o significado de cuidar.

A filhote jaburu cresceu e transformou-se em mulher jaburu a partir de relações construídas de cuidados; os pedaços da Velha que viraram mulheres foram aqueles cuidados pelos homens; as

crianças cuidadas viram adultos. Cuidar, portanto, incide como parte intrínseca da criação e transformação corporal.

Importa ressaltar que tanto criar criança ou animal, aquele criado é incorporado como extensão de si, desde que com ele são produzidas as relações de intimidade. Isso se explicita no fato de o animal não ser matado, nem consumido por aquele criador. Outro paralelo a ser feito é que o morto também não mata, nem come aqueles bichos por ele criados.

Da mesma forma que as crianças criadas são englobadas como partes da família de quem a criou, os animais também são apreendidos como parentes, sendo a morte deles chorada. Portanto, o outro pode ser incorporado por relações de criação, constituindo aproximação social entre o criador e o criado. Criar, contudo, constrói laços sociais mais íntimos entre homem e mulher, envolvendo genro e sogra; marido e esposa; filho e mãe; neto e avó; além daqueles entre vivos e mortos.

Portanto, defendeu-se nesta tese que as relações de criação são constitutivas do *socius*. Aquele que é incorporado na constituição das relações sociais, sejam os mortos ou os vivos, se realizam como tal, desde que cresçam e tornem-se cuidadores do outro, fazendo circular a sua posição de criado para a de criador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme já ponderava Merleau-Ponty (1999), a construção do conhecimento é incompleta e passível de ser expandida e modificada, questionando quaisquer perspectivas que apontem para a revelação de uma verdade absoluta. Parafraseando este autor, são múltiplas as possibilidades de construir percepções sobre as experiências vividas, dado que o conhecimento é uma elaboração dinâmica (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 408).

Assim podemos atestar nas diferentes experiências etnográficas já vivenciadas por Schwartzman (1988), Ewart (2000), Bechelany (2017) e outros que virão interessados em conhecer a maneira de viver do povo Panará.

Fundada nas minhas experiências de convívio com as famílias deste povo, essa tese converte-se em mais uma contribuição no campo do desenvolvimento de uma reflexão antropológica. Observei nesta pesquisa, a particularidade de ela explorar a dimensão de relações sociais que se configuram como sendo de criação, tal como as nomeiei, evidenciando que o ato de criar incide como um modelo social, na medida em que ele perpassa um jeito de se perceber o corpo e sobremaneira, o modo de formá-lo.

Criar é uma prática social reconhecida entre os vivos e os mortos e essa ação é, inclusive, explicativa de como as existências no mundo tornam-se presentes. No entanto, ao tempo em que se faz aparecer a criação como uma forma que circunscreve a noção de pessoa dos espíritos, dos animais, dos astros e de outros seres, a criação se realiza de maneiras diversas. Neste particular, essa forma se articula a uma outra, a saber, aquela que põe em relevo as relações sociais configuradas como sendo de cuidados.

Esta tese, então, põe em relevo a articulação entre criar e cuidar como uma forma expandida que, por sua vez, é aquela que circunscreve a formação de pessoa panará, ainda que as posições de parente e inimigo sejam instáveis, cuja indefinição permeia a condição da existência.

Ao tempo em que são reiteradas as formulações teóricas de que ser parente é uma construção permanente (COELHO DE SOUZA, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2000; OVERING, 2000), são aqui traçados os contornos de como criar e cuidar são as condições que permeiam esse movimento de fazer corpos, sob um mundo que tem o conflito como imanência.

Essa forma expandida que articula a criação e os cuidados com o outro tornou-se apreendida a partir do interesse primeiro que mobilizou o desenvolvimento deste estudo, a saber, o de como a transformação corporal é compreendida pelas pessoas panará, especialmente, de quais são os contextos sociais em que ela é constituinte deles.

Neste particular, observou-se uma relação intrínseca entre transformação corporal, cuidar e criar na maneira de se conceber a pessoa e, sobremaneira, naquela de como o corpo é percebido. O corpo que cresce, casa, morre e se transforma é aquele que foi criado para cuidar do outro.

As palavras *ĩkjári* (cortar-dividir, multiplicar), *hokĩ* (cuidar, acompanhar), *ikĩ* (bom, bonito, viver, gostar) e *kakin* (gostar, desejar, cuidar, ser gentil) recorrem no corpo desta tese, ao tempo em que vão esclarecendo qual é o campo semântico de criar (*pã*), em que cuidar é a condição de fazer corpos, multiplicando-os e formando-os para cuidarem do outro, sendo isso expressão de uma construção corporal.

O crescimento do corpo é uma pauta relevante para as pessoas do povo Panará, convertido em alvo de ações coletiva e individual para promovê-lo. Há um conjunto de saberes acerca de como fazer o corpo crescer, sendo ele fundante da construção de contextos sociais de ação, inscrevendo-se como parte intrínseca da produção do *socius*.

Visa-se à produção de um corpo forte, disposto, corajoso e bravo, desde que tais afecções se realizem sob a forma de cuidar do outro. As atividades que tornam possível o alimento ser oferecido, prescindem deste corpo idealizado socialmente. O crescimento que é construído é a condição para criar e consolidar os laços sociais.

A contribuição, cotidiana, para a produção do alimento é apreendida como expressão de cuidar do outro, e ela se realiza como fundante dos vínculos de intimidade, envolvendo as pessoas da família natal e da família de com quem se estabeleceram laços matrimoniais.

Com aqueles que participaram ativamente da produção de seu crescimento, estabelece-se uma relação de dívida que se perpetua ao longo da vida. Ao tempo em que o crescimento é uma produção social, cuidar do outro também o é. A capacidade de cuidar do outro confunde-se como expressão de crescimento, tal como fazer a criança crescer confunde-se com a criação de relações de dívida.

A criação incide também na maneira de o matrimônio ser concebido. O pescador casou-se com aquele filhote criado por ele, que fez o corpo da jaburu-mulher, sendo que criar, transformar e casar aparecem de maneira articulada. E criar funda a incorporação de pessoas numa família, retratando a maneira de o parentesco ser produzido, pois as relações de criação envolvem a construção de laços de filiação como daqueles matrimoniais. Formulou-se, contudo, que o ato de criar é parte da condição de construir relações.

Esta tese contribui também para explicitar que a criação promove a circulação de pessoas entre as famílias e, tratando-se de uma sociedade jê, expande-se a abordagem relativa à construção dos corpos. De um lado, reitera-se o conhecimento entre os estudiosos dos povos jê, de que são os homens que convencionalmente circulam entre as casas, fazendo parte de seu crescimento deslocar-se da família natal para a casa dos homens no centro, antes de residirem na casa de sua esposa, dada a

uxorilocalidade. De outro, observou-se aqui, que as pessoas panará gostam de criar crianças, o que também promove a circulação delas entre as casas, podendo as mesmas serem femininas e masculinas.

O valor da criança é evidenciado, particularmente, neste campo de relações sociais configuradas como sendo de criação. Cuidar de alguém durante o seu crescimento funda a dádiva entre os envolvidos porque a criança que foi cuidada, quando adulta passa a cuidar daqueles que lhe cuidaram. Então, ao criar as crianças de outras famílias promove-se, ao mesmo tempo, a circulação de cuidados.

Essa tese contribui para expandir a abordagem relativa às relações com o exterior, descentralizando a alteridade como uma experiência mais vinculada ao espaço central da aldeia, combinado ao domínio masculino.

Os estudos dos casos de criação propiciaram a percepção de que as pessoas das casas, localizadas na periferia da aldeia, têm a iniciativa de construir relações com o exterior. Ainda que a descendência matrilinear seja fixa e invariável, a criação transforma aqueles mais distantes em mais próximos, podendo envolver crianças não panará, inclusive.

Paralelamente, foi reconhecida a agência feminina na articulação com outras famílias, visando a construção de vínculos matrimoniais. As relações jocosas fazem parte desse mecanismo de criar crianças para casar, conforme apresentado no capítulo 3, e elas mesmas envolvem iniciativas da mãe e do pai. Nesta tese, então, mesmo reconhecendo a importância do espaço central como agenciador de transformações sociais, é feito aparecerem as experiências de alteridade entre as casas.

A noção de transformação corporal é também circunscrita pelo ato de criar, reiterando a criação como uma forma que incide em fazer corpos humanos e não humanos. Neste particular, têm centralidade as reflexões de Santos-Granero (2009). Os mortos são agentes participativos na composição das existências do mundo, ao tempo que eles fazem corpos, que são extensões dele mesmo, eles são criados (domesticados) pelos mortos. A noção de pessoa inscrita nos astros, animais e outros é circunscrita por essa percepção de que corpos são criados por espíritos.

Se o morto virou porco, este último fez outros porcos (procriando), podendo eles serem uma expressão contínua deste morto. Assim acontece com os ancestrais que eram pessoas e que se transformaram em bichos, reconhecendo neles a expressão do espírito transformado destes mesmos ancestrais.

Na noção de transformação corporal, portanto, inscreve-se a ideia de que as existências são transformações do espírito e ao mesmo tempo, multiplicam-se no mundo, mantendo esse vínculo com o ancestral que primeiro se transformou nelas.

Reconhece-se a posição de pessoa nas existências em função de elas se realizarem como espírito transformado, desde que incida uma relação diferencial com aquele que cria e com aquele que é

criado. Embora os bichos criados incluam-se como expressões do espírito, eles se diferenciam desse corpo-gente que pode assumir o antropomorfismo e o zoomorfismo, em que a posição de criador lhe caracteriza.

A tese enfatiza a íntima relação entre caça e morto, sob a perspectiva de que a aproximação social dos vivos com o parente falecido (criador de animais) se inicia no centro da aldeia quando o *pêpa* (orador) pede porcos ou outros animais para serem capturados, e estende-se aos momentos de preparação e consumo do alimento, dado que o jeito de fazer e de comer a carne equivalem-se ao modo de se relacionar com aquele criador, que inclui-se como parte da produção deste alimento.

Então, a relação de criação é subjacente ao alimento que nutre o corpo dos vivos, dado que o acesso a ele depende da realização do espírito multiplicar-se noutros corpos e acompanhá-los, promovendo a continuidade da presença deles no mundo, a comida é criada. A criação torna-se um paradigma que circunscreve a maneira de ser concebida a conexão entre os humanos e os espíritos.

O morto é caçado, preparado como alimento e circulado entre os vivos. Foi compreendido que eles nutrem os corpos e as relações sociais constituídas por eles. A troca de alimentos aparece como mecanismo de criar e consolidar laços. Ela, inclusive, perpassa a construção das relações de criação, ligadas à filiação e ao casamento.

O morto ao transformar-se num animal de caça ou ao criá-los no céu, ele desdobra-se como agente participativo na construção do parentesco entre os vivos. O ato de criar é desenvolvido pelos mortos e quando eles dão a caça como presente aos vivos, a criação reaparece como uma forma de se constituir a relação entre mortos e vivos.

A discussão avançou para apresentar que na noção de pessoa panará, circunscrita pela intenção em cuidar do outro, são consideradas as possibilidades de um comportamento similar ao do inimigo, na medida em que as afecções da força, coragem e braveza são também valorizadas.

Estas últimas são transversais ao guerreiro, ao caçador, ao morto, ao feiticeiro e ao inimigo não panará. Porém, o estudo sobre as transformações corporais que se inscrevem no modo de a morte ser concebida promoveu condições para delinear que até mesmo, a posição diferencial de inimigo não define, absolutamente, a de distanciamento social de uma pessoa, na medida em que o comportamento da braveza pode ser realizado sob o interesse de formar corpos a favor das construções de relações de intimidade e de reciprocidade.

Isto é explicitado quando o morto aplica represálias aos vivos, em forma de doenças, em função de um comportamento ruim dos vivos, sublinhando que as condutas tidas como desvalorizadas socialmente abrangem aquelas que significam não cuidar do outro, tais como não dividir o alimento, não cumprir a dieta quando o filho está doente, favorecendo a situação de vulnerabilidade dele, entre

outras. Até mesmo, o cuidar do outro reincide como uma forma que circunscreve as represálias do espírito.

Nesta tese, é ponderado que as condições de proximidade e distanciamento sociais do morto com os vivos são instáveis e permanentemente indefinidas. Fazer morrer e fazer viver são potências que contornam a posição social do morto.

Embora o morto realize-se como outro, delineando uma relação de alteridade com os vivos, subsiste a condição dele ser parte intrínseca da sociedade. É reiterado que o exterior é constituinte da socialidade, explicitado na própria maneira de se perceber aquele parente falecido que continua nutrindo os corpos e as relações por eles praticadas.

Paralelamente, ao focar na maneira de a morte ser concebida, observou-se que o morto pode se transformar tanto num animal de caça, como num bicho perigoso provocando medo ao outro. Neste particular, o morto ao tornar-se uma existência, cujos comportamentos agressivo e violento são expoentes, ele não os realiza efetivamente diante de seu parente, diferenciando-se daquele inimigo definido como tal.

A capacidade de fazer morrer pode ser reconhecida no morto sem subverter a sua condição de proximidade social. Ela também é apreendida como uma potência nos corpos dos vivos. As afecções da braveza, coragem e da força, as quais são capazes de provocar medo no outro, são idealizadas na formação de um homem guerreiro panará.

O debate acerca da noção de pessoa orientou-se para a demonstração de que a posição diferencial de inimigo assume duas perspectivas, uma que é do reconhecimento de que aquele de dentro pode tornar-se o de fora, estabilizando-se como tal, a outra que é de as afecções da braveza, coragem e força comporem uma pessoa que permanece sendo englobada como próxima, ainda que assimilada como outro.

Por extensão disso, ao tempo em que a instabilidade das posições da generosidade e violência foram discriminadas e discutidas, delineou-se como a importância de cuidar do outro converte-se em marcador daqueles espíritos que são ou não englobados como referências para se construírem permanentemente relações de proximidade.

O feiticeiro, neste caso, constituiu-se como outra pauta desta tese, na medida em que ele retrata essa instabilidade que é inerente à condição da pessoa panará, e que é justamente a subversão da sua intenção em cuidar do outro que o configura como estrangeiro, sendo fabricada coletivamente a sua exclusão social.

Aquele que foi parente e que experimentou laços de intimidade pode tornar-se, então, aquele com quem as relações de reciprocidade e de cuidados mútuos foram rompidas, contornando a sua condição de exterioridade, por sua vez, incontornável. Quando uma pessoa é acusada como feiticeira,

são reconfiguradas as relações sociais com ele, desconstruindo a sua posição relacional de parente. Diferencia-se do morto que, mesmo virando outro, permanece assimilado como um parente, quando com ele se mantém trocas sociais.

Não é a capacidade de fazer morrer que define, portanto, a condição de exterioridade de uma pessoa, mas sobremaneira, a de matar parente. As construções das relações de proximidade social entre os vivos, estão sujeitas a se desestabilizarem, dado que há a possibilidade de um parente converter-se em ameaça para aqueles que são de dentro. A presença de feiticeiro no mundo é a revelação, por excelência, dessa referida instabilidade.

A desestabilização das relações de cuidados mútuos é ameaçada continuamente. Nesta tese foi desenvolvida uma comparação entre as situações de vivos serem acusados como feiticeiros e a de mortos transformarem-se noutros corpos, cujas afecções de braveza e perigo impõem-se. Foram discutidas como as relações conflituosas entre as pessoas tornam-se assumidas publicamente tanto nos casos da acusação de feitiçaria, como naqueles de o morto aparecer como perigoso para específicas pessoas.

O conflito foi observado como inerente ao mundo, sendo difícil concebê-lo sem ele. Por extensão disso, ele mesmo contorna a noção de pessoa, desde que a generosidade e a violência são possibilidades comportamentais admitidas. A proximidade e o distanciamento sociais, por sua vez, dependem de o que os corpos envolvidos numa relação manifestam em termos de intencionalidade.

Se o morto pode ficar bravo e comportar-se agressivamente, dando doença propositalmente, ele também pode ser generoso sob o interesse de nutrir os vivos. Considerando ambos os aspectos, compreendeu-se, contudo, que o parente falecido é percebido como uma junção de o que é bom e ruim na mesma pessoa. A sua posição de inimigo é instável e pode transformar-se para a de parceiro na nutrição dos corpos panará. Ainda que a sua hostilidade seja reconhecida como uma potência, ela não é uma essência que define o morto de modo fixo e absoluto.

O mesmo reincide no feiticeiro, cujas potências de generosidade e violência coexistem. O feiticeiro não é o inimigo, mas aquele que se tornou como tal, sendo que já experimentou laços de intimidade com seus parentes, praticando cuidados mútuos. Porém, enquanto morto, o feiticeiro fixa-se como inimigo, sendo o afastamento social com ele permanentemente produzido. Ainda assim, ele permanece englobado como uma presença no mundo, cuja existência torna inteligível infortúnios como a doença, a morte e até mesmo a preguiça. A sua capacidade de violência permanece admitida, inscrita naqueles corpos que dele se transformaram e no seu corpo-gente.

Enfatiza-se, todavia, que a capacidade de fazer morrer é intimamente associada ao conflito, em que as afecções da força e braveza podem realizar-se não mais para cuidar do outro. Esse comportamento violento é uma potência reconhecida nas pessoas.

O guerreiro panará, igualmente, apresenta as afecções da braveza, tornando-o capaz de fazer o outro morrer, no entanto, ao realizar comportamentos similares ao inimigo, ele não é assimilado como aquele de fora, dado que os comportamentos agressivo e violento são partes intrínsecas da formação de corpos panará. Tal como os mortos, são instáveis as suas manifestações de agressividade e generosidade, sendo que a sua violência é admitida desde quando ela seja voltada para cuidar do outro e construir corpos.

Na formação da pessoa panará são consideradas as relações com as pessoas tidas como inimigas, as quais provocam medo, notadamente, quando a sua potência de agressividade se realiza. Enfrentá-las, igualmente, funda-se na aquisição dessas mesmas capacidades de provocar medo ao outro, sendo valorizadas a força e a braveza, porém sob a intenção de que os guerreiros possam ser capazes de cuidar do outro, multiplicando-se noutros corpos e nutrindo-os.

No crescimento dos homens mais velhos (*toputũ*), as afecções da coragem, da braveza, da disposição e da força lhes são pertinentes, identificados como guerreiros. Na formação da pessoa panará, ser guerreiro se associa às capacidades de nutrir, cuidar e fazer guerra contra aqueles que causam a doença e a morte.

Sob a perspectiva de que os corpos humanos multiplicam-se, manifestando a realização do crescimento deles, pode-se inferir que as pessoas mais velhas, homens (*toputũ*) e mulheres (*twatũ*) acompanham e cuidam daqueles que consigo têm um vínculo, como se extensões deles mesmos. As pessoas mais velhas permanecem constituindo esses corpos quando se preocupam em fazê-los crescer e multiplicarem-se.

Fazer crescer, nutrir e acompanhar aqueles multiplicados de si mesmo contornam o que é compreendido como uma relação de criação, a qual desdobra-se como uma referência para a construção de um melhor entendimento de como as pessoas, cuja autoridade social é reconhecida, são assimiladas.

A relação de criação, contudo, foi explicitada ao longo desta tese como modelo que contorna a construção de vínculos de intimidade entre as pessoas panará. Criar foi percebido aqui como fundante da constituição de quem se torna concebido como extensão de si mesmo. Criar como condição de fazer corpos de pessoas, transformando-os e tornando as pessoas próximas, praticando os cuidados com quem partilham a vida no mundo.

GLOSSÁRIO

Ãpũ – conhecer; ver; acompanhar. Também pode assumir o sentido de cuidar, ao implicar a ideia de estar acompanhando. *Kypaswãkiara ti sãpũ ikĩ ahê* significa O morto está cuidando. Observa-se aqui o uso do verbo *ãpũ* para indicar a prática de acompanhar os vivos, sobremaneira, quando ela se articula à palavra *ikĩ* que significa o que é bonito, bom, que promove contentamento, além de indicar o afeto de gostar. Já observei a utilização dessa palavra assumindo o sentido de viver, o que indica uma aproximação entre viver, cuidar e alegria.

Asâ – bravo (a). A afecção da braveza é valorizada para os corpos humanos masculinos. Ela é reconhecida no jacaré, na onça, nos bichos criados do morto, entre outras existências. A demonstração da força e braveza tende a provocar medo nas pessoas. *Sũpa* é a palavra para medo. Asâ contrapõe-se à *tĩpa* que é medroso. Tracajá é um bicho tido como medroso, por exemplo. Aliás, jovem não pode comê-lo para não ficar como ele.

Hokĩ – cuidar. Essa palavra é composta por *ikĩ*, a qual tende a ser adotada para expressar o que é bonito, o que provoca alegria e contentamento. A palavra *kakĩ*, também composta por *ikĩ*, significa gostar, querer bem, desejar. *Rê hokĩ pjã rã nê ho tĩri*, essa frase pretende retratar que “Quem cuidou bem, virou mulher”. Foi extraída da narrativa da Velha que virou mulheres. Explicitada nesta frase está a incidência do afeto de gostar na própria ação de cuidar. Ela pode ser usada com o sentido de arrumar, organizar, operando essa ideia de cuidar das coisas. *A jy hokĩ ka jõ soti mã* (Você arrumou suas coisas?)

Iankjara – ancestrais, pessoas muito antigas. Essa palavra é composta por *ian* que significa o passado, enquanto temporalidade.

Ík jy – ciúmes, esse sentimento pode fazer a pessoa ficar brava, levando-a a fazer mal para alguma pessoa.

Íkuysã – chorar. Pode ser expresso por *kuỹ* também. É um sentimento que está intimamente relacionado às experiências de separação entre pessoas. O pai e a mãe choram de saudade de seu filho que se mudou para a casa de sua esposa. O cantador na festa chora de saudade de seus pais falecidos que não estão vivos para participarem da festa. A lembrança está muito associada ao fazer, quando o cantador canta é quando ele se lembra de seu pai que também cantava e que lhe ensinou cantar.

Ínã – alto, alta. A palavra *ĩpjã* também pode ser adotada para referir-se ao que é alto. Paralelamente, admite-se o uso dela com a intenção de indicar o movimento do crescimento, do aumento da altura. *Ti ĩpi ahê* retrata o crescer. *Ka ti nã ha pow*, significa “faz crescer”. Sendo a transformação do corpo assimilada como movimento de deslocamento, pode-se dizer também, *Ka ti mõ rã*, o que significa “faz crescer”. A palavra *mõ* corresponde ao verbo ir, andar. Igualmente, o uso

de *py* também indica esse movimento do crescimento, enquanto uma direção de deslocamento, *Ka ti py ra hẽ*, cuja frase expressa o movimento do crescer.

Īkjara – mulheres no plural. No singular é *ĭkjêj*.

Ikâpy – casa dos homens, localizada no centro da aldeia. Lugar de reunião cotidiana dos homens, onde se desenvolvem as tomadas de decisões que envolvem a coletividade, também é o lugar onde acontecem danças e cantos em situações festivas, além de estar na região onde a partilha de alimentos acontece quando há festas.

Īkjâri – cortar-dividir; multiplicar. *Īkjê hẽ rê kjâri Nâpri* significa Eu criei (multipliquei) Nâpri.

I'kow – macaco-prego. Esse bicho é assimilado como transformação das crianças ancestrais, consideradas como pajés. Também é o nome de um espírito que mora no céu, tido como pajé e que ajuda a curar os doentes.

Īpa – ouvir-compreender; ouvir-aprender.

Īpy – homem; *ĭpyarã* significa homens (plural).

Īsũũ – contar, narrar, falar, relatar.

Jowpy – onça. Na ancestralidade Jowpy era gente, podendo essa palavra ser adotada sob o valor de nome próprio.

Kjatâtêra – nome de um dos dois grupos do povo Panará. Pode ser traduzido como “o pessoal do começo do tronco”, dado que a palavra “kjati” significa começo e a “âtêra” refere-se à coletividade, no sentido de indicar pertencimento. Quando o tronco da árvore buriti é cortado, costuma-se dividi-lo em duas partes. Aquela parte cortada, ligada ao início do tronco, particularmente, mais próxima da terra, é a que o pessoal do grupo *kjatâtêra* carrega quando há corrida de tora.

Krenõwâtêra (ou *Krerõwâtêra*) – nome de um clã do povo Panará, cujo pessoal provavelmente descende daqueles que tiveram que viver no buraco quando o céu caiu (suposição minha). Esse nome costuma ser traduzido pelos estudiosos do povo Panará como “o pessoal sem casa”, tomando a partícula “nõ” como exprimindo negação, e a palavra “kre” como “casa”, derivada de “kukre” – casa.

Kriti – namorado, amante; criação. Esse termo tende a caracterizar relações de criação, *suasinakriti* significa porco de criação. Indica construir uma relação íntima com o outro. *Nâpiâakriti* significa mãe de criação, que adotou uma criança de outra família. Há espíritos que moram no céu e que, embora retratados de modo genérico como *towmãpã*, eles têm nomes próprios tais como *Jowpyakriti*, *Jansyakriti*, *Suasinaakriti* e outros. Observa-se o uso recorrente do sufixo *akriti*. Costuma-se dizer que os animais, cujo tamanho é maior que os demais de sua mesma espécie são esses espíritos *towmãpa*, os quais podem assumir as formas corporais humana e animal. Porém, eles são aqueles que criam bichos e não aqueles que são criados. A relação de criação inscreve-se no nome próprio deles.

Kuosinâtêra (ou Kuosirâtêra) – nome de um clã do povo Panará, cujo pessoal é assimilado como descendente da Jaburu. Esse nome costuma ser traduzido pelos estudiosos do povo Panará como “o pessoal da costela”, dado que a palavra “kuosi” significa costela e nervo também.

Kwakjatâtêra – nome de um clã do povo Panará, cujo pessoal é assimilado como descendente do Anta ancestral. Esse nome pode ser traduzido como “o pessoal do começo do buriti”, uma palmeira que tende a crescer muito alto. A palavra “kwa” significa buriti; a “kjati” é o nome dado para começo, início e; “âtêra” refere-se à coletividade, sob o sentido de pertencimento. Considera-se o momento em que o tronco começa a nascer, aparecendo sobre a terra. Schwartzman (1988) traduz esse nome como “gente da raiz do buriti”.

Kwasôtâtêra – nome de um clã do povo Panará, cujo pessoal é assimilado como descendente de uma senhora ancestral, a única mulher que existia junto aos homens no tempo antigo, antes de mais mulheres terem se transformado dela. Esse nome pode ser traduzido como “o pessoal das folhas do buriti”, a palavra “kwa” significa buriti; a “sô” é o nome dado para folha e, “âtêra” refere-se à coletividade, sob o sentido de pertencimento. Schwartzman (1988) traduz como “gente da folha do buriti”.

Kwatoti – sapo. Na ancestralidade Kwatoti era gente, podendo essa palavra ser adota sob o valor de nome próprio.

Kypaswâkiara – espírito; morto; gente que morreu e virou gente novamente.

Mõrĩ –pode ser usada para de um lado, construir expressões com o sentido de uma transformação corporal e; de outro, com aquele de um movimento de deslocamento espacial. *Mõrĩ nãpejn hã* significa “virou mel”. *Krekõ jy mõrĩ pomãsi* significa Krekõ virou mosquito. O uso dessa palavra, então, pode inferir casos como esse significando virar, transformar. Sob o sentido de um deslocamento espacial, a palavra *mõrĩ* pode assumir os sentidos de andar, ir embora, levar o pessoal para algum lugar. *Jyra mõri* traduz-se como “todos foram”. Na forma de compreender a transformação corporal é operante a noção de um deslocamento para outra situação, de um movimento para uma diferente posição. *Jy py pan* é outra expressão que pode ser utilizada dando o sentido de transformação, ela significa “ficar gente”. Nota-se o uso de *py*, cujo termo marca a direção de um deslocamento.

Nãpri – jaburu, tuiuí. Nome próprio da Jaburu ancestral.

Nãsuâ – nome genérico para as coisas pessoais do morto, as quais são enterradas junto com o corpo dele. Destacam-se as penas de mutum, o arco e a flecha para os homens; o cesto e o instrumento de colher batata para as mulheres, denominado *kôwpy*.

Pã – filhote; pequeno; pode assumir a função gramatical de verbo, significando criar.

Pan – gente, pessoal. Também pode assumir o sentido de viver, morar, permanecer e ficar.

Pěpa – falar-ouvir; falar-saber. Essa palavra é composta por *pěẽ* que significa falar e por *ĩpa*, compreender.

Pĩtori – esquecer; sumir. Essa palavra está associada à ideia de lembrar. No entanto, não esquecer implica em não deixar de fazer. A lembrança está vinculada ao comportamento. É na ação, na atitude, na prática que se inscreve o ato de lembrar, isto é, de não deixar sumir, desaparecer. Esquecer, então, é sumir, acabar, não fazer mais.

Prepasânõsô – nome de uma planta a qual é utilizada como remédio. Ele pode ser aplicada como tal em corpos humanos e também em folhagem dos cultivos na roça, como na do amendoim. Além disso, costuma-se instalar uma folhagem dela acima da porta visando ao afastamento de espíritos ruins.

Sâ – gavião. Nome próprio do Sâ ancestral e também nome do espírito que mora no céu, tido como pajé que cura os doentes panará.

Sãpanõ – sem compreensão. A partícula *nõ* é de negação e *pa* origina-se de *ĩpa* que é compreender.

Sãpatâti – compreender bem. A palavra *tâti* refere-se à força e à dureza e; *pa* origina-se de *ĩpa* que é compreender.

Sarẽ - aprender

Sĩ – carne; vísceras, corpo. A palavra *jĩ* também é adotada para significar carne.

Sõjowpy – nome genérico para bichos comestíveis. A palavra “*sõ*” é comida e “*jowpy*” é onça. Literalmente, seria “comida da onça”.

Sokjêtitã – Lua. É uma pessoa.

Sõkriti – bicho de criação.

Sõtâtêra – nome de um dos grupos do povo Panará. Pode ser traduzido como “o pessoal das folhas”, dado que a palavra “*sõ*” é folha e a “*âtêra*” indica “pessoal de”. Quando o tronco da árvore buriti é cortado, costuma-se dividi-lo em duas partes. Aquela parte cortada mais próxima da folhagem, é a que o pessoal do grupo *sõtâtêra* carrega quando há corrida de tora.

Sowsi – é o nome dado às coisas que o espírito lança no corpo de uma pessoa, sob a intenção de fazê-la adoecer. Contemplam-se dentes de traírao, de porco e de macaco-aranha. Uma das justificativas que contornam esse comportamento do espírito é de o vivo não cuidar. Na maneira de a doença ser concebida, inscreve-se o valor social dado ao cuidar do outro, desde que isso contorna, por sua vez, a fabricação de corpos e de parentes.

Swãkiara – idosos; antigos; ancestrais.

Swãkia – idoso; antigo; ancestral. Pode se referir a pessoa viva ou morta.

Tâti – duro, forte, pesado, firme, maduro. Para dizer ossos duros, fala-se *sitâti*, palavra composta por *si* que é osso e *tâti*, duro. Faz parte de o que é compreendido como crescimento, ter os ossos duros e fortes. Costumava-se bater na região da coluna com couro de anta masculina no homem, e com o da anta feminina na mulher, justificando que o couro fazia ficar forte.

Tititi – tamanduá. Tititi era gente na ancestralidade, podendo o seu nome ser adotado sob o valor de nome próprio.

Toputū – nome dado para o homem mais velho, sob o sentido de ele ter crescido e desenvolvido a sua capacidade de ouvir-compreender bem as coisas, bem como a de ensinar aos mais jovens e aconselhá-los. Esta palavra pode ser adotada com a intenção de valorizar a aquisição das afecções da força, coragem e braveza.

Tõ – outro, diferente. Na palavra *sõtõapyara*, a presença da partícula *tõ* indica que são pessoas de outra família, diferente daquela própria da qual se faz parte. Igualmente, na palavra *tõapyara* a qual também pode ser adotada para referir-se à outra família ou, de modo genérico, a eles outros. Na palavra *ĩkjětõmera*, presencia-se a partícula *tõ*, dando o mesmo sentido de “eles outros de mim”, dado que *ĩkjě* é o pronome da primeira pessoa, eu. Outra palavra que é composta por *tõ* é *kritõrâtêra* que significa “outra aldeia”, sendo que *kri* é aldeia, *tõ*, diferente e *âtêra* indica coletividade. Adverte-se, no entanto, que se trata de um outro que é diferente, mas cuja identidade é Panará. Para complementar, *ĩtõ* é irmão real ou classificatório. Usualmente, pronuncia-se *tõ* para irmão, *ĩkjětõ* é, então, meu irmão. Conforme dito, *ĩkjě* refere-se ao pronome pessoal da primeira pessoa do singular. *Nãpiâtõ* é irmã da mãe.

Towmãpã – Entre os antigos panará, antes do contato com a frente dos irmãos Villas-Bôas, alguns homens panará são lembrados como *towmãpã*. A característica que é sempre destacada neles é a capacidade de irem à mata e trazerem bichos ainda vivos para a aldeia. São assimilados como guerreiros e capazes de dominarem e controlarem os animais. Este mesmo comportamento é reconhecido nas duas crianças ancestrais, cuja história enfatiza que as mesmas transformavam-se em animais visando ao controle e à domesticação dos demais animais. No céu, há espíritos que são criadores de animais, e que análogo às duas crianças ancestrais, eles são capazes de virarem bichos e depois em gente novamente. São criadores de animais. Por fim, há uma forte relação entre *towmãpã* e a capacidade de criar e controlar animais, associado às afecções de braveza, força e coragem.

Twatū – nome dado para a mulher mais velha, sob o sentido de ela ter crescido e desenvolvido a sua capacidade de compreender bem as coisas, tal como a de ensinar aos mais jovens. Ter muitos netos é a condição dessa fase de crescimento, compreendido como realização da potência de multiplicar-se em muitas pessoas.

ANEXO – Entrevistas

AKÂ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
JÔKRÂ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KAKRE [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KÃKJA [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KARÂPOW [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KIÊRÂSÂ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KIÊRÕ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KJATYA [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KÔTÂTI [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KREKIÕ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KREMPY [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KRETOWA [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KUKUỸ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KUOTUNG [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KUPÊRI [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
KYPAWUY [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
MĪKRE [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
PAKJÊ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
PASYMA [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
PATURI [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
PERANKÔ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
SÂKÔRÃ [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
SÂTO [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
SÊAKÂRI [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
SOKRITI [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
SÔPÔA [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
SYKIAN [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
TEPAKRITI [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
TESÊJA [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
TUKOKIAN [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]
TUREMPRI [Entrevista cedida a Adriana Werneck Regina]

APÊNDICE 1 – História da Velha³⁰⁰

Não tinham mulheres. A única Velha pediu para ser cortada-dividida, cortar a sua perna, a sua coxa e cada parte. Os homens pegaram cada pedaço da carne dela. Aqueles que os amarraram com gentileza na folha, viraram mulheres da carne. Aqueles que amarraram de qualquer jeito, morreram. Os homens que embrulharam e amarraram gostando da Velha, se casaram com as mulheres que se transformaram de seus pedaços.

Aumentou o pessoal, apareceram muitas mulheres. Tinham altas e baixas, elas estavam adultas e eram bonitas. Os homens e as mulheres *Kwakjatâtêra* são baixos porque esse pessoal é Anta. Eles ficam mais gordos. Nascem pessoas baixas porque a mulher namorou o Anta quando ele era Panará, ele tinha um pênis grande.

Kuosinâtêra é Jaburu, são adultos de verdade, o pessoal é alto. Quem veio do Jaburu é alto como a Sãpyiaka, a Kâjâ, Kârâpow e Krewati.

Só tem homem *krenōwâtêra*, só tem homem *kwakjatâtêra*, só tem homem *kuosinâtêra*. A Velha pediu para os homens cortarem os pedaços para aumentarem as mulheres, só tinha uma mulher. A Velha era *kwasôtâtêra*, ela que pediu para cortarem vários pedaços. Jaburu é *kuosinâtêra*.

O velho ensinou assim.

³⁰⁰ Essa história foi narrada pela senhora Jōkrâ e traduzida com a ajuda de Sâto

APÊNDICE 2 – História da Jaburu (*Nāpri*)³⁰¹

Foi antes da Cutia (dar o amendoim) que aconteceu essa história. Naquele tempo não existia mulher, só homem, mas havia uma Velha. O homem pegou a filhote da jaburu (*Nāpri*).

Quando o homem a pegou, ela não tinha asa, nem pena, estava pelada. Ele pescava peixe pequenos todos os dias. Um dia, se cansou de pescar e fez acampamento perto do rio para a filhote se alimentar. Avisou o pessoal que ia andar com a filhote no igarapé, onde tem peixinho.

- Eu cansei de ir pescar longe pra ela. Vou acampar perto do rio para a Jaburu.

No primeiro acampamento, começaram a aparecer penas no corpo da filhote. O homem fez um ninho para ela, atrás da casa, e ia bater timbó para alimentá-la. No segundo acampamento, ele fez o ninho novamente, aí a Jaburu (*Nāpri*) começou a crescer e a ficar grande. Neste segundo acampamento, nasceram penas nas asas e no corpo todo.

Ele falou:

- Por que vocês não me ajudam a fazer comida para mim?

O homem falava que fazia a comida sozinho e pediu:

- Vocês pensam em me ajudar?

No terceiro acampamento, a Jaburu (*Nāpri*) pensou:

- Ele está sofrendo, trabalhando sozinho, agora a gente vai ajudá-lo a fazer comida.

Aí, as penas viraram mulheres. Enquanto ele pescava, as mulheres-Jaburu socavam a mandioca no pilão e preparavam a torta de mandioca. Quando ele chegou da pescaria, ele deu peixe para a Jaburu e perguntou:

- Quem fez a torta de mandioca para mim, quem fez essa comida?

No outro acampamento, quando ele foi pescar, novamente a Jaburu se transformou em mulheres que prepararam a torta de mandioca. Ele comeu a torta e foi embora para fazer um novo acampamento. Chegando no lugar onde iria acampar, ele deixou a Jaburu e foi pescar. Quando andou um pouco longe, escutou o barulho de socar o pilão. Ficou assustado e pensou:

- Será que tem gente aí?

Ele se aproximou devagarzinho e viu gente passando.

- Quem são estas pessoas?

Era a Jaburu fazendo comida para ele. Aí, ele foi se aproximando até chegar bem perto. A Jaburu não sabia que ele estava pertinho e escondido. Aí, a Jaburu o viu e não teve mais como fugir dele. As mulheres-Jaburu olharam para ele que lhes perguntou:

³⁰¹ Contada por Sokriti

- São vocês que fazem comida para mim?

- Sim, fomos nós.

As penas que viraram mulheres não se transformaram mais, elas permaneceram como gente e, então, a Jaburu conversou com o homem.

- Você está triste, você pesca sozinho para nós, pensamos em te ajudar a fazer comida. Por isso, pensamos em virar gente.

O homem falou:

- Tudo bem, podem continuar a fazer comida.

As penugens viraram crianças, meninas e meninos, aumentou a população (as outras penas já tinham se transformado, primeiro elas viraram adultas). A Jaburu não tinha mais o bico dela. Ela virou gente (*pan*). Suas asas viraram braços, as pernas viraram coxas e canelas, sumiu a jaburu.

Quando ele foi pescar novamente, o pessoal jaburu começou a fazer casa e pensou em dividir em *kwasôtâtêra*, *krenôwâtêra*, *kuosinâtêra* e *kwakjatâtêra*. Jaburu é *kuosinâtêra*. O pessoal dessa casa é magro (não é barrigudo). O pessoal *kwakjatâtêra* é baixinho e gordinho, é do Anta.

Não sei se vai continuar essa história, quando eu era pequeno, eu gostava de ouvir os velhos contando, não pode esquecer.

Quando o homem levou o filhote para outro lugar, o pessoal na aldeia ficou cansado de esperá-lo e saíram para acamparem.

- O que aconteceu com ele, porque ele não voltou?

Um homem disse:

- Vamos atrás dele, estou com saudades dele.

Os homens foram atrás do pescador. Quando eles chegaram nos primeiro e segundo acampamentos, viram a aldeia com muitas casas, ficaram com medo e retornaram.

- De onde vieram estas pessoas, têm muitas casas?

Chamaram mais pessoas para irem àquela aldeia. Aí, os grupos se juntaram para irem atrás do pescador, *kwasôtâtêra*, *krenowâtêra*, *kuosinâtêra* e *kwakjatâtêra*. Quando chegaram perto da aldeia, eles viram as toras (sinais de que tinham realizado corrida de tora).

- O que será que eles são? Será que vão nos atacar? Vamos conversar com eles.

Chegando mais perto deles, as mulheres os avistaram e gritaram:

- Eles estão chegando, eles estão chegando.

Um velho, saiu em direção à casa dos homens para receber os homens que vinham. Eles foram chegando até o meio da aldeia. No centro, as mulheres e os homens se juntaram para verem quem eram. Os visitantes falaram:

- Viemos, primeiro, com pouca gente. Vimos as toras e muitas casas, ficamos com medo e retornamos. Voltamos com mais gente. Nós ficamos com saudades de vocês, por isso viemos atrás de vocês (O pescador e a filhote tinham ficado muito tempo sem voltar).

O pessoal jaburu já tinha roça. O marido da Jaburu falou aos homens:

- Vocês estão vendo? Foi a Jaburu que virou gente, eu pensei que era bicho (que criava), mas era gente, este pessoal todo virou da Jaburu. Vocês estão vendo? Adulto, velho, tudo é Jaburu.

Os homens contaram o que aconteceu com a única senhora que havia na aldeia e que ela se transformou em muitas mulheres com quem se casaram.

Kuosi é alto porque são Jaburu e *kwakjatâtêra* é Anta, por isso é baixo. Quando eu era pequeno gostava de ouvir histórias, até quando eu casei, continuava a ouvi-las, não parei de ouvir histórias.

Aqueles homens que foram para a aldeia do pessoal Jaburu se casaram, eles gostaram muito das mulheres de lá. Assim que aprendemos, por isso estou contando.

APÊNDICE 3 - História das duas crianças *towmãpã*³⁰²

Seguindo a versão apresentada pelo Sykian, conta-se que as duas crianças reuniram-se com os homens no centro (*ikâpy*), avisando-lhes que iriam ver os Kayabi. Quando chegaram lá, elas foram questionadas de onde tinham vindo, pois eram muito crianças e poderiam se perder. Elas explicaram que sabiam o caminho porque eram *towmãpã*.

No momento dessa conversa, um dos homens estava lavando a sua bunda no rio porque ela estava cheia de ferida. As crianças se esconderam no mato e viraram beija-flores para bicarem as feridas dele, depois pousaram na árvore. Os dois homens kayabi flecharam nos beija-flores, eles voaram e caíram no mato, quase morreram. Por eles serem *towmãpã*, trataram-se, viraram gente e retornaram para a aldeia, onde contaram o que aconteceu, fazendo o pessoal rir das aventuras delas.

Elas saíram novamente e foram visitar a aldeia de outro povo. Um deles pegou um machado e disse, “Eu vou testar este pau”. O outro retrucou, “Testa na minha cabeça”. Quando isso foi feito, por várias vezes, não machucava, “Viu, minha cabeça tem pedra”.

As duas crianças assistindo essa conversa combinaram, “Vamos matar ele”. E assim o fizeram, tendo cortado a cabeça dele, constatando que de fato ela era muito forte “Tem pedra”. Voltaram para a aldeia e contaram essa novidade na casa dos homens (*ikâpy*), fazendo o pessoal rir.

Depois de dois dias, as crianças saíram novamente, fizeram buraco e enterraram aquele homem decapitado. Posterior a alguns dias, foram visitar a Chuva. Chegando lá, ela estava sozinha porque os seus dois maridos tinham saído para caçar. As crianças lhe perguntaram, “O que você está fazendo?”, ao lhes responder que estava preparando beiju, ela questionou se elas estavam sozinhas porque não eram adultas.

Uma delas ficou com vontade de namorar a Chuva, mas ela reagiu, “Você é criança ainda”. As crianças foram à mata, transformaram-se em adultos e voltaram. A Chuva falou, “O meu marido vai matar vocês”. A mulher preparou tinta de jenipapo e pintou o pinto dos dois irmãos que a namoraram.

Quando o marido da Chuva chegou, trouxe caça e perguntou, “Quem são essas crianças?”. Ele viu o pênis delas pintado e investigou se a vagina de sua esposa tinha tinta de jenipapo, mas não tinha. Era o Trovão o marido da Chuva. Depois de tomar banho no rio, a sua esposa preparou a carne na folha de banana brava, e eles comeram, satisfazendo-se.

As crianças pediram água para a Chuva, mas não tinha. Então, elas foram matar a sede numa lagoa. Elas se transformaram em bicho, entraram num buraco de tatu, atravessaram ele e saíram perto da casa da Chuva e viraram gente. Um dos irmãos gritou na porta desse buraco, “Estava namorando

³⁰² Contada por Sykian

a sua esposa”. O Trovão ficou bravo, as crianças entraram no buraco e ficaram lá, o marido matou a sua esposa.

Pelo buraco, as crianças voltaram para a aldeia e contaram na casa dos homens o que tinha acontecido e foram descansar. No outro dia, foram novamente visitar outra aldeia, onde pediram festa, “Vamos dançar?”. Era a aldeia do Pakiêta. Durante a dança, uma das crianças morreu. O irmão foi para a aldeia e avisou que Pakiêta tinha matado o seu irmão.

Porém, o falecido virou gente novamente pela ajuda da formiga. Quando reencontrou-se com o seu irmão decidiram voltar para a aldeia do povo Pakiêta, pedindo festa novamente. Porém, uma pessoa rejeitou, “Não, estou com muita vergonha porque o nosso pessoal matou o seu irmão”. Mesmo assim, as crianças insistiram, foram à mata e se transformaram em mais pessoas.

Por fim, a festa aconteceu e, todos aqueles tornados das duas crianças mataram todos Pakiêta. Voltaram para a aldeia e contaram na casa dos homens que acabaram com toda a família sem sobrar ninguém. Depois de dois dias, saíram com a sua mãe que havia lhes pedido para a acompanharem numa visita noutra aldeia.

As duas crianças estavam brincando, a mãe ficou brava com elas e ambas entraram na barriga dela, onde ficaram quietas. A mãe errou o caminho numa bifurcação de trilhas, ainda que as crianças soubessem qual era o caminho certo, elas ficaram quietas, a mãe acabou chegando na aldeia da Onça.

Chegando numa casa, a mulher orientou para a mãe das crianças ficar no teto da casa porque o seu marido estava chegando. Quando ele entrou, comentou que estava sentindo um cheiro muito bom e logo perguntou à sua mulher, “O que você comeu que tem um cheiro bom?”. A esposa negou que tinha comido algo e o marido dela insistiu, “Não, você comeu agora, não pode mentir para mim”. A Onça caçadora procurou, à noite, encontrou com a mãe das crianças e a matou.

A mulher Onça tirou as duas crianças e falou para o seu marido que iria comer os filhotes no dia seguinte, outra Onça mais jovem guardou as crianças dentro da folha de banana brava. As crianças combinaram em sair e voltaram para a aldeia. O pessoal perguntou, “Cadê a mãe de vocês?” e, elas contaram que a Onça tinha comido.

Depois lhes perguntaram, “Por que vocês não ensinaram o caminho certo?” e as crianças responderam que ela tinha ficado brava com elas. Depois elas foram para a mata e amarraram uma corda bem comprida feita com cipó atravessando um rio. Em seguida, retornaram à sua aldeia, dormiram dois dias e decidiram voltar à aldeia da Onça que lhes perguntaram, “Por que vocês vieram?”. Elas lhe perguntaram, “Vamos morar conosco, vamos embora?”, mentindo que esse convite tinha sido uma decisão de uma reunião na aldeia onde elas moravam.

A Onça aceitou, arrumou as suas coisas e foi junto com as crianças. Chegando no lugar da ponte feita com cipó, elas atravessaram primeiro, mas quando as onças o fizeram, elas cortaram o cipó e as

onças morreram. No entanto, uma onça que estava grávida pulou no rio e foi embora. As crianças voltaram para a aldeia e contaram na casa dos homens que mataram todas as onças.

Os homens no centro da aldeia perguntaram onde iam encontrar uma lagoa para pescar. As crianças esconderam-se na mata, viraram muitos matrinchãs, uma criança ficou na frente deles e a outra atrás. Depois, viraram gente novamente e trouxeram muito peixes assados pelas mulheres.

Na outra aldeia, o pessoal queria matar porco. As crianças ouviram e viraram porcos perto da roça. Uma ficou na frente deles e a outra atrás. O pessoal flechou no primeiro que era uma das crianças *towmãpã* e ele morreu. Depois, o outro que estava atrás dos porcos virou gente e voltou para a sua aldeia. Lá, ela pensou, “Quero virar macaco”. Ela foi escondida e virou macaco-prego. Daí, o pessoal o flechou e o matou. Sykian ao concluir essa narrativa, ele disse “Um *towmãpã* morreu junto com o porco, e outro junto com o macaco-prego, os caçadores não souberam ver que eram as crianças e as mataram”.

APÊNDICE 4 - História do Pusej que virou mel³⁰³

O Pusej virou mel, se transformou em abelha-da-europa (*kârâkriti*) e em vários tipos de abelhas (nâkâ e pekârã).

Alguém nos chamou:

- Vamos, lá, ver?

No lugar onde Pusej foi enterrado, a gente viu muitos tipos de méis, as marcas de cada tipo de abelha já estavam formadas. Primeiro nós vimos, apenas depois que nós avisamos o pessoal.

- Tia, as abelhas estão lá.

Ela disse:

- Vamos, lá, ver, Pusej virou mel, é pra gente comer.

O pessoal lhe pediu:

- Você tem que ficar num pau, numa madeira, para gente tirar você.

Aí, começou a ficar um pau pequeno. Quando eu cheguei na aldeia, eu falei:

- As abelhas estão lá, vamos tirar mel.

- Vamos.

E o pessoal foi. Ensinaaram para tirar o mel e trazer para a aldeia com gentiliza (cuidando).

- Vamos levar para a aldeia o pau pequeno para o pessoal ver.

Tinha o pé de açaí, carregamos um pedaço da madeira dele com a cera e o mel para a aldeia. Levamos para o centro, na casa dos homens. O velho (*toputũ*) pediu para fazer suco de mel.

- Se eu tomar, quero ver se o espírito chega a mim.

Quando o velho deitou, ele sonhou com o mel lhe dizendo:

- Eu não farei mal a vocês, podem me comer, mas não podem falar enquanto comem, se não morrerão.

Tem que tirar o mel rapidamente, no começo a abelha-da-europa não fica brava, mas se demorar, aí, ficará brava e ela vai ferrar.

Quando o neném nasce não se come mel, a mulher menstruada não pode comê-lo porque o mel vai secar, as abelhas não vão criar mel. Quando termina a menstruação, pode comer. A mulher sente muita vontade de comer mel quando está no início da gestação.

- Ela está grávida?

O pessoal manda o marido tirar mel. A esposa come o mel, toma o suco de mel e assim cresce rápido o bebê dentro da barriga. Durante a gravidez são consumidos peixes pequenos e macaco. O

³⁰³ Essa história foi narrada por Kiêrâsâ e a tradução dela foi feita com a ajuda de Sâto.

marido tem que trabalhar para trazer mel e peixinho à sua esposa. Anta, tamanduá, tatu-canastra não se come porque dão vontade de vomitar. O cheiro provoca enjoo, o bebê não aceita.

APÊNDICE 5 - História da queda do céu contada por Sykian

O céu caiu, era terra.

- O céu vai cair.

- Vamos fazer um buraco grande.

Tirou casca do buriti.

O céu caiu e morreu muita gente.

Muita menina morreu, não aguentou ficar no buraco.

Depois ficou limpo.

O pessoal cagou dentro, não aguentaram, saíram, tinha pouca comida, acenderam fogo, estava muito frio e o pessoal tirou de novo.

APÊNDICE 6 - História da queda do céu contada por Sokriti³⁰⁴

Os antigos moravam num lugar em que o céu era baixo, o Sol e o Lua ficavam próximos. O céu estava perto e eles tentavam derrubá-lo com machado, mas sempre se recuperava novamente. Cortava-se de dia até à tarde, tentavam derrubá-lo, mas à noite, tudo retornava.

O Sol e o Lua eram gente como nós, o Lua salvava a vida das pessoas quando elas morriam, ele não as deixava morrer, era muito bom, antigamente. Depois de um tempo, o Lua ficou com raiva dos Panará, porque o queimaram com beiju e, então, o Lua parou de salvar os Panará.

O Lua e o Sol eram pessoas boas, porém *Sōkjêtitá* (Lua) tornou-se ruim, não quis mais defender os Panará. *Mputi* (Sol), era bom, não fazia nada com a gente, era gente boa, bonito, *kin*.

O Lua era Panará, o Sol era Panará. Agora eles estão longe, não são Panará mais, antigamente eram, quando ficavam perto da terra.

O lugar em que o céu começa é de onde os Panará vieram, aquele lugar em que tentaram derrubar o céu, mas que depois desistiram disso. É de lá que os Panará vieram, de onde o Sol sai e entra.

Quando caçavam, o céu ficava bem perto da terra, um dia eles flecharam o macaco e acertaram no céu, pois ele estava bem perto, e então, ele sangrou. O céu era gente, por isso sangrava.

Os Panará atravessaram o rio da Anta, era um rio muito grande, vieram em direção ao Mato Grosso. Ao atravessarem o rio, viram o rastro de anta, tinham muitos sinais dela. Para lá, que o povo Panará foi e sumiu quando teve a primeira guerra. Este caminho era cheio de anta, ele ajudou a esconder os Panará, por isso conseguiram fugir da guerra. Daí, chegaram na primeira aldeia chamada *Krekjêkjê*, é o nome de um homem que foi matado e queimado, ele era feiticeiro. Atravessaram outro rio, chamado *Atujasâ*, talvez seja o Xingu, aí eles pararam na aldeia *Krekjêkjê*. Eu não existia nesta época.

Quando estavam vindo, as crianças (*towmãpã*) se transformaram em macacos. Entrando para lá, encontraram o rio Teles Pires, foi a época em que a *Kusâ* foi embora. É onde viram os moradores americanos. O marido de *Kusâ* cortou toda a cobra que ela tinha e ela foi embora. *Kusâ* pediu ao filho para ir com ela arrancar a castanha, o filho não quis ir porque viu a cobra entrando e saindo da barriga da mãe. Então, ela foi sozinha, daí, o marido foi ver a cobra pegar castanha, antes de entrar na barriga da mãe, ele a cortou toda.

Quando a *Kusâ* foi embora, vieram para cá e pararam no lugar que hoje é a cidade de Matupá. É onde nascemos e lembramos deste lugar onde moramos. Vieram para cá, aí, que nascemos, em

³⁰⁴ Traduzida com a ajuda de Pasyrna

Matupá. Aí, ficamos com medo do branco que *Kusâ* virou, virou americano, é na aldeia *Ikâsâ*. Esta aldeia era grande e lá fizeram uma casa dos homens bem grande. É onde ficaram quando vieram para cá. De *Ikâsâ*, dividiram as pessoas nas aldeias *Jowpyjâpô* e *Sõkârãsã* – nome de uma madeira grande que tinha muito neste lugar, em Guarantã -, na *Pysypâri*, é o nome da castanheira, tinham muitas neste lugar, onde onde fica Novo Mundo e na *Sõsêrãsâ*.

Quando dividiram estas aldeias aqui, ficou tudo normal, os homens e as mulheres não viraram mais bichos como era antigamente, conforme aconteceu com a *Nãpri* e o Anta. No meu tempo de pequeno, eu ia muito nestas aldeias *Pysypâri*, *Sõsêrãsâ* e *Sõkârãsâ*. Eu andava para lá e para cá e fui embora para *Pysypâri*, onde eu cresci. Permaneci um tempo por lá, longe da minha mãe, depois voltei para *Ikârãsâ* com a minha mãe, onde ouvi história de como surgiu e a história da guerra, Kayapó e Panará brigavam muito.

A gente não sabia que existia o branco. A chegada do branco – *hipê* - aconteceu no momento que eu era rapaz, se eu fosse mais adulto – *sĩtepeĩpe* – eu talvez brigasse com o branco. Eu que não deixei os Panará atacarem os brancos e o Tesêja também.

Assim que Panará chegou aqui, hoje estamos com o branco nos ensinando e nós ensinando a eles.

Aqui morreram todos os Panará de feitiço, gripe e doença.

APÊNDICE 7 – Ataque dos Kayapó na aldeia do povo Panará

Sokriti me contou que no ataque dos Kayapó na aldeia antiga Sôkârâsâ, muitos parentes morreram na aldeia e no mato, sendo devorados os seus cadáveres pelos urubus. Na ocasião do ataque, as mulheres fugiram, foram para a roça, pegaram mandioca, amendoim e outros produtos e foram rumo à aldeia Ikâsâ. Paralelamente, os homens foram para a mata, caçaram porcos e foram para tal aldeia.

O ataque foi com arma de fogo e matou muita gente. Sokriti falou o nome de cada um que foi morto, por cada clã. Do *kwâsôtâtêra*, morreram umas seis pessoas; do *krenôwâtêra*, também; do *kwakjatâtêra*, umas dez e; do *kuositâtêra*, umas quatro. Ele disse o nome de cada um deles.

As crianças foram pegas pelo inimigo e levadas embora, ele também disse os nomes delas. Inclusive, a senhora Wantuikre foi uma dessas crianças (hoje falecida), entre outras que ainda permanecem com os Kayapó. Apareceram nomes como Krêkiô e Tumasyri.

Vários irmãos de Sokriti foram para a aldeia Ikâsâ e de lá, para Tupajyrô, uma aldeia grande, como é a atual Nâsêpotiti.

A Kypawuy citou para mim algumas pessoas que morreram neste ataque dos Kayapó. Em Sôkârâsâ foram mortos Tûkiati – mãe da Kjytakriti - e Kjëkâkjyâ – irmã, ambas do clã *kwâsôtâtêra*. Sykâ, *krenôwâtêra*. Totokwakiê, irmão do Kuperi, do clã *kwâsôtâtêra*. A Totokwakiê era a mãe da Wantuikre. Do clã *kwakjatâtêra*, mataram Kokiâra, Kwakâ, mãe da Pâripôa e irmã de Kypawuy e também a mãe de Kypawuy. Esta última tinha uns sete anos, mais ou menos. Ainda deste mesmo clã, mataram o I'sê, ele era marido da Wantuikre. Do clã *Kuosinâtêra*, Kayapó matou a mãe da Kotâti era a Pysy. A Kotâti era bebê.

O pai de Pâtikâ escapou. O pessoal ficou sem comida e foi bater timbó cedo, escutaram tiros, gritaram no centro. Os Kayapó cercaram toda a aldeia, algumas pessoas panará se espalharam nos caminhos na mata. Entre os que escaparam, chegaram em Sôsêrasâ.

Numa conversa com outra pessoa sobre o ataque do povo Kayapó em Sôkârâsâ, foram citados os seguintes mortos do clã *kuosinâtêra*: o Pâakrisâ, o Nâsy, o Tôkiori (irmão de Pokang), o Kôpy (irmão de Pokang) e o Tôkiôti. Do clã *krenôwâtêra*: Tosinkô (pai de Pokang), Krêkiô, Pokang, *toputû*, (ele deu o nome para o Pokang, é *nâteri* dele), Pâjakjati (*krimpiâtô* de Pokang). Do clã *kwakjatâtêra*: Kâjang (*toputum*), Tumasyri e I'sê.

Foi na região do Peixoto que aconteceu o contato com a frente liderada pelos irmãos Villas-Bôas. Sokriti insistiu que ele não queria matar o *hipe* (não indígena), sobretudo quando notou, segundo ele, que o pessoal não era bravo, haja vista os presentes dados como faca, colar e outras

coisas. Sokriti tinha interesse, “Eu gosto de colar, eu quero o colar”. Mas tinha outra pessoa brava que queria matar o *hipe* (não indígena).

Depois que o sarampo matou muita gente, foram para o Xingu, contou Sokriti. Lá, morreram mais pessoas por conta do *kujãkô* (bebida feita com mandioca brava). Morreram ambas as esposas de Akâ, a Tukâ e a Patijwy, bem como o seu filho Têkô. A morte das esposas foi devido ao *kujãkô*. Elas eram irmãs, *kujãkô ti piri* (bebida da mandioca matou), disse Sokriti. Tenkô foi catapora, *kôtititi* (ferida na pele). Todavia, afirmam que foi feitiço, tendo sido acusado o Pôpôa.

A mãe do Sykian morreu no Xingu por causa do *kujãkô*. Tôto, Prisuwa e Twatûtu eram filhas de Kiêpyti, eram crianças, morreram por *kujãkô*.

Kypawuy ainda falou da mãe da Turen, *twatû*, a Pankjâ, por sua vez, esposa de Pokang, que também morreu no Xingu. Pensy, o pai de Kypawuy, era *kwasôtâtêra*. Sôwarê, a mãe de Kypawuy, *kwakjatâtêra*.

Na estadia no Parque Indígena do Xingu, moraram com os Kayabi, primeiro. Depois com os Txucarramãe, depois com Sujá, depois com Kayabi e depois com Juruna (conforme contado por Sokriti). A aldeia de txucarramãe é tida como muito ruim porque tudo que plantaram lá, morreu. Sokriti depois falou muito de roça, que plantaram amendoim, milho, cará, abóbora, banana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACERVO DO ISA. Revista Opinião de dezembro de 1973. **CEDI, PZD 8**, São Paulo, 01 de janeiro de 1986.
- ACERVO DO ISA. Relatório de Atividades Finais (Fiorello Parise). **CEDI, PZD 24**, São Paulo, 13 de abril de 1993.
- ACERVO DO ISA. Relatório de Pesquisa com Kren Akorore (Steve Schwartzman). **CEDI, PZD 25**, São Paulo, 29 de novembro de 1993a.
- ACERVO DO ISA. Carta de Roberto Baruzzi para Beto Ricardo. **CEDI, PZD 1**, São Paulo, 10 de abril de 1995.
- ACERVO DO ISA. Documento da Funai enviado para 8ª Vara da Seção Judiciária do Distrito Federal. **ISA 02**, São Paulo, abril de 1995a.
- ACERVO DO ISA. Comunidade Panará. Sentença N° 1142/97. Ação Ordinária N° 94.15665-0. **ISA PZD 114**, Outubro de 1997.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editor Unesp, 2002.
- ARNT, Ricardo *et al.*. **Panará: A volta dos índios gigantes**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1998.
- BARUZZI, R.G. *et al.*. The Kren-Akorore: a recently contacted indigenous tribe. In: **Ciba Foundation Symposium 49**. Health and Disease in Tribal Societies. New York: Elsevier North-Holland, agosto de 1977.
- BECHELANY, Fabiano Campelo. **Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. (Tradução de Fernando Camacho). In: BRANCO, Lucia Castello (Org.). **A tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português**. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa-renúncia do tradutor (Tradução de Susana Kampff Lages). In: BRANCO, Lucia Castello (Org.). **A tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português**. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008a.
- BOLLETTIN, Paride. Amiy: os Xikrin, os marimbondos e os outros. **R@U: Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 30-47, jan/junh. 2013.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Oniska: poética do xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora Perspectiva\Fapesp, 2011.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire em Amazonie. In: **Jornal de la Société des Américanistes**. Tome 83, p. 83-110. 1997.

- COSTA, Luiz. Comendo animais entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. **R@U: Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 7, n. 1, p. 78-96, jan/jun. 2015.
- CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- CLASTRES, Pierre; SEBAG, Lucien. Cannibalisme et mort chez les Guayakis. In: Gradhiva [Em ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 10 décembre 2008, consulté le 30 septembre 2016. URL: <http://gradhiva.revues.org/511>
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 69-96, junho. 2001.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos**. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro\Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2002.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, abril. 2004.
- COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, p.195-221. 2000.
- COHN, Clarice. A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-Xikrin. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 93-115, Jul\dez. 2010.
- DAMATTA, Roberto. **O sistema de relações Apinayé: terminologia e ideologia**. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro\Museu Nacional, 1971.
- DESCOLA, Philippe. Le monde dès jardins. In: DESCOLA, Philippe. **La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie dès Achuar**. Paris: Ed. De la Maison dès sciences de l’homme, 1986.
- DESCOLA, Philippe. Societies of nature and nature of society. In: KUPER, A. **Conceptualizing society**. London: Routledge, 1992.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, abril. 1998.
- DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Orgs.). **Naturaleza e Sociedad: Perspectivas Antropológicas**. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 93-112, dez. 2002.
- DOURADO, Luciana Gonçalves. **Aspectos Morfosintáticos da Língua Panará (Jê)**. 2001. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

ERIKSON, Philippe. Animais demais...os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazônia). **Anuário Antropológico**, Brasília, II, p. 15-32. 2012.

EWART, Elizabeth J. Panará: a volta dos índios gigantes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1. 1998.

EWART, Elizabeth J. **Living with each other**: selves and alters amongst the Panara of Central Brazil. 2000. Tese (Doutorado) - Dissertation in philosophy, Department of anthropology, University of London, 2000.

EWART, Elizabeth J. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 9-34. 2005.

FARAGE, Nádia. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o Branco**: Cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44. 2002.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366. 2008.

FAUSTO, Carlos. Chefe Jaguar, chefe Árvore: afinidade, ancestralidade e memória no Alto Xingu. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 653-676. 2017.

GARCIA, Uirá F. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. **Anuário Antropológico**, Brasília, II, p. 33-55. 2012.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 34, p. 35-58, dez. 1991.

GIRALDIN, Odair. “**Cayapó e Panará**”: Luta e sobrevivência de um povo. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

GIRALDIN, Odair. Um mundo unificado: cosmologia, vida e morte entre os Apinaje. **Revista Campos**, v.1, p. 31-46. 2001.

GONÇALVES, Marco Antônio. A woman between men and a man between two women: the production of jealousy and the predation of sociality amongst the Paresi Indians of Mato Grosso (Brazil). In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan. (orgs.). **The anthropology of love and anger**: the aesthetics of conviviality in nativa Amazonia. London: Routledge, 2000.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O Mundo Inacabado**: Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001.

GORDON JR, Cesar C. **Aspectos da Organização Social Jê**: de Nimuendajú à Década de 90. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro\ Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

GOW, Peter. “Canção Purus”. Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 431-464, janeiro-junho. 2006.

HEISENBERG, Werner. **A parte e o todo**: encontro e conversas sobre física, filosofia, religião e política. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

HEELAS, Richard. **The social organisation of the Panara, a Ge tribe of Central Brazil**. 1979. Tese (Doutorado) - St. Catherine's College, Oxford, University of Oxford, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (org.). **The occult life of things**: Native amazonian theories of materiality and personhood. Arizona: The University of Arizona Press, 2009.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 28, ano 10, p. 39-54, junho. 1995.

INGOLD, Tim. Culture on the ground. **Journal of Material Culture**, London, v. 9, n. 3, p. 313-340. 2004.

ISA\PROGRAMA XINGU. **Registro da cultura musical do povo indígena Panará**: CD Projeto Sâkiâri. São Paulo: ISA, Iakiô Associação Panará, 2008.

KIERÃSÂ YÕ SÂTI. Diretor: Paturi Panará; Komoi Panará. Aldeia Nãsêpotiti, Terra Indígena Panará (MT\PA): Projeto Vídeo nas Aldeias, 2005. DVD (51 min.), color., legendado.

LAGES, Susana Kampff. "A Tarefa do Tradutor" – Leituras. In: LAGES, Susana Kampff. **Walter Benjamin**: Tradução e Melancolia. São Paulo: Edusp, 2002

LEA, Vanessa. Casas e casas mebengokre. Em: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (orgs.). **Amazônia**: Etnologia e História Indígena. São Paulo: NHII-USP\Fapesp, 1993.

LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**: Mitológicas. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A análise estrutural em linguística e antropologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2012a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2012b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem? In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2012c.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2012c.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.21-47, outubro.1996.

LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 14, n. 40, p. 43-52, junho.1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, D. (org.). **Dialectical Societies: The Ge and Bororo Central Brazil**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979.

MCCALLUM, Cecília. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 49-84, outubro.1996.

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá. Perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 13, n. 38, p.-., outubro.1998.

MCCALLUM, Cecília. Intimidade com estranhos: uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 123-155, abril. 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas:1948**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.

NIETSCHE, Friedrich. Livro Terceiro. Princípio de uma nova escala de valores. In: NIETSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, sem referência de data.

O BRASIL GRANDE E OS ÍNDIOS GIGANTES. Diretor: Aurélio Michiles. São Paulo, ISA, 1995. Vídeo (47 min.), color., português.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan. Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan. (orgs.). **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in nativa Amazonia**. London: Routledge, 2000.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, abril.1999.

OVERING, Joanna. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 19-54, janeiro-junho. 2006.

PEREIRA, Adalberto H. **O pensamento mítico do Paresi: Pesquisas, Antropologia (Primeira parte)**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1986.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Ajuste de vocabulário. In: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015. Tese (Livre-Docência) – Departamento de Antropologia, USP, São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. O português dos índios. In: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015. Tese (Livre-Docência) – Departamento de Antropologia, USP, São Paulo, 2015.

- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Mas que festa é essa. In: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015. Tese (Livre-Docência) – Departamento de Antropologia, USP, São Paulo, 2015.
- PITROU, Perig. Introdução. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 59, n. 1, p. 6-32, abril. 2016.
- PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: Tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- PROGRAMA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDÍGENAS MÊBÊNGÔKRE, PANÁRA, TAPAJÚNA. **Panára mē, Mēbêngôkre mē Tapajúna jô kypa prēpi hākia. Atlas dos Territórios Mēbêngôkre, Panará e Tapajúna**. Brasília: MEC, 2007.
- RENSHAW, John. “A eficácia simbólica” revisitada. Cantos de cura ayoreo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 19-54, janeiro-junho. 2006.
- REVISTA DO TRF – 1º REGIÃO. Vitória dos índios gigantes. Concedida indenização aos índios Panará. Brasília, n.2, ano 12, dezembro de 2000.
- REVISTA OPINIÃO. **A pacificação dos índios gigantes**. São Paulo, p.-., 02 de dezembro de 1973.
- REVISTA VEJA. **O encontro com os gigantes**. São Paulo, p. 16-25, 14 de fevereiro de 1973.
- REVISTA VISÃO. **A Tragédia dos kranhacãrore**. p. 35-36, 27 de janeiro de 1975.
- RIVAL, Laura. Introduction: What constitutes a human body in native amazonia? **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, vol. 3, iss. 2, p. 105-109. 2005.
- RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 191-203, junho.1995.
- ROSENGREN, Dan. Corporeidade matsigenka: uma realidade não-biológica. Sobre noções de consciência e a constituição da identidade. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 133-163, janeiro-junho. 2006.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan. (orgs.). **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in nativa Amazonia**. London: Routledge, 2000.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 93-131, janeiro-junho. 2006.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Introduction. Amerindian constructional views of the world. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (org.). **The occult life of things: Native amazonian theories of materiality and personhood**. Arizona: The University of Arizona Press, 2009.
- SCHWARTZMAN, Stephan. **Lideranças entre os Panará**, 30 de junho de 1998. Esboço de um texto.

- SCHWARTZMAN, Stephan. **The Panara of the Xingu Nacional Park**: the transformation of a society volume one. 1988. Tese (Doutorado) – Department of Anthropology, The University of Chicago, Chicago, 1988.
- SCHWARTZMAN, Stephan. **Os Panará do Peixoto de Azevedo e Cabeceiras do Iriri**: história, contato e transferência ao Parque do Xingu. S.L.: s.ed.. 1992.
- SEEGER, Anthony *et al.*. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987.
- SEEGER, Anthony. **Os índios e nós**: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda, 1980.
- STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Oxford: Updated Edition, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto**: as ficções persuasivas da Antropologia. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013.
- STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- TENHARIM, Argenira *et al.*. **Morogita Ymyava'e**: Mitos dos Povos Parintintin, Tenharim, Tora e Djahoi. Cuiabá: Gráfica Print, 2009.
- TURNER, Terence. The Gê and Bororo societies as dialectal systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, David (org.). **Dialectal Societies**: The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979.
- TURNER, Terence. Valuables, value, and commodities among the Kayapo of Central Brazil. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (org.). **The occult life of things**: Native amazonian theories of materiality and personhood. Arizona: The University of Arizona Press, 2009.
- TURNER, Terence. The social skin. **Hau**: Journal of Ethnographic Theory, v. 2, n. 2, p. 486-504. 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre. Figuração do invisível e categoria psicológica do “duplo”: o kolossós. In: VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.
- VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 9-67. 1998.
- VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (org.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.115-144, outubro, 1996.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **Ilha**, Santa Catarina, n. 1, p. 5-46, dezembro. 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p.113-148. 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere”. **Hau**, vol. 1, p. 45-168, 2012.
- WAGNER, Roy. “Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, ano 19, vol. 19, p. 237-257, dezembro. 2010.
- WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- WAGNER, Roy. “A pessoa fractal”. Ponto Urbe [Online], vol. 8, 2011. Consultado no dia 23 de setembro de 2015. URL: <http://pontourbe.revues.org/173>.
- WELANG, Guilherme. De corpo e alma. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 165-201, janeiro-junho. 2006.
- WERNECK-REGINA, Adriana. **Mitopoética na percepção da natureza na aprendizagem panará**. 2013. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Educação, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 2013.
- WILLERSLEV, Rane. Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria. **Anuário Antropológico II**, Brasília, v. 7, p. 57-75. 2012.
- WILLERSLEV, Rane. A antropologia está levando o animismo a sério demais? **R@u: Revista de Antropologia da UFSCAR**, São Carlos, v. 7, n. 1, p. 17-36, jan/jun. 2015.
- WÜRKER, Estela; WERNECK-REGINA, Adriana (orgs.). **Prĩara jõ howkjya**. São Paulo: ISA, 2002.
- YVINEC, Cédric. Récits et classifications des entités surnaturelles chez les Suruí du Rondônia (Amazonie Méridionale). **L'Homme**, 209, p. 13-38. 2014.