



ANIMALIDADE NO HUMANO OU HUMANIDADE NO ANIMAL?

Adriana Werneck Regina (UFSCar/Capes - adriwr@yahoo.com.br)¹

73

RESUMO

Por meio da mitologia explicativa da origem da mulher na realidade panará e, das práticas sociais a ela vinculadas, é discutida a noção de corpo que nelas se expressa. É dada atenção aos termos e às qualidades valorizadas quando se reconhece o estatuto de subjetividade dos não humanos e de si mesmo. O artigo explora como o jaburu e os humanos são simbolizados identificando o comportamento, o afeto, a fisionomia e os saberes transversais a eles. O Panará se casou com a ave jaburu tornada humana, nas atuais características físicas dos corpos humanos inscrevem-se qualidades do jaburu que, por sua vez, reincidem em suas formas corporais animal e humana na ancestralidade, quando alterava o seu corpo. Pessoas altas são apreendidas como descendentes deste não humano. A diminuição do tamanho das gerações atuais é explicada pelo não cumprimento das regras que a ave ensinou revelando a descendência animal como imanente, independente da característica física realizar-se concreta ou potencialmente. As subjetividades não humanas atuaram na configuração do modo de viver panará, sendo discernido de qual sujeito aprenderam tal prática social. A alteridade com a anta e a cutia também serão exploradas discernindo quais aspectos físicos e culturais são reconhecidos nos corpos humanos do povo panará que revelam a ingerência destes não humanos. As noções de animalidade e humanidade são instrumentos empregados para controlar o que há de animal e humano na constituição de uma subjetividade. A narrativa demonstra como a metamorfose corporal, a mudança cultural e as coletividades não humanas estão inter-relacionadas, sendo o panará um povo classificado como jê setentrional, este estudo contribui para o reconhecimento de um perpétuo dinamismo na construção das relações sociais fundado na abertura para a interação com as novidades.

PALAVRAS-CHAVE: Panará. Corpo. Não humano.

ABSTRACT

Through woman origin of explanatory mythology in panará reality and social practices linked to it, it is discussed the notion of body that is expressed in them. attention is paid to the terms and qualities valued when it recognizes the subjectivity status of nonhumans and yourself. The article explores how the quark and humans are symbolized by identifying the behavior, affection, face and cross knowledge to them. The panará married jaburu bird made human, the current physical characteristics of human bodies form part of quark qualities which, in turn, returned, in their body animal and human forms in ancestry, when altered his body. Decreasing the size of the current generation is explained by the non-compliance with the rules that the bird taught revealing the animal's offspring as immanent, regardless of physical characteristics carried out actually or potentially. The nonhuman subjectivities acted in shaping the way of life panará being discerned of which subject learned this social practice. Alterity with tapirs and agoutis will also be explored discerning what physical and cultural aspects are recognized in human bodies panará people that reveal the interference of these nonhuman. The notions of animality and humanity are instruments used to control what is animal and human in the constitution of subjectivity. The narrative shows how the body transformation, cultural change and nonhuman collectivities are interrelated. Being the panará a people classified as northern ge, this study contributes to the recognition of a perpetual dynamism in the construction of social relations founded on openness to interaction with the news.

KEYWORDS: Panará. Body. Nonhuman.

¹ Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), bolsista Capes.



INTRODUÇÃO

Desde o antepassado até a nossa contemporaneidade, pessoas de diversas gerações no contexto de convívio do povo Panará relembram as transformações de uma senhora em batata; de uma mulher em capivara, de feiticeiro em estrela-cadente e de humanos em estrelas, sinalizando a mudança como uma potência na condição de existir destes seres do cosmos. No entanto, a possibilidade deles assumirem diferentes formas corporais incidiram cada qual, em distintos contextos intersubjetivos e históricos. Em nossa atualidade a transformação corporal permanece como possibilidade, porém não entre estes mesmos seres, necessariamente, ganhando relevância a especificação de em quem e quando ela se concretiza. Pode-se afirmar que as existências que fazem parte da realidade conhecida não são compreendidas na gramática do “isso é”, antepõe-se a lógica do “tornar-se” (Werneck-Regina: 2013).

Este artigo se desenvolve explorando alguns aspectos presentes em duas narrativas míticas explicativas do aparecimento da mulher na realidade Panará, uma envolvendo a metamorfose do Jaburu² (*jabiru mycteria*), outra, da Anta (*tapirus terrestres*). Será apresentado como ambas as transformações desdobraram-se em mudanças nas formas de agir socialmente, instaurando a parceria entre homem e mulher na organização das atividades cotidianas, sendo que a do Jaburu ainda instituiu a cerimônia *suampiu*, associada ao matrimônio e, inclusive, ao aparecimento de quatro clãs no modelo de organização social. Sob outros termos, as referidas metamorfoses deram existência aos novos contextos sociais de ação, naturalizando aquelas práticas sociais que engendram a divisão sexual de tarefas e a exogamia clânica. Inclui-se ainda a narrativa que rememora o aparecimento da agricultura, a qual envolve a relação com a Cutia cuja metamorfose da forma corporal humana para a de animal está correlacionada à mudança do padrão alimentar, à introdução da cerimônia ligada ao amendoim e a outras práticas articuladas a este alimento.

Por meio destas narrativas, põe-se em evidência como na constituição do modo de viver Panará está impressa a agência de não-humanos, associado ao fato de que a alteração das formas corporais dos mesmos se articula às mudanças culturais, isto é, a novas formas de relações sociais engendrando outras possibilidades de contextos de ação. Na percepção Panará, o jeito de viver não é fixo porque está sujeito às instabilidades e às imprevisibilidades

² Sabe-se que esta ave é uma das maiores entre outras da América do Sul. Ela chega a atingir entre 1,10 m a 1,40 m de altura.



desabrochadas de alteridades com humanos e não-humanos. A forma de estar no mundo é sob o horizonte de um perpétuo dinamismo.

Por extensão disso, intensifica-se a inadequação do pressuposto sociológico de uma unidade social com fronteiras identificáveis, animada por uma ordem interna estável e auto-reprodutiva. Vale registrar que Ewart (2000) tem uma importante contribuição em enfatizar a relação aberta com o exterior como parte constituinte de si mesmo, ultrapassando aquela tendência em investigar como a estrutura social de povos jê é produzida e reproduzida de maneira orgânica e ensimesmada, já revisado criticamente por tantos autores, destacando Coelho de Souza (2002).

Este ensaio reitera esta abordagem dando ênfase na atemporalidade de múltiplas coletividades diferentes entre si como um aspecto relevante na percepção de mundo do povo Panará o que, por sua vez, dá a base às experiências de alteridades entre os humanos; entre não-humanos e; entre humanos e não-humanos.

Nas etnografias acerca dos povos ameríndios sul americanos, há a tendência em formular teoricamente a capacidade de agência dos não-humanos como derivada da condição de humanidade, a qual reúnem a linguagem e o pensamento consciente como atributos dela. Visa-se romper com uma hierarquia de atenção dada a eles a fim de capturar outras expressões que contornam o reconhecimento de uma existência como pessoa, que escapam a este tradicional parâmetro conceitual. Ainda assim, ele tem centralidade como uma ferramenta teórica, porém submetida às modulações com o que se observa nas práticas locais das pessoas Panará, ou seja, com os significados que elas destacam quando caracterizam uma subjetividade.

Nos corpos do Jaburu, da Anta, da Cutia e dos humanos Panará, a humanidade e a animalidade pareciam fundirem-se além de sugerir, conforme a forma em que aparece nos enunciados míticos e na práxis social, uma intrínseca relação entre as distintas coletividades destes sujeitos; a mudança cultural e; a metamorfose corporal. As noções de animalidade e humanidade são instrumentos para apoiar o controle na identificação de como as pessoas Panará conectam o que há de humano e de animal na percepção de pessoa, particularmente na simbolização do Jaburu, da Anta, da Cutia e de si mesmo, além de ajudar a compreender a ligação entre mudança corporal e transformação cultural.



A diferença de subjetividades é uma questão bastante explorada neste ensaio. Ao se evidenciar as distinções entre a Anta, o Jaburu e a Cutia, põe-se em relevo, paralelamente, a ambivalência de uma homogeneidade e heterogeneidade inscrita em suas coletividades, tornando muito expressiva uma filosofia em que a diferença é ressaltada. Corrida de tora, aldeia circular, casa dos homens no centro da aldeia são algumas das expressões comuns reconhecidas nelas, mas que se conectam às outras práticas particulares, sinalizando uma íntima relação entre uma subjetividade e o domínio de conhecimentos e habilidades específicas. De um lado são classificados igualmente como Panará; de outro não é totalmente homogêneo o modo de viver entre eles, afinal é discernido de qual sujeito aprenderam determinado conteúdo incidente na sua atual maneira de viver. Remete-se àquela imagem evocada por Tarde (2007) de que sob uma uniformidade aparente há a diversidade, importando enfatizar como a interação entre diferentes agências produzem uma relativa estabilidade, salvaguardando o reconhecimento de um contínuo movimento orientado à permanente produção de mais diferença. O ensaio explicita que a capacidade de cultura, ainda que nivelada entre os seres, se realiza por meio da agência de múltiplos sujeitos que, fundamentalmente são diferenciados e diferenciantes. O que é identificado como Panará engloba a agência destas específicas subjetividades\coletividades.

A narrativa, contudo, se desenvolve perseguindo quais são os atributos conectados a tais pessoas\coletivos, observando em que termos são imaginadas as diferenças entre eles. Desta maneira é contornada uma noção de corpo, cuja semântica está ligada aos específicos contextos significativos explorados neste particular campo de informações etnográficas consideradas.

Além dos registros contidos nos estudos de Ewart (2000) e Schwartzman (1988), foram ouvidas várias versões de como a mulher apareceu na realidade do povo Panará, abrangendo pessoas de distintas gerações, desde jovens até mais velhos, lembrando que a oportunidade desta audiência se deu tanto no período de convívio social com as famílias da aldeia Nãsêpotiti, entre 1998 e 1999, quando estava inserida num programa de educação escolar indígena promovido pelo Instituto Socioambiental (ISA)³, como na ocasião de um Seminário

³ O Instituto Socioambiental (ISA) é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), entre outras atividades, desenvolve programas de atuação junto aos povos indígenas do Amazonas e do Mato Grosso.



de Mitologia Indígena ocorrido em 2012, em Poconé-MT⁴. Na minha oportunidade de morar na aldeia, quando eu visitava as famílias nas casas ou ia tomar banho no rio Iriri junto com as mulheres, até mesmo quando ia participar das idas à roça, à coleta e à pescaria, e nas cerimônias, pude interagir com as maneiras de agir, pensar e sentir, cujo registro frutificou uma coletânea de diários de campo, ainda que sem um interesse investigativo acadêmico com um tema delimitado que o prescindisse e o orientasse. Soma-se o meu acervo pessoal das cópias de textos e ilustrações produzidas nas circunstâncias das atividades escolares na aldeia, foco da minha atuação indigenista naquele momento. Enquanto fonte de informações, contudo, são relevantes as narrativas míticas e as explicações dadas a elas pelos oradores que as emitiram, articulando os seus conteúdos com as observações empíricas ligadas aos comportamentos contingentes na vida comunitária.

As famílias deste povo moram entre as cabeceiras dos rios Peixoto de Azevedo e Iriri, da bacia do Teles Pires. Sua população de aproximadamente 500 pessoas encontra-se dispersa nas aldeias dentro da Terra Indígena Panará, a qual abrange os municípios de Guarantã do Norte e Matupá ao Norte de Mato Grosso e Altamira, no Sul do Pará. São falantes da língua Panará pertencente à família linguística Jê setentrional, e é no bioma amazônico onde incidem as suas práticas de coleta, agricultura, caça e pesca, idealizadas sempre como sendo fartas para perpetuar a troca entre as pessoas pertencentes aos clãs “*Kwakyatãtêra*” (gente da raiz do buriti); “*Krenoãtera*” - gente sem casa -; “*Kwasôtãtera*” - gente da folha do buriti - e; “*Kuositãtera*”. O pertencimento ao clã é por descendência matrilinear, o matrimônio é exogâmico e a uxorilocalidade é o padrão de moradia. No centro da aldeia tem duas casas abertas nominadas “*Ikâpy*”, traduzida como “casa dos homens”. Ela tem valor significativo por ser referência do devir de eventos que envolvem a coletividade, os homens lá se reúnem organizando as caçadas, as pescarias e as cerimônias. Atualmente, também deliberam sobre a escola indígena, fiscalização do território demarcado, demandas e reivindicações junto aos não-indígenas entre tantos outros.

⁴ Em maio de 2012, o Grupo de Pesquisa de Educação Ambiental (GPEA) da Universidade Federal de Mato Grosso e a Operação Amazônia Nativa (OPAN) promoveram um seminário intitulado “Mapeamento das Mitologias”. Entre os representantes de vinte e duas (22) etnias de Mato Grosso, participaram um pajé e dois jovens Panará. O objetivo central foi conhecer as narrativas mitológicas articulando-as com a forma de se relacionar com o espaço vivido, a fim de subsidiar ações contra as ameaças dele.



HUMANIDADE E ANIMALIDADE

Conforme Ingold (1995), Viveiros de Castro (2002) e Descola (2001) os dualismos humanidade e animalidade; sociedade e natureza e; alma e corpo estão correlacionados entre si. Eles tipificam a cosmologia das sociedades industriais, nas quais cada um dos termos é concebido como uma categoria autônoma e separada. Pelo fato dos animais serem percebidos sem consciência de si, incapazes de formularem projetos e destituídos de intencionalidade e reflexão, lhes é negada a condição da humanidade. Isso desencadeia uma hierarquia na relação entre animais e humanos, excluindo dos primeiros a possibilidade de serem percebidos como sujeito, impondo a sua posição no mundo como coisa.

Ingold (1995) argumenta que na cosmologia das sociedades industriais, os humanos, diferentes dos animais, são apreendidos como dotados de consciência e alma, o que lhes possibilita o comportamento religioso, ético, social, a capacidade racional e a de significar o mundo. Tais comportamentos não são reconhecidos noutras espécies do reino *animae*. Isso é reiterado na teoria evolucionista, porque a reflexão e a linguagem traduzem a passagem da animalidade para a humanidade, caracterizando uma etapa superior na evolução física e biológica da espécie humana. Na interpretação deste autor, a consciência e a alma como atributos distintivos do humano convertem-se em expressões de uma condição humana de existência que, por sua vez está em relação de oposição à animalidade, interpretada como outra condição de ser. Nesta última, a irracionalidade é um atributo tal como a ação guiada pela paixão bruta, destituída de constrangimento por valores éticos e costumes culturais. A animalidade traduz o estado de natureza e a humanidade o de sociedade. Portanto, cultura, sociedade, alma (razão) estão intimamente vinculados.

Nas ideias discutidas pelo filósofo Descartes (1996) é reconhecido este modo de significar os animais, “[...] é a natureza que atua neles segundo a disposição de seus órgãos” (Descartes. 1996:113). É expoente o referencial orgânico e fisiológico conduzir o arcabouço explicativo do modo de viver dos animais. A condição de sujeito criativo e ativo no mundo é atribuída exclusivamente aos humanos. A arte, a religião, o mito, a linguagem e a filosofia configuram uma realidade social, fabricada exclusivamente pelos mesmos, dada a sua capacidade de criar significados e sentidos às experiências vividas. É distinguida a maneira relacional humano-mundo e animal-mundo, na qual a primeira é mediada pelos significados



coletivamente fabricados, de modo dinâmico e arbitrário, e a segunda é determinada organicamente.

A sociedade é correspondida às manifestações circunscritas pela intervenção humana, emerge como uma categoria separada da natureza. É na perspectiva inter-humana que se concebe a construção das relações sociais, desconsiderando a agência de não-humanos. O pensamento dual isola o social e o natural, o humano e o animal e está articulado ao *status* superior atribuído à espécie humana. A inteligência humana é significada como tendo uma natureza distinta à medida que realiza pensamentos de modo autônomo sem determinação biológica e do ambiente imediato, ela é avaliada positivamente enquanto expressão de superioridade, configurando uma hierarquia na interação animal-humano e humano-natureza (GRÜN:1996). Esta maneira de perceber o mundo não encontra equivalente correspondente no universo cultural do povo Panará.

A HISTÓRIA DA RELAÇÃO COM A CUTIA

Entre as diversas gerações da população da aldeia Nãsêpotiti era recorrente a afirmativa de que *antes Panará não plantava* e que *muito antigamente se comia pau podre*, referindo-se ao *kâtâkriti*, o que conhecemos como orelha de pau. A mudança no padrão alimentar é demarcada historicamente quando a Cutia ensinou às pessoas Panará como se cultivava o amendoim, permitindo-lhes o acesso às sementes deste alimento e às suas técnicas de manejo e de produção. Encontra-se com a percepção de um não-humano dominar um determinado saber antes das pessoas Panará, retratada também no enunciado de um pajé: *Panará antigo não tinha comida, a Cutia tinha* (S., 2012). Similarmente, observa-se o indicativo de que na ancestralidade coexistiam diferentes coletividades associadas a distintos saberes e práticas sociais, o que vai ao encontro do comentário de um homem adulto ligado à história da Cutia: *Acho que ela fazia a roça escondida, só a Cutia plantava* (K., 2012).

É reconhecida uma equivalência entre humanos e não-humanos quanto às expressões de atributos que possibilitam a construção de um modo de vida sociocultural. Foi sob a condição antropomórfica que a Cutia interagiu com as pessoas Panará, conforme a afirmativa deste referido homem: *a Cutia é gente na hora que entregou o amendoim* (K., 2012). No entanto, não se trata de um corpo uniforme e indistinto entre as diversas coletividades ancestrais. Há especificidade na significação do corpo humano da Cutia, manifestada no estilo



de seu corte de cabelo, nas escarificações na coluna e nos padrões de pintura corporal, cujos sinais diacríticos são identificados como sendo Panará.

A Cutia, o Jaburu e a Anta são significados como tendo sido deste povo na ancestralidade conforme os meus registros e os das etnografias de Schwartzman (1988) e Ewart (2000). Sugere a ideia de uma rede de relação social entre distintas coletividades que partilham paralelamente uma mesma referência identitária alheia, todavia, à noção de uma sociedade como unidade totalizante.

Entre as narrativas enunciadas por distintas pessoas, é recorrente a abordagem de que foi a Cutia quem teve a iniciativa em visitar a aldeia Panará e informar que possuía o amendoim, convidando as pessoas para colherem-no em sua roça. Em nossa contemporaneidade, é feita a festa para o amendoim e ela acontece da mesma maneira que os antigos experimentaram quando participaram daquela promovida pela Cutia. Na aldeia Nãsêpotiti, o patrocinador da festa entra em cada casa, convidando as pessoas para arrancarem os pés de amendoim em sua roça. O seu convite é antecedido por um canto na madrugada e no alvorecer do dia as pessoas vão colher coletivamente na roça dele. Um dos pajés, *towmãpã*, na língua materna, me esclareceu que a primeira vez que a música foi ouvida pelos Panará foi quando a Cutia cantou porque ela era a dona da festa, quando inaugurou a partilha deste alimento e semente com as pessoas Panará, tratava-se da música da Cutia ao amendoim, cantada entre o amanhecer de um dia ao outro. No filme *Kiarãsa yõ sãti* (2005), produzido por jovens Panará, no contexto do Projeto Vídeo nas Aldeias, uma liderança explica: *A gente faz do jeito que a cutia ensinou*. A pintura e a ornamentação corporais do dono da festa são específicas e têm o sentido de promover a corporificação da Cutia, isto é, de se subjetivizar como a Cutia. Sugere a ideia de tal subjetividade estar englobada no corpo e na performance das práticas sociais.

Os aspectos físicos da Cutia e do Jaburu são diferentes tanto nas formas corporais humanas como na de animais. Vê-se que os não-humanos podiam manifestar-se antropomorficamente, no entanto, não é o corpo nu uma referência homogênea atribuída a eles. Ao contrário, há um discernimento entre os corpos manifestado por específicos modos de grafar as cores, de usar enfeites, de cortar o cabelo e até mesmo no gestual, considerando a afirmativa dos anciões de que sabem imitar o jeito que a Cutia dança melhor que os jovens. A



diferença incide na materialidade dos corpos humanos e marca a especificidade de subjetividades.

Nas narrativas escutadas, é recorrente a justificativa de a Cutia enfatizar que estava cansada de ficar com o amendoim, e na sua pergunta se os Panará o queriam, estava subjacente que a aceitação significava assumir a responsabilidade em continuar cuidando dele. O cansaço qualifica o sentimento da Cutia mobilizado em direção à coletividade das pessoas Panará. Destaca-se como a dimensão afetiva é valorizada neste evento sendo, inclusive, decisivo para uma importante mudança na organização social Panará. Na ação de um sujeito há a inscrição de uma emoção.

De um lado, as pessoas humanas e não-humanas estão sujeitas de modo equivalente às mesmas possibilidades afetivas; de outro, merece atenção especificar qual afeto contorna a formação de uma contexto interativo, tanto entre humanos, como entre não-humanos, ou entre humanos e não-humanos. Não se pretende fixar um sentimento como o único possível na interação com a Cutia, o estabilizando como parte de um modelo constante. Sobrepõe-se, ao contrário, a consideração de que em cada contexto apresentado pelas narrativas e pelas formas delas serem compreendidas há uma atmosfera afetiva, e que tomando o conjunto delas como referência para uma reflexão, observa uma variedade de sentimentos experimentados. Neste particular, é que se chama a atenção para a relevância da atmosfera afetiva vigente a fim de capturar em que termos o contexto relacional é construído pelos agentes envolvidos e sob quais valores, afetos e símbolos uma determinada realidade pôde concretizar-se.

Sob esta orientação, a história da Cutia põe em evidência o valor do compromisso, notadamente, aquele de perpetuar a semente e a cerimônia de geração a geração, e ele está impresso na simbolização da subjetividade da Cutia. Ainda que a narrativa explicita o interesse dela em romper com esta condição, ela permanece sendo lembrada como a dona do amendoim porque originariamente era ela quem assumia a responsabilidade de cuidar dele. Ademais, as pessoas Panará percebem que só foi possibilitada a descontinuidade de assumir este empreendimento pelo fato delas o assumirem, garantindo a continuidade do amendoim ser cuidado. Conforme o enunciado de um pajé a Cutia disse: *É a nossa festa que estou cantando, é a festa do amendoim. Agora vocês são donos da festa, eu não quero mais, estou cansado* (S., 2012).



Pode-se compreender que os Panará subjetivaram a condição de dono do amendoim, o que significa englobar as mesmas performances sociais reconhecidas como aquelas praticadas na da coletividade da Cutia. Ser dono do amendoim está vinculado à particularidade deste não-humano em questão. Assumir este papel social confunde-se em poder tornar-se Cutia. A experiência de alteridade foi abordada em termos do potencial da semelhança ser incorporado no corpo e na organização social. É buscada uma equivalência com a Cutia, expressando a sua subjetividade, o que pode ser traduzido não como tornar-se o outro, mas antes como poder tornar-se outro, o que tem sido efetivado até as gerações atuais. Isso se revela no contexto cerimonial quando o dono da festa transforma-se em Cutia, especificando o seu corpo humano conforme discutido acima e, executando as atividades que circunscrevem a produção e a distribuição do amendoim.

Pode-se compreender como um empenho em produzir um corpo humano particular, a fim de diferenciá-lo dos corpos de outros coletivos humanos, o que significa fazer ver a Cutia enquanto uma subjetividade particular. Pintar-se e ornamentar-se se configura como revelação da subjetividade da Cutia, explicitando a sua forma corporal humana diferenciada. É possível encontrar uma aproximação com a formulação de Viveiros de Castro quando ele afirma: “[...] não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (Viveiros de Castro. 2002: 390).

No entanto, independente desta transformação corporal empírica, realizada cerimonialmente, é permanente a possibilidade de pessoas Panará estarem cutiatizadas. A ingerência da Cutia no modo de viver Panará abrange determinadas regras envolvendo prescrições alimentares, voltadas ao dono da roça, sendo elas assumidas como obrigações repassadas de geração a geração: *Para ficar bom, para nascer bem o amendoim vocês não podem comer tatu, matrinchá, piau, nem jabuti, senão não vai prestar, vai estragar*, disse a Cutia, conforme a narrativa de um pajé⁵.

O amendoim cultivado na atualidade do povo Panará descende desta semente ancestral dada pela Cutia, por meio do patrocínio da festa do amendoim, onde os antigos colheram na roça dela. A perpetuação desta semente tem ligação, por extensão com o cumprimento de tais regras, estabelecendo uma ligação histórica entre o passado e o presente. O potencial de se

⁵ O vínculo entre os corpos das sementes do amendoim e dos corpos de quem cuidam delas, dada as prescrições alimentares decisivas para a qualidade da produção na roça, foi discutido por Ewart (2000; 2005) e Schwartzman (1988).



assemelhar à Cutia implica corporificar aspectos imateriais, inscritos em valores, afetos e saberes.

Quando a Cutia visitou a aldeia Panará usou o termo cunhado para o seu interlocutor, visando a uma atmosfera de aproximação social. Conforme o debate de Viveiros de Castro (2000) ligado ao parentesco, o idioma da afinidade pode ser adotado na interlocução entre pessoas de coletividades diferentes com o valor de construir uma aliança social, e não só, absolutamente, para fabricar parentesco. Trata-se de uma ideologia que orienta a concepção das existências do mundo, onde a condição de afim já é dada ao outro, diferente da consanguinidade que deve ser fabricada socialmente. É neste sentido que se compreende a adoção do termo “cunhado” pela Cutia, não revelando, necessariamente, o interesse em efetivar um matrimônio com algum parente próximo de seu interlocutor. Antepõe-se o seu valor em aliar-se aos demais que com ele vigora o potencial do parentesco ou, em outras palavras, a afinidade potencial (Viveiros de Castro: 2000; 2002). Sublinha-se aqui como esta afinidade intensifica a relação de diferença entre as coletividades da Cutia e dos humanos Panará e que no ponto de vista deste povo, a relação matrimonial entre não humanos e humanos é naturalizada, independente de se efetivar ou não.

Com a Cutia não se estabeleceu vínculo matrimonial, e depois que ela partilhou suas sementes com os Panará, ela transformou-se em animal, sem nunca mais retornar à forma corporal humana, por meio das palavras de um homem adulto, ela *não pode mais virar gente, é bicho mesmo* (K., 2012). Ainda assim, a sua subjetividade permanece sendo reconhecida, sendo alvo de polêmicas o fato de convertê-la em animal de caça. Há um relato recente de um outro homem adulto⁶ sobre quando mataram e comeram uma cutia, em que a diarreia sofrida por eles foi atribuída por ter desrespeitado ela. *Agora vai aprender, tem que respeitar* (M., 2012). Não há regras que proibam o consumo da Cutia, mas a relação de predação com ela é intranquila, por simbolizarem-na como dona do amendoim.

A HISTÓRIA DA RELAÇÃO COM O JABURU

De geração em geração é rememorada a situação de quando inexistia mulher, os narradores costumam enfatizar que os homens tinham a necessidade de preparar o seu

⁶ O relato deste homem adulto foi enunciado em maio de 2012, no contexto do seminário “Mapeamento das Mitologias” promovido pelo Grupo de Pesquisa de Educação Ambiental (GPEA) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e a ONG Operação Amazônia Nativa (OPAN).



alimento depois de sua chegada da mata, além da atividade sexual ser com um buraco de pau: *Os homens faziam beiju quando não tinha mulher, os homens assavam bicho para comer* (P., 1998). A solidão e o sofrimento são adjetivos preponderantes na caracterização deste período.

É necessário esclarecer que a mulher não existia na forma humana, particularmente na realidade do povo Panará. Em contraposição, as narrativas sinalizam a sua presença nas coletividades de outros seres, notadamente, entre os jaburus, afinal o corpo feminino Panará apareceu da transformação de uma ave fêmea desta espécie.

As narrativas sugerem a ideia da coexistência de diferentes coletividades na ancestralidade, onde a distinção entre as mesmas é, portanto, evidenciada. É versado sobre como este gênero tornou familiar e dotado de significado no mundo Panará, sem fixar a origem da mulher num mundo absoluto para todos os seres, de maneira atemporal. Contudo, é uma origem da mulher Panará, e não da mulher.

Este evento que instaurou uma mudança significativa no modelo da organização social é desdobramento de um convívio entre um homem Panará e o Jaburu⁷, pautado pelo interesse de um cuidar do outro, assemelhando-se àquelas formas de interações que envolvem parentes próximos e cônjuges na contemporaneidade. A mulher humana emerge a partir de uma relação entre humano e não-humano circunscrita pelo cuidado mútuo.

O termo “cuidar” é reincidente na narrativa, expresso pelo preparo e pela oferta mútuos de alimento, enveredando para a constituição de um laço social matrimonial. O afeto entre o homem e o Jaburu tem protagonismo nesta experiência devendo ser considerado como constituinte da especificidade desta relação e, sobretudo na atribuição de sentidos e significados ao Jaburu. É em termos de pensar-sentir que este sujeito tornou-se percebido. Observa-se uma relação de complementaridade, de união e de parceria que não, necessariamente, é afirmado como uma característica monolítica na forma de estabelecer relações com não humanos.

O tratamento dado por ambos os personagens sugere a ideia de mutualidade, reconhecida entre os casais no âmbito da vida doméstica em nossa atualidade indicando uma condição de vínculo matrimonial. No entanto, a narrativa não se restringe ao contexto das relações familiares internas de um grupo local, remetendo-se somente a um ambiente residencial, ao contrário, põe em evidência a dimensão da interação entre coletividades

⁷ Jaburu inicia com letra maiúscula por ser tratado como um nome próprio, referindo-se a uma subjetividade particular.



distintas, sobretudo, entre humanos e não-humanos. É neste sentido, que a mutualidade e a alteridade estão sendo postas como correlacionadas.

O episódio reatualizado na memória histórica deste povo é de um homem que saiu à mata para pescar, levando consigo um filhote de Jaburu, o qual tinha retirado do seu ninho. Em cada acampamento reconstruía um lugar para aninhar a ave. Durante a coleta de timbó e a pescaria, o pássaro virava gente, assumindo a forma humana, e sob esta circunstância ela coletava folha de bananeira para embrulhar o bolo e assá-lo no forno de pedras, fazia beiju e assava mandioca para o homem. Antes de retornar no ninho como pássaro, deixava água e comida para o homem. O homem conversava com o filhote dizendo: “Vou pegar peixe para você”, e o Jaburu respondia “Sim” balançando a cabeça. Em cada acampamento feito, esta ave se transformava em gente, com forma corporal humana, preparava fogueira e comida e depois subia ao ninho como Jaburu. Por sua vez, o pescador quando chegava lhe deixava peixe cru no ninho. Durante meses, isso persistiu deixando-o muito intrigado sobre quem preparava alimento para ele. Um dia resolveu fingir que ia pescar e se escondeu para tirar a dúvida se era o pássaro que fazia isso. Testemunhou o Jaburu virar mulher antropomórfica, e ela percebendo que tinha sido vista, nunca mais virou pássaro. Justificou para o homem que cuidava dele por vê-lo triste e sozinho dizendo: “Por isso me transformei em mulher para cuidar de você”. Os dois resolveram se casar e a mulher não virou mais pássaro. Uma das explicações pronunciadas entre os narradores foi que deste modo, o homem não ia ficar mais sozinho.

O desejo por uma aliança social é transversal nestes seres, posto aqui em relevo como este afeto engendrou a atribuição de sentido ao Jaburu e a si mesmo. A sensibilidade do Jaburu relativo à solidão do homem Panará também contorna uma forma de se ver a si mesmo.

A instabilidade na condição corporal do Jaburu é apresentada, oscilando entre as formas de humano e pássaro. Na ancestralidade, as transformações sinalizavam que não há uma qualidade de animal ou humano intrínseca ao sujeito. Por serem descentralizadas as referências corporais, sugere-se a ideia de um jeito de “estar” no mundo e não de “ser” fixamente. Não parece haver uma condição estabilizada como a primordial. Antepõe-se uma mesma subjetividade transversal ao jaburu-humano e ao jaburu-pássaro. A centralidade está na identidade de um sujeito.



Isso se comprova pelo mesmo afeto ter contornado o comportamento do Jaburu em ambas as circunstâncias corporais e que, inclusive justificava o interesse do pássaro em transformar-se, é importante atentar a esta dimensão de um desejo consciente em controlar a própria forma corporal. A manutenção do cuidado mútuo por meio da preparação e oferta de alimentos feitos um ao outro e, as ações que configuravam uma parceria eram orientadas por tal consciência e afeto. Na subjetividade do Jaburu inscreve-se esta específica afeição pelo homem Panará, inalterada pelas metamorfoses. Humano e animal são passíveis de partilharem sentimentos equivalentes na percepção Panará.

Todavia, não foram desenvolvidas as mesmas ações sociais em ambas as formas corporais do Jaburu, evidenciando que as transformações ganharam significado pelas possibilidades de igualmente alterarem o que podia ser corporalmente praticado por meio delas. As preparações da fogueira e dos alimentos, por exemplos, só aconteciam sob a perspectiva das habilidades corporais humanas equivalerem-se. Revela que no ponto de vista deste povo é admitida ao Jaburu a possibilidade de agir como humano, tornando o pássaro como pertencente a uma mesma realidade social engendrada pelas mesmas percepções sensoriais. Sugere a ideia de que o potencial de cultura existe no Jaburu, mas que não se manifesta em termos idênticos na forma animal. A metamorfose alterou o modo de configurar uma ação, mas não o afeto que a mobilizou.

Em ressonância com as argumentações de Viveiros de Castro (2002; 2012) destaca-se a condição de sujeito, e não a de humano como uma referência antropocêntrica e metafórica para compreender os animais e plantas. Isso é importante para não incorrer no risco de traduzir o animismo como uma projeção dos predicativos humanos sobre os não-humanos. Perseguir a decodificação de significados que configuram uma subjetividade no ponto de vista Panará é no sentido de reconhecê-lo como uma verdade corporificada.

Reitera-se que a cultura é um potencial no Jaburu, e sob a forma corporal humana pôde viabilizar uma cooperação de atividades junto ao pescador, embasadas numa mesma lógica de organização social. Paralelamente, é intensificado o sentido de uma parceria do Jaburu, adjacente ao significado do matrimônio, associado à cooperação.

Foi rompida a perpetuação das metamorfoses, estabilizando a forma corporal humana, todavia, esclarece-se que o homem Panará casou-se com o pássaro Jaburu tornado humano, isto é, com a jaburu-humana e não com uma categoria genérica e impessoal, traduzível como



exemplar da espécie humana (*homo sapiens*). Trata-se do aparecimento de uma mulher-ave na realidade do povo Panará, cuja subjetividade é singular.

Entre os diversos enunciados, é recorrente a explicação de que *A mulher tuiuiú não era baixinha, era alta; o homem também era alto, até hoje, consideramos que a mulher alta é parente do tuiuiú.* (M., 2012). Inscrevem-se nas características físicas dos corpos humanos atributos que qualificam o Jaburu. A altura da ave é destacada na percepção sensorial do povo Panará como uma referência de contiguidade entre humano e animal, atestada pela incidência de pessoas altas como se fosse a comprovação desta verdade. A altura é valorizada na construção simbólica contornando uma maneira de ver-se a si mesmo e ao Jaburu.

Outro argumento reitera esta premissa: *O homem viu a vagina do Jaburu, ela tinha pêlo no púbis, a da anta não tem.* As mulheres descendentes desta ave têm a mesma aparência. Ter pelo no púbis é outro referencial destacado na percepção Panará que indica a relação de continuidade com o corpo do sujeito Jaburu.

A interação entre o homem e o Jaburu imprimiu mudança no corpo humano, a alteridade está impressa na matéria. Embora a atividade sexual tenha acontecido com a versão humana do Jaburu, as qualidades ligadas ao corpo animal permaneceram nela inscritas e subsistem como potencial. É difícil interpretar tal fenômeno, discernindo o que pertence ao corpo humano ou ao animal, é concebida uma relação de continuidade entre as formas físicas. É interessante observar que a fisionomia de uma pessoa é justificada a partir de uma história ocorrida na ancestralidade, é como se na materialidade do corpo estivesse impressa a memória de uma experiência vivenciada pelos ascendentes que, no caso, refere-se a um matrimônio entre humano e não humano.

Outro destaque é que a forma de simbolizar o Jaburu envolve sempre a experiência de uma relação com ele. Parece que a significação emerge a partir de um contexto interacional. Converter a relação como referência para a compreensão dos fenômenos que estudamos significa romper com o método que centraliza uma variável como causa e as demais como efeitos ou que concebe uma coisa como isolada e autônoma. Implica superar a perspectiva de que os objetos no mundo têm propriedades definidas e fixas. O que é percebido torna-se extensão do sujeito, porque tudo o que é familiar e dotado de significado é o que foi historicamente experimentado corporalmente, nos unindo às coisas percebidas (Merleau-Ponty: 1999). Vale ressaltar a preocupação em não generalizar estas abstrações como



representantes de uma realidade global do povo Panará. A compreensão que está sendo construída está associada a estes específicos eventos etnográficos relatados e que aqui coloquei em relação uns com os outros.

As pessoas Panará reatualizam a memória deles descenderem deste casamento com Jaburu, revelando o vínculo entre a ancestralidade e a contemporaneidade, destituído também de uma fronteira que separe um tempo como mítico: *Até hoje consideramos que mulher alta é parente do tuiuiú* (M., 2012). Similarmente, é reatualizado o vínculo histórico, social e cultural entre o Jaburu e o povo Panará.

Reforçando esta ideia, registra-se ainda outro enunciado: *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 tuiuiú cumpriu.*

A predominância da população baixa em nossa atualidade é atribuída ao fato de não seguirem algumas regras ensinadas pelo Jaburu, e que pelo fato de os homens e as mulheres antigos as incorporarem, justifica-se a incidência de terem sido mais altos. A autoridade do Jaburu é reconhecida, e os referidos ensinamentos contemplam a pintura do Jaburu, na qual se usa urucum em toda a face; na parte inferior das pernas e na região do tórax. Na cerimônia do *suampiu* ela é praticada.

A pintura corporal não se realiza como uma representação simbólica do Jaburu e sim como revelação desta historicidade impressa no corpo do Panará. Todavia, se ela é apresentada como uma regra, cujo descumprimento afeta a continuidade do tamanho alto do corpo sugere, então, a ideia de que ela é também a forma de realizar a potência das qualidades físicas do Jaburu, onde a altura é considerada. A descontinuidade da regra não implica o esvaziamento do significado da descendência do Jaburu, na medida em que tal memória histórica permanece sendo perpetuada. Porém, está em relevo a prática de um ato que ativa a manifestação desta história no corpo, sendo celebrado este vínculo ancestral. A potência dela subsiste, o vir a ser alto como o Jaburu permanece como possibilidade.

É abstraída, contudo, uma noção de corpo em que se credita a possibilidade do humano ser constituído pela descendência animal como uma imanência, independente da característica física realizar-se concretamente ou potencialmente. A cor vermelha no pescoço e as penas



brancas são reproduzidas no corpo humano, intensificando uma cumplicidade histórica com esta ave.

Além da pintura corporal, da relação com o Jaburu veio o *suampiu*, uma cerimônia que acontece depois da primeira menstruação e que, paralelamente, torna público o casamento da púbere.

A história do surgimento da mulher na realidade Panará segue contando que após o Jaburu e o homem decidirem se casar, as penas do pássaro continuaram transformando-se em mais corpos humanos, sendo eles de criança, velho, velha e jovens. Entre os narradores, é comum correlacionar a alta quantidade de penas nesta ave e a grande população formada pelas metamorfoses, o que decorre na justificativa de dividir a demografia humana em clãs, sendo eles *Kuosinãtera*, gente da costela; *Kwakyatãtera*, gente da raiz do buriti; *Kwasôtãtera*, gente da folha do buriti; e *Krenoãtera*, gente sem casa: *jaburu tem muita pena*.

Nas aldeias da coletividade Jaburu, o homem Panará testemunhou a corrida de tora e o casamento. Sugere a ideia de que ele conheceu uma aldeia composta por esta ave, cujas práticas de caráter cultural manifestavam-se sob a condição corporal humana. A inauguração da reprodução do *suampiu* na aldeia Panará aconteceu tornando público o matrimônio entre o homem e o pássaro-gente que passaram a viver juntos. As aldeias do povo Jaburu foram referência para outros casamentos formando mais aldeias Panará. Um dos narradores ouvidos afirmou: *Jaburu agora vira do Panará* (K., 2012), o que reitera a dimensão de um corpo humano com a potência de outro corpo.

É interessante notar o aparecimento de uma novidade cultural na maneira de viver da coletividade humana Panará e que tem íntima relação com a experiência interativa com o Jaburu. O *suampiu* é uma cerimônia caracterizada como sendo do povo Panará e a sua prática está correlacionada à história do surgimento da mulher. Entre a coletividade do Jaburu e dos humanos Panará há uma relação de continuidade em termos culturais, além daquelas físicas discutidas acima. Assume-se a percepção do corpo como uma unidade integrada, neste sentido, o Jaburu é apreendido considerando suas características físicas e suas práticas culturais, impondo-se como uma subjetividade particular.

Schwartzman (1998) destaca na história do Jaburu o aparecimento da divisão clânica e o modelo de casamento exogâmico no modo de viver Panará. Pessoalmente, ainda gostaria de fazer a conexão dela com a circulação de alimento que está ligada ao matrimônio e que se



vincula às atividades hoje distribuídas entre homens e mulheres, além de explicitar a possibilidade de uma relação com o não-humano marcada por cuidado mútuo. Caçar e pescar são tarefas predominantemente masculinas, combinadas àquelas femininas como a coleta de folhas de bananeira, de pedras e o cozimento do alimento em fogueiras ou em fornos embaixo da terra. Antes de ter que dividir as tarefas para perpetuar tal ambiente, antepõe-se que o homem não vive mais sozinho agora.

Vale informar que anterior ao *suampiu* concretizar-se, o marido já pratica a visita à casa da família da noiva, partilhando a comida. Posterior ao casamento é prevista a mudança definitiva dele para lá, dada a matrilocalidade. Mesmo depois de casados, os homens mantêm laços com a sua família natal, alimentando-se com a mãe (Schwartzman: 1988). Neste particular, sublinha-se a importância do alimento na narrativa mítica, dada a maneira como ele se fez presente na construção de uma relação mais próxima entre o pescador e o filhote do Jaburu, o preparo e a oferta dele é um hábito circunscrito por um sentimento de compromisso em dar, receber e retribuir vigente entre os parentes da família natal, estendendo-se àqueles da família da esposa, com quem a aproximação será gradualmente construída. Por meio do alimento, pode-se expressar uma intimidade já posta ou o interesse em edificá-la.

Por ser o Jaburu significado como um afim é que se cogitou a possibilidade de um matrimônio com o homem Panará, fabricando uma relação de parentesco. Compreende-se que os descendentes deste laço conjugal se percebem como consanguíneos deste não-humano sugerindo a correlação de animalidade e humanidade na formação corporal Panará. Ademais, observa-se que o fato de a afinização de outrem ser apreendida como um pressuposto *sine qua non* está presente na cosmopraxis das pessoas deste povo jê, revelando uma transversalidade neste ponto em relação ao que Viveiros de Castro (2000) argumentou acerca dos povos amazônicos. No entanto, o Jaburu não é significado como inimigo, e a experiência de alteridade com ele foi englobada na constituição do corpo e no jeito de viver.

HISTÓRIA DA RELAÇÃO COM A ANTA

O significado do alimento associado ao cuidar do outro parece reaparecer sob outra formatação numa distinta narrativa que, igualmente, trata sobre o aparecimento da mulher na realidade Panará. Nela é reforçada a consideração de que “transformar” correlaciona-se em alterar relações, bem como de que a experiência histórica do matrimônio dos antigos Panará



com animais-gente está impressa nas qualidades físicas dos diferentes sujeitos panará. Em nossa contemporaneidade é entendido que descendente de Anta é baixo e tem pouco pelo no púbis, de Jaburu é alto e tem muito.

No período em que só existiam homens, conta-se que havia uma única senhora com quem eles praticavam relação sexual. Por não aguentar mais esta situação, um dia ela orientou para que cada homem pegasse um pedaço de sua carne e o embrulhasse com gentileza em folhas de bananeira, garantindo que nasceriam mulheres deles com as quais os homens poderiam casar-se. A gentileza enquanto um jeito de fazer exprime a relevância do afeto no comportamento social e na simbolização de um modo de se relacionar. Foi explicado: *esta mulher era gente, que a gente chama Anta. Era gente, quando a gente mata Anta, a gente divide*. Compreende-se, portanto, que não é da Anta na versão animal que procedeu a mulher, mas de uma pessoa identificada como Anta que, sob a forma corporal humana, interagiu com os homens Panará. A Anta animal é, portanto, uma expressão desta referida Anta ancestral. É reiterada uma descentralidade na forma corporal antropomórfica ou animal, porque a Anta é abordada como uma pessoa. Nas palavras de Viveiros de Castro (2002: 355), “[...] o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”, o sujeito nominado Anta implica na percepção de que o nome em si mesmo é a revelação de uma subjetividade específica, reconhecida como tal a partir da consideração de que os animais são ex-humanos. Ainda que sob a sua forma animal atual, a sua virtualidade como humana permanece. Schawartzman (1988) quem conviveu por muito tempo com as famílias Panará, no tempo em que moraram no Parque Indígena do Xingu⁸, afirma em sua etnografia que os nomes são nomes de ancestrais contemplando neste caso os animais, os pássaros, os peixes, as plantas entre outros seres do cosmos (Schawartzman, 1998: 251). É bastante interessante quando este autor informa que na percepção Panará, os nomes e os seres são Panará, além de

⁸ A favor do projeto de construção da rodovia federal BR-163 (Cuiabá-MT – Santarém-PA), os irmãos Villas Boas gerenciaram a frente de atração do povo Panará, realizando o contato efetivo em 1973. Posterior à depopulação desenfreada, ao longo de dois anos, os sobreviventes foram transportados para o Parque Indígena do Xingu, em 1975, pela Força Aérea Brasileira e Fundação Nacional do Índio. Lá, permaneceram por 20 anos, tendo trocado sete vezes o lugar de habitação. Eles moraram com os Kaiapó, Kaiabi, Yudjá e Sujá. Dada a não identificação com o espaço físico, passaram a lutar pelo retorno ao lugar que viviam. Em 1993, solicitaram ao presidente da FUNAI a demarcação da área que ocupavam cuja delimitação resultou em grande perda do espaço vivido ainda hoje constituinte da memória histórica do povo Panará. A Terra Indígena Panará, cuja extensão é de 499.740 ha está sendo habitada desde 1992.



terem as características que o configuram como tal, também têm atributos dos animais. É recorrente observar que quanto à Anta é destacada a sua força, um atributo bastante valorizado, sobretudo nas ocasiões em que se precisa transportar e carregar coisas. A corrida de tora praticada principalmente em ocasiões cerimoniais, dentre elas, o *suampiu*, é uma oportunidade para a exibição pública da força corporal. De outro lado, quando se mata uma anta, os mais velhos da comunidade podem convocar um conjunto de pessoas, formado por homens e mulheres, para irem à mata e transportar a anta de lá para a aldeia, passando ela de corpo a corpo do mesmo modo como fazem com a tora nestas referidas corridas cerimoniais. A conexão entre estes eventos de carregar a tora e carregar a anta é aqui registrada como uma expressão vinda de jovens Panará, conforme testemunhei quando convivia com eles em contexto de atividades escolares na aldeia Nãsêpotiti.

A relação entre os Panará e os seus ancestrais é intensificada por meio da nomeação, pois os animais são doadores de nomes, “No mito, ter um nome é ter nome de um animal” (Schawartzman. 1998: 252). Mesmo que este tema em especial não seja aqui mais explorado, ele está sendo mencionado no sentido de explicitar que os aspectos da animalidade são valorizados na subjetividade das pessoas Panará, ao tempo em que eles igualmente delimitam uma singular subjetividade. Conforme dito, isto envolve as diferenças físicas das pessoas, as quais se originam de seus animais ancestrais, de Anta tem pouco pelo no púbis; de Jaburu tem muito. Tem-se em vista, de acordo com Viveiros de Castro (2002) de que a relação entre natureza e cultura não pode ser compreendida em termos metafóricos, e a experiência de contato com a percepção Panará requer de fato superar a concepção substantivista destas referidas categorias. A Anta e o Jaburu estão posicionados como sujeitos, são pessoas ativas e conscientes, seus comportamentos são orientados por intencionalidades.

Retornando à história da Anta, o seu poder de se transformar corporalmente, estendeu-se ao de se multiplicar em várias mulheres. A narrativa segue informando que os embrulhos bem cuidados viraram mulheres “bem gordinhas”, já aqueles descuidados não transformaram. A característica da gordura na aparência física é outro destaque valorizado como transversal na Anta e nos humanos que dela descendem. A origem da mulher partiu da pré-existência desta subjetividade, a qual foi relacionada à ausência de mulher na coletividade masculina Panará.



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 este sacrifício é identificado como humana, em contrapartida, no mito Xerente, particularmente, os homens que se casaram são retratados como não-humanos; a Suçuarana (*Felis concolor*) ficou com o pedaço do peito, qualificada como uma bela mulher e; a Seriema (*Cariama cristata*) com uma mulher magra porque puxou muito o seu pedaço. É possível detectar que a relação entre a forma de cuidar do pedaço e a fisiologia da mulher é uma reincidência, embora ela não tenha sido destacada como um nível de análise pelo autor. 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. Entretanto, é necessário discernir que a atmosfera afetiva entre o homem e a Anta na narrativa Panará difere daquela apresentada nas variações registradas na obra citada. Nelas, em geral, a mulher é capturada e violentada antes de ser dividida em pedaços. Já entre as pessoas Panará, é invariável a apresentação de que a Anta se submeteu voluntariamente a ser recortada, e foi quem deu a ideia de que isso fosse feito pelos homens. Salvaguardada esta diferença, de fato, é plausível construir a analogia da Anta como presa de caçadores, pois no próprio enunciado de um homem adulto, quando narrava esta história, há a conexão de que quando se caça a anta, ela é cortada em pedaços para distribuir às pessoas. Portanto, a partir de uma relação de predação, surgiram mulheres com quem os homens estabeleceram laços de afinidade. A condição de presa, neste caso não esteve vinculada ao consumo de comida, mas à criação de uma relação de afinidade por meio da produção de mais pessoas.

A imagem de um corpo poder se tornar muitos é um evento interessante a ser perseguido e que parece ser recorrente entre os povos ameríndios, o que gostaria de desenvolver noutra ocasião. Vale sublinhar, como isto reincide tanto na forma de significar a Anta como o Jaburu. Afinal, das penas dele surgiram muitas pessoas e, na etnografia de Schawartzman (1998: 190) encontra-se com a informação de que na percepção Panará a



plumagem do jaburu é boa para o nascimento de muitas batatas na roça, argumentando que a pluralidade é enfatizada no mito que lhe é pertinente.

Na realidade local do povo Panará, a prática de dividir a carne da anta, enquanto caça, confunde-se como uma orientação da própria Anta, tendo em vista a sua postura no episódio mítico. Neste sentido, o valor de dividir a caça emerge como um referencial que liga uma conduta dos antigos com aquela reproduzida no presente. Por fim, é evidenciado o paralelo entre dividir a carne para alimentar as famílias, e dividir a carne para cada homem ter uma esposa para casar e criar a sua família.

CORPO E BIODIVERSIDADE

A biodiversidade conhecida no mundo, então, é percebida como uma continuidade desta coexistência de múltiplas formas de pensar, sentir e agir, e as espécies que a configura são apreendidas como subjetividades com quem se perpetua a relação. Ainda que sob os corpos diferentes, na forma de percebê-las incide a rememoração das experiências dramáticas que os ancestrais viveram na interação com as subjetividades, fazendo presente ainda a potência delas serem compreendidas como humana e animal, indissociavelmente.

A TI Panará tem relação de continuidade com as áreas protegidas do povo Kaiapó, ao Norte dela faz fronteira com a TI Baú e ao Leste com a TI Mekragnõtire onde, em comum, encontra-se com a perpetuação de diversas existências caracterizadas na doutrina ocidental como constituintes do bioma amazônico. Vale informar que juntas totalizam 6.954, 925 ha. Costuma-se caracterizar como um corredor ecológico que se estende às outras áreas adjacentes como as TI's Kapôt Jarina, Kaiapó e Badjumkôre, somando neste conjunto 3.513.575,84 ha.

Já na zona limítrofe de toda a parte Oeste da TI Panará situam-se as fazendas, cujas atividades são orientadas por um distinto universo simbólico, realizando outra percepção de corpo humano e de não-humano que, por sua vez, fabrica um ambiente em que a diminuição ou extinção das espécies de mamíferos, anfíbios, peixes e aves é imperativa, além da alteração no ciclo hidrográfico.

A diferença cultural emerge como uma característica apriorística na interação entre as coletividades dos Panará e a dos fazendeiros, mobilizadas por específicos pontos de vista de mundo. Embora se reconheça isso, este artigo não se baseou num material etnográfico que



possibilitasse compreender com mais profundidade quais são os símbolos e os significados operantes na objetivação do mundo urbano-industrial, onde a degradação ambiental é produzida. Ainda assim, sabe-se que há uma intrínseca relação com a concepção de animalidade e humanidade abordada no início deste artigo, tendendo a uma hierarquização entre humanos e animais, reconhecendo nos primeiros o estatuto de sujeito e nos segundos o de objeto. Retrata-se, desta maneira, o modelo de ocupação na zona limítrofe da parte Oeste da TI Panará, orientado por tal dimensão simbólica, ainda que a mesma não seja objeto de estudo central deste ensaio.

As construções das rodovias federais ganharam centralidade no programa desenvolvimentista do governo militar, nos anos 70, visadas para o escoamento da produção agropecuarista na Amazônia Legal, destacando a BR-163 (Cuiabá-Santarém), a BR-364 (Cuiabá-Porto Velho) e a BR-230 (Transamazônica). A expansão do agronegócio está concentrada nas regiões adjacentes a elas, as estradas são, historicamente, as indutoras da devastação, agora predominante no Norte e Oeste de Mato Grosso e no Sul do Amazonas.

Desde os anos 70 até os tempos atuais, a alteração da paisagem se impôs, convertendo a biodiversidade do bioma amazônico em pastagens. Conforme Carneiro Filho e Souza (2009), as estradas construídas na Amazônia Legal foram os vetores principais do desmatamento, sendo que 80% da terra ocupada nela foi para a pecuária, em 2006. O ciclo do desmatamento é iniciado pela exploração de madeiras, favorecendo as condições para a implantação das atividades pecuaristas e, as pastagens, posteriormente, são locais para a monocultura da soja. Em Guarantã do Norte, particularmente, este mesmo ciclo é reproduzido, até o ano de 2010 a área desmatada atingiu 46, 57% do seu território.

As referidas áreas dos povos Panará e Kaiapó incidem numa região adjacente à BR-163, sendo alta a pressão para a extensão do desmatamento dentro delas, sobretudo por estarem contíguas. Na fronteira Oeste da TI Panará, especialmente, se localiza a expressão deste modelo de desenvolvimento pautado no extrativismo madeireiro, na pecuária de corte e na monocultura da soja, onde o uso indiscriminado de agrotóxico impõe-se.

A população Panará percebe a relação disso com o fenômeno da maior seca no rio Iriri que perpassa a sua área protegida, identificando como o mesmo está assoreado e poluído com vidro, ferramentas e cocô de gado originados destas fazendas. Já é notada a alteração no volume de água dos rios, das lagoas e dos córregos que frequentam para a pescaria, bater



timbó e banhos. O calor e a seca se associam à redução dos peixes, ressentida em seus depoimentos. Até mesmo a redução da caça é testemunhada, exigindo percurso mais longo na mata.

Ao explorar alguns aspectos acerca da noção de corpo, este ensaio permite evidenciar outro modelo de relação entre humano e não humano atribuindo significados ao jaburu, à anta e à cutia que retratam o estatuto de subjetividade dos mesmos. A biodiversidade dentro da TI Panará pode ser compreendida sob este prisma, dentre tantos outros possíveis.

CONSIDERAÇÕES

O dinamismo é vislumbrado na forma das pessoas Panará entenderem o mundo, o que é significado e tornado familiar na realidade delas não é concebido na retórica do “isso é”, antepõe-se aquela do tornar-se. Por isso ser uma característica da concepção de existência do povo Panará, encontra-se ressonância desta linha de pensamento na noção de corpo aqui abstraída.

Pelo fato de um fenômeno passar a existir por transformação de outro já existente, e pelas instabilidades nas formas corporais incidirem já na ancestralidade, é questionável selecionar um evento como central e fixo, posicionando-o como referência para distinguir o que é anterior e o que é posterior, subjacente a uma lógica linear e determinista dos fatos. Neste sentido, a condição da humanidade associada à consciência reflexiva, à capacidade simbólica e àquela comunicativa é incompleta para abarcar como o corpo dos ancestrais é percebido.

É necessário considerar as características físicas reveladas na forma animal como atributos reincidentes na condição corporal humana. Afinal as diferenças físicas das pessoas Panará se originam dos animais ancestrais com quem os seus ascendentes se relacionaram sexualmente: *Mulher baixinha é parente da anta, saiu da anta, não da anta, na nossa língua foi da velha; mulher alta é do tuiuiú.* Porém, para compreender este enunciado requer ainda, contemplar que tais características não são identificadas como de um animal, mas como de um ancestral que oscilava sua forma de estar no mundo sendo, então, um atributo que qualifica uma subjetividade independente de sua forma corporal, humana ou animal. Ademais o antropomorfismo não é homogêneo, nele se inscrevem particulares qualidades associadas a determinados não humanos, a altura, a largura, a quantidade de pelos, o tamanho do pênis entre outros e que se correlacionam às fisionomias da forma corporal animal.



As palavras Jaburu, Anta e Cutia aparecem como nomes de pessoas, mesmo que as características subjetivas delas remetam-se à maneira de viver de coletividades a elas vinculadas. Importou aqui perceber que a subjetividade, por sua vez, não se limita aos aspectos físicos, devendo serem associados aos aspectos comportamentais e afetivos. Mas as narrativas revelam mais que isso, pois até saberes específicos são atribuídos a ela. E, é aqui, que o dinamismo ganha maior amplitude na forma das pessoas Panará perceberem o mundo porque é admitida a alteridade na experiência relacional com os não-humanos. É cogitado que a maneira de viver deste povo é engendrada por ensinamentos de Anta, Jaburu e Cutia. As alterações não se restringem às formas corporais, mas englobam as expressões sociais. Embora estes não humanos fossem simbolizados como Panará na ancestralidade, já se atribuía a eles aspectos culturalmente diferenciados.

Não se trata apenas, de que a suposta condição de humanidade é universalizada às diferentes espécies, mas de que há uma diferença na condição delas se realizarem entre as coletividades distintas. Neste caso, a potência de realização de diversos saberes possíveis entre as diferentes espécies se realiza nos corpos Panará. A transformação cultural na realidade deles deu-se como fruto de experiências relacionais com os não-humanos. O *suampiu* aprendeu-se com o Jaburu, assim como a pintura corporal projetada para os homens e as mulheres em contextos cerimoniais específicos; o cultivo do amendoim e a festa ligada à colheita dele foram ensinamentos da Cutia.

Este exercício de abstrair uma noção de corpo se realiza a partir de um campo de observação específico, sendo impossível tratá-lo como representativo de uma noção de corpo objetiva e absoluta, representativa do povo Panará. Ainda que o material etnográfico seja ínfimo diante da dimensão de um modo de pensar, sentir e agir em constante movimento e recriação, ele já é suficiente para indicar estes aspectos tangenciais a este conceito em questão e, devendo ser considerado que eles, por sua vez, se remetem a específicos pontos vinculados a este tema, dentro de tantas outras possibilidades que poderiam ser exploradas.

Observei ainda que a consideração da dimensão afetiva contribui para compreender a maneira de simbolizar a Anta, a Cutia e o Jaburu, tendo como fonte principal as narrativas míticas e, por extensão, algumas práticas sociais a elas vinculadas. Por meio delas, podemos capturar que nas experiências interativas com cada um destes não-humanos são destacadas distintas motivações que orientaram a conduta mútua entre os envolvidos, sendo



imprescindível incluir os sentimentos como constituintes dos tipos de ações realizadas. A compreensão de como são simbolizados estes seres em questão considerou, portanto, qual modo de relação pode ser concebida como possibilidade com eles. A significação pressupõe uma interação vivenciada e foi a partir desta perspectiva que se demonstrou a necessidade de atentarmos em qual afeto contornou a formação de um contexto relacional entre humanos e não-humanos. A especificação dos aspectos passíveis de serem abstraídos nos eventos de intersubjetividade permite o reconhecimento de que há variação de possibilidades afetivas e isso deve ser incorporado em qualquer modelo que se pretenda construir para dar conta desta dimensão interativa entre humano e não-humano.

Nos casos estudados foi expoente a incidência de amistosidade com indicativos da construção de uma aliança social. Ainda assim, sublinha-se o cuidado em caracterizar tais qualidades como possibilidades, admitindo a coexistência de outras potencialidades afetivas que na narrativa da anta pode ser apresentada e, indiretamente, na da cutia também. Na primeira, em particular, a predação é expoente e; na segunda relembra-se do fato deste animal poder ser caçado e consumido. A ambiguidade torna-se presente à medida que a predação não necessariamente está correlacionada à hostilidade, pois a anta voluntariamente se submeteu à condição de presa a fim de produzir mais pessoas, apreendidas como parceiras na constituição de laços matrimoniais. O incômodo de consumir carne de cutia se justificava pela conotação deste animal como parceiro, aquele que deu o amendoim para as pessoas Panará. Dito isto, estende-se a consideração de que as possibilidades afetivas são as mesmas entre humanos e não humanos.

Construiu-se uma relação de parentesco com o Jaburu, a consanguinidade dos descendentes dela se articula à noção deste corpo em que a animalidade e a humanidade são indissociáveis. As narrativas enfatizam a transformação da forma corporal animal para aquela humana. Já com a Cutia estabeleceu-se uma relação de aliança social, eternizando a simbolização dela como afim. E a narrativa enfatiza o inverso, isto é, a metamorfose de humano para animal. A alteridade com ela vivenciada deixou suas marcas nas performances sociais ligadas ao amendoim possibilitadas somente pelo antropomorfismo. Por meio das narrativas discutidas neste trabalho pode-se observar que há uma correlação entre mudar corpo e cultura, ainda que isso aconteça de maneiras distintas.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Ministério da Educação; FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; ASSOCIAÇÃO IPREN-RE. 2007. *Mebêngôkre me Panãra me Tapajúnanhõpykakarõnejã. Panãra me Mebêngôkre me Tapajúna Jô kypaprepihãkia. Tapajúna me Panãra me Mebêngôkrenhõhwykakarõrõtujare na itha. Atlas dos Territórios Mebêngôkre, Panará e Tapajúna*. Brasília, 2007.

CARNEIRO FILHO, Arnaldo; SOUZA, Oswaldo Braga de. 2009. *Atlas de Pressões e Ameaças às Terras Indígenas na Amazônia Brasileira*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2002. *O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese de doutoramento em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DESCARTES, René. 1996. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo, Editora Nova Cultural.

DESCOLA, Philippe. “Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia”. *Mana*. Rio de Janeiro 4 (1): 23-45.

DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (orgs.). 2001. *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México, Siglo Veintiuno Editores.

EWART, Elizabeth J.. 2000. *Living with each other: selves and alters amongst the Panara of Central Brazil*. Doctoral Dissertation in philosophy, University of London.

EWART, Elizabeth J.. “Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central”. *Revista de Antropologia*, São Paulo 48 (1): 9-35.

FAUSTO, Carlos. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana*, Rio de Janeiro 8 (2): 7-44.

GIRALDIN, Odair. 1994. *Cayapó e Panará. Luta e sobrevivência de um povo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.

GREENPEACE BRASIL. 2009. *O Rastro da Pecuária na Amazônia. Mato Grosso: o Estado da destruição*. São Paulo, Greenpeace.

GRÜN, Mauro. 1996. *Ética e Educação Ambiental: a conexão necessária*. Campinas, Ed. Papyrus.

INGOLD, Tim. “Humanidade e animalidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo 28 (10): 39-54.

KIERÃSÃ YÕ SÂTI. Diretor: Paturi Panará; Komoi Panará. Aldeia Nãsêpotiti, Terra Indígena Panará (MT/PA): *Projeto Vídeo nas Aldeias*, 2005. DVD (51 min.), color., legendado.



- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *O Cru e o Cozido. Mitológicas*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1999. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Ed. Martins Fontes.
- SCHWARTZMAN, Stephan. 1988. *The Panara of the Xingu Nacional Park: the transformation of a society*. Doctoral Dissertation of Philosophy, University of Chicago.
- SCHWARTZMAN, Stephan. 1992. *Os Panará do Peixoto de Azevedo e Cabeceiras do Iriri: História, Contato e Transferência ao Parque do Xingu*. (Documentação do CEDI, 02\02\83; PZD 00019).
- STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Oxford, Updated Edition.
- TARDE, Gabriel. 2007. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco”. *Ilha, Revista de Antropologia*, Santa Catarina 2 (1): 5-46.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere”. *Hau*, Scotland 1: 45-168.
- WAGNER, Roy. “Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné”. *Cadernos de Campo*, São Paulo 19: 237-257.
- WAGNER, Roy. 2012. *A Invenção da Cultura*. São Paulo, Cosac Naify.
- WERNECK-REGINA, Adriana. 2013. *Mitopoética na percepção da natureza na aprendizagem Panará*. Dissertação de mestrado em Educação, Universidade Federal de Mato Grosso.