

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO INSTITUTO DE EDUCAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

ADRIANA WERNECK REGINA

MITOPOÉTICA NA PERCEPÇÃO DA NATUREZA NA APRENDIZAGEM PANARÁ

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO INSTITUTO DE EDUCAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

ADRIANA WERNECK REGINA

MITOPOÉTICA NA PERCEPÇÃO DA NATUREZA NA APRENDIZAGEM PANARÁ

CUIABÁ-MT 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO INSTITUTO DE EDUCAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

ADRIANA WERNECK REGINA

MITOPOÉTICA NA PERCEPÇÃO DA NATUREZA NA APRENDIZAGEM PANARÁ

CUIABÁ-MT 2013

ADRIANA WERNECK REGINA

MITOPOÉTICA NA PERCEPÇÃO DA NATUREZA NA APRENDIZAGEM PANARÁ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação na Área de Concentração Educação, Linha de Pesquisa Movimentos Sociais, Política e Educação Popular.

Orientadora: Profa. Dra. Michèle Sato

Cuiabá-MT 2013

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

W491m Werneck-Regina, Adriana. Mitopoética na Percepção da Natureza na Aprendizagem Panará / Adriana Werneck-Regina. — 2013 126 f.: il. color.; 30 cm.

Orientadora: Michèle Sato. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Cuiabá, 2013. Inclui bibliografia.

1. Panará. 2. Mitologia. 3. Natureza. 4. Aprendizagem. 5. Educação Ambiental. I. Titulo.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO PLA REITORIA DE FNISDIO DE PÁS OR ADVIAGO.

PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO Avenida Fernando Corrêa da Costa, 2367 - Boa Esperança - Cep: 78060900 -CUIABA/MT Tel: 3615-8431/3615-8429 - Email: secppge@ufint.br

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: "Mitopoética da percepção da natureza na aprendizagem Panará"

AUTOR: Mestranda Adriana Werneck Regina

Dissertação defendida e aprovada em 19/03/2013.

Composição da Banca Examinadora:

Presidente Banca / Orientadora Doutora Michèle Tomoko Sato

Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinadora Interna Doutora Débora Eriléia Pedrotti Mansilla

Instituição : UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinador Interno Doutor Luiz Augusto Passos Instituição : UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinador Externo Doutor Heitor Queiroz de Medeiros

Instituição: Universidade Estadual de Mato Grosso

Examinadora Suplente Doutora Beleni Saléte Grando Instituição : UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

CUlABÁ,19/03/2013.

Dedico este trabalho ao meu pai e à minha mãe, e também aos meus amigos com quem criei laços na minha graduação, os quais vêm caminhando na vida comigo, compartilhando minhas experiências no indigenismo e o devir de uma reflexão sobre as mesmas, creditando respeito e carinho a ela junto comigo. Dedico especialmente às pessoas do povo Panará, por elas tenho muita consideração e ternura.

Agradeço a minha família, especialmente aos meus pais, eles respeitaram meu desejo em conviver junto aos povos indígenas. Agradeço a oportunidade de ter conhecido as pessoas panará, expandindo a minha compreensão da vida e do corpo que a expressa. Agradeço à UFMT pela oportunidade de poder me dedicar a este estudo que me transformou. Agradeço a todas as famílias Kwakyatātêra, Krenoãtera, Kwasôtātera e Kwositātera que sempre me acolheram com tanto carinho e generosidade. Agradeço a todos os amigos que testemunham meu aprendizado com amor e carinho. Agradeço a minha orientadora Michèle Sato pela sua parceira no desenvolvimento deste trabalho e à CAPES pelo apoio dado à pesquisa. Agradeço aos professores Mauro Grün, Luiz Passos e Beleni Grando pelas contribuições ofertadas em minha qualificação. Enfim, agradeço às plantas que eu colocava no vaso sobre a mesa quando eu escrevia e refletia, suas cores, formas e vibrações me confortavam e, por último, agradeço a todas as presenças visíveis e invisíveis que coexistem pertinho de mim, me apoiando, inspirando e aconchegando.

"Tu não és ainda para mim senão um garoto inteiramente igual a cem mil outros garotos. Eeu não tenho necessidade de ti. E tu também não tens necessidade de mim. Não passo a teus olhos de uma raposa igual a cem mil outras raposas. Mas, se tu me cativas, nós teremos necessidade um do outro. Serás para mim único no mundo. E eu serei para ti única no mundo..." Antoine de Saint-Exupéry

RESUMO

A intenção da pesquisa é compreender como são percebidas as noções de natureza e aprendizagem sob o ponto de vista do povo Panará, por meio da inter-relação da mitologia com as práticas sociais. Este povo pertence ao tronco linguístico Jê e habita entre as cabeceiras dos rios Iriri e Peixoto de Azevedo, abrangendo os municípios de Guarantã do Norte (MT) e Altamira (PA). A fenomenologia de Merleau-Ponty e o interpretativismo de Geertz constituem a base teóricometodológica na compreensão de outra maneira de pensar, sentir e agir na relação com o mundo, tornando o estudo uma tradução cultural orientado para a alteridade na compreensão interpretativa. Por meio da oralidade, de geração a geração, a mitologia, em seu dinamismo, tem valor pedagógico, atuando na construção de um específico ponto de vista sobre as existências do ambiente habitado. Diferente da epistemologia das sociedades industriais, os animais e os astros são dotados de intenção e capacidade reflexiva, posicionados como sujeitos sociais e interventivos, em permanente interação social com as pessoas panará. Nesta pesquisa, compreende-se uma cosmologia em que os animais foram sujeitos ativos em contextos de aprendizagem de vários conhecimentos praticados no cotidiano. Embora a condição antropomórfica não atue mais como possibilidade, os espíritos deles permanecem em situação de equivalência com os dos Panará, de modo que os pajés são os que detêm o saber e o poder de com eles continuarem se comunicando. A mitologia, por fim, assume relevância no ensino e aprendizagem deste povo, e por ela é engendrada uma percepção de natureza, inscrita nas condutas sociais, decisivas para a configuração do ambiente. A dimensão da espiritualidade presencia-se nessa percepção. Esse estudo, portanto, expande o universo teórico sobre natureza e, paralelamente, é instrumento para ampliar a base conceitual desta categoria nas políticas públicas, bem como nos projetos públicos e privados. Assim, legitimando simetricamente os saberes técnico-científicos e mitológicos, incorporando-os na construção de uma sociedade global inclusiva e híbrida.

Palavras-chave: Panará. Mitologia. Natureza. Aprendizagem. Educação Ambiental.

ABSTRACT

The intent of the research is to understand how they are perceived notions of nature and learning from the point of view of the people Panará through the interrelation of mythology with social practices. These people belong to the body language between Ge and inhabits the headwaters Iriri and Peixoto de Azevedo, covering the cities of Guarantã do Norte (MT) and Altamira (PA). The phenomenology of Merleau-Ponty and interpretivism Geertz form the basis of theoretical and methodological understanding of another way to think, feel and act in relation to the world, making the study a translation-oriented cultural otherness in interpretive understanding. Through oral tradition from generation to generation, mythology, in its dynamism, has educational value, working on building a specific view on the stocks of the environment inhabited. Unlike the epistemology of industrial societies, animals and stars are endowed with intent and reflective capacity, positioned as social and interventional, in constant social interaction with people Panará. In this research, it is understood a cosmology in which the animals were active subjects in learning contexts of various skills practiced in daily life. Although the condition does not act more anthropomorphic as possible, their spirits remain in a situation of equivalence with the Panará, so that shamans are those who have the knowledge and power to continue communicating with them. Mythology, finally, assumes relevance in the teaching and learning of this people, and it is engendered by a perception of nature, inscribed in social behaviors, decisive for the environment configuration. The dimension of spirituality witnesses to this perception. This study, therefore, expands the universe of theoretical nature and, in parallel, it is a tool to broaden the conceptual basis of this category in public policy, as well as in public and private projects. Thus, symmetrically legitimizing the knowledge and technical-scientific mythological, incorporating them in building an inclusive society and global hybrid.

Keywords: Panará. Mythology. Nature. Learning. Environmental Education.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Terra Indígena Panará	. 27
Figura 2 - Casa dos homens.	. 28
Figura 3 - Alimento para partilhar.	. 28
Figura 4 - Mapa Etnohistórico Panará	30
Figura 5 - Mapa da ocupação no Norte do Mato Grosso pelo povo Panará	. 33
Figura 6 - Flechas contra o avião da Frente de Contato	. 34
Figura 7 - Alimento sob as mãos femininas	. 49
Figura 8 - Festa Suampiu	50
Figura 9 - Assando porco	. 50
Figura 10 - Aprender-ensinando	50
Figura 11 - Ensinar-aprendendo	. 50
Figura 12 - Alunos Panará.	. 51
Figura 13 - Professor Panará.	. 51
Figura 14 - Narrando sobre a ancestralidade	. 52
Figura 15 - Dançando como a cutia ensinou	. 70
Figura 16 - A cutia ensinou	. 70
Figura 17 - Preparando a tora de buriti	. 71
Figura 18 - Corrida de tora	71
Figura 19 - Indo colher na roça da cutia	73
Figura 20 - A cutia no tempo antigo	. 83
Figura 21 - Corpos escarificados.	. 83
Figura 22 - Jovem, anos 70	. 84
Figura 23 - Jovem, anos 90	84
Figura 24 - Jovens	84
Figura 25 - Dono do Amendoim	. 84
Figura 26 - Noiva na festa Suampiu	. 85
Figura 27 - Sogra da noiva na Suampiu	. 85
Figura 28 - Corrida de tora na festa Suampiu	. 85
Figura 29 - Capivara	. 87
Figura 30 - Kypasuãkiarã	. 89
Figura 31 - Aldeia e roça da cutia	. 90
Figura 32 - Poder tornar-se	91

LISTA DE SIGLAS

CNE/CEB - Conselho Nacional de Educação / Câmara Básica de Educação

EA - Educação Ambiental

FAB -Força Aérea Brasileira

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA -Fundação Nacional de Saúde

GO -Goiás

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA -Instituto Socioambiental

MEC - Ministério da Educação

MG – Minas Gerais

MT -Mato Grosso

OPAN - Operação Amazônia Nativa

PA -Pará

PIN -Programa de Integração Nacional

PIX -Parque Nacional do Xingu

PPGE - Programa de Pós-Graduação em Educação

SEDUC-MT – Secretaria do Estado de Educação de Mato Grosso

TI -Terra Indígena

UFMT - Universidade Federal de Mato Grosso

USP - Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1. GÊNESE DA PEQUIA (INTRODUÇÃO)	13
1.1 Gênese da pesquisa.	13
1.2 Historicidade e subjetividade na pesquisa	17
CAPÍTULO 2. A FERTILIDADE (OBJETIVOS)	24
2.1 Objetivos da pesquisa	24
2.2 O povo Panará	26
2.3 Mitologia	36
2.4 Educação Ambiental	39
CAPÍTULO 3. O CULTIVO (METODOLOGIA)	43
3.1 Fenomenologia	43
3.2 Etnografia e o interpretativismo	47
3.3 Tradução Cultural	55
CAPÍTULO 4. CRIAÇÃO DE LAÇOS (RESULTADOS)	62
4.1 Pontos de vista de como as coisas tornaram existentes no mundo	63
4.2 Os animais sob o ponto de vista Panará	67
4.2.1 Com o mundo e os animai é vivida uma RELAÇÃO	67
4.2.2 A cultura é uma dimensão possível nos animais	77
4.2.3 Animal é pessoa	82
4.3 Espíritos sob o ponto de vista Panará	93
4.3.1 Os espíritos são a "natureza"	93
CAPÍTULO 5. CONSIDERAÇÕES	100
Referências	107
Glossário	111
Apêndice A – Fluidez na mitopoética panará	113
Apêndice B – Inimigos e aprendizagem na mitologia panará	117
Apêndice C – Corpos Expandidos	122
Anândica D. Saciadivarcidada na Mata Crassa	125

CAPÍTULO 1. GÊNESE DA PESQUISA (INTRODUÇÃO)

"Vi que não há Natureza, Que Natureza não existe, Que há montes, vales, planícies, Que há árvores, flores, ervas, Que há rios e pedras, Mas que não há um todo a que isso pertença, Que um conjunto real e verdadeiro É uma doença das nossas ideias". (Alberto Caeiro)



Pantanal. Wander Melo (2004).

CAPÍTULO 1. GÊNESE DA PESQUISA (INTRODUÇÃO)

1.1 Gênese da pesquisa

Todas as sociedades humanas desenvolveram modos de ensinar e aprender os saberes, sendo eles construções coletivas e históricas específicas. As teorias e práticas sociais sobre como acontece a aprendizagem se diferenciam entre os diversos povos que coexistem no mundo. Esta pesquisa é no campo da Educação Ambiental (EA) e por meio desta objetiva-se compreender como a natureza e a aprendizagem são percebidas pelo povo Panará, por meio da inter-relação da mitologia com as práticas sociais.

Pela oralidade, de geração a geração, a mitologia, em seu dinamismo, tem valor pedagógico atuando na construção de um específico ponto de vista sobre as existências do ambiente habitado. Nas narrativas míticas os animais e os astros aparecem como dotados de intenção e capacidade reflexiva, posicionados como sujeitos ativos em permanente interação social com as pessoas panará. Embora as formas corporais dos animais estejam presentes no ambiente contemporâneo, subsiste a concepção de que na ancestralidade eram como se fossem gente e, sob esta condição, participaram de contextos concebidos como de aprendizagem durante esse período remoto.

O rato e a cutia ensinaram a agricultura às pessoas panará. O primeiro instruiu sobre o cultivo do milho e os alimentos derivados dele; já o segundo ensinou como se planta e colhe o amendoim, bem como a cerimônia intrinsecamente a ele relacionada, além da partilha desse alimento entre as famílias. Outros conteúdos operantes na forma como o presente é vivido são explicados como resultados da interação social entre os Panará e outros animais, apreendidos na ancestralidade como pessoas -, a cutia, o rato, o urubu, o tuiuiú. A construção de saberes praticados no cotidiano envolve a relação entre seres humanos e não-humanos.

No percurso deste estudo, houve o interesse em entender como a "natureza" é percebida pelo povo Panará; se ela é apreendida enquanto uma categoria separada e autônoma, se a humanidade e a animalidade são compreendidas como condições de existências distintas, bem como se lhes é atribuído *status* desigual. Paralelamente, questionar quais seres da "natureza" têm alma, e, também, discutir como a dimensão da espiritualidade incide na "natureza" percebida pelo povo Panará.

A compreensão da relação humano-ambiente na perspectiva dos Panará reitera a necessidade de um deslocamento epistemológico, no qual se torna refutável a noção de que os seres, no mundo, podem ser explicados como "objetos", detendo uma unidade na forma de

existir com qualidades definidas, fixas, estáveis e intrínsecas. Os sentidos instalados nas "coisas" são arbitrários e não são contidos nelas mesmas. Há uma potência aberta para significar o mundo, apreendendo-o como permanentemente inacabado, e o humano como continuamente aberto para alterar seu ponto de vista de modo relacional com as existências (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 263).

A noção de natureza sob o ponto de vista das sociedades industriais não tem validade universal. Nesta pesquisa é reconhecida outra possibilidade de percebê-la associada à outra maneira de viver no mundo,

As coisas não são, portanto, simples *objetos* neutros que contemplaríamos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis ou desfavoráveis, e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que assumiu em relação ao mundo e ao ser exterior são lidos nos objetos que ele escolheu para ter à sua volta, nas cores que prefere, nos lugares onde aprecia passear (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 23).

Na conjuntura da ameaça das condições de vida no planeta, a responsabilidade social e ética pela "natureza" converteu-se em pauta na agenda governamental em nível global. A pesquisa é associada a este fenômeno à medida que atribui valor político aos saberes e valores do contexto sociocultural do povo Panará, os quais têm apresentado possibilidades de uma relação humano-ambiente sustentável.

Nessa perspectiva, tal relação contrapõe-se ao cenário do desmatamento indiscriminado e da consequente seca dos rios, diminuição da fauna e flora, perda de sementes nativas; da contaminação do solo, da água e do ar pelo uso intenso de agrotóxicos. Além disso, confronta a ideia da distribuição desigual dos recursos socioambientais, do aumento da fome e miséria humana e da decrescente qualidade de vida e bem-estar humano e não-humano, sob a égide do capitalismo.

Em nossa contemporaneidade, a biodiversidade existente no Brasil predomina em espaços físicos habitados por povos indígenas, quilombolas e outras comunidades locais como ribeirinhos, seringueiros e retireiros. Precisamos buscar uma Educação Ambiental (EA) na perspectiva da diversidade cultural e biológica articulada ao posicionamento crítico dos modelos importados da sociedade industrial (SATO; GAUTHIER; PARIGIPE, 2005).

Neste particular, o estudo pode se desdobrar no devir de uma revisão de como a "natureza" é concebida nas políticas públicas socioambientais no Estado de Mato Grosso e no governo federal, visando à subversão da hegemonia cultural. As percepções relacionadas aos animais, aos humanos, às plantas e às outras existências não são idênticas nas diferentes

partes do mundo. A política do respeito às diferentes maneiras de perceber e viver no mundo requer considerar os plurais modos de pensar, sentir e fazer desta sociodiversidade, que historicamente tem expandido a biodiversidade vigente.

Paralelamente, a pesquisa contribui para legitimar simetricamente a mitologia e a ciência como saberes, porque eles igualmente orientam práticas sociais que interferem na configuração do ambiente e na construção da qualidade de vida dos humanos e não-humanos. A mitologia é constituinte da maneira de ensinar e aprender conhecimentos, na qual a própria percepção de "natureza" é por ela engendrada, é amplo o seu papel social na vida real.

Conforme Preston (2003) demonstra, as sociedades industriais assimilaram uma compreensão sobre o que é conhecimento, herdada de filósofos gregos, cuja base conceitual pode ser reconhecida nos pensadores modernos, exercendo influência até os tempos atuais, sobretudo, nos contextos acadêmicos e políticos. Refere-se, especificamente, à crença de que "conhecimento" se diferencia de opinião, à medida que o primeiro é eterno, universal e imaterial, já o segundo é temporal, particular e diverso. De maneira correlacionada, o primeiro é real por ser operado pela razão e inteligência, e o segundo não o é, à medida que a dimensão sensorial nele interfere¹.

Nesta trajetória histórica, as influências do corpo e do ambiente físico têm sido configuradas como obstáculos à construção de "conhecimento". Tem-se pregado a transcendência da dimensão afetiva e sensorial operante na relação com o mundo físico a fim de alcançar as ideias abstratas e genéricas, por elas serem afastadas e isoladas da dimensão física, são idealizadas como purificadas. A separação entre razão e emoção, abstrato e concreto, universal e particular se vincula à conotação negativa da interferência corporal humana e não-humana, "As contingências do corpo humano e das diferentes situações nas quais o corpo se encontrou foram consideradas não como contribuições, mas como impedimentos ao conhecimento" (PRESTON, 2003, p. 6). Trata-se de cognitivamente desconectar-se do ambiente global, e assumir uma visão do humano separado da natureza.

Em meio à compreensão de que toda epistemologia é uma construção cultural, histórica e, portanto, dinâmica, esta dissertação se realizou com as reflexões da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e junto aos diversos autores por elas influenciados. Fazendo parte deste conjunto, reivindicamos uma revisão crítica da gramática do "isso é", construída unilateralmente pela ciência, sob a hegemonia de uma metodologia teórica que acredita na autonomia da razão humana. Há múltiplas possibilidades de conhecimentos se

¹ Preston (2003) destacou entre os filósofos gregos, Platão e Sócrates.

realizarem, dada a diversidade de perspectivas sensoriais, afetivas e cognitivas, inseparáveis entre si, nos múltiplos corpos humanos e não-humanos no mundo.

Advoga-se a gramática do "isso pode ser" (MERLEAU-PONTY, 2006). Propõe-se outra compreensão de o que é "conhecimento" a fim de reconhecer a expressão dele na biodiversidade, atentando assim à especificidade das maneiras de ser dos não-humanos e humanos no mundo (PRESTON, 2003). Institui-se que a configuração de um ambiente é agenciada por todos os seres nele coexistentes. Rompe-se com a percepção da espécie humana como centro do mundo, gerando uma postura dominadora dela sobre a fauna, a flora, os minerais, os rios e a terra, justamente por não reconhecer saberes e intencionalidades nas demais vidas coexistentes no globo terrestre. Correlacionado a essas reflexões, esta dissertação valoriza a expressão de saberes nos mitos Panará e nas práticas sociais a eles ligadas, interpretando como são percebidos os não-humanos no mundo e, compreendendo outra maneira de com eles se relacionar. É efetivamente rompido o paradigma que concebe "conhecimento" como expressão unilateral da ciência.

No campo da educação ambiental, Grün (1996; 2005; 2007; 2008), nos sensibiliza ao reconhecimento de como os conceitos que embasam nossas percepções e práticas sociais têm princípios ético e político. Associado a esta prerrogativa, os divisores entre sociedade e natureza; humanidade e animalidade; moderno e tradicional; ciência e mito; sujeito e objeto são compreendidos como classificações construídas historicamente e socialmente; isso sob uma lógica hierárquica que atribui *status* de superioridade ao sujeito, ao humano, à ciência e ao moderno. Paralelamente instituiu-se uma fronteira entre "nós" e "eles", na qual as populações indígenas, historicamente, têm sido interpretadas como representantes de um estágio civilizacional inferior, identificadas aos referidos termos natureza, tradicional e mito. Naturaliza-se a ideologia de que todas as sociedades estão submetidas à mesma história, concebida, por sua vez, como linear e absoluta, selecionando as expressões socioculturais das sociedades industriais como avançadas e as das não-industriais como atrasadas.

Este trabalho é expressão de uma educação ambiental que desnaturaliza estes dualismos e rompe com quaisquer perspectivas de uma relação com o "outro", pautada na desigualdade. Sob o princípio da diferença, são reconhecidos os saberes de todos os povos, míticos e científicos, simetricamente (CARVALHO; GRÜN; AVANZI, 2009), bem como as diversas historicidades. São considerados os significados culturais dados às experiências sensoriais, ativadas na relação humana com as existências no mundo. As tradições dos povos são relevantes e expressam-se como conhecimento (GRÜN, 1996; 2007). É advogado o

princípio da alteridade, interagindo com o que o "outro" tem a nos comunicar, libertando a nossa atenção para os fenômenos que tornam um povo e sua tradição singulares e específicos, compreendendo-o respeitosamente, podendo com ele nos relacionar e nos modificarmos mutuamente (GRÜN, 2007, p. 182-183).

Deste modo, projetos interventivos favoráveis à qualidade de vida pública, da coletividade humana e não-humana podem contemplar o intercâmbio de saberes e valores técnico-científicos e mitológicos. Este estudo possibilita compreensão de outra cosmovisão enquanto patrimônio da humanidade, rompendo definitivamente com abordagens evolucionistas responsáveis pela inferiorização e infantilização das culturas ameríndias, correlacionadas às práticas discriminatórias, genocidas e violentas contra as mesmas. O objetivo de compreender as percepções de natureza e aprendizagem sob o ponto de vista do povo Panará, além de expandir o universo teórico da concepção de natureza na área da Educação Ambiental, favorece uma revisão dos princípios ético e político, inscritos nas políticas públicas socioambientais, em níveis estaduais e nacionais, a fim de criar e fortalecer uma gestão pública e privada híbrida, cuja pluralidade étnica incidente num Estado faça-se presente.

1.2 Historicidade e subjetividade na pesquisa

Desde a conclusão da minha graduação em Ciências Sociais, pela Universidade de São Paulo (USP), em 1995, venho atuando na questão indígena. Nesta trajetória de 16 anos, fiz parte de projetos da organização não-governamental Operação Amazônia Nativa (OPAN), Instituto Socioambiental (ISA) e realizei consultorias e docência em projetos de órgãos governamentais como Ministério de Educação (MEC), Secretaria Estadual de Educação de Mato Grosso (SEDUC-MT) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Por meio da OPAN, estive junto aos Pareci (família linguística Aruak) e Nambiquara (língua isolada), entre outras etnias, e através do ISA, convivi junto ao povo Panará (família linguística Jê setentrional), foco de atenção nesta dissertação.

Todas as vivências exigiram o desafio em atentar-se às outras cosmologias e concepções nesta sociodiversidade para não impor as nossas formas de organizar o pensamento e ações. Além disso, viver junto fez nascer um vínculo mais afetuoso, tornando minha experiência com o indigenismo subjetiva, política e humanista.

Entre os Panará, morei na aldeia Nãsêpotiti, da Terra Indígena Panará, na região fronteiriça do Norte de Mato Grosso e Sul do Pará ao longo de 1998 e 1999. Eu participava

nas atividades comunitárias e me dedicava ao aprendizado da língua nativa. Ir junto à roça, à mata para a coleta de frutas, preparar alimentos, dançar, ser pintado o meu corpo, compartilhar o alimento nas cerimônias, entre outras coisas favoreceram o aprendizado de outro modo de viver, dada a maior aproximação com as pessoas que o praticavam.

As conversas informais no rio, na roça, na mata, nas visitas domésticas, nos encontros nos pátios das aldeias, bem como as formalizadas em reuniões programadas e noutras circunstâncias promoveram o conhecimento da visão crítica das lideranças e de outras pessoas relativas ao contato efetivo com a sociedade não-indígena.

Hoje, eu avalio que a abertura para (re)conhecer e respeitar a diferença é um valor que orienta um modo de conviver com o "outro". Portanto, a convivência em si mesma não assegura o aprendizado de novidades. O momento do convívio pode ser melhor aproveitado para expansão de nossa própria percepção.

Eu costumava registrar, pela escrita no diário de campo, a contingência dos acontecimentos que vivenciei. Precisei de um afastamento das atividades ligadas ao indigenismo e, de um retorno ao meio acadêmico, para me dedicar a uma compreensão mais sistemática dos significados e concepções contidas em tantos fenômenos observados e registrados em meu diário. Este desejo perpetuou até os tempos atuais e a presente dissertação se configura como uma realização dele.

Isso implicou em compartilhar muitas experiências com o Programa de Pós-Graduação de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGE\UFMT) com a finalidade de transformá-las em referência para uma compreensão científica, resguardando a imanência desse encontro como possibilidade de troca e alteridade. Reconheço a delicadeza e a responsabilidade de envolver a realidade de vida de um povo. Antecipo que o afeto e respeito pelas pessoas panará inscreveram-se em todo o percurso da sistematização e interpretação compreensiva das informações.

Ressalto ainda que, a minha dedicação ao indigenismo e à produção científica, atualmente, se vincula à observação de que historicamente o "encontro" tem o potencial de um confronto, assim como a possibilidade de construir "troca" tem sido abortada por predominar uma relação de poder baseada no desinteresse pelo "outro". Parece que isso é uma das perspectivas que nos permite compreender a violência praticada contra os povos indígenas em nível global.

No contexto da atual crise ambiental planetária, foi desenvolvido um estudo que deu visibilidade à percepção de natureza pelo povo Panará, compreendendo outras perspectivas de

interpretação sobre as plantas, animais, humanos, astros e demais existências, considerando que a significação atribuída a eles engendra uma diferente possibilidade relacional com os mesmos. Conforme Descola (1998; 2001), Viveiros de Castro (2002), Ingold (1995), há outras cosmologias em que a capacidade reflexiva, a intencionalidade e a agência são simétricas aos animais, aos humanos, aos astros e às plantas. Nesta perspectiva, eles equivalem-se na posição de sujeitos, diferente das sociedades industriais que consideram tais atributos como exclusivos da espécie *Homo sapiens*, de modo que concebem as demais existências como objetos a serviço do interesse humano.

Esta pesquisa está inserida num contexto, no qual a degradação do ambiente aumenta progressivamente, de modo articulado aos avanços tecnológicos e à expansão do capitalismo, associado ao crescimento da privatização e mercantilização das existências no ambiente (DESCOLA & PÁLSSON, 2001, p. 23-24). Compreende-se que esse fenômeno é derivado do ponto de vista de natureza das sociedades industriais, por sua vez, impresso nesta relação humano-ambiente insustentável social e ambientalmente.

De acordo com Grün (1996; 2007) a crise ecológica se articula ao antropocentrismo, enquanto a "natureza" é tratada como objeto, a espécie humana é apreendida como sujeito dominador dela, dada a sua capacidade de controlá-la por meio da inteligência. Preston (2003) reitera que a ética antropocêntrica é negar o valor dos não-humanos, enfatizando a posição central das intenções humanas e a capacidade da sua inteligência transcender o mundo físico, livre de quaisquer influências do contexto ambiental em que está inserido. Em contraposição à visão antropocêntrica, este autor defende que há agência dos não-humanos na maneira de pensar, sentir e agir de um povo, sendo ela engendrada, então, pela inter-relação entre fatores sociais, culturais e ambientais. "Organismo e ambiente ativamente co-determinam um ao outro não somente fisicamente, mas também cognitivamente" (PRESTON, 2003, p.56).

É esperado que, assumir uma percepção de mundo, nesta perspectiva relacional entre humano-natureza, favoreceria atitudes menos antiecológicas. Neste particular, enfatiza-se a relevância das diversas culturas, bem como de ambientes físicos, uma vez que a pluralidade de valores, crenças e costumes a serem respeitados é compreendida como desdobramento da inter-relação entre humanos e não-humanos (PRESTON, 2003, p. 129).

É contemplada uma EA que enfatiza a necessidade de uma reflexão crítica sobre o modelo de relação sociedade-natureza no contexto sociocultural da economia de mercado sob a égide do capitalismo. Imprime-se a correlação com as ideias de educação discutidas por Freire (1998) em que se sobrepõe a necessidade de recriar valores, conceitos e práticas

socioculturais com a finalidade de enfatizar o bem coletivo como princípio ético. Isso exige a criticidade sobre as representações sociais que dão sentido às ações que reproduzem o *status quo*, sendo elas naturalizadas, em suas palavras "Não ficarmos certos de nossas certezas (FREIRE, 1998, p. 30). Implica descortinar a epistemologia implícita no modo de pensar e agir, decodificando a inscrição do etnocentrismo, antropocentrismo, racionalismo, tecnicismo, evolucionismo e individualismo. Além disso, avaliar a relação desta visão de mundo com a qualidade de vida atual, onde a degradação ambiental e a fome são expoentes. Reflexões estas, também impressas em Sato e Passos (2002).

O interesse pelo desenvolvimento deste estudo é expressão da valorização da alteridade como meio de intervenção política e social. É consonante a uma Educação Ambiental (EA) de caráter político e propositivo,

[...] um conhecimento enraizado em sonhos, que permaneça no impulso criativo e crítico das diversas formas de existência e que, sobremaneira, consiga novas formas de ultrapassagens às violências vivenciadas pela nossa era (SATO, 2001, p. 33).

Ademais, com este estudo pretende-se subsidiar perspectivas de diálogos entre as culturas, favoráveis à coexistência das manifestações da diversidade cultural, possivelmente, um modo mais promissor de buscar a qualidade de vida desta sociobiodiversidade.

A crença evolucionista que julga os povos indígenas como inferiores culturalmente, tem sido base para práticas criminosas e que intensificam relações de desigualdade de poder. Muitos crimes contra a vida de pessoas indígenas e de aliados a eles, associados à impunidade, vêm acontecendo no contexto de conflitos territoriais. A busca da valorização das vivências e dos saberes locais da sociodiversidade favorece relações intersocietárias mais respeitosas, a qual se contrapõe à hegemonia da ciência como único caminho legítimo na construção de conhecimento (SATO, 2005; GRÜN, 2007).

Isso é enfatizado quando se apreende a interferência da filosofia social de um povo na configuração do ambiente, isto é, há inscrição na realidade física da maneira de pensar, sentir e agir na política, economia, religião e arte. Portanto, as diversas possibilidades culturais de viver no mundo convertem-se em múltiplas fontes de conhecimentos e serem considerados e respeitados, nos permitindo por eles sermos alterados (SATO; PASSOS, ANJOS, GAUTHIER, 2004; GRÜN, 2007).

A presente dissertação deriva da minha posição política em defender a "troca" de saberes, da minha crença de que todos têm conhecimentos importantes para a humanidade e

não-humanidade, bem como o direito de coexistir no mundo. E neste sentido, meu estudo está inserido no campo da Educação Ambiental, uma área de conhecimento que emergiu da avaliação crítica da crise social e ambiental na vida planetária, preocupando-se com o desenvolvimento de uma ciência articulada aos saberes da diversidade cultural, na busca de alternativas para subverter tal crise socioambiental.

Estudar a percepção de natureza do povo Panará é um dos aspectos do tema de minha pesquisa, que surgiu com a finalidade de possibilitar a compreensão e o respeito do ambiente panareizado. Do mesmo modo, contempla-se nessa pesquisa, um estudo sobre a noção de aprendizagem deste povo, a partir de uma reflexão que emergiu das minhas vivências na educação escolar indígena. Esta, por sua vez, tem interconexão com a territorialidade; sustentabilidade ambiental, social, cultural, política e; fortalecimento das organizações indígenas.

No movimento indígena tem sido contemplada a avaliação crítica da instituição de ensino, introduzido por agentes externos voltados à política colonizadora culturalmente. Deliberam também por manterem a escola a partir de projetos políticos pedagógicos fortalecedores de sua autonomia, autodeterminação e do próprio sistema de ensino e aprendizagem.

Foi conquistada a criação da Resolução CNE\CEB n° 003 de 10\11\1999 que institui a categoria escola indígena, fixando diretrizes sobre o funcionamento e organização dela. É outorgado o direito por calendário escolar, interligado aos eventos do sistema educativo das sociedades indígenas; por currículo elaborado pelas deliberações da comunidade educativa; por um material didático construído pelos professores indígenas; por formação magisterial específica e intercultural e; por outros fatores que garantem especificidade, interculturalidade na educação escolar. Podemos reconhecer alguns avanços na relação entre Estado e povos indígenas, mas persistem muitos impasses na implementação de políticas públicas específicas.

Entre outras questões, avalio que há poucos estudos voltados ao ponto de vista de como cada povo concebe a aprendizagem, permitindo-se à descoberta de outras percepções sobre este tema, diferentes daquelas em vigência na cosmologia das sociedades industriais. Avalio importante compreendermos as epistemologias inscritas no comportamento social dos contextos culturais onde trabalhamos.

É importante esclarecer que o meu interesse investigativo em torno deste aspecto não teve como horizonte refletir as práticas da educação escolar indígena deste povo, ao passo que se antepõe a importância atribuída às expressões de um modo de ser Panará que possa

subsidiar, inclusive, uma avaliação crítica de políticas públicas nos campos do território, ambiente e educação. Sobretudo que, cientificamente, converta-se em possibilidade de um diálogo pautado na consideração dos pontos de vista e de mundo envolvidos.

CAPÍTULO 2. A FERTILIDADE (OBJETIVOS)

"Procurar significa: ter uma meta. Mas achar significa: estar livre, abrir-se a tudo, não ter meta alguma" (Hermann Hesse)



Pequeno índio e girassóis. Clóvis Irigaray (2000).

CAPÍTULO 2. A FERTILIDADE (OBJETIVOS)

2.1. Objetivos da pesquisa

A interpretação compreensiva relativa às percepções de "natureza" e aprendizagem no ponto de vista do povo Panará vincula-se ao fenômeno de que muitas expressões culturais praticadas na vida cotidiana foram ensinadas por animais. Para interagir com a maneira deste povo sentir-pensar o ensino e aprendizagem, requer entender como as existências no mundo são significadas, aproximando-se do sentido operante nos contextos apreendidos como de aprendizagem, cuja experiência de relação social, entre humanos e não-humanos, acontece.

No interesse em investigar como as percepções de "natureza" e de aprendizagem são articuladas, foram valorizadas a mitologia e as práticas sociais a ela interligadas, nas quais incidem as vivências de ensino e aprendizagem das gerações panará desde o passado imemorial até o presente. A introdução da agricultura na organização sociocultural do Panará, a alteração da culinária dela decorrente, o canto\dança, bem como as cerimônias e a espiritualidade inter-relacionadas a tudo isso são atribuídos ao rato e à cutia. Os mitos que rememoram a construção destes saberes praticados na vida comunitária deste povo especificam o que foi aprendido, quem ensinou, onde, como e quando.

Pelo fato dos animais serem agentes na configuração de atividades socioculturais, a noção de "natureza" impõe-se como imprescindível para entender como se dá esta possibilidade. Neste particular, no estudo pretendeu-se conhecer os significados e sentidos atribuídos aos animais, os quais justificam a capacidade de ensinar e aprender dos mesmos, tornando-os agentes ativos na maneira de viver de um povo. A interação com os animais é de caráter social e provoca oportunidades de expandir o mundo, experimentar novidades, afetar a própria condição de vida.

Capturar este fenômeno exige, paralelamente, um deslocamento de perspectiva de ponto de vista, caracterizando um importante interesse desta pesquisa com a finalidade de levar a sério a cosmologia panará. Concordando com Merleau-Ponty (1999, p. 398) a percepção só pode ser compreendida nela mesma enquanto uma realidade possível. Permitirse à abertura ao mundo e, por decorrência, relacionar-se com novas experiências traduz uma vivência fenomenológica, efetivamente aqui assumida.

Diversas narrativas foram investigadas, que contemplam a estrela, a estrela-cadente, a posse do fogo, a origem da batata, do matrimônio e de outras específicas cerimônias, nas

quais aparece como são percebidas as existências do mundo, configurando uma noção de "natureza". Por meio delas, pretende-se apresentar esta perspectiva de que o comportamento dos animais, dos astros e das pessoas é apreendido como expressão subjetiva, uma vez que é reconhecido neles a imanência de um ponto de vista, o que propicia a experiência relacional com eles de caráter social e afetiva.

Por meio das narrativas míticas e das explicações dos narradores sobre as mesmas, observa-se a crença na possibilidade dos animais e astros virarem "gente", do morto virar astro e animal. De um lado, pretende-se dar visibilidade ao aspecto da fluidez nas formas de "estar" no mundo como uma imanência das existências e, como isso permite a um mesmo sujeito experimentar diferentes pontos de vista na relação com o mundo. O astro e o animal experimentam o referencial humano de se relacionarem com o mundo, tal qual a pessoa panará experimenta o animal. As narrativas míticas revelam que os Panará pensam-sentem as múltiplas perspectivas das formas de "estar" no mundo, numa dimensão disso pode ser experimentado corporeamente, quando a crença na possibilidade de "virar" é expoente. Simultaneamente, acreditam e praticam a comunicação com os "espíritos" dos animais, permitindo-se serem afetados e alterados nesta experiência interativa. Esta abordagem é significativa e enfatizada, engendrando a especificidade da cosmologia do povo Panará.

Salvaguardando esta especificidade, a proposta compreensiva de Merleau-Ponty em reconhecer intenções e subjetividades nos não-humanos, operantes de ações e movimentos corporais, tem aproximação com a cosmologia panará,

[...] seres vivos se põem a desenhar em seu ambiente e por seus gestos ou por seu comportamento uma visão das coisas que é a sua visão das coisas e que nos aparecerá apenas se nos prestarmos ao espetáculo da animalidade, se coexistirmos com a animalidade, em vez de lhe recusar, temerariamente, qualquer espécie de interioridade (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 37).

É objetivo clarificar um mundo onde os animais, as pessoas, os astros e espíritos são percebidos como formas de "estar" no mundo, diferente da condição de "ser" no mundo. A capacidade de transformar-se se impõe como imanência nas existências, convertendo o devir como uma filosofia social expoente no ponto de vista do povo Panará. A capacidade reflexiva, a intencionalidade e o afeto são expressões transversais a todas as formas de "estar" no mundo, o que dá margem à experiência de uma relação de caráter social entre as pessoas panará, astros e animais. São discutidas as expressões do dinamismo, da alteridade e do devir como dimensões da cosmologia deste povo. De outro lado, é reconhecida a impossibilidade de um aprofundamento que abarque a totalidade da percepção da "natureza". Neste sentido,

intenciona-se abordar as dimensões da fluidez e da espiritualidade operante na cosmologia panará, porém focando como ela se expressa nos "animais" e espíritos, sob este cenário do devir como uma expressão comum de outras existências do mundo.

Por fim, com este estudo objetiva-se dar visibilidade a outra possibilidade de perceber a "natureza" e, sobretudo, de como isso desencadeia perspectivas distintas de configurar o ambiente no qual se vive, em que a assimetria e hierarquia do humano sobre os animais é ausente.

A noção de natureza na cosmologia das sociedades industriais não tem validade universal porque não encontra equivalente correspondente na maneira de pensar, sentir e agir do povo Panará, tampouco no ambiente com ele construído. No decorrer de todo o percurso narrativo, a mitologia é protagonista, impondo-se como mecanismo de aprendizagem na vida comunitária, constituinte de maneiras de pensar, sentir e praticar uma relação com o mundo, inscrevendo-se no ambiente como é configurado, de modo permanente e dinâmico. Paralelamente, os mitos rememoram os ensinamentos em si mesmos dos animais e outras existências não-humanas que partilham o planeta conosco.

2.2 O povo Panará

Panará é um povo indígena, pertencente ao tronco linguístico Jê, atualmente habita na região fronteiriça do Norte do Mato Grosso e Sul do Pará, especificamente, entre as cabeceiras do rio Peixoto de Azevedo e do rio Iriri, na TI Panará, abrangendo os municípios de Guarantã do Norte e Altamira (PA).

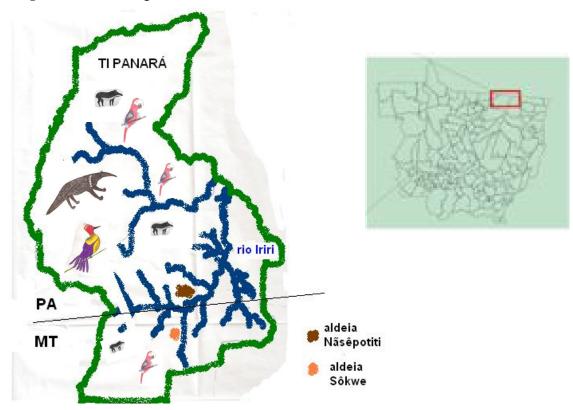


Figura 1 - Terra Indígena Panará

Nota: Construção da autora. As ilustrações dos animais foram adaptadas de trabalhos escolares dos alunos panará, feitos em 1998.

Na organização social do povo Panará estão presentes quatro grupos clânicos sendo eles: "Kwakyatãtêra²" – "gente da raiz do buriti" –; Krenôãtera – "gente sem casa" -; Kwasôtãtera – "gente da folha do buriti" – e; Kuositãtera – "gente da costela" – (SCHWARTZMAN, 1998; ARNT; PINTO; PINTO; MARTINELLI,1998; EWART, 2000). Esses clãs são importantes referenciais na organização social da coletividade panará. A descendência é matrilinear, isto é, os filhos pertencem ao clã de sua mãe e isso é regulador do matrimônio. Impera a regra da exogamia, sendo proibida a aliança conjugal com aqueles pertencentes ao mesmo clã, o que seria uma relação incestuosa, visto que são considerados como irmãos.

No centro da aldeia tem duas casas abertas nominadas "Ikâpywpy", traduzida como "casa dos homens". Ela tem valor significativo por ser referência do devir de eventos que envolvem a coletividade. No cotidiano da vida comunitária, os homens lá se reúnem ao

²Kwakyatãtêra: "kwa" é buriti; kyati é raiz, ponto em que o tronco entra no chão; "antera" é o sufixo coletivo para humano, gente. Kwasôtãtera: Sôti é folha, ponto ou fim. Krenôãtera: Kukre é casa. Kwotsitãtera: Kuosi é costela (ARNT, PINTO; PINTO; MARTINELLI, 1998, p.74).

amanhecer e ao escurecer do dia debatendo e deliberando decisões tangentes a caçadas, pescarias e cerimônias.

Figura 2 - Casa dos homens



Nota: fotografia da autora (1999).

Figura 3 - Alimento para partilhar



Nota: fotografia da autora (1998).

Atualmente, também deliberam sobre a escola indígena, fiscalização do território demarcado, demandas e reivindicações junto aos não-indígenas entre tantos outros. Milhos, batatas, folhas de bananas, carnes assadas de caças e pescas destinadas ao consumo coletivo, em contexto de festas, são armazenados neste local. A partilha é um importante valor ético.

Um relevante ensino e aprendizado que atravessa as diferentes fases da vida é a corporeidade da animação, da beleza, da força física, da coragem e do bem-estar. Estes adjetivos são muito valorizados na formação das pessoas, "masuãkin" é o termo que agrupa essas qualidades. No cotidiano, os pais, as lideranças e os mais velhos incentivam as gerações mais novas para viverem sob esta condição.

Participar nas danças cerimoniais, na corrida de tora, pintar e enfeitar o corpo, caçar, pescar, coletar na mata, plantar e colher na roça, carregar os cestos com produtos da roça, bem como os de pedra³ são compreendidos como veiculação de "masuãkin" que, possibilitam a realização do modo de estar Panará no mundo. Conforme informações da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) de 2010, a população total é de 437 pessoas.

Entre todas as etnias, a ocupação territorial era fluída e móvel, destituída desta concepção de um "território" fixo que identifica um espaço físico como referência geográfica tradicional de um povo, de caráter atemporal e a-histórico. A historicidade dos povos está inscrita na mitologia, porque muitos elementos presentes nela carregam a memória histórica

-

³ As mulheres procuram pedras na mata, tiram lascas dela e as carregam no cesto para a aldeia, utilizando-as para fazer um forno destinado a assar as carnes da caça e outros alimentos.

⁴ Este assunto já foi discutido por Ewart (2005, p. 14) e Schwartzman (1998, p. 117).

de paisagens vividas pelos antepassados em outras regiões do continente. Conforme o estudo de Giraldin (1994), o povo Panará é descendente do Caiapó do Sul, cuja ocupação nos séculos XVIII, XIX e nas duas primeiras décadas do século XX era nos rios Pardo, Sucuriú e Verde – afluentes do rio Paraná; nos rios Piquiri e Taquari – afluentes do rio Paraguai; nas regiões conhecidas por Uberaba, Uberlândia (MG) e Anápolis (GO), abrangendo a Serra do Caiapó, a Serra das Divisões e a Serra Dourada⁵.

Esta historicidade possibilita reconhecer a experiência de interação com outros biomas como o Pantanal. Segue abaixo um mapa que ilustra algumas aldeias deste período. As mesmas não têm localização baseada em coordenadas geográficas, tampouco, elas configuram a totalidade daquelas que existiram nesta referida cronologia. Antepõe-se o interesse em estimar o território, já habitado pelos antepassados do povo Panará, partindo do estudo de Giraldin (1994) que, por sua vez, dependeu da incidência de registros históricos escritos⁶.

⁵ Corresponde às regiões Sul e Sudoeste de Goiás; Norte de São Paulo; Leste de Mato Grosso e; Leste e Sudeste de Mato Grosso do Sul, equivalente ao Triângulo Mineiro.

⁶ Ligados à área do extrativismo e pecuária, região de confluência entre os rios Grande e Paranaíba.

Mapa Etnohistórico dos Panará MG MS Legenda Aldeias no século XVIII, XIX e início do século XX Rios Organização: WERNECK-REGINA, A.; SILVA, R. A., SATO, M., 2012. Grupo Pesquisador em Educação Ambiental, Comunicação e Arte - GPEA Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT

Figura 4 - Mapa Etnohistórico Panará

Nota: Construção de Adriana W. Regina, Regina A. Silva e Michèle Sato (2012).

O deslocamento dos remanescentes do povo Caiapó do Sul rumo às cabeceiras do rio Peixoto de Azevedo aconteceu entre os anos 10 e 20 do século XX. Este fenômeno está articulado ao contato conflituoso com o não-indígena experimentado ao longo dos séculos XVIII e XIX, no contexto do ciclo do ouro e da escravização da mão-de-obra indígena na

região em que habitavam: nas localidades da Serra Dourada e da confluência entre o rio Grande e rio Paranaíba (GIRALDIN, 1994, p. 60-61).

Há registros dos regulares ataques do Caiapó do Sul aos garimpos e às pessoas que se deslocavam de São Paulo para lá, quando atravessavam os lugares habitados por este povo⁷. O genocídio e a criação de aldeamentos foram a política oficial a fim de beneficiar a exploração aurífera, seguidos da cobiça de terra para pecuária⁸, especificamente no século XIX. Em comum, estas frentes de expansão socioeconômica desdobraram na fuga dos remanescentes do povo Caiapó do Sul para habitar outro território (ibidem, p.146; p.150), o que significou, paralelamente, a mudança de parte da bacia platina para uma porção da bacia amazônica.

A identificação cultural e linguística entre Panará e Caiapó do Sul é fundamentada nos registros etnográficos e linguísticos deste último povo, pelos viajantes e outros cientistas que tiveram a oportunidade de visitar alguma aldeia neste período do século XVIII e XIX. Destacam-se os apontamentos dos viajantes Auguste Saint-Hilaire e Joahn Emmanuel Pohl, visitantes de um dos referidos aldeamentos, em 1819 (ibidem) e; o de Alexandre de Souza Barbosa da Comissão Geológica e Geográfica do Estado de São Paulo que esteve numa aldeia na confluência do rio Paranaíba e rio Grande, em 1911 (ibidem, p. 27)¹⁰.

A ocupação do povo Panará entre as cabeceiras dos rios Peixoto de Azevedo e Iriri (no Norte de Mato Grosso) foi investigada pelo antropólogo Schwartzman (1992) a partir de entrevistas com os mais velhos da população contemporânea. Eles lembraram de algumas aldeias antigas nesta referida região e a cronologia da fundação delas foi estimada conforme as experiências de vida do ego, bem como de seus pais, avós e\ou de outros parentes próximos. Por meio da memória oral, as aldeias relembradas abrangem a Serra do Cachimbo, localidades do rio Nhandu e Peixoto de Azevedo – afluentes do rio Teles Pires, bem como do rio Iriri. A aldeia mais antiga rememorada é a Atujasâ, aproximadamente dos anos 20 do século XX, particularmente entre as cabeceiras do rio Peixoto de Azevedo e o rio Manissauá-Miçú. As demais estavam dispersas entre os afluentes do rio Peixoto de Azevedo como os rios Braço Dois, Braço Norte, Peixotinho Primeiro, Peixotinho Segundo e os afluentes do rio Iriri como o Iriri Novo. Em geral, o período de fundação delas compreende os anos 40 e 50. A área

⁷ Na primeira metade do século XVIII o "Caminho de Goiás" era o trajeto frequentado para a comercialização entre Vila Boa (GO) e São Paulo. Jundiaí, Campinas, Mogi-Mirim e os rios Guaçu, Grande, Paranaíba e Pardo compunham o seu percurso (GIRALDIN, 1994). Já o bandeirante Antônio Pires de Campos atingia os rios Pardo, Sucuriú e Verde com o objetivo de escravizar a mão-de-obra dos Caiapó do Sul.

⁸ Notadamente na região da confluência dos rios Grande e Paranaíba (GIRANDIN, 1994).

⁹ Aldeamento de São José de Mossâmedes, criado em 1774 na província de Goiás.

¹⁰ Foram encontradas outras listas de palavras como uma elaborada pelo cientista Dr. Kupler, em 1857, numa aldeia desta mesma localidade (p. 25).

de abrangência das diversas aldeias rememoradas corresponde aos atuais municípios de Matupá, Colíder, Peixoto de Azevedo e Guarantã do Norte. Paralelamente, a pesquisa do histórico de ocupação do povo Panará, entre as cabeceiras do rio Peixoto de Azevedo e rio Iriri, tem sido continuada pelos jovens professores panará junto aos anciões de sua comunidade. As transcrições e traduções da memória oral desse assunto podem ser encontradas no livro didático elaborado em contexto de formação de professores indígenas, cujos autores são do povo Panãra, Tapajúna e Kaiapó¹¹ (BRASIL, 2007). É a partir desta referida obra e dos estudos de Schwartzman (1992) que se elaborou o mapa na Figura 5, priorizando aquela grafia da língua materna adotada no material didático. Ainda que sejam ausentes as informações das coordenadas geográficas de todas as aldeias, o mapa retrata a ocupação do povo Panará ao longo do século XX.

A atual necessidade de delimitar uma terra indígena constitui-se como demanda política, cultural, ambiental frente à expansão de ocupação territorial pelo agronegócio e outras atividades socioeconômicas que ameaçam a integridade socioambiental da diversidade étnica.

No início dos anos 70, a interiorização do não-indígena alcança também esta área da nova ocupação do povo Panará, desta vez desencadeada na conjuntura republicana, notadamente no governo militar, quando o Programa de Integração Nacional (PIN) vigorava.

_

A elaboração de um Atlas dos territórios dos povos Menbêngôkre, Panará e Tapajúna aconteceu entre 2002 a 2007, no contexto do Curso de Formação de Professores Indígenas promovido pela Associação Ipren-re em parceria com a FUNAI e o MEC. Este material didático contém mapas e textos nas línguas materna e portuguesa, abordando sobre as aldeias novas, antigas, vegetação, hidrografia e recursos naturais.

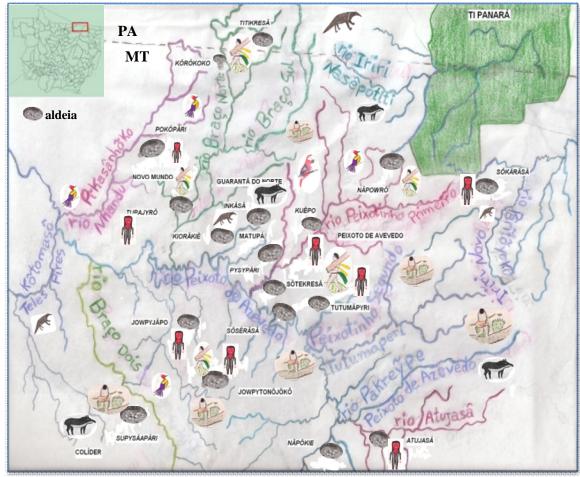


Figura 5 - Mapa da ocupação no Norte do Mato Grosso pelo povo Panará

Nota: Construção da autora. Ilustrações adaptadas de trabalhos escolares dos alunos panará, 1998.

Por este povo ocupar a região do traçado da rodovia federal BR-163 (Cuiabá/MT – Santarém/PA) e por ser apreendido como um risco ao desenvolvimento das obras, o governo financiou uma equipe liderada pelos sertanistas, irmãos Villas Boas com a finalidade de realizar o contato antes da implantação das obras pelo 9º Batalhão de Engenharia e Construção do Ministério do Exército (ARNT; PINTO; PINTO; MARTINELLI,1998).

A favor da implantação da rodovia federal e da expansão do poder público sobre o território nacional, os irmãos Villas Boas gerenciaram a frente de atração, de modo que concluíram a tarefa de contato com este povo em 1973, quando reiniciou a história de sua luta pela sobrevivência.



Figura 6 - Flechas contra o avião da Frente de Contato

Nota: Martinelli (1967), da obra ARNT; PINTO; PINTO; MARTINELLI (1998).

Um dos desdobramentos foi a depopulação desenfreada, estima-se que foram de 600 pessoas¹². Houve a redução para 79 pessoas, no período de 2 anos, a gripe, a malária e a diarreia os vitimavam (ARNT; PINTO; PINTO; MARTINELLI, 1998). Em 1975, arbitrariamente, os irmãos Villas Boas, a Força Aérea Brasileira (FAB), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) determinaram o deslocamento dos "sobreviventes" (assim concebidos) para o Parque Indígena do Xingu (PIX). Lá, permaneceram por 20 anos, tendo trocado sete vezes o lugar de habitação, dada a insatisfação do povo. Eles moraram com os Kaiapó, Kaiabi, Yudjá e Sujá¹³.

A ausência de identificação com os diversos espaços territoriais afetou a continuidade das roças, caças e cerimônias e, sobretudo a formação de pessoa altiva, forte, alegre e bonita, a tristeza tornou-se uma condição de vida. Em 1990, os Panará lutaram 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, relembrado e perpetuado pelas atuais gerações. Derivado da referida política desenvolvimentista, parte dele foi convertido em áreas privadas para atividades garimpeiras, madeireiras, agropecuaristas, bem como à criação dos municípios

•

¹² 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 contemporânea. É salvaguardada a dificuldade de estabelecer uma demografia precisa, dada a prática de deslocamento de pessoas entre as aldeias (SCHWARTZMAN, 1992, p. 8).

¹³ Este empenho foi consoante à reversão de parte do território ocupado pelo povo Panará ao domínio pleno da União que o repassou ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), entre 1976 a 1978, assentou colonos do Rio Grande do Sul (RS), Paraná (PR) e São Paulo (SP).

mato-grossenses. Guarantã do Norte, Peixoto de Azevedo, Alta Floresta e Sinop. Atualmente, o povo tem o reconhecimento oficial e jurídico da Terra Indígena (TI) Panará, sendo a sua extensão de 499.740 ha¹⁴, ela abrange os municípios de Guarantã do Norte (MT) e Altamira (PA), corresponde à região ainda inexplorada pelo não-indígena, desde 1992 foi reocupada.

No Brasil, há em torno de 230 povos indígenas e dentro deste conjunto a diversidade linguística se expressa, perfazendo cerca de 180 línguas. Segundo o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, a população indígena constitui 0,42% (817.963 pessoas) da demografia nacional. Em termos de extensão territorial, segundo informações do Instituto Socioambiental (ISA)¹⁵, as 677 terras indígenas ocupam 13,2% (112.694.024 ha) no total de 851.196.500 ha do território brasileiro. Conforme estudo de Silva e Sato (2012), em Mato Grosso são conhecidas 47 etnias, salvaguardando a incompletude desta informação porque ainda há povos sem contato efetivo com a sociedade industrial, bem como existem famílias do povo Canela (originário do Maranhão) e do Krenak (de Minas Gerais) localizados na região do Araguaia. Neste conjunto são estimadas 34 línguas diferentes. No apêndice D são apresentados 38 povos desta referida sociodiversidade no Mato Grosso.

Em nossa contemporaneidade permanecem os grandes empreendimentos, financiados e fomentados pelos órgãos públicos e privados com fins lucrativos que incidem em regiões habitadas por população indígena. Projetos de Usinas Hidrelétricas, rodovias, colonização agrária. Além disso, a expansão econômica do agronegócio e do extrativismo, intensificação da industrialização e do consumismo são deliberados e desenvolvidos à custa da expropriação e/ou diminuição territorial do espaço ocupado por esses povos e/ou de um deslocamento geográfico arbitrariamente determinado pelo governo, ou da dizimação deles.

O desmatamento desenfreado, a contaminação do solo, ar e água pelo uso intenso de agrotóxicos, assim como a seca e erosão dos rios, córregos, igarapés e nascentes, a extinção e ameaça de espécies da flora e fauna, a perda da diversidade de sementes e alimentos, como também a mudança climática são consequências que ameaçam a qualidade de vida planetária. Antes de eles serem apreendidos como impactos ambientais significam, sobretudo, expropriar do mundo a impressão e materialidade de outras formas de estar presente nele. São as expressões das maneiras de relação humano-mundo que se "desmatam".

¹⁵ Instituto Socioambiental/Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <u>HTTP://link-da-pagina-utilizada</u>. Acesso em: 03/07/2012.

-

¹⁴ A TI Panará está demarcada, homologada e registrada no cartório do Departamento de Patrimônio da União (DPI)

2.3. Mitologia

A ciência e o mito interpretam as existências do mundo com as quais as coletividades humanas se relacionam com a finalidade de as justificarem, atribuindo- lhes significado e sentido. Ambos se realizam como conhecimentos criados de modo dinâmico pelas diversas gerações sobre os fenômenos percebidos na realidade. Conforme defendem Eliade (1972) e Balandier (1997), o mito e a ciência são formas de construção de saberes com legitimidade equivalente porque ambos estão orientados para a mesma finalidade de tornar o mundo inteligível.

Conforme Eliade (1972), Balandier (1997), Geertz (2004) e Merleau-Ponty (1999), as narrativas míticas explicam o presente na forma como ele é vivido justificando a origem de instituições e costumes sociais, bem como de plantas, animais, astros e outras manifestações conhecidas no mundo. Assumem valores sagrado e religioso por revelarem uma maneira de conceber a vida e tecerem uma ligação em como se deve viver e a maneira como as coisas são (GEERTZ, 2004, p. 105), "O que os símbolos sagrados fazem por aqueles para os quais são sagrados é formular uma imagem da construção do mundo e um programa para a conduta humana que são mutuamente reflexos" (ibidem, p. 105). Neste particular, é localizada outra diferenciação entre ciência e mito, Geertz (2004) argumenta que a primeira elabora conclusões a partir de experiências ocorridas, tendo um aspecto indutivo e, o segundo configura uma cosmologia que se antepõe à experiência conferindo-lhe o caráter religioso.

Entre alguns povos que coexistem nos continentes, a mitologia ocupa um papel central na formação de um ponto de vista sobre o mundo. Por meio dela, é possível conhecer quais os significados e sentidos atribuídos às existências conhecidas, e como as práticas sociais são orientadas por eles. No contexto sociocultural do povo Panará, a mitologia tem papel preponderante no ensino e aprendizagem de uma cosmologia, tornando as narrativas míticas uma relevante fonte de investigação de como a "natureza" é percebida por este povo, uma vez que a elas são conferidas autoridade e persuasão.

Nesta pesquisa o mito é um relato de eventos históricos, tidos como acontecimentos reais, sob o ponto de vista das pessoas panará, enfatizando com Geertz (2007, p. 116) que quem está inserido nele, acredita no seu valor e validade. A abordagem assumida nesta dissertação é de que "O real é tão imaginado como o imaginário" (GEERTZ, 1991, p. 170), desprovida de quaisquer preconceitos que subdividam a realidade em aparente e mística *versus* verdadeira e real. O tempo de "muito antigamente" e o testemunho dos "suãkiara", os

antigos panará, indicam que as narrativas míticas aconteceram na ancestralidade, e são apreendidas como acontecimentos experimentados por seus antecedentes.

A mitologia é aqui concebida como um esquema de significação que afeta a maneira de pensar e sentir de quem nela acredita, sendo admitido com Geertz (1991; 2007) a pluralidade de possibilidades de significar as coisas e disso configurar as emoções. É compreendido que os sentimentos são construções coletivas e históricas de caráter dinâmico,

Entre os seres humanos, nem o pensamento nem o sentimento são autônomos, um fluxo autocontido de subjetividade, mas cada um deles depende da utilização pelos indivíduos dos "sistemas de significação" socialmente disponíveis, construções culturais incorporadas na linguagem, costumes, arte e tecnologia – isto é, nos símbolos (GEERTZ, 2004, p. 32).

Ao prosseguirmos nesse debate, é relevante o argumento de que o mito abarca não só o mundo das ideias e sentimentos, mas o comportamento, compreendendo que ele torna a vida inteligível, bem como orienta o devir das ações no cotidiano da vida comunitária. O esquema de significação engendrado pelas narrativas míticas é internalizado, realizando-se nas ações praticadas no cotidiano. Contudo, as dimensões do pensar, sentir e agir são apreendidas como expressões de um esquema de significação construído social e historicamente.

Os acontecimentos possibilitam uma investigação empírica quando toda a ação social é constituída por ideias, significados e afetos. Por esta perspectiva de Geertz (2004; 2008), a mitologia é expressão pública de um pensamento que veicula os significados e sentidos atribuídos às coisas. Por meio dos discursos e práticas dos nativos, são objetivadas as relações entre os sujeitos e o esquema de significação que os moldam e orientam, de modo recíproco e dinâmico (GEERTZ, 2004, p. 32). É importante salvaguardar que os significados que se inscrevem nas manifestações socioculturais são móveis, concebendo a cultura como dinâmica, na qual os padrões culturais detêm historicidade,

Sem padrões de significado coletivamente desenvolvidos, socialmente transmitidos e culturalmente objetivados – mitos, ritos, doutrinas, fetiches ou o que seja – eles não existiriam. E quando esses padrões se alteram, como, dada a transitoriedade das coisas terrenas, inevitável e continuamente fazem, eles também mudam (GEERTZ, 2004, p. 32).

É neste prisma que a mitologia é tratada na pesquisa, enquanto formadora de sentimentos, ideias e significados, incorporados e impressos nas práticas relacionais humanomundo. Notadamente, a noção de "natureza" percebida pelo povo Panará, se apoia nas

narrativas míticas, compreendendo-a de modo articulado às práticas sociais na vida comunitária.

As argumentações de Viveiros de Castro (2002) sobre o pensamento ameríndio das Terras Baixas da América do Sul também têm importância nesta pesquisa por refletirem sobre a mitologia de tais povos. Ele caracteriza o pensamento ameríndio como multinaturalista, porque acredita que a condição cultural, possibilitada pelo espírito, é homogênea às espécies e, que a diversidade incide nas formas corporais dos seres. Por outro lado, o autor qualifica a epistemologia das sociedades industriais como multiculturalista por conceber que a condição comum e original das espécies é no campo biológico, da natureza, ao tempo que a diversidade é no âmbito da cultura, exclusivo à espécie humana.

A humanidade é interpretada como uma condição que se caracteriza pelas expressões de intencionalidade e agência, ela é reconhecida como atributo imanente nos animais, plantas e astros. Disso, possibilita a perspectiva de todos serem sujeitos e terem seus pontos de vista de mundo, "[...] se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrita pela mitologia [...]" (ibidem, p. 354). A espécie humana interpreta os demais seres como se eles se percebessem como gente e agindo como tal, trata-se de um esquema de percepção equivalente ao da consciência humana, o que deriva a interpretação dos animais caçarem, pescarem, cozinharem, praticarem rituais e viverem em aldeias. Viveiros de Castro (ibidem, p. 354) destaca 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.

Outra expressão do pensamento ameríndio, articulada a essa perspectiva da subjetivação dos seres é afirmar a possibilidade da metamorfose, alterando o afeto e as capacidades, humanos podem se transformar em animais, e estes últimos em espíritos – corpo original (ibidem, p. 389), "[...] a permutabilidade objetiva dos corpos está fundada na equivalência subjetiva dos espíritos" (ibidem, p. 395). Mesmo que os animais, plantas e astros assumam na contemporaneidade distintas formas corpóreas, continuam humanos. Todos estão inseridos na mesma rede de relação social sociocósmica, inexistindo a distinção entre natureza e cultura (ibidem, p.369). Viveiros de Castro (2002) pondera que tais termos podem manterse como instrumentos de análise, mas não assumindo valor substantivo (ibidem, p. 371), no mito dos povos ameríndios eles são inexistentes.

Segundo as pessoas panará, as narrativas míticas enunciam fenômenos acontecidos num tempo "de muito antigamente", elas utilizam a palavra "ian" para retratar este período e quando é enfatizado ao "i" na pronúncia, compreende-se que é "muito antigamente". Aqueles que testemunharam e experimentaram tais fenômenos são os "antigos", nominados como "suãkiara". Eles são apreendidos como parentes das gerações atuais, pois, por meio do compartilhamento das experiências dos mesmos é que se perpetua a memória coletiva histórica, além da influência dela no presente, na forma como ele é vivido. Concebo que o "mito está sendo" porque a relação entre este tempo antigo e a contemporaneidade é de continuidade, sendo difícil estabelecer uma fronteira que separe este tempo "mítico".

As pessoas panará traduzem como um tempo de "muito antigamente" e ele não é compreendido como mítico, no sentido de distinguir-se de um tempo histórico e real. É muito recorrente justificarem várias práticas sociais coletivas porque "é assim que era antigamente", "os antigos faziam assim", "antigamente era assim". Percebo que o termo "suãkiara" marca um tempo do passado, mas não compreendido como uma fronteira demarcatória em relação ao presente. O mito está sendo porque há um vínculo histórico, social e consanguíneo com os "Panará de antigamente".

2.4. Educação Ambiental

É dentro das áreas de proteção, especialmente nas terras indígenas, que incidem remanescentes da biodiversidade na conjuntura do desmatamento descontrolado (associado aos latifúndios) concebida pelo mercado capitalista. A TI Panará está localizada no bioma amazônico e é expressão deste fenômeno. Nesta pesquisa é compreendido que entre a natureza e a sociedade vigora uma **relação**, em que a primeira modifica a sociedade e esta última altera a natureza, concebendo um movimento dinâmico de influência mútua. O ambiente é interpretado como uma realidade, onde natureza e sociedade estão misturadas, sendo impossível estabelecer quaisquer fronteiras entre as mesmas.

A Educação Ambiental (EA) aqui assumida é aquela que percebe a "natureza" não como uma categoria substantiva, isolada da sociedade, mas enquanto um espaço engendrado pela filosofia, ética, religião, economia e política de um determinado povo. Desta ótica deriva o interesse pela mitologia panará por ser operante na maneira de pensar, sentir e agir na relação sociedade-natureza, creditando nela os seus valores pedagógicos e de conhecimento.

A cosmologia está impressa no ambiente específico panará, alterado por uma relação construída histórico e culturalmente.

A possibilidade de viver uma relação com a natureza, possibilitando a sua expansão e não a sua degradação é real e concreta. A noção de "natureza" aprendida pelas gerações panará por meio da mitologia ganha relevo, a partir do interesse em confrontar o modelo relacional construído pelas sociedades industriais, cuja insustentabilidade impõe-se, pondo em risco a condição de existência humana e não-humana no planeta. A EA é uma área de conhecimento que admite uma posição política, rompendo com o ideal científico clássico da neutralidade, ela reconhece as plurais possibilidades de organização sociocultural e idealiza o intercâmbio cultural como meio de intervenção política e social, "[...] um conhecimento enraizado em sonhos, que permaneça no impulso criativo e crítico das diversas formas de existência e que, sobremaneira, consiga novas formas de ultrapassagens às violências vivenciadas pela nossa era" (SATO, 2001, p. 33).

Este estudo se realiza como uma possível contribuição para o devir de intervenções em empreendimentos privados, públicos; em políticas públicas, bem como em projetos nos campos socioambientais e pedagógicos. Não é no conhecimento técnico-científico, em absoluto, que reside a formação de modelos de desenvolvimento sustentáveis social e ambientalmente. É necessário permitir-se à troca de saberes e ações sociais de diversas culturas, exercitando na prática a alteridade, na opinião de Sato (2001, p. 28), "Os caminhos são múltiplos e a polissemia humana é infinita e por isso mesmo, um campo metodológico se adentra ao outro, sem necessitar da rigidez que indiquem fronteiras incomunicáveis". Tal conceito converge para as ideias discutidas por Freire (1998, p. 67) por sua defesa em experimentar uma dialogicidade verdadeira, em que os sujeitos envolvidos aprendem e crescem na diferença, sobretudo, no respeito a ela. Assumir a condição do inacabado é tornar radicalmente ético. Presencia-se a ideia de alteridade nas relações pedagógicas, "[...] quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado (FREIRE, 1998, p. 25).

É nesta perspectiva que se busca o diálogo com os saberes do povo Panará, levando-os a sério, admitindo a condição de ensinar e aprender mutuamente. Contrapõe-se à proposta de incorporar padrões culturais como alternativas para o futuro da humanidade, pois ao dialogarmos com as ideias discutidas por Grün (1996), verificamos que qualquer interlocução com o "outro" não transcende os referenciais políticos, históricos e culturais dos agentes nela envolvidos. Antepõe-se a relação com o "outro" e não tornar-se o "outro".

Freire (1998), Sato e Passos (2002) enfatizam a necessidade de se reconhecer como parte desta coletividade responsável pelo mundo em que vive, assumindo o papel de sujeito ativo, interventivo e propositivo com a convicção da possibilidade de uma mudança,

Quanto mais me assumo como estou sendo e percebo a ou as razões de ser de porque estou sendo assim, mais me torno capaz de mudar, de promover-me, no caso, do estado de curiosidade ingênua para o de curiosidade epistemológica" (FREIRE, 1988, p. 44).

Paralelamente, "Revincular os problemas ambientais ao agir que os originou deveria ser uma das propostas da Educação Ambiental" é a prerrogativa de Grün (1996, p. 112). Ele avalia que é imprescindível revisar os valores e as práticas socioculturais que influenciam as relações humanas com a natureza e como os mesmos adquiriram autoridade e persuasão. Isso exige a criticidade sobre as significações que dão sentido às ações que reproduzem o *status quo*. É enfatizada a importância de desnaturalizar as nossas certezas, percebendo como as mesmas são construções culturais e não têm validade universal. Conforme defendido por Grün (1996) a compreensão da realidade é feita a partir da história que a configurou, e ela mesma é desenvolvida como uma interpretação. Em sua opinião "Conhecer a nós mesmos é conhecer os horizontes de sentido dentro dos quais estamos e pelos quais existimos e estamos necessariamente inseridos numa tradição" (GRÜN, 1996, p. 103). Revisitar o passado para estudar o presente é uma importante tarefa da EA, em que a emergência dos conceitos de progresso, moderno, tradição e desenvolvimento são recuperáveis e, de modo articulado, pode ser percebido como o ambiente degradado, cuja mediação de dá por tais valores, construídos cultural e historicamente.

Soma-se ainda a importância de uma EA ter como horizonte imprimir-se nos modos de agir, diferente daquela perspectiva de um conhecimento informativo que não afeta o modo de ser no mundo. Freire (1998, p. 38) argumenta, "Ensinar exige a corporeificação das palavras pelo exemplo" e mais adiante reitera "Não há pensar certo fora de uma prática testemunhal que o re-diz em lugar de desdizê-lo". É resguardado que este debate se associa à defesa de uma atitude crítica e transformadora do sujeito diante do contexto social e histórico do capitalismo, circunscrito pela exploração, violência, desigualdade social e discriminação.

Contudo, a EA assumida neste estudo é aquela que interpreta a crise ambiental como sendo civilizatória e não meramente ecológica. Notadamente, a relação sociedade-natureza da cultura capitalista ameaça sua própria base de sustentação (SATO; PASSOS, 2002). Para Grün (1996) isso prescindiria de uma reinterpretação da natureza, superando a abordagem que

a concebe como objeto controlado e dominado pela razão humana, por sua vez, apreendida, de modo que pode ser manejada por um método científico sistemático, neutro e objetivo que lhe dá poder sobre o mundo. A importância do cheiro, da cor, do odor e de outros aspectos sensíveis, bem como da dinâmica do movimento da vida precisam tornar-se presentes novamente, rompendo com o mito da objetificação do conhecimento e da relação com a natureza.

CAPÍTULO 3. O CULTIVO (METODOLOGIA)

"Penso com os olhos e com os ouvidos, e com as mãos e os pés, e com o nariz e a boca. Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la, e comer um fruto é saber-lhe o sentido. Por isso quando num dia de calor, me sinto triste de gozá-lo tanto, e me deito ao comprido na erva, fecho os olhos quentes, sinto todo o meu corpo deitado na realidade. Sei a verdade e sou feliz". (Alberto Caeiro)



Índia amamentando. Clóvis Irigaray (1996).

CAPÍTULO 3. O CULTIVO (METODOLOGIA)

O interpretativismo, a fenomenologia e a tradução cultural formam o arcabouço teórico-metodológico. Serão consideradas as noções centrais nas diversas obras lidas de Clifford Geertz (1991; 2002; 2004; 2007) com as quais mantive interação no exercício reflexivo desta dissertação e que identificam o interpretativismo. Ele, por sua vez incide na etnografia que subsidiou todo o desenvolvimento deste estudo. O mesmo será feito com a fenomenologia, destacando as ideias de Merleau-Ponty (1999; 2004). Quanto à tradução cultural destaco a interação com as reflexões de Hall (2003) e Said (1978). Eles, em comum, debatem sobre interpretar e traduzir as manifestações culturais sob o prisma da alteridade. Por fim, o interpretativismo, a fenomenologia e a tradução cultural articulam-se nesta experiência compreensiva. A relação com reflexões de outros autores também aconteceu, sendo identificada ao longo da dissertação. Porém, tais interações aconteceram, o que levou a fortalecer o referido perfil teórico-metodológico adotado.

3.1.Fenomenologia

A incorporação da fenomenologia no modo de refletir praticado nesta dissertação se justifica por compreender a dinâmica da vida a partir da RELAÇÃO e da articulação desta ideia com o pressuposto de que nada nasce pronto e definido. O modo de existir é desdobramento das maneiras de construir relações havendo, contudo, uma multiplicidade de possibilidades de ser e estar no mundo que são permanentemente incompletas pelas potencialidades de outras relações perpetuarem ao longo da vida. A alteração dos modos de existir decorre das experiências relacionais, tornando a mudança outra condição possível no estar inserido no mundo.

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. Paralelamente, implica também superar a perspectiva de que os objetos no mundo têm propriedades definidas e fixas, questionando, no horizonte do saber científico, a busca de uma verdade singular nas coisas, como se essa verdade fosse imanente.

Conforme defende Merleau-Ponty (1999, p. 408), o mundo é uma unidade aberta às multiplicidades de perspectivas de vivê-lo. É inconcebível eleger quaisquer contextos culturais perceptivos como um referencial de verdade, sob o qual os demais pontos de vista

construídos culturalmente são comparados e submetidos a um nivelamento de experiências. As sociedades humanas não desenvolvem sentidos e comportamentos por projeções na mesma realidade. Outros mundos são construídos por serem significados diferentes elementos percebidos por diversos pontos de vista.

A investigação fenomenológica busca compreender como a percepção de um povo e de outros seres vivos constrói um mundo, de modo que não procura defini-lo As ideias não são inatas, nascem das relações experimentadas no histórico de vida coletiva e individual. Nas palavras de Merleau-Ponty (ibidem, p. 109), "É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência". E o mundo é um "[...] horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 136-137). Os sentidos não estão contidos nas coisas, acontece uma arbitrariedade na interpretação dos "objetos" no mundo com os quais se estabelece uma relação. Mas isso não é pensado no sentido do objeto ser um referente e o sentido uma representação simbólica. É concebido que o "objeto" é sujeito, uma unidade, portador do sentido nele instalado, um modo de ser no mundo.

Os objetos da realidade que construímos não existem fora de si mesmo porque precisam ser percebidos para existirem (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 213). Eles se tornam familiares a partir dos códigos culturais configurados, coletiva e historicamente ao longo das gerações, de modo dinâmico.

Eles não são concebidos como tendo uma existência autônoma. Ser e estar no mundo depende de ser percebido e significado, o que requer tornar-se parte de uma experiência vivida. A relação é reiterada como uma condição imprescindível para criar a existência de um objeto. Contudo, nada em vigência num mundo que se vive tem um valor fora de si mesmo que transcenda uma relação. Merleau-Ponty (1999, p.345) compreende que a experiência pertence às perspectivas e não às coisas. Impõe-se o método de construir conhecimento na perspectiva do outro, isento de preconceitos, o que exige a abertura para reconhecer que a nossa visão de mundo não tem validade universal. Esse mesmo autor considera que "[...] todos os seres vivos e nós tratamos de dar forma a um mundo que não predestinado às iniciativas de nosso conhecimento e de nossa ação" (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 35).

Para ele Merleau-Ponty (1999, p. 110), a forma como é percebido revela sobre o sujeito que percebe, em suas palavras, "[...] só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim" (ibidem, p. 122), o que decorre ser difícil estabelecer fronteiras entre os objetos em relação. A participação do sujeito na doação de sentido ao

mundo converte o mundo como parte do sujeito e vice-versa. Na perspectiva fenomenológica os termos em relação são tratados como prolongamentos um do outro. O dualismo "exterior" e "interior" é rompido porque o mundo e o homem são ligados organicamente. Uma realidade ao ser percebida recebe, por isso, atributos humanos que, por sua vez, retratam a forma de ser de quem a percebe. As coisas tornam-se humanizadas conforme as características sentidas nas experiências vividas. Nas palavras de Merleau-Ponty (2004, p. 24), "O homem está investido nas coisas, e as coisas estão investidas nele". Neste particular, o objeto é subjetivizado. Portanto, todos os elementos percebidos numa realidade equivalem-se na posição de sujeitos, sendo difícil estabelecer a fronteira entre o corpo do objeto e o corpo de quem o percebe e o significa. Os sujeitos correlacionam-se por inserirem-se num mundo percebido a partir de um determinado ponto de vista. A explicação teórica essencialista que fixa conceitos de um objeto é implausível.

O distanciamento e a neutralidade entre pesquisador e pesquisado como condição de cientificidade é arriscada porque a dimensão do sensível imprime-se na relação. É impossível realizar a objetividade pura numa investigação científica porque a percepção humana é construída por um corpo em que os aspectos psíquicos, físicos, biológicos, emocionais estão interligados. Nenhuma experiência corporal pode operar ativando o aspecto racional e desativando os demais. É inconcebível fragmentar um corpo deste modo.

Inexiste também um observador puro que realiza uma interpretação fora de si porque são impressos "[...] os instrumentos culturais preparados por minha educação, meus esforços precedentes, minha história" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 96). Para refletir não dá para sair de si mesmo. Admite-se que a explicação é uma interpretação provável, requer do pesquisador assumir a sua presença sem distanciamento, redescobrir a sua relação com o seu corpo, com o mundo e o outro (ibidem, p. 142). Contudo, em alguns momentos o estranhamento pode tornar-se necessário, na capacidade de uma leitura mais racional que permita fazer várias leituras de um texto etnográfico. Do ponto de vista da arte, será possível inclusive realizar as desleituras, na inversão dos sentidos que fogem do controle, emanam em sentidos caóticos do não controlável, do não acabado e do não completo.

Na fenomenologia a dimensão dos sentidos é reconhecida na construção de conhecimento científico, sobretudo, valorizada como expressão de uma forma de ser e estar no mundo. Não se tem como horizonte negá-la. Ao contrário, é concebido como impossível tecer uma relação com o mundo sem ela. Nas palavras de Merleau-Ponty (1999, p. 84) "O

sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida".

Em decorrência disso, a visão clássica de que a realidade pode ser subdividida em aparente e verdadeira é superada (idem, 2004, p. 8). Perceber a realidade envolvida pelo aspecto sensível é a realidade da condição humana de existir. A visão livre e a vibração vivida nela não devem ser subestimadas e nem suprimidas na análise. Importa a experiência viva. O que é negada é a existência de uma inteligência pura que legitime um observador absoluto (MERLEAU-PONTY, 2004, p.15). A fenomenologia atribui importância à forma como é percebida a realidade pelos sentidos humanos (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 11).

A dedicação em refletir analiticamente uma realidade exige a consideração das relações entre o eu, o outro e o mundo, com a finalidade de compreender os pensamentos que constituem cada um destes termos. Merleau-Ponty (1999, p. 97) chama atenção para construir uma análise reflexiva tendo consciência de si mesmo e dos resultados. Refletir refletindo, permitindo-se à transformação que ela nos traz. Neste horizonte aconteceu o estudo da percepção de mundo pelo povo Panará e de seus comportamentos relacionais com a natureza, com o não-humano, o outro, e o mundo. A alteridade inscreveu-se como um modo de interagir com as expressões culturais panará em foco e, sobretudo por imprimir-se no resultado da interpretação teórica construída.

3.2 Etnografia e o interpretativismo

Geertz (2004, 2008) defende como horizonte etnográfico conhecer quais os significados que dão sentido às ações realizadas e que igualmente as orientam, a partir do ponto de vista do "nativo" que as experimenta e executa, além de como os nativos veem a si mesmo e aos outros a partir disso. É nesta perspectiva que a investigação sobre a noção de "natureza" se desenvolveu, focando na mitologia como meio para conhecer os sentidos e significados operantes na conduta das pessoas panará. Várias afinidades se encontram com a fenomenologia de Merleau-Ponty, cujo autor exerceu influência significativa. Reconhece as múltiplas possibilidades de ser e estar no mundo a partir de como ele é percebido. Reitera a inter-relação entre o pensamento, sentimento e ação.

Por meio da mitologia pretende-se compreender uma noção de "natureza", a partir do ponto de vista dos Panará, salvaguardando a especificidade dela no contexto sociocultural deste povo. É rompida a postura orientada à definição de uma categoria cuja validade seja universal e, portanto, essencialista. A investigação sobre os sentidos dados às coisas deve

atentar-se em não adotarmos as nossas noções como molduras para interpretar o outro. A sociodiversidade não opera com os mesmos esquemas de significações, bem como não mobiliza as mesmas categorias para interpretar as existências percebidas no mundo. Natureza, sociedade, educação, religião são separações inventadas culturalmente e podem não encontrar os seus equivalentes noutras culturas. Isso reitera a necessidade do pesquisador praticar um deslocamento de perspectiva na interpretação de experiências étnicas, rompendo com a utilização da gramática do "isso é",

Assim como em relação a outras noções abertas como "homem", "política" ou "arte" – ou "religião" -, quanto mais entrarmos nos detalhes dos fenômenos aos quais a noção pode ser plausivelmente aplicada, tanto mais vívida, mais iluminadora e – com seus limites situados e diferenças determinadas – tanto mais exata ela se torna. Pelo menos nesta área de estudos o interesse dos fatos está em sua variedade, e o poder das idéias não se funda na medida em que podem dissolver essa variedade, mas na medida em que podem ordená-la (GEERTZ, 2004, p. 37).

Por assumir esta lógica de pensamento, adoto "natureza" com aspas, por admitir a possibilidade da inexistência desta categoria na cosmologia panará, praticando efetivamente a abertura para uma epistemologia distinta daquela da sociedade industrial da qual faço parte. Entretanto, este termo é utilizado ao longo da dissertação como um instrumento para tecer a interpretação do ponto de vista de mundo do povo Panará.

Geertz (2008) valoriza o nativo como um intérprete de sua própria cultura, capaz de elaborar um discurso sobre ela, sendo ele significativo no fazer antropológico. A escuta dos significados que o nativo atribui à sua ação, dando sentido a ela, é relevante no relatório etnográfico. É reconhecida a subjetividade dos nativos no campo de sua percepção, da sua ação e também no das emoções e afetos experimentados. Para o desenvolvimento desta dissertação foram investigadas as narrativas míticas enunciadas por anciões e jovens panará, bem como as explicações tecidas pelos mesmos sobre elas, incorporando na interpretação analítica a abordagem realizada pelos integrantes do contexto sociocultural panará. A dedicação em compreender o ponto de vista dos membros de uma sociedade requer superar uma metodologia objetivista porque o que é observado empiricamente pode ter significados diversos. É imprescindível considerar o significado e as intenções das pessoas envolvidas num determinado acontecimento (GEERTZ, 1991). Conforme discutido acima, o deslocamento de perspectivas é imprescindível para a compreensão do "outro".

Geertz (2008) admite a subjetividade em todos os momentos do fazer científico, defendendo que o pesquisador cria uma interpretação provável e não uma verdade fixa e

definida. É considerada a historicidade da pesquisa por se basear numa relação com os "nativos", de caráter circunstancial e pautada num registro de informações etnográficas relativo aos interesses, intenções e referencial teórico, político e cultural do pesquisador. Contudo, defende um fazer científico de caráter interpretativo,

O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 2008, p. 4).

A investigação interpretativa sobre as noções de "natureza" e aprendizagem tornou-se possível pela interação com discursos e práticas sociais contingentes no cotidiano da vida comunitária panará. O reencontro com os diários de campo construídos no período de convivência com este povo, em 1988 e 1989, sustentou tal possibilidade, na medida em que neles contêm uma descrição densa dos fenômenos percebidos, livre de preconceitos e de uma postura que selecionasse informações como centrais ou periféricas.



Figura 7 - Alimento sob as mãos femininas, Nãsêpotiti

Nota: acervo da autora (1998).

As informações descritas derivaram do acompanhamento das atividades comunitárias, ora enquanto expectadora, ora como participante e da oportunidade de interlocução com os homens, mulheres, jovens, adultos e idosos moradores da aldeia Nãsêpotiti da TI Panará. Os diários de campo desdobraram-se como relatos etnográficos por fixarem discursos e ações

ocorridas, ouvidos e vistos nestes referidos contextos de convivência na aldeia, roça, coleta de fruta na mata, nas casas domésticas e cerimônias.

Figura 8 - Festa Suampiu, Nãsêpotiti



Nota: fotografia da autora (1998).

Figura 9 - Assando porco, Nãsêpotiti



Nota: fotografia da autora (1998).

Surpreendi-me, inclusive, com a amplitude de aspectos considerados nestes registros. Foram caracterizados gestos, comportamentos, cadência de voz, desenho de ornamentação e pintura corporal, sempre identificando quem, onde e quando, bem como expressões linguísticas, categorias de pensamento locais, censo da aldeia, rede de parentesco, memória oral das condições de vida das gerações anteriores e relatos míticos. Consideram-se ainda as atividades desenvolvidas no contexto da educação escolar indígena, vinculadas ao Projeto de Educação Escolar Indígena do ISA, em que os textos xerocopiados de professores e alunos panará, como também os relatórios de trabalho e acervo fotográfico pessoal contribuíram para o levantamento de informações etnográficas.

Figura 10 - Aprender-ensinando



Nota: acervo da autora (1998).

Figura 11 - Ensinar-aprendendo



Nota: acervo da autora (1998).

Figura 12 - Alunos panará



Nota: fotografia da autora (1998).

Figura 13 - Professor panará



Nota: fotografia da autora (1998).

As dissertações antropológicas de Schwartzman (1998) e Ewart (2000) converteram-se noutras fontes de informações etnográficas, as quais muitas foram incorporadas na sistematização e compreensão interpretativa das expressões culturais, na medida em que se relacionavam intrinsecamente com o tema desta pesquisa. Ao longo do texto, serão identificadas quais as informações provenientes desta fonte bibliográfica, dando crédito das mesmas aos autores que promoveram o acesso a elas através de suas obras. Foram contempladas as informações contidas no filme "Kierãsâ yõ sâti", produzido pelos próprios jovens panará como Paturi e Komoi com o subsídio do Projeto Vídeo nas Aldeias, em 2005, e dos textos e ilustrações dos professores e alunos no contexto da educação escolar indígena. A partir de uma pesquisa bibliográfica, outras obras audiovisuais e bibliográficas possibilitaram o acesso a importantes expressões culturais, sendo as referências delas valorizadas ao longo do percurso dissertativo.

A etnografia, contudo, foi um método imperativo porque iniciou com o levantamento de informações, pautada principalmente, na permanência efetiva em campo e na descrição densa dos costumes, viabilizada pela primeira. As interlocuções espontâneas vividas em campo, à época, não se atrelavam a um tema de estudo planejado que as circunscrevesse. Antepõe-se o registro na escrita destas vivências como frutífero, convertendo-as em palco para o estudo deste tema. Quando eu estava afastada do contato efetivo com o povo Panará, que se elaborou este tema de pesquisa, tornando a referência para o reencontro com estes diários de campo e pesquisa bibliográfica. Os diários (e as demais fontes referidas acima) ofereceram condições para o exercício de uma interpretação dos comportamentos com a finalidade de estudar o esquema de significação que organiza a noção de "natureza" construída por meio da mitologia panará. Conforme dito, compreende-se que a cosmologia,

impressa na mitologia, engendra as maneiras de se relacionar com o não-humano e com os diversos "outros" percebidos. Nos dias 23, 24 e 25 de maio de 2012, o GPEA da UFMT e a OPAN promoveram um seminário intitulado "Mapeamento das Mitologias". Estiveram um pajé e dois jovens panará, o que possibilitou continuar o levantamento de mais informações.



Figura 14 - Narrando sobre a ancestralidade

Nota: fotografia de Regina Silva (2012), retirada durante o Seminário de Mitologia Indígena.

Nesta oportunidade, existia um tema de pesquisa definido, e o desenvolvimento de uma compreensão interpretativa já estava em andamento. As perguntas realizadas destinavam-se ao aprofundamento da compreensão da epistemologia panará e, paralelamente propiciou acessar mais informações relativas aos mitos estudados. Neste evento estiveram presentes representantes de vinte e duas (22) etnias do Estado de Mato Grosso. Oferecer condições para as narrativas mitológicas destes povos foi um dos objetivos centrais deste encontro, associado à finalidade política de dar visibilidade às plurais modalidades relacionais com o espaço que se vive. Foram valorizados os lugares sagrados e os seres espirituais que também têm agência na configuração de como está o ambiente. A noção de "território" enquanto delimitado por fronteiras definidas, delineando uma quantidade de hectares fixa, não determinou a dinâmica das narrativas de percepção de mundo. Parte da mitologia apresentada esteve correlacionada a esta perspectiva de "sem fronteiras" territoriais. Por meio de dinâmicas dialógicas, discutiram-se, neste evento, as localidades ameaçadas por impactos socioambientais, especialmente

aquelas com *status* espiritualizado. A produção de um material bibliográfico e de mapas foram almejados pelos indígenas e não-indígenas como um dos resultados deste encontro e, sobretudo, a continuidade deste diálogo foi intencionada, a fim de elaborar futuramente táticas para reivindicar políticas públicas que contemplem estas especificidades. A intenção disso foi proteger e valorizar tais espaços físicos, onde a mitologia tem papel central na forma como são percebidos. Por fim, as participações de Mikre, Komoi e Sykiã do povo Panará neste encontro configuraram paralelamente uma contribuição para esta pesquisa, à medida que me possibilitou conversar com eles sobre o meu entendimento, ouvi-los a respeito das correções e confirmações de diversos conteúdos.

É necessário fazer a ressalva de que há uma distinção entre o contexto cultural contingente e fluido, vivido e observado empiricamente em campo, e a realidade interpretada, inscrita nesta dissertação, por meio da qual os referidos sentidos imprimem-se. Sublinha-se o caráter da produção de uma compreensão interpretativa possível e não de uma explicação "sobre" a realidade do povo Panará, reiterando as reflexões da fenomenologia e do interpretativismo. Neste particular, resgata-se a opinião de Geertz (2008, p. 11), "[...] os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um "nativo" faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura)".

Retrata o engajamento em produzir uma dissertação que promova o reconhecimento de que as pessoas panará são atores de outras possibilidades de viver e sujeitos que se mesclam nos múltiplos objetos existentes no mundo com os quais se relacionam, construindo um ambiente de acordo com o seu ponto de vista.

Neste particular, irradiou permanentemente a percepção do quanto é delicado falar sobre um encontro vivido, envolvendo o respeito com outras pessoas, sendo autêntico com o observado, seja no âmbito da minha participação ou não, dentro dos acontecimentos considerados. Este estudo realizado detém, portanto, uma conotação ética e política.

O fluído da conversa "com" os nativos foram destituídos da pretensão de conquistar o domínio sobre o que pensam, sentem e percebem como se pudéssemos nos transformar num deles. Não ser uma nativa foi condição irreversível da relação estabelecida, sendo isso reconhecido e assumido. É impossível neutralizar a minha cosmologia, intenção, sentimentos e valores morais. A subjetividade impõe-se caracterizando a experiência etnográfica como uma vivência "na" aldeia e "com" os nativos e não como um estudo sobre a aldeia e os nativos (GEERTZ, 2008, p. 16). Como prolongamento disso, Merleau-Ponty (1999, p. 172) argumenta sobre o pesquisador que "Se ele deixa de se definir pelo ato de significar, ele volta

a cair na condição de coisa", esclarecendo que coisa é o que não se conhece, a ignorância de si e do mundo. É por meio do corpo que nos inserimos em experiências relacionais, e ele é compreendido como um todo que articula intenção, sentido e fisiologia quando significa (MERLEAU-PONTY, 1999).

A intersubjetividade caracteriza a singularidade das experiências relacionais vividas e as mesmas não podem ser repetidas, reproduzidas, ou manipuladas. Reiterando Geertz (2002) e Merleau-Ponty (1999, 2004) rompe-se com a ciência clássica circunscrita por ideais de neutralidade do pesquisador e de distanciamento dele com o seu objeto de estudo, sobre a verdade como imanente nas coisas, e a capacidade do cientista transcender a si mesmo para apreendê-la.

Foi através da relação com o povo Panará que se tornou possível acessar outra percepção de mundo e outros comportamentos. As intenções, os sentimentos, a significação imprimem-se na realidade concretamente vivida por eles. É defendido aqui o caráter de uma relação de alteridade, assumindo a aproximação e interação entre pesquisador e pesquisado.

São muito valiosas aqui as reflexões de Buber (1979) sobre RELAÇÃO porque elas alcançam o sentido da troca vivida com pessoas panará em campo e com a relação (virtual) permanecida com eles neste fazer interpretativo. Trata-se da abertura e disposição de se relacionar com o outro. Aqui, ela se revelou no levar a sério a percepção de mundo do povo Panará, seus saberes, filosofias, valores morais e atitudes sentindo-me comovida ao fazê-lo. A compreensão não se reduz numa teorização interpretativa em nível racional. Reside nela um horizonte político a favor da alteridade como uma prática intersocietária.

Conforme compreende Buber (1979) é a relação entre pessoas que emana a liberdade de alterar-se, transformar-se, experimentar novidades que nos tocam, nos preenchendo, nos fazendo bem, aprendendo com elas. Os humanos, as plantas, os animais são sujeitos possíveis com quem viver a relação desta forma. É onipresente a possibilidade de encontrar com tudo no mundo, mas depende da nossa abertura para isso.

Em suas palavras é uma RELAÇÃO Eu-Tu. Ela é distinta daquela Eu-Isso, em que a possibilidade de alterar-se é subvertida porque o outro se impõe como detendo uma qualidade descritível, definível e experenciável (BUBER, 1979, p. 9).

Ele considera que as coisas deixam de ser "Isso" quando superam a sua condição de ser olhada empiricamente e como coisa utilizável. Há rompimento desta perspectiva quando o "Eu" se torna receptivo, aberto a uma atuação mútua entre "Eu" e "Tu", então, o "outro" torna-se presente em pessoa (idem, p. 12). Contudo, RELAÇÃO é reciprocidade e promove

uma inovação, renovação e atualização do mundo. Ele diz que o mundo do "tu" não é fechado (idem, p.68). Retrata a posição de estar-inserido-no-mundo, assumindo o encontro com os seres existentes e a responsabilidade com os acontecimentos que nos afetam (idem, p. 125). Mas esta relação se realiza transformando os seres em Tu (idem, p. 132).

Entretanto, devo reconhecer que esta qualidade de RELAÇÃO, eloquente e encantadoramente compartilhada por ele, não foi aqui assumida permanentemente. Houve descontinuidade, porque na trajetória desta relação virtual, quando se sobrepôs a interpretação das expressões culturais panará, aconteceu a mediação de esquemas conceituais teóricos. Mas ele afirma "Objeto não é duração, mas estagnação, parada, interrupção, enrijecimento, desvinculação, ausência de relação de presença" (BUBER, 1979, p. 14). Então, podemos considerar uma ambiguidade neste exercício compreensivo porque me surpreendi, muitas vezes, sentindo-me comovida e tocada ao interpretar o "outro", forçando-me a parar, relembrar momentos com eles, desejar vê-los novamente com esta outra percepção, sentindo-me tocada por um afeto, desejando divulgar pro mundo as belezas percebidas e assim avaliadas das possibilidades de ser Panará, enfim, sinto um vínculo com eles.

E aqui permaneço retomando as palavras de Buber (1979, p. 15) quando ele diz que se trata de nossa vida, do nosso mundo, nos propondo a falar do que afeta a nossa vida. A humanidade não é Isso, mas projeta-se no encantamento do Tu. A fluidez da experiência vivida de diálogos e participação no modo de viver dos Panará, sob o horizonte de apreender outro modo de ser e estar imprime-se nesta dissertação. A relação foi a condição de criá-la e ela resulta de um encontro e de um compromisso com a vida. Usando novamente as suas palavras (idem, p. 16), as noções aqui discutidas são para caminhar entre nós e para nós. Situados assim no mundo, tentamos construir o EU no descobrir do TU.

3.3 Tradução cultural

A diferença cultural impõe-se como uma condição irreversível na construção da compreensão sobre o tema, impondo a necessidade de realizar traduções nas experiências desta interlocução vivida com o povo Panará. Conforme já considerado, tem-se como horizonte permitir-se ao reconhecimento de uma diferente epistemologia, abrindo-se para a influência dela na interpretação das informações acessadas. É admitida a possibilidade de conhecer uma específica maneira de ensinar e aprender, correlacionada a um diferente modo de perceber a relação humano e mundo, o que exige pôr em risco a validade universal das concepções que fazem parte do universo cultural do pesquisador. No resultado da

compreensão interpretativa, poderão ser reconhecidas misturas das significações do pesquisador e do povo Panará, o que se contrapõe à domesticação do "outro", isto é, traduzilo conforme os próprios valores éticos, morais, conceitos e paradigmas.

Esta condição irredutível da diferença cultural entre o pesquisador e o povo Panará tornou a pesquisa uma tradução cultural caracterizada pelo hibridismo, conforme discutido por Hall (2003). Isso significa admitir a impossibilidade de desenvolver uma compreensão objetiva sobre o tema acima exposto, enquanto uma cópia do original, isto é, como reprodução da essência da maneira das pessoas panará ensinarem, aprenderem e construírem saberes, conforme já apontado na fenomenologia e no interpretativismo.

A produção do saber científico concebida como cópia do original está em risco nesta pesquisa, compreende-se que em toda a tradução ocorre uma transformação do original. É nesta perspectiva que o hibridismo se impõe na interpretação, enquanto produção de um novo significado. Conforme a abordagem de Hall (2003) é reconhecida a possibilidade de múltiplas traduções no contexto de relação intercultural, desconstruindo a ideia de uma tradução transparente, que pressupõe relação de correspondentes equivalentes entre as palavras e significados das diversas culturas. Os sentidos e os significados construídos historicamente, de modo dinâmico nos universos sociais do pesquisador e do povo Panará vão interagir, tornando difícil identificar qual a raiz cultural e histórica que resultará a partir da pesquisa, representando esta última a emergência de um novo, diferente da realidade inicial do tradutor e do traduzido. O hibridismo revela-se, portanto, enquanto uma tradução criativa e inovadora.

A educação como uma categoria separada é uma construção cultural e histórica e não pode ser naturalizada e universalizada, requisitando levar a sério o que o povo Panará compreende e classifica como aprendizagem, o que exige abertura para a emergência do inusitado. Nesta pesquisa relacionei-me com a categoria da educação com mais fluidez, sem fixá-la como se fosse um objeto ontologicamente estável, com fronteiras definidas, a favor da identificação de outras concepções relacionadas.

O conceito de cultura como prática de significação, em movimento constante, está impresso nas reflexões de Hall (2003) e Said (1978). A incorporação desta abordagem teórica na pesquisa favoreceu o reconhecimento da incompletude de uma cultura por estar aberta à fluidez das experiências históricas que promovem encontros interculturais e relações com eventos novos, o que engendram ressignificações de seus referenciais simbólicos articulados às mudanças de práticas sociais. A tradução converteu-se em condição permanente e o contato intercultural promove a expansão de seus universos culturais, reinventando-se a partir da

mistura de visões de mundo. O conceito de tradição é revisto, não enquanto reprodução idêntica e repetitiva, mas como reinvenção e recriação. Na construção de ressignificação o signo é vivo, móvel, evolui, há abertura e fluidez. Os significados são relacionais, inacabados e sem origem. É dialogicamente reapropriado, Hall (2003, p. 33) defende que "[...] o significado não pode ser fixado definitivamente".

Foi importante nesta pesquisa ouvir as narrativas míticas a fim de estudar as práticas de significação que dão sentido ao modo de ensinar e aprender. Este empenho considerou a perspectiva afirmada por Hall (2003, p. 30) "[...] a estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado". Neste prisma foi investigado o que é concebido como contexto de ensino e aprendizagem e quais são as maneiras de ensinar e aprender entre o povo Panará. As manifestações socioculturais não serão concebidas como construções de um sistema cultural panará como entidade fechada, essencializada, isolada e com fronteiras definidas. A alteridade é apreendida como mecanismo de produção de significados e prática social.

São apresentadas experiências de interação com outros (humano e não-humano) que engendraram reinvenção, inscrita no contexto de aprendizagem, tratando o universo cultural panará como aberto ao mundo; exposto aos eventos imprevistos e, permanentemente criativo.

A condição da relação com o "outro" ganha relevo na ideia de cultura, um sistema incompleto e inacabado. Importou neste estudo valorizar as categorias e os conceitos do povo Panará impressos em sua percepção de mundo, nos seus significados. A fluidez, o dinamismo e a descentralização impõem-se como imanentes. A constante reinvenção de significados e ações sociais tem a mistura como constituinte, a partir das várias referências de diálogo, o que requer superar o referencial binário "eu" e "outro". Nas palavras de Hall (2003, p. 44), "[...] estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar".

É neste sentido, que Said (1978) e Hall (2003) assumem relevância nesta pesquisa por criticarem o pesquisador que assume uma postura de autoridade sobre o objeto de pesquisa, qualificando seu estudo como a construção de uma explicação "sobre". Em contraposição, eles apreendem os discursos elaborados como uma interpretação possível, e não como caracterizadora da essência do seu objeto estudado.

Said (1978) aprofundou a reflexão sobre este assunto, identificando uma íntima relação entre práticas de discurso como práticas de significação e que pode enveredar para uma relação de poder político sobre o objeto estudado, isto é, engendrar uma força cultural

sobre a realidade sociocultural discursada. Conceber a própria narrativa como descrição da essência do que foi estudado, equivale a afirmar que o objeto é o que foi descrito, o que dá margem a uma relação de poder, quando se sabe como o "outro" pensa, age e sente e, em decorrência disso, torna-se um interlocutor pelo "outro", com autoridade legitimada.

A identidade do "outro" é forjada, abortando as possibilidades do "falar por si mesmo" e consolidando a autoridade de quem fala pelo outro, com legitimidade de representar aquele que foi estudado. A relação "eu" e "outro" caracteriza a perspectiva de apropriação enveredada para a de uma dominação política cultural. Acerca dos discursos de um inglês sobre o Egito, Said considera:

[...] ele fala pelos orientais no sentido de que aquilo que eles poderiam ter a dizer, se lhes fosse perguntado e pudessem responder, confirmaria um tanto inutilmente o que já é evidente: que eles são uma raça subjugada, dominada por uma raça que os conhece e sabe o que é bom para eles mais e melhor do que poderiam possivelmente saber eles próprios (SAID, 1978, p. 66).

Suas argumentações motivam a emergência de uma postura mais cautelosa diante das pesquisas já realizadas entre as pessoas panará. Os discursos produzidos pelos mesmos serão apreendidos como um ponto de vista, pondo em risco o seu *status* de validade explicativa e essencialista sobre o povo Panará. Contemplam-se aqui os trabalhos acadêmicos dos antropólogos, linguistas e relatórios técnicos dos indigenistas e gestores públicos da sociedade estatal que compuseram a pesquisa bibliográfica. Não serão assimilados como uma verdade reveladora de uma apropriação do "outro". Importa nesta pesquisa, ouvir e interpretar as mensagens emitidas pelos atores sociais do povo Panará, colocando em risco qualquer autoridade de um "poder-saber" sobre as manifestações culturais desta etnia, produzida por agentes não-Panará.

Levar a sério o ponto de vista dos Panará é a base que circunscreverá a geração do levantamento e interpretação compreensiva. Admitir a impossibilidade de explicar sobre o "outro" contrapõe-se a uma postura domesticadora e dominadora. O intuito é construir "com" as pessoas panará um ponto de vista sobre o tema, considerando que a aproximação de uma diferente forma de existir no mundo é promotora da expansão de meu próprio mundo, me permitindo na dissertação ser influenciada por ele, construindo conceitos e interpretações reveladoras deste hibridismo como um devir.

Said (2003) defende que a prática do discurso é uma construção cultural e tem força política. Compreende que a pesquisa produz um discurso e é um risco ele ser legitimado,

produzindo historicamente uma verdade cristalizada sobre determinado objeto de pesquisa, condenando o objeto ao estado de fixidez e estagnação.

O autor reconhece que nas práticas discursivas sobre o "outro" opera uma lógica de oposição binária, em que os termos em oposição são categorias generalizadoras, tendo como efeito a produção da invisibilidade de pluralidade de especificidades. Exemplos disso são as dualidades: ocidente/oriente; tradicional/moderno; branco/índio; primitivo/civilizado; norte/sul; campo/cidade, correlacionados ao nós/eles; eu/outro, e tantos outros pares binários que não mais são opostos, mas sincronizam-se na complementariedade recíproca da ambiguidade humana de vir-a-ser. Para além de um dado ontológico, portanto, valerá o devir.

Há uma homogeneização da diversidade quando as especificidades não são consideradas para o agrupamento numa destas categorias. A diferença é escamoteada e a forma de se relacionar com o "outro" torna-se generalizada. Põe-se em questão também quem define tal binarismo, e a partir de qual referencial tomado como centro. As fronteiras que definem tais classificações revelam, paralelamente, uma lógica de inferiorização do outro.

Estas categorias são contingentes nos discursos revelando-se como referenciais na interpretação de experiências interculturais vividas em nossa contemporaneidade e se intensificam enquanto válidas, representantes de uma realidade,

Quando se empregam categorias como oriental e ocidental como ponto de partida e ponto final de análises, pesquisa, política pública [...], o resultado é geralmente polarizar a distinção – o oriental torna-se mais oriental, o ocidental mais ocidental – e limita o encontro humano entre culturas, tradições e sociedades diferentes (SAID, 1978, p. 80).

Do mesmo modo, elas são construções culturais e históricas e se fundam na avaliação de uma referência como o centro, sendo esta escolha arbitrária e reveladora de poder cultural,

É perfeitamente possível argumentar que alguns objetos distintivos são criados pela mente, e que esses objetos, embora pareçam ter existência objetiva, possuem apenas uma realidade ficcional (SAID, 1978, p. 91).

Foram construídas historicamente na Europa e na sua significação há a conotação de poder cultural. Está impressa uma hierarquização de valores, na qual a capacidade científica e de um poder racional do homem moderno e ocidental é superior ao imaginário mítico que circunscreve o modo de vida das culturas tradicionais. São discursos recorrentes e naturalizados. Aceitar e reproduzir as categorias ocidental, moderno, tradicional, conotando sentido de superioridade e inferioridade, bom, ruim, evoluído e atrasado, significa legitimar o

poder do ponto de vista cultural de quem as definiu. Assiste-se a uma apropriação destas categorias pelo "outro", enquanto expressão de uma força cultural, constituinte de um poder político cultural,

Como essa tendência está bem no centro da teoria, da prática e dos valores orientalistas encontrados no Oeste, o senso de poder ocidental sobre o Oriente é aceito como natural com o status de verdade científica (SAID, 1978, p. 81).

Permanecer nesta lógica de pensamento na interpretação, reproduzindo a utilização de tais categorias favorece a intensificação da força cultural sob outros modos de pensar, sentir e agir. Reitera um modo de traduzir em que o "outro" é domesticado conforme os nossos paradigmas, conceitos, valores e interesses, comprometendo o (re)conhecimento da diferença. A análise difere da interpretação, já que neste exemplo, observa-se o desdobramento da totalidade em unidades menores para que a compreensão seja possível, ao invés de complexar os sentidos e interpretá-los à luz das relações estabelecidas na tríade EU-OUTRO-MUNDO.

Esta pesquisa se configura como um exercício de rompimento desta relação polarizada e homogeneizadora, conforme propõe Said (1978). Pretende-se desconstruir esta lógica fundada na adoção de um referencial generalizador conforme discutido pelo referido autor.

O tema da pesquisa abrange as ideias de natureza e aprendizagem entre o povo Panará, promovendo oportunidade de conhecer outra epistemologia, paradigmas e conceitos. Os saberes construídos por este povo serão apreendidos em relação de equivalência com aqueles do referencial cultural e histórico do pesquisador.

A produção de conhecimento sob o modo racional e técnico-científico não assume a posição de uma referência central com *status* superior em oposição aos saberes elaborados sob outros modos. Todos os saberes são classificados como locais e expressões de contextos socioculturais históricos particulares.

É a singularidade deste universo cultural panará que constitui a base da relação. É relevante esclarecer que a relação "eu" e "outro", projetada nesta pesquisa, se afasta, essencialmente, daquela perspectiva que correlaciona o "eu" à sociedade moderna e o "outro" à sociedade tradicional; o "eu" ao ocidente; o "outro" ao oriente.

Antepõe-se a concepção da coexistência de diferentes modos de viver promovendo a diversidade de possibilidades de trocas culturais e alteridades, tornando vulnerável e destituído de sentido quaisquer abordagens generalizadoras. No caso desta pesquisa, a abertura para a "panareização" na construção teórica é um eixo metodológico, qualificando a experiência com um "outro" específico.

Said (1978) assume importância significativa neste estudo, quando sensibiliza para uma autoavaliação crítica permanente da narrativa em construção como práticas de significação, constituintes de uma força cultural. É nesta perspectiva que o estudo pretende afinar-se com a proposta deste autor quanto à necessária subversão das relações de poder pelo discurso.

O que os Panará falam sobre si mesmo é uma das escutas a serem respeitadas e valorizadas na construção da dissertação.

Pretendeu-se que esta pesquisa conseguisse fortalecer o poder da alteridade como modo de relação intercultural, subvertendo qualquer discurso que fortaleça relação de poder entre os diversos modos de existir no mundo.

CAPÍTULO 4. CRIAÇÃO DE LAÇOS (RESULTADOS)

"Que quer dizer cativar". "É algo sempre esquecido". Disse a raposa. "Significa criar 'laços'..." (Antoine de Saint-Exupéry)



Obra de Bras Rubio

CAPÍTULO 4. CRIAÇÃO DE LAÇOS (RESULTADOS)

O estudo da noção de natureza está apoiado na mitologia e na inter-relação dela com o modo de sentir e agir concretizado na fluidez da vida comunitária, as práticas sociais e os significados que dão sentidos a elas são considerados conjuntamente (GEERTZ, 1991; 2004; 2007; 2008). É nesta perspectiva que este capítulo se desenvolve, apresentando os mitos enunciados pelas pessoas panará e os discursos que as mesmas realizam para esclarecê-los.

Uma narrativa mítica dá margem para abstrair diversos temas de serem interpretados que, em comum, convergem para a perspectiva da "natureza" ser parte intrínseca da sociedade. O matrimônio, a agricultura, a culinária, a feitiçaria e diversos conteúdos tangentes à organização social do contexto cultural panará presenciam-se nos mitos levantados. Neste conjunto são reveladas as percepções de astro, vegetais, pessoas e outras existências conhecidas. Por meio dos mitos, ganha corpo o mundo percebido sob o ponto de vista do povo Panará.

Dada a impossibilidade de aprofundar os diversos aspectos disponíveis nos mitos, a compreensão interpretativa dedicou maior atenção à percepção dos "animais" e "espíritos". Em alguns mitos, destacando aqueles ligados ao rato e à cutia, são informadas vivências dos ancestrais, concebidas como contextos de aprendizagem, identificando quem, o quê, quando e como aconteceu um ensinamento. Ao tempo em que as dimensões dos animais e espíritos são aprofundadas, paralelamente, a importância do papel pedagógico da mitologia se desdobra, à medida que o próprio mito relata como determinados conteúdos foram aprendidos, tornandose existentes na vida comunitária atual, além de contribuir na formação de um ponto de vista de mundo, em termos de esquemas de significação, conforme discutido por Geertz (ibidem). O interpretativismo e a fenomenologia de Merleau-Ponty (1999; 2004) são articulados às reflexões antropológicas de Ingold (1995) e Viveiros de Castro (2002).

4.1 Pontos de vista de como as coisas tornaram existentes no mundo

De um modo geral, são aqui apresentadas algumas dimensões apreendidas no mundo percebido pelo povo Panará a partir dos mitos levantados. Elas contribuem para esboçar a noção de "natureza". Em todos os mitos levantados o dinamismo está presente. As existências que fazem parte da realidade conhecida não são compreendidas na gramática do "isso é", antepõe-se a lógica do "isso se tornou". Em muitas narrativas é apresentado um drama

conflituoso entre sujeitos que, mobilizados por interesses distintos provocam alterações no "status quo" ou surgimento de eventos inéditos que, igualmente mudam o modo de viver. Inexiste um mundo definido e fixo. Há historicidade na mitologia do povo Panará porque a realidade como é vivida hoje foi desencadeada pela abertura ao novo, e esta fluidez, inclusive, vem se perpetuando ao longo das gerações, dada as contínuas experiências de alteridade por elas vividas. Entretanto, tal historicidade não é uma dimensão autônoma, explicativa dos fenômenos mitológicos à medida que está intrinsecamente articulada ao aspecto da subjetivação das existências no mundo percebido.

Os sujeitos envolvidos nos dramas históricos são animais, pessoas, astros e vegetal que interagem entre si, dadas a capacidade de interlocução e, sobretudo, a intencionalidade manifestada em suas atitudes. Porém "pessoas", "astros" e "animais" são categorias entre aspas porque na mitologia do povo Panará é atribuída a dimensão do "poder ser" ou "transformar-se" às existências do mundo. Na ancestralidade "sapo-gente" virou sapo; "capivara-gente" virou capivara; gente virou estrela cadente; gente virou estrela; gente virou batata; gente virou animal; gente virou gente e gente Panará virou "hipe" 16

É sinalizado que o poder de transformação é imanente à condição de existir. Mas deve ser salvaguardado que entre a ancestralidade e a contemporaneidade, há casos de transformações definitivas, as quais romperam tal fluidez como acontece com o sapo, a capivara, a estrela-cadente e a batata e, também há outros em que a dimensão do "poder ser" perpetua-se, contemplando gente e estrela. Outra importante dimensão do ponto de vista de mundo panará é a existência de "espíritos" que, igualmente estão inseridos em relações sociais com este povo. A dimensão da transformação lhes é imanente e de caráter atemporal, viram "animal", "inseto" e "gente". Os animais têm espírito que até hoje praticam interlocução com o povo Panará, por mediação dos pajés, influenciando na conduta social e na saúde desta coletividade humana.

Conforme dito anteriormente, nos mitos levantados, a compreensão das dimensões incidentes na cosmologia requer um estudo mais amplo com tempo dilatado para aprofundamento teórico e etnográfico. A intenção desta pesquisa foi conhecer a noção de "natureza" no ponto de vista dos Panará, veiculada e ensinada por meio da mitologia. A forma como são percebidos os animais e os espíritos foi palco de maior atenção no desenvolvimento

_

¹⁶ "Hipe" é uma categoria de pessoa usada para quem não é Panará. É atibuída aos inimigos, sendo aqueles com quem a relação social é potencialmente hostil e perigosa. Tal categoria abrange os não-indígenas e outros povos indígenas não-Panará. Conforme Schwartzman (1998, p.106) há vários tipos de "hipe" como "hipenkwung", um ser aquático e "hipenputi", monstros canibais, sinalizando que esta categoria abrange também os não-humanos.

de uma compreensão interpretativa. Dentre os mitos levantados, foram destacados aqueles em que os animais e espíritos protagonizam o drama histórico. Paralelamente, os enunciados explicativos das pessoas panará sobre os mesmos e as práticas sociais vinculadas a tais mitos ganharam relevo no percurso dissertativo.

Na seção "Apêndice" são apresentadas considerações interpretativas na forma como são apreendidos os astros, o vegetal e o "hipe", contribuindo para o devir de um aprofundamento na noção de "natureza" do povo Panará, discorrendo sobre tais existências percebidas no mundo. Feito esta ressalva, restrinjo-me em abreviar os relatos que ilustram a dimensão da fluidez na construção dinâmica do mundo percebido pelas pessoas panará; construindo, deste modo, o cenário onde se inserem os animais e espíritos, alvos de maior compreensão interpretativa.

A estrela-cadente é a transformação da cabeça decapitada de um feiticeiro ¹⁷, queimada e jogada na água por homens panará, que dele se vingaram por ter matado seus parentes. Este astro é imortal e perigoso, mantendo o seu poder de realizar feitiço contra as pessoas. Portanto, a subjetividade é um predicativo neste astro e advém da sua anterioridade humana. Vigorou a alteração da forma de estar no mundo e a continuidade da conduta de feitiçaria. A estrela é diferenciada da estrela cadente, um mito relata que na ancestralidade, o céu era mais baixo, e um homem panará se encantou por uma estrela, mas como era casado, o romance entre eles era socialmente proibido. Eles namoravam escondido, até que um dia, a mulherestrela levou-o para o céu com o favorecimento de um pé de açaí. Não suportando o clima frio do lugar que as estrelas viviam, o homem adoeceu, sendo socorrido pelo gavião, um pajé que o ajudou, posteriormente, a retornar para terra. A estrela é "gente" e pode assumir o antropomorfismo.

A batata-doce também era "gente". Ela surgiu do corpo queimado de uma senhora por acidente por ela estar no meio da roça no momento em que o seu genro realizava a queimada. De cada parte de seu corpo, brotou uma variedade¹⁸. A perspectiva de que a batata-doce era gente permanece no ponto de vista de mundo do povo Panará. É rememorado o corpo que queimado na roça, brotou, aproximando-se da realidade do plantio de sementes/mudas, antecedido pela época da queimada. Sinaliza a ideia de um corpo brotar como uma muda.

¹⁷Sopâri é a categoria traduzida aqui por feiticeiro, pode ser atribuída à pessoa panará ou de outra etnia. Referese aos sujeitos que sabem fabricar doenças para outras pessoas, e manipular animais para atacarem quem almejam como vítimas. Refere-se àqueles que intencionam ameaçar a saúde e vida de outrem, praticando técnicas que produzem tais efeitos, sendo elas secretas e de acesso social restrito.

¹⁸ Os braços viraram batata dura, a batata branca (ntu pô) veio do miolo; a azul da gordura (ntukrejâ), a vermelha do sangue.

Neste particular, não se reconheceu fluidez entre condições de "pessoa" e "vegetal". Pressupõe-se que as batatas nascidas do corpo da senhora converteram-se em mudas e que continuamente replantadas pelas gerações posteriores, promoveram a perpetuação deste alimento até o tempo atual. Mesmo que ausente a fluidez na condição de existência, é resguardado o antecedente humano na interpretação da batata-doce. É observada a necessidade de revisão do termo "origem" assumir o sentido de um primórdio com referência central e fixa, a batata, por exemplo, surgiu no mundo a partir de um corpo pré-existente. É recorrente um fenômeno passar a existir por transformação de outro já existente.

Outra consideração é a mudança de alimentação desencadeada por este evento relatado, ilustrando o dinamismo como uma dimensão na mitologia. Há dois mitos da "origem" da mulher, um deles ilustra o caso de gente transformar-se em mais gente; o outro, de "animal" virar "gente". O primeiro 19 relata um tempo em que os homens namoravam buraco de pau, porque inexistiam mulheres e, além disso, tinha uma única senhora com a qual todos os homens praticavam relação sexual. Por não aguentar mais esta situação, um dia ela orientou os homens para cortá-la em pedacinhos e embrulhá-los, com gentileza, em folhas de bananeira, garantindo que nasceriam mulheres deles com as quais os homens poderiam casar-se. Os embrulhos bem cuidados viraram mulheres "bem gordinhas", já aqueles descuidados não transformaram. É indicada a experiência de uma coletividade panará composta somente por homens. O aparecimento das mulheres incide como uma mudança histórica rompendo o fato de que os homens faziam tudo, destacando as atividades de assar carne, coletar folhas de bananeira e outros trabalhos predominantemente femininos no cotidiano comunitário atual.

Namorar mulheres emerge como outra novidade superando a situação de atividade sexual com buraco de pau. Há uma equação onde a transformação resulta na alteração dos modos de relação. A senhora virou várias mulheres afetando o modo de viver, imprimindo novamente a dimensão do dinamismo. É interessante observar uma aproximação com a história da senhora que virou batata ao considerar a experiência da morte como condição para a transformação e o pressuposto de que da carne pode nascer/brotar.

Em outro mito é contado sobre um homem que realizou acampamento na mata por meses e levou consigo um filhote de tuiuiú. Todas as vezes que ele saía para pescar, o pássaro virava "mulher" e nesta condição ela coletava folha de bananeira para embrulhar o bolo e assá-lo no forno de pedras. Antes de retornar no ninho como pássaro, ela deixava água e comida para o homem. Depois de muito tempo, intrigado em saber quem lhe preparava estas

-

¹⁹ A narrativa deste mito está no Apêndice A.

coisas, ele resolveu fingir que ia pescar e escondeu-se perto do acampamento. Testemunhou o pássaro virar mulher, e ela percebendo que tinha sido vista, nunca mais virou pássaro. Assumiu para o homem que cuidava dele por vê-lo triste e sozinho. Ambos casaram-se e foram para bem longe da aldeia que ele morava.

Em ambos os mitos sobre a "origem" da mulher, o fenômeno da transformação desencadeia a incipiência de novas maneiras de ser e estar no mundo, induzindo à consideração de que "transformar" correlaciona-se em alterar relações. Neste mito, acontecia fluidez entre a forma "animal" e "tuiuiú-gente" como uma imanência. Porém, foi rompida esta permutabilidade na ocasião da aliança conjugal entre tuiuiú e Panará. Esta transformação de "animal" em "gente", associada ao matrimônio, trouxe resultados na configuração física do povo Panará. As pessoas altas são concebidas como parentes do tuiuiú, e as baixas são descendentes da anta. A experiência histórica do matrimônio dos antigos Panará com animaisgente está impressa nas qualidades físicas dos diferentes sujeitos panará em nossa contemporaneidade.

Por fim, os diversos mitos convergem para a noção de uma "natureza" como parte intrínseca da sociedade, reconhecendo subjetividade nos astros, animais e pessoas. A relação das pessoas com as demais existências no mundo é de caráter social e possibilita a expansão de saberes e maneiras de pensar, sentir e agir no mundo. Os esquemas de significação relacionados ao matrimônio entre "gente" e "animal-gente", "gente" e "astro", à formação de uma sociedade, à fertilidade do corpo, à subjetividade dos "astros" não serão aprofundadas. Porém, a compreensão interpretativa dos significados atribuídos aos "animais" e aos "espíritos" é desenvolvida, possibilitando visualizar uma noção de "natureza" na percepção deste povo e, sobretudo, em promover visibilidade a outra perspectiva relacional humano-ambiente.

4.2 Os animais sob o ponto de vista Panará

4.2.1 Com o mundo e os animais é vivida uma RELAÇÃO

Inicialmente são apresentadas as narrativas que sinalizam o início da agricultura no contexto sociocultural panará. Conforme afirmado por Tukokiã, "Antes, Panará não plantava, muito antigamente comia pau podre e fazia beiju socando uma semente", um conhecimento contingente reconhecido noutras pessoas, Perankô, outro jovem, igualmente informou que se

"Comia carne com orelha de pau". É recorrente as pessoas explicarem que antes se consumia um pau podre chamado "kâtâtakriti"²⁰, cujo gosto era doce. O rato e a cutia aparecem como os responsáveis pelo ensino do cultivo do milho e amendoim, respectivamente. De geração a geração estes mitos são rememorados como uma vivência dos "suãkiaramerã", os antigos do povo Panará. O desdobramento dela foi a mudança de alimentação testemunhada até os tempos atuais.

Conforme relatado por Ewart (2005, p. 24) a colheita do amendoim nas roças panará é uma cerimônia festiva. Um homem convida as outras famílias da aldeia para arrancarem os pés de amendoim em sua roça. O seu chamado é antecedido por um canto na madrugada e é no alvorecer do dia que as pessoas da comunidade se mobilizam para a colheita coletivizada. A colheita numa roça é proporcionada às pessoas da comunidade, mas o patrocinador da festa recolhe parte dela realizada por cada família que participou deste evento em sua roça, compreendido como um "pagamento". Os amendoins são transportados para a aldeia e espalhados em dois círculos em frente às suas casas para secarem ao sol. Um deles é mais largo, denominado "simpe", significando "sementes", são destinados ao replantio. O outro é menor, classificado como "sangkre", traduzido pela referida autora como "resto", voltados ao consumo.

O plantio deste produto também é realizado coletivamente. Na época da sua plantação, os homens convidam outros homens para debulharem os amendoins em suas casas e depois distribuem as sementes aos convidados. As pessoas panará afirmam terem aprendido o cultivo do amendoim e a cerimônia de sua colheita com a cutia. Na narrativa de Kierãsâ (uma senhora da aldeia com muitos netos) registrada por Ewart (2000, p. 153-154) é rememorado que a cutia chegou na aldeia dos Panará perguntando pelo seu cunhado, e o encontrando lhe disse "Eu vim permitir Panará saber, eu vim lhes contar como colher o amendoim". Na madrugada deste dia, a cutia começou a cantar e dançar. "Que festa você está dançando", estranhou o homem panará. Ela respondeu "É a nossa festa que eu estou cantando". A cutia mostrou como se dançava e afirmava "Isso é a festa do amendoim". Kierasâ em sua narrativa enfatizou que a cutia dançou até o amanhecer. Depois ela chamou as pessoas para irem a sua roça e colherem os pés de amendoins. Nesta ocasião ela anunciou "Vocês são os donos da festa, eu não a quero mais, estou cansado". As pessoas colheram os amendoins e a cutia ensinou que eles podiam replantar depois. Foi contado que os Panará colheram, secaram as sementes, fizeram

_

²⁰ Kâtâkriti é o nome panará do que conhecemos como "orelha de pau".

roças para plantá-las e depois colheram. Kierasâ afirma que deste modo "Panará aprendeu plantar".

A narrativa remarca que já existia o cultivo do amendoim praticado unicamente pela "cutia", uma atividade de caráter social e cultural. Aprender a plantar e fazer a festa do amendoim foram ensinamentos dela. O cansaço da cutia em ser "dona" do amendoim sinaliza a sua ancestralidade neste papel social e a anterioridade do domínio desse conhecimento. O domínio restrito dos referidos conhecimentos foi justificado por simbolizar a "cutia" como "dona". Esta categoria possuía o *status* de poder "saber" e "ensinar". O relato explica que a aprendizagem esteve correlacionada às pessoas panará assumirem o status de "dono", agora comprometidas em fazer a festa do amendoim e em perpetuarem a existência das sementes. É percebida uma construção de saberes em que se resguarda uma íntima relação entre "ser dono" e "cuidar". A colheita do amendoim aconteceu na roça da "cutia". Ela era a "dona" e por assumir este status, ela podia ofertar e dar, e as pessoas panará aceitaram. No contexto cultural deste povo o canto e a dança são apreendidos como dedicação ao amendoim da "cutia". É o "dono" da roça quem oferta às famílias da comunidade a partilha do amendoim. Percebe-se uma relação entre ser dono, ofertar e partilhar. Os donos do milho e do amendoim não encontram seus equivalentes nas sociedades industriais, mas eles são percebidos no mundo do povo Panará e mobilizam sensações, emoções e intenções experimentadas corporeamente. Nos termos de Merleau-Ponty (1999, p. 84), têm significado, lugar e existem sob os sentidos corporais do povo Panará. Conforme as palavras de Akâ, uma das lideranças contemporâneas: "A gente não esqueceu o que ela ensinou, temos que amanhecer dançando para a gente colher o amendoim, a gente faz do jeito que a cutia ensinou" (Kierãsâ yõ sâti, 2005).



Figura 15 - Dançando como a cutia ensinou

Nota: Imagem editada do filme Kierãsâ yõ sâty (2005).

Há uma cena no filme "Kierãsâ yõ sâty" (2005) em que Sumakriti, um "toputum" (categoria de idade dos homens maduros com muitos netos), pega o corpo de uma cutia morta e mostra para a câmara dizendo "Foi essa aqui que nos deu o amendoim". Olhando com atenção para ela, continua "Ela ainda é novinha". Flutuando a sua mão sobre o seu corpo contava "A gente não tinha o amendoim, quem tinha era ela, foi ela quem deu".



Figura 16 - A cutia ensinou

Nota: Imagem editada do filme Kierãsâ yō sâty (2005).

Conforme o relato de diversas pessoas é rememorado que foi o rato quem apresentou o milho, assim como o "mosykiampo" que se faz dele. Aconteceu isso quando os homens foram caçar e pegar pau podre, eles perceberam uma árvore imensa perto de um rio. Por vários dias tentaram cortá-la e derrubá-la, mas sempre ela crescia novamente. Um dia uma "toatum" (categoria de idade referente à mulher madura com muitos netos) foi tomar banho num igarapé pequeno e o rato ficava pulando em cima dela. Perturbada, ela questionou esta atitude e ele disse que queria lhe mostrar uma coisa porque se indignava com as comidas ruins consumidas pelas pessoas panará, referindo-se ao pau podre, disse que eles poderiam comer milho com carnes de caça e peixe. A senhora pegou as sementes da árvore de milho e encheu o cesto, carregando-o para a aldeia. Lá, ela as socou e peneirou, depois cobriu com folhas de bananeira e foi para o rio. Encheu o cesto novamente e fez massa de milho na aldeia. Neste dia, quando o sol estava no meio do céu, os homens chegaram de uma caçada e fizeram a corrida de tora²².

Figura 17: Preparando a tora de buriti



Nota: Fotografia de Perankô (1998).

Figura 18: Corrida de tora



Nota: Fotografia de Perankô, (1998).

²¹ Um tipo de bolo

²²Em importantes cerimônias como a do "suampiu" (onde se efetiva e torna público o matrimônio) entre outras, acontece a corrida de tora, onde são praticadas e exibidas a força, a altivez, a resistência e a vitalidade sobretudo dos homens e, das mulheres que também a praticam, em menor escala. Duas toras de buriti são cortadas, pintadas e preparadas para serem carregadas por dois grupos que competem entre si, sendo eles "Kyatãtera", traduzido como "gente da raiz" e "Tsotãntera", "gente da folha". O transporte dela é revezado de ombro a ombro dos integrantes do mesmo grupo, tendo como ponto de partida a região da roça/mata e de chegada à casa do centro. Participar e torcer são atividades atraentes e entusiasmam muito as pessoas. É comum o preparo das toras, bem como dos corredores serem antecedidos por um alvoroço dos homens na casa do centro, falando alto, urrando, expressando oralmente sua coragem, força, ânimo e alegria.

A senhora assou o bolo de milho no forno de pedras e comeu um pedaço. Seu filho também comeu e foi para o centro da aldeia onde estavam os homens recém-chegados da corrida. Seu pai perguntou: "Que coisa amarela você está comendo, me dê um pouco". Ele comeu e mandou o filho pegar mais. Mais tarde o rato chegou e permitiu que os panará soubessem: "Você pode coletar milho, é lá no rio a roça, você pode olhar a árvore". Quando todos foram cortar este alimento o rato falou "Vou deixar com vocês, vocês vão ficar com o milho, estou com preguiça de plantar" e eles encheram os seus cestos.

O sentimento da preguiça surge como argumento para motivar o ensino do milho e dos alimentos derivados dele. O rato disse "Estou com preguiça de plantar", sinalizando uma correspondência entre ensinar o milho e atribuir a responsabilidade ao aprendiz pela perpetuação deste produto. A relação entre saber e cuidar é reiterada neste sentido.

É reincidente a ideia de uma atividade social praticada por "animal-gente" desconhecida pelas pessoas panará, retratando uma relação assimétrica no âmbito histórico quanto ao domínio de específicos conhecimentos. A anterioridade dos saberes da agricultura pela cutia e pelo rato impõe-se. Sob o ponto de vista panará, os animais têm conhecimentos e pela experiência relacional com eles, puderam expandir a sua cultura, o que significa compreender que no modo de ser deste povo tem agência do rato e da cutia. Os conhecimentos detidos pelos animais são expressões da sua subjetividade e da sua relação com o mundo, mobilizando sensações, emoções, intenções e pensamento de modo integrado, "[...] o sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 84). Os animais são significados como tendo um ponto de vista de mundo, engendrando uma maneira específica de com ele se relacionar. As pessoas panará observam que a cutia gosta de consumir amendoim, interpretando este comportamento como expressão de intenção, afeto e pensamento e, sobretudo reconhecendo a sua familiaridade com tal alimento.

Paralelamente, é importante considerar que é em termos de **relação** que os significados e sentidos são atribuídos aos animais. Portanto, o modo das pessoas panará perceberem a cutia se revela na maneira de se relacionarem com ela, de pensar-sentindo a existência deste objeto no mundo. Uma "toatum" pronunciou "A gente dança igualzinho a cutia, arrastando o pé, arrasta o pé, abrindo as pernas" (KIERÃSÂ YÕ SÂTI, 2005). O movimento do corpo na dança é animado e motivado por uma relação de caráter afetivo e emocional com a cutia. Trata-se de uma relação entre sujeitos marcada pela alteridade, em que a cutia afetou e alterou o comportamento corporal do povo Panará.

Esta mesma "toatum" disse: "Eu conheço bem a dança do amendoim como antigamente" (ibidem), o que revela a assimilação do seu aprendizado dos antigos, traduzido no saber dançar, corporeificado que assume valor positivo. Em contraposição aos jovens que não dominam efetivamente este conhecimento, expresso na fala de Teseja (outra liderança da aldeia Nãsêpotiti), "Vocês jovens não sabem imitar a cutia" (ibidem). Portanto, para compreender como a cutia é percebida neste contexto cultural específico, requer reconhecer esta subjetivação das existências no mundo, em que o comportamento dos animais é considerado e valorizado na construção de saberes, o povo Panará permitiu-se ser alterado por ele.

A expansão cultural aparece como uma experiência relacional, de caráter intersubjetivo, a percepção de mundo não se constrói a partir da vivência individual e isolada. É concebida a interação entre humano e não-humano na construção dinâmica de um ponto de vista. As atitudes socioculturais contemporâneas têm relação de continuidade com os ensinamentos da cutia e do rato vivenciados na ancestralidade, o que está em consonância com a fala de Akâ no filme Kiarãsã yõ sâti (2005) "A gente faz do jeito que a cutia ensinou", cantando e dançando à noite, colhendo no alvorecer do dia, partilhando o alimento na comunidade.



Figura 19 - Indo colher na roça da cutia

Nota: Imagem editada do filme Kierãsâ yõ sâty (2005).

A relação eu-outro-mundo é mediada pelo corpo (MERLEAU-PONTY, 1999). A intencionalidade, o desejo e as significações incorporadas culturalmente inscrevem-se no ato

corporal em movimento na fluidez da vida como ato não-pensado (ibidem, p. 182). É nesta premissa que se interpreta e compreende o sentido impresso nas informações etnográficas. É revelador o pensar-sentido de Sykian quando ele disse: "A cutia deu o amendoim e mesmo assim a gente come ela. Puxa, a gente devia deixar ela viver, ela nos ensinou muita coisa, por isso fico com raiva quando matam a cutia" (Kierãsâ yõ sâti, 2005). O sentimento da raiva se mistura à significação da cutia como promotora de conhecimento. Conota uma relação constituída de pensamento, emoção e afeto, sendo isso uma experiência corporal que traduz um modo de perceber e agir no mundo, configurando, paralelamente, o próprio mundo com tais significados corporeificados. O corpo é mediador do mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 201), ele é "[...] aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos" (ibidem, p. 202). Na noção de "natureza" no ponto de vista do povo Panará há a perspectiva de significar a cutia e o rato como sujeitos, detentores de conhecimentos e é sob esta percepção que se estabelecem relações.

A possibilidade dos humanos aprenderem com os animais é inconcebível na cosmologia das sociedades industriais, porque a percepção dos objetos no mundo por eles é avaliada como irrefletida e causada pelo corpo. 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, p. 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 (BERGER, 1985; CASSIRER, 2005).

A sociedade é correspondida às manifestações circunscritas pela intervenção humana, emerge como uma categoria separada da natureza. É na perspectiva intra-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.

No ponto de vista deste povo, os animais têm vontade e pensamento e isso embasa a possibilidade deles deterem saberes, bem como os qualifica como sujeitos ativos na construção de um modo de viver panará. Conforme Geertz (1991; 2004; 2008) é a partir dos significados e sentidos dos "nativos" que se constrói a interpretação a fim de compreender a especificidade operante num contexto sociocultural. Deve ser evitado, portanto, o risco de apreender a inteligência, a sociedade, a natureza, o humano, o animal como categorias essenciais com validade genérica e universal. A interpretação delas está atrelada à cosmovisão de um povo, por sua vez, construída culturalmente e submetida à fluidez histórica.

Paralelamente, é significativo retomar a fenomenologia de Merleau-Ponty (1999) que, igualmente, supera esta dicotomia sociedade e natureza, reconhecendo a mediação do corpo na construção da percepção do mundo que opera entre os humanos e não-humanos. Entre todos os corpos há a equivalência de uma articulação entre os aspectos psíquicos, fisiológicos e sensoriais de modo integrado, sendo enfatizada a ideia de um corpo inteiro. A condição de sujeito é transversal aos humanos e não-humanos porque todo comportamento expressa intencionalidade na interação com as existências no mundo.

Nesta perspectiva fenomenológica é superada qualquer hierarquização dos humanos sobre os não-humanos, justificada pela possibilidade de tornar autônoma a inteligência. É inconcebível impor uma fronteira que isole o humano da natureza, promovendo-lhe a capacidade de transcender o ambiente no qual está inserido. Na interlocução com a fenomenologia Grün (1996; 2008) advoga uma compreensão baseada na alteridade, considerando a interação intra-humana e com os não-humanos, de modo que apreende todos como "outros" que junto conosco atuam configurando um ambiente. Esse conceito converge com Merleau-Ponty (1999; 2004), pois, é proposto o rompimento com o dualismo que institui arbitrariamente uma fronteira entre sujeito e ambiente.

É professado perceber a dinâmica de agência mútua entre humanos e não-humanos numa perspectiva contingente e fluida, o sujeito habita o mundo e é por ele constituído. Todas as experiências são relacionais e a alteridade é a condição das mesmas (CARVALHO; GRÜN; AVANZI, 2009).

Sob esta abordagem fenomenológica é percebido que no contexto sociocultural panará, o aprendizado da agricultura dependeu da relação de caráter social com a cutia e o

rato. Permanentemente esta experiência vivida no tempo de "muito antigamente" é reatualizada. É configurado um sentido sagrado nos contextos de aprendizagem que se aproximam às palavras de Eliade (1972, p. 36), [...] "ensina-se à criança não o que o pai e o avô fizeram, mas o que foi feito pela primeira vez pelos Ancestrais nos Tempos Míticos". Compreende-se que o pai e o avô, por sua vez, imitaram os ancestrais, entendidos aqui como sendo os "suãkiãrã" e a cutia e o rato numa perspectiva relacional. Os atuais jovens permanecem ouvindo e vivendo este conhecimento na contemporaneidade. A dimensão sagrada do mito se realiza por conhecer como aconteceu na ancestralidade e por participar de rito que representa a re-vivência destes eventos históricos na vida comunitária. Na festa do amendoim é lembrada, permanentemente, a interação com quem ensinou como se deveria cantar, dançar, colher, armazenar sementes, plantar e partilhar. Esta cerimônia é uma revivência do passado.

É relevante destacar que o aprendizado não se reduz ao saber identificar o amendoim e o milho como produtos alimentares. O conhecimento aprendido contempla o cultivo na roça, a fabricação de alimentos, a celebração com dança e música e o valor ético da partilha do alimento. É este conjunto todo que constitui o conteúdo do ensino, compondo um sistema integrado. Atenta-se ainda que este ensino se realizou pelo devir da corporeificação dele na vida comunitária, e que de fato é reconhecido no tempo atual como uma prática efetiva. Sinaliza-se uma íntima relação entre o ensinar, aprender e praticar. Não se trata de um conhecimento informativo, exterior e abstrato, ao contrário, é um conhecimento vivido. Reconhece-se na vigência da aprendizagem que o conhecimento é uma força criativa por proporcionar a inserção consciente na unidade entre as coisas, em particular, entre as pessoas panará, o dono do amendoim e o amendoim. Saber não é uma experiência racional porque implica uma vivência subjetiva do conteúdo aprendido e a percepção da interligação com outros eventos de modo sistêmico, é apreender fenômenos de modo inter-relacionados.

"Quando a chuva começa a parar e a gente vê flor do pau d'arco, a mata começa a florar. Assim que a chuva para a gente colhe o amendoim" (Kierãsâ yõ sâti, 2005). Há um tempo circular remarcado no ritmo cíclico dos fenômenos da natureza, combinado ao plantio e colheita do amendoim que também são cíclicos. Este alimento renasce e reproduz em parceria com o rito que deve ser revivido. A regularidade da dramatização ritual ocupa papel central como contraponto à finitude, particularmente, as sementes do amendoim e do milho são cuidadas para perpetuarem-se. O aspecto cíclico das expressões culturais torna permanente a revisita ao tempo ancestral, fortalecendo a corporeidade dos saberes aprendidos.

Em conformidade com as reflexões de Berger (1985) a dimensão do sagrado aparece nesta percepção da sociedade como um uno integrado, abrangendo todas as existências. O cosmos é social e a valorização das expressões do modo de ser e estar dos não-humanos presencia-se no comportamento do povo Panará, praticando a alteridade com eles. Este permanente retorno às experiências relacionais com os não-humanos na ancestralidade parece tornar mítico o tempo presente, indicando ideia de continuidade. Contudo, com os animais e o mundo, as pessoas panará experimentam uma **relação**, e ela é contínua e re-atualizada tornando-a sagrada.

Os relatos míticos dos antigos assumem papel central no ensino e aprendizagem por serem conhecimentos corporeificados, traduzindo-se num modo de relação humano-mundo. As narrativas míticas repassadas oralmente devem ser compreendidas nesta perspectiva fenomenológica, isto é, relacional e corporeificada.

Buber (1979) discerne que as existências no mundo realizam-se como "tu" quando o "eu" se permite ser tocado e afetado pelo "outro", o que exige reconhecer nele a sua posição de sujeito no mundo, portador de movimento, qualidades e maneira de existir como expressão sagrada, uma vez que a condição da vida é transversal às existências. Entende-se que os animais são compreendidos como "tu" pelo povo Panará, aberto para a possibilidade de uma relação com eles.

4.2.2 A cultura é uma dimensão possível nos animais

É afirmado que nos tempos antigos somente os urubus tinham fogo, o que lhes permitia consumir alimentos assados. Conforme os mitos (EWART 2000, p. 149; PANARÁ, 2002, p. 33) é rememorado que um dia o jacu, o mutum, o jaburu, o ganso e o gavião foram para a aldeia dos urubus e que, nesta ocasião, ela estava vazia porque os anfitriões tinham saído para uma pescaria. Nesta oportunidade as visitas decidiram levar todos os fogos de todas as casas na aldeia dos urubus. Primeiro, estavam indecisos sobre quem assumiria tal iniciativa, mas quando avistaram o urubu retornando com os peixes, o jacu tomou o fogo dizendo, "Rápido, eu pegarei o fogo, mas vocês não deverão contar ao urubu, ele me pegará". Então, o jacu engoliu o fogo. O urubu, já na aldeia, sentiu falta do fogo, o procurou e perguntou às visitas "Onde está meu fogo". Todos mentiram que não tinham pegado e nem sabiam quem o fez, até que o urubu pressionou o jacu e ele se denunciou "Você vai quebrar a minha garganta". Os demais o apoiavam dizendo "Rápido, corre, não fique", e então, o jacu correu debaixo da

ponte e o urubu foi atrás e não conseguiu alcançá-lo. Por fim, ele desistiu falando "Você pode ter o fogo, eu vou comer coisa podre". É recorrente o narrador terminar o relato afirmando "Por isso urubu está comendo coisas podres".

O urubu detinha o fogo anteriormente e agora não o tem mais, revelando que as condições de existir no mundo não são definidas e fixas, ao contrário, submetidas ao jogo de interesses entre sujeitos em relação, provocam mudanças. A narrativa em si mesma reforça a apreensão do dinamismo como uma dimensão da cosmologia panará. Retrata uma concepção em que a estabilidade de uma determinada ordem social é ameaçada, podendo ser subvertida e modificada. Aqui é reconhecida uma construção de cultura que contém a ideia do movimento e inexiste a noção de uma evolução linear. Enfatiza-se que a recriação de uma nova forma de viver advém de peripécias e façanhas de animais e pessoas panará em relação. Todos os agentes envolvidos numa dinâmica relacional têm seus próprios interesses e intenções. É também admitido um conflito de intenções entre os sujeitos, o que similarmente dá margem à força da instabilidade e da inovação, isto é, de que uma ordem sempre é refeita, passível de emergir o inusitado.

No ponto de vista do povo Panará, a cultura é uma dimensão possível em alguns animais, tornando expoente uma relação de caráter simétrico entre eles e os humanos. O urubu tinha aldeia construída por casas separadas com fogos distintos, ele realizava pescaria coletiva – a aldeia estava vazia quando as visitas chegaram -, consumia alimentos assados e recebia visita de outros animais. Estes predicativos são práticas de caráter social correspondentes àquelas praticadas pela coletividade panará em nossa contemporaneidade. Isso revela que no ponto de vista deste povo incidia, neste período de "muito antigamente", uma condição de vida social equivalente entre o urubu e a sociedade panará, é admitido um potencial simétrico quanto às possibilidades do modo de viver destes seres em questão. Considerando a interlocução entre o jacu, o mutum, o jaburu, o ganso, o gavião e o urubu, além do interesse compartilhado pelo fogo e o drama que desencadeou mudança de alimentação do urubu, verificamos outra percepção, a da capacidade de comunicação linguística entre as diferentes espécies de aves. A enunciação discursiva aparece como uma manifestação comum aos animais, reforçando a ideia de haver uma relação de equivalência social e cultural entre os sujeitos envolvidos. Revisitando os mitos ligados à cutia e ao rato, é percebido que eles também manifestavam cultura, expressa na agricultura, culinária e cerimônia da festa do amendoim. Igualmente, a relação de caráter social e afetivo com as pessoas panará aconteceu, viabilizando a expansão cultural.

Para compreender esta percepção é imprescindível discorrer sobre as noções de animalidade e humanidade, bem como de natureza e sociedade operantes na cosmologia das sociedades industriais. Este exercício assume importância para apoiar a interpretação de que no ponto de vista do povo Panará é operado um diferente esquema de significação vinculado aos animais, o que dá margem para outra perspectiva relacional com os mesmos.

De acordo com as reflexões de Ingold (1995), 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. Conforme a interpretação de Ingold (1995, p. 44), a consciência e a alma como atributos distintivos do humano convertem-se em expressões de uma condição humana de existência. Para este autor, ela 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 da civilização. Portanto, cultura, sociedade, alma (razão) estão intimamente vinculados. Ingold (1995, p. 45) argumenta,

Essa concepção da vida animal e da "animalidade humana" está extraordinariamente difundida no pensamento ocidental e ainda hoje dá o tom de boa parte do debate científico nos estudos sobre o mundo animal e o comportamento humano.

Conforme Ingold (1995), Viveiros de Castro (2002) e Descola (2001) os dualismos humanidade e animalidade; sociedade e natureza; alma e corpo; razão e emoção 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. Ingold (1995) discute a ambiguidade na percepção sobre a espécie humana porque ela expressa as condições da animalidade e humanidade. Na primeira são considerados os aspectos biológicos, físicos em nível material e, na segunda são contempladas as ideias, reflexões, intenções, capacidade linguística e significativa, de caráter imaterial.

Em outros termos, os humanos são da natureza, animais da espécie *Homo Sapiens* do reino *animae*, bem como são da sociedade, enquanto sujeito constituído por valores éticos e costumes culturais, tangentes à razão ou espírito.

Ingold (1995, p. 46) percebe que é no campo ideológico que se constitui a distinção dos animais, e não no físico, da natureza. Para Ingold (ibidem, p. 47) é nesta perspectiva que incide o paradoxo na cosmovisão das sociedades industriais porque "[...] os seres humanos são animais quanto que a animalidade é o exato oposto da humanidade". 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.

Quanto às dicotomias animalidade e humanidade, sociedade e natureza, Grün (1996; 2007) ainda enfatiza a separação entre sujeito e objeto como extensão do pensamento dual, interpretando-o como constituinte de uma específica epistemologia, bem como de uma ética a ela associada. A emergência de uma relação assimétrica humano-natureza se manifesta na conversão das existências do mundo em recursos naturais, as apreendendo como objetos. Este autor percebe a intrínseca relação disso com o fenômeno da degradação ambiental, resultante de uma exploração predatória e indiscriminada das existências do mundo por estarem submetidas aos interesses humanos.

Neste ponto de vista, a posição de sujeito é restrita à espécie humana, referenciada como centro do mundo e independente do ambiente onde está inserida. O antropocentrismo e o utilitarismo impõem-se como modo de viver nas sociedades industriais e derivam deste referido pensamento dual, no qual se concebe a natureza e o humano como objeto e sujeito, respectivamente. Concordando com Grün (1996; 2007) a configuração do ambiente é influenciada pela filosofia social de um povo, isto é, pela sua epistemologia e ética a ela associada, contudo, o ambiente é uma construção social e histórica, de maneira dinâmica. Para este autor, a percepção de que os humanos são parte do ambiente sob a condição da interdependência entre as diversas formas de vida, favoreceria uma relação simétrica entre humanos e não-humanos, emergindo a possibilidade de outra ética. Articulando estas reflexões com as de Buber (1979), coisificar as existências no mundo equivale a uma relação eu-isso, destituída de alteridade e reverência.

Considerando que a humanidade é uma condição de existência caracterizada pela capacidade de comunicação linguística, pensamento e intencionalidade, no ponto de vista do povo Panará ela é uma possibilidade de manifestação nos animais e nas pessoas,

compartilhantes da condição de sujeitos no mundo. Este dualismo, portanto, não combina com a perspectiva fenomenológica, tampouco com a filosofia social panará.

Para compreender esta percepção dos animais é necessário desvincular-se da ideia antropocêntrica, sobretudo, da lógica que separa natureza e sociedade. Viveiros de Castro (2002) caracteriza que no pensamento ameríndio a cultura é universalizada. Os animais e os humanos têm capacidade reflexiva, intencionalidade e vida social, dada pela condição de todos serem dotados de alma. As existências no mundo têm formas corporais distintas, mas ontologicamente têm cultura, caracterizado por Ingold (1995) e Viveiros de Castro (2002) como condição de humanidade, sublinhando, entretanto, que na cosmologia panará, a separação entre animalidade e humanidade inexiste. A relação entre humanos e animais é marcada pela experiência de alteridade, derivada da noção de que ter alma é ser sujeito e, portanto, capaz de ter ponto de vista. Todos os seres são pessoas e, portanto, têm agência em potencial e se inserem numa mesma rede de relação social, configurando uma cosmologia sociocósmica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Viveiros de Castro (2002, p. 354) traz uma importante contribuição neste aspecto, discutindo que no pensamento ameríndio antepõe-se a condição de sujeito dos animais, e não a de humano como uma referência metafórica para significá-los. Isso é importante para não incorrer no risco de traduzir o animismo como uma projeção dos predicativos humanos sobre os não-humanos. De acordo com este autor (2002), a espécie humana interpreta os demais seres como se eles se percebessem como gente e agindo como tal, trata-se de um esquema de percepção equivalente ao da consciência humana. A condição social de pessoa é compartilhada de modo equivalente entre as existências no mundo. Viveiros de Castro (2002) argumenta,

O animismo não é uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 374).

O mundo é apreendido como formado por diferentes sujeitos humanos e não-humanos, reconhecendo neles a expressão de outros modos de vida. As existências não são substâncias estáveis, definidas e fixas, suas formas de estar no mundo são interpretadas como manifestações de interesses e ações subjetivas. O cosmos é uma realidade dinâmica movida pelas múltiplas agências (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Contudo, a concepção dos animais sob o ponto de vista Panará não encontra seu equivalente na noção de natureza herdada pela cultura europeia, especialmente neste contexto histórico das sociedades industriais, em que supõe seres naturais inanimados, passivos e instintivos. Na mitologia do povo Panará há pluralidade de sujeitos, contemplando humanos e não-humanos. O pensamento dual que distingue animalidade e humanidade é ausente. É identificada uma epistemologia cosmocêntrica, na qual o mundo é um movimento dinâmico agenciado pelas existências subjetivas em constante inter-relação.

4.2.3 Animal é pessoa

Conforme esclarecido por Sykiã²³, o urubu, o mutum, a cutia, o rato, o tuiuiú, a onça, o gavião, o tamanduá, o sapo, o macaco e a cobra eram Panará. Em suas palavras: "É gente, como gente mesmo", "O antigo era igual gente, conversava". Quando Sokriti narrou o mito do roubo do fogo do urubu, conforme o registro de Ewart (2000, p.149), isso é reiterado: "Urubu era Panará". Esta autora (ibidem) partilha a ênfase que ele fez a tal fenômeno,

[...] Ele [Sokriti] repetidamente insistiu que naquele tempo Urubu era Panará, tal como Gavião e outras espécies de pássaros. Similarmente a Onça era pessoa, bem como a Cutia e o Rato [...].

Tais "animais" são apreendidos como tendo sido gente Panará, e foi nesta condição que aconteceu a interlocução da cutia e do rato com os "suãkiãrã", os antigos Panará, desdobrando o contexto de aprendizagem e a expansão cultural testemunhada nos tempos atuais.

²³ No contexto do Seminário de Mapeamento das Mitologias realizado entre os dias 23 a 24 de maio de 2012.

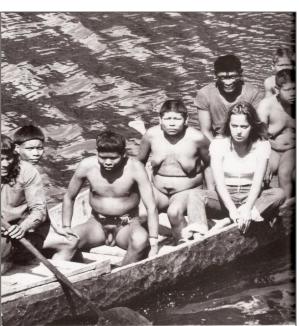
Figura 20 - A cutia no tempo antigo



Fonte: Ilustração editada pela autora, adaptada do livro Priara jô howkjya (2002).

É significativo observar que na Figura 20, a cutia é retratada com escarificações²⁴ corporais e corte de cabelo, cujos modelos são reconhecidos como expressões culturais particularmente do povo Panará.

Figura 21: Corpos escarificados



Fonte: Martinelli (1973). Da obra ARNT; PINTO; PINTO; MARTINELLI, 1998.

²⁴ Segundo depoimentos de diversas pessoas panará, eram feitas escarificações nas costas e tórax dos corpos femininos e masculinos do povo Panará, em contexto de guerra contra o inimigo, podendo ser ele humano ou não-humano. Os guerreiros em estado de braveza eram os agentes desta intervenção corporal.

Salvaguarda-se, entretanto, que em nossa contemporaneidade, é testemunhado um dinamismo cultural, neste período histórico posterior à abertura da BR-163; isso ocorreu devido à descontinuidade da produção de escarificações entre as pessoas nascidas no Parque Indígena do Xingu e na Terra Indígena Panará.

Figura 22 - Jovem, anos 70

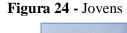


Fonte: Martinelli (1973).

Figura 23 - Jovem, anos 90



Nota: fotografia da autora (1988).





Nota: fotografia da autora (1988).

Já o corte de cabelo tradicional é habitual, especificamente em contextos das cerimônias herdadas dos "suãkiãrã", como na festa suampiu, conforme apresentado nas Figuras 26, 27 e na do amendoim, demonstrado abaixo.

Figura 25 - Dono do amendoim



Nota: Imagem editada do filme Kierãsâ yõ sâty (2005).

Estas afinidades socioculturais continuam sendo re-atualizadas na memória coletiva deste povo em questão, e similarmente reiteram o vínculo histórico, social e cultural entre os "animais" e o povo Panará. É nesta perspectiva que se compreende, portanto, a história do roubo do fogo na aldeia do urubu pelas aves mencionadas anteriormente, assim como os demais mitos. A percepção de que urubu, onça, tuiuiú e outros eram Panará é também presenciada nos mitos quando são narradas suas atividades de caráter social, similares àquelas inscritas no modo de viver contingente entre o povo Panará como as aldeias circulares, a casa dos homens no centro delas, a corrida de tora, a coleta de mel, a pescaria coletiva e o modelo da cerimônia do matrimônio, especificamente incidente na comunidade dos tuiuiús.

Figura 26 - Noiva na festa Suampiu



Nota: fotografia da autora (1988).

Figura 27 - Sogra da noiva na Suampiu



Nota: fotografia da autora (1988).

Figura 28 - Corrida de tora na festa Suampiu



Nota: fotografia da autora (1988).

Por meio das narrativas mitológicas, das explicações e dos costumes a elas ligados, é percebido que ser Panará era possibilidade cultural simétrica entre humanos e animais. Mas conforme o enunciado de Mikre²⁵: "Era como se fosse gente, mas não era gente", sinalizando uma especificidade destes seres, nomeados como "kypasuãkiãra", traduzido aqui como "os ancestrais do mundo".

Sêakâri e Pytikâ são pajés da aldeia Nãsêpotiti, autodenominam-se e são referenciados como "toputum" (categoria atribuída ao homem mais velho com muitos netos, com conotação de autoridade). O primeiro afirmou que, inicialmente os "kypasuãkiarã" habitavam o mundo, eles tinham "carne bem molinha", sendo interpretadas por ele como "espíritos". O segundo informou que eles "não eram de carne, a pele era bem fininha e meio amarelada". Sob tais considerações é que se busca a compreensão de como são significados o tuiuiú, o urubu, a onça, o tamanduá e outras existências no mundo, conforme muitas pessoas panará enunciaram, eram como se fosse gente, mas não era gente; nem humano, nem animal. Entre diversas explicações pronunciadas por pessoas mais velhas e mais jovens, "o tamanduá era muito gordo, não tinha pelo, era igual gente, foi caçado, morto, assado e depois virou o bicho tamanduá"; "o pessoal matou a cutia, ela foi posta no fogo e virou bicho". Os animais cutia e onça apareceram no mundo como uma transformação do seu ancestral "kypasuãkiarã", cutiagente virou cutia e tamanduá-gente virou tamanduá. Entre as narrativas míticas é recorrente a percepção de alguns outros animais tornarem-se como tais a partir do fenômeno de uma transformação, ainda que não necessariamente seguida do evento da morte, mas que em comum, apareceram de um ancestral "kypasuãkiarã" ²⁶.

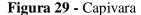
No texto escrito pelo jovem Sokren²⁷, é afirmado que antigamente uma mulher virou uma capivara. Isso aconteceu quando o marido dela matou uma anta, em seguida, é rememorado um diálogo tenso entre o marido e a esposa: "Vai lá pegar água para eu beber", pediu a esposa, "Vai lá você, safada", respondeu o marido, "Então tá, vou sozinha" e quando ela chegou à beira do rio, virou capivara e pulou na água. A transformação acontece num contexto afetivo dramático, conforme explicado por Kiompe, o marido procurou água e quando encontrou, bebeu sem pegar um pouco para a sua esposa, ela fez a solicitação e ele não se dispôs, arrependendo-se disso depois que sua esposa pensou em virar capivara.

²⁵ Na aldeia Nãsêpotiti, em 1999.

²⁶Na ancestralidade, o macaco, o sapo, a onça, o tamanduá, o jacu, o gavião, o mutum, o urubu-rei, o jacaré, a cutia, a anta, a cobra e a capivara, entre outros, eram "gente", mas nem todos apresentam esta mesma historicidade como o veado, o caititu, o quati e outros que apareceram no mundo como bicho, sinalizando que nem todos os animais são significados da mesma maneira. Identifica-se aqui um fenômeno incitante à continuidade desta pesquisa.

²⁷ Em contexto de atividade escolar, na aldeia Nãsêpotiti, em 1998.

Capivara-gente transformou-se em capivara-animal, retratando mais uma transformação de um "kypasuãkiarã" em animal, e que conforme afirmam os Panará, nunca mais voltou a ser "gente".





Nota: Ilustração de Sokren.

Reforçando este fenômeno como experiência contingente neste tempo "de antigamente" apresenta-se a história do sapo escrita por Schwartzman (1998, p. 241). Nela incide a transição de "gente" para "animal", revelando outra variação desta dimensão do "poder-ser". Aconteceu na circunstância em que o sapo-gente e a sua esposa foram coletar mel. Depois que o sapo cortou a árvore viu que o buraco estava pequeno e solicitou à sua mulher para pegar o mel, porque o braço dela cabia, no discurso aparece o argumento de que o dele era largo. Na tentativa de coletar o mel, o braço dela foi perfurado pelo buraco e o marido o cortou, matando-a. Em seguida, ele a picotou em pedaços e os cozinhou, levando-os para a aldeia. A sogra perguntou onde estava a sua filha e o sapo disse que não sabia. Após a refeição, ele disse que estava com sede, porém sua sogra não pegou água. Ele foi para o rio beber, sua garganta inchou e revelou à sogra: "Você comeu a sua filha", em seguida virou sapo.

Sykiã²⁸, outro pajé, explicou que "quando ele virou sapo, não quis mais virar gente", discernindo que foi uma alteração definitiva. Sapo-gente virou sapo-animal. As narrativas,

 $^{\rm 28}$ Seminário do Mapeamento das Mitologias, maio de 2012.

-

permanentemente, revelam a afinidade cultural entre os kypasuãkiarã e o povo Panará, neste caso, a prática da coleta de mel e as relações sociais organizadas por categorias de parentesco, abarcando a relação marido-esposa e sogra-genro.

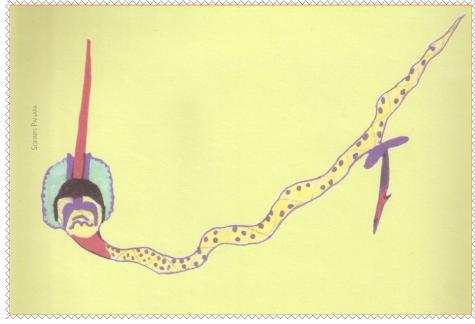
Outra narrativa combina com esta perspectiva da fluidez na condição de estar no mundo. Perankô²⁹ escreveu um texto intitulado "As crianças que viraram macacos". Refere-se a outro evento concebido como acontecimento no tempo de "muito antigamente". O percurso narrativo parte de um dia que os pais e parentes das crianças foram para a roça plantar, as deixando sozinhas na aldeia. Foi argumentado que as crianças por serem pequenas não sabiam fazer comida e por isso choravam de fome. Elas resolveram procurar frutas no mato e para lá foram juntas encontrando um pé de cajá bem baixinho, o que lhes possibilitou consumir seus frutos e, então, uma das crianças teve a ideia de virar macaco e contou para as outras. Todas as crianças decidiram virar macacos, apareceram o rabo e os dentes, o cabelo virou pelo e os olhos ficaram diferentes. Ao concluir a transformação, todas foram embora para o mato. Quando os pais chegaram da roça, procuraram as crianças nas casas, como não as encontraram, voltaram para a roça investigando se outras pessoas sabiam delas, mas ninguém tinha notícia. Então, uma pessoa sonhou com as crianças virando macaco e foi assim que descobriram o que aconteceu.

Neste enunciado discursivo, é figurada uma situação da fome das crianças e da tristeza de estarem sozinhas. Porém, o abandono das crianças pelos pais não corresponde aos costumes da coletividade panará. No tempo de convívio com as famílias na aldeia Nãsêpotiti, é inimaginável a reprodução desta circunstância narrada. Nas idas à roça, as crianças sempre são cuidadas por alguém, ou por avós e outros parentes nas casas, ou pelas próprias mães que as carregam junto. O sentimento da tristeza está vinculado à intencionalidade da transformação e o referido abandono é uma prática socialmente desvalorizada. A experiência de "virar" acontece também neste relato, sinalizando que o poder de transformação é imanente à condição de existir. A transição aqui é de "gente" para "animal", mas sugere a permanência na forma macaco. Sêakâri esclareceu que "macaco criança é espírito, criança era pajé", isto é, macaco-gente transformou-se em macaco-animal, reincidindo o fenômeno de outro animal aparecer como transformação de um "kypasuãkiarã".

_

²⁹ Em contexto de atividade escolar, na aldeia Nãsêpotiti, em 1998.





Nota: Ilustração de Sokren do livro Priara jõ howkjya (2002).

Conforme discutido, no ponto de vista do povo Panará a cultura é uma dimensão possível no animal e, na mitologia ela se realizava como expressão dos "kypasuãkiarã", os primeiros habitantes do mundo. Entretanto, Sykiã³⁰, outro pajé, esclareceu: "Depois que virou bicho nunca mais virou gente". Quando aconteceu a metamorfose definitiva, estabilizando a condição "animal", houve o rompimento das suas manifestações socioculturais, não existem mais as suas aldeias. Em nossa contemporaneidade, estes referidos animais não são mais apreendidos como Panará. Ainda assim, é re-atualizado na memória histórica que tais existências no mundo, na ancestralidade, contribuíram para a configuração da cultura deste povo, detendo valor atemporal o agenciamento da cutia, do rato e do tuiuiú. Neste aspecto, são revisitadas as narrativas do rato e da cutia, cujas práticas de agricultura eram até então, desconhecidas pelas pessoas panará, também é lembrado que o modelo de matrimônio está associado ao aparecimento da mulher tuiuiú. Foi na condição de estar "gente" dos animais que aconteceu a agência deles na expansão cultural na realidade dos Panará.

³⁰ No contexto do Seminário de Mapeamento das Mitologias, maio de 2012.



Figura 31 - Aldeia e roça da cutia

Nota: Imagem editada do filme Kierãsâ jõ sâty (2005).

Na cosmovisão deste povo é percebida a incidência de uma noção de corpo que não é fixo, pode ser alterado a partir de sua intencionalidade realizando a capacidade de transformar a matéria, a morfologia e fisiologia corporal. Há devir na matéria. O verbo "virar" impõe-se como condição de existir, superando quaisquer perspectivas do corpo determinar a possibilidade cultural, reflexiva e de intencionalidade. Conforme enunciado por Poki (pajé mais jovem) e outros, a cutia foi morta quando estava velha e mesmo transformada, nunca esquece o que ensinou aos parentes panará no período em que era "gente". Para este povo, a cutia tem espírito, assim como o rato, o macaco e o sapo e por meio dele permanecem se comunicando com as pessoas panará, especialmente os pajés. No contexto sociocultural deste povo, são eles que têm o conhecimento específico de tecer interlocução com os espíritos dos animais o que exige preparação e acompanhamento para formá-lo neste papel social, "towmãpã" é a categoria traduzida como "pajé"³¹.

A possibilidade de um mesmo sujeito ser "gente" e "animal" é fluida na mitologia, contrapondo-se a uma condição de ser fixa e definida, tornando mais difícil estabelecer fronteira entre animalidade e humanidade. Este fenômeno da transformação aparece em vários mitos, sinalizando a experiência da fluidez na condição de existência dos "animais". Um

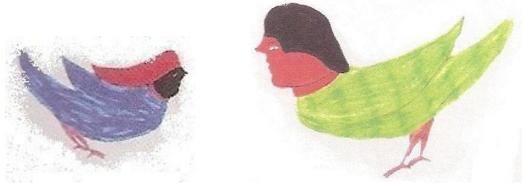
-

³¹Foi observado que na comunidade tem diversos, homens e mulheres, adultos e mais velhos. Entretanto, neste universo dos saberes de pajé, há muitos segredos que não podem ser revelados, é recorrente, neste particular, o argumento de serem perigosos.

mesmo sujeito pode experimentar a relação com o mundo por sentidos físicos na condição de "gente" e "animal". As percepções de mundo mediadas por diferentes estruturas corporais não são justapostas ou substituídas conforme a forma de "estar" no mundo. Quando a relação com o mundo é vivida no corpo "animal", misturam-se a percepção experimentada nos momentos vividos na forma "gente" e vice-versa.

Conforme argumentado por Sykiã, o canto do sapo nomeado como "watôti" é interpretado como parecendo choro, justificado que é "porque está com saudade da mulher", referindo-se à narrativa já partilhada acima e, portanto, a um evento experimentado quando era "gente". As transformações corporais engendram alteridades ao mesmo sujeito e elas permanecem atuando em todas as suas formas de "estar" no mundo. É nesta perspectiva que se compreende o poder ser como imanente no ponto de vista de um sujeito.

Figura 32 - Poder tornar-se



Fonte: Ilustração editada pela autora, adaptada do livro Priara jõ howkjya (2002)

É relevante recuperar um enunciado de Sokriti registrado por Ewart (2000, p. 149) sobre o comportamento da onça, "Ela é como onça era quando ela era Panará", reiterando a perspectiva de um sujeito único que resguarda a historicidade por ele vivenciada na condição de kypasuãkiarã e "animal".

É sugerido que a experiência corporal é pluralizada, então, a percepção não é determinada pela forma corporal no presente porque é mantida aquela vivenciada na forma biológica anterior, o devir promove uma fenomenologia que ultrapassa o limite orgânico. Retoma-se a afirmativa de Merleau-Ponty (1999), em que é possível reconhecer a reflexão de que todas as experiências integram-se num só mundo, nas quais cada perspectiva passa na

³² [...] That is how Jaguar was when he was panará (EWART, 2000, p. 149). Sublinho a utilização do pronome "ela" em minha tradução intencionando maior aproximação com o ponto de vista Panará que, subjetiviza os animais sob a perspectiva de uma relação simétrica com os humanos.

outra. Entretanto, esta abordagem ganha a dimensão da possibilidade do devir corporal mediando a relação com o mundo,

Minha experiência, nesses diferentes momentos, liga-se a si mesma de tal maneira que não tenho diferentes visões perspectivas ligadas pela concepção de um invariante. O corpo que percebe não ocupa alternadamente diferentes pontos de vista sob o olhar de uma consciência sem lugar que os pensa (MERLEAU-PONTY,1999, p. 441).

Nesta perspectiva, o corpo não é uma unidade fixa e fragmentada, viveu a transformação. A intencionalidade, o afeto e a capacidade reflexiva são expressões corporais interligadas que permanecem articuladas em todas as formas possíveis corpóreas de "estar" no mundo – "gente" e "animal".

Tais reflexões promovem um encontro com outros modos de pensar, nos conduzindo a uma relação de alteridade que devemos assumir em todo exercício etnográfico. Isso implica em incorporar na interpretação uma permanente revisão das categorias e paradigmas que operam em nossa cosmovisão. Requer o risco de estranhar os nossos conceitos para compreender o outro, quando admitimos, de fato, a existência de noções e cosmologias que exigem transformar nosso modo de pensar, submetendo-nos a uma expansão que possibilite contemplar a diferença que se apresenta.

Considero relevante valorizar a perspectiva da fluidez nas condições de existência dos "animais", tornando difícil discernir se a referência central é "animal" ou "gente" na ancestralidade. Conforme a mitologia, o poder estar "onça-gente" e "onça"; "rato-gente" e rato; "tuiuiú-gente" e "tuiuiú"; "sapo-gente" e sapo revelam estados distintos vividos pela mesma pessoa, não são dois sujeitos.

E no ponto de vista de mundo do povo Panará há uma relação de continuidade entre estes eventos da ancestralidade e os da contemporaneidade, os comportamentos, as atitudes e as capacidades de determinado "animal" no presente são apreendidos considerando a historicidade vivenciada pelos mesmos no tempo de antigamente. É compreendido que a situação de estar "animal" na atualidade permanece vinculada às experiências vividas na condição de "gente", experenciada na ancestralidade.

As características físicas das pessoas panará são interpretadas como influenciadas pelas vivências de seus antecedentes nos tempos antigos. Aqueles que são altos são considerados parentes do tuiuiú, e os baixos da anta. Baseado em mais informações etnográficas registradas por Schwartzman (1998, p. 196) descendente de anta tem pouco pelo

no púbis e de tuiuiú tem muito; do macaco aranha tem pênis curto e da anta é largo. Independentemente da forma de "estar" no mundo, impõe-se a manifestação de uma transversalidade de características físicas, comportamentais e afetivas no "animal" e em "gente", impossibilitando quaisquer fronteiras do que possa ser caracterizado como animalidade e humanidade. É comum "toputum" se valorizar como bravo equivalente à onça e não medroso como o macaco. Enfatizo que eu ouvi este enunciado várias vezes dos homens mais velhos na aldeia Nãsêpotiti quando com eles convivia. É intencionada a formação de pessoas panará bravas, corajosas e fortes. Estes adjetivos comportamentais reconhecidos em determinados "animais-gente" emancipam-se como qualidades almejadas à corporeificação dos mesmos, reiterando esta perspectiva de existência que não separa humanidade e animalidade³³.

Compreende-se que a noção de natureza tem a perspectiva do devir. Um mesmo sujeito pode experimentar estar "gente" e "animal", propiciando uma expansão de suas vivências. As referidas condições da animalidade e humanidade, sob os termos discutidos por Ingold (1995) e Viveiros de Castro (2002) estão presentes nos "animais" e "humanos", e elas se realizam na expressão do comportamento, abordando a intenção, o pensamento, a ação, o afeto como um todo integrado, de acordo com a fenomenologia.

As existências expressam uma maneira de viver, a cutia, a capivara, o sapo, a onça, o rato, o gavião, o jacaré, o macaco e outros "animais", de não terem virado mais "gente", permanecem sujeitos no mundo e é nesta perspectiva que com eles se estabelecem uma relação. "Animal" não é "isso", não é "objeto", é pessoa.

4.3 Espíritos sob o ponto de vista Panará

4.3.1 Os espíritos são a "natureza"

Inicio esta seção transcrevendo a história de estrela narrada por Mikre³⁴: "A mulher estrela roubou o homem, mas ele não conseguiu viver lá em cima, o homem de verdade não acostumou viver lá, só o gavião que o salvou. O homem era casado. Pelo que entendi, a mulher estrela é muito bonita. Tem a estrela pequenininha que faz luzinha, e tem a estrela que faz um pouquinho de luz maior, a pequena representa o homem e a luz pouquinho maior

-

³³ Há prescrições alimentares, nas quais as habilidades comportamentais dos "animais" são consideradas, à medida que as mesmas afetam o corpo de quem os consome. A rapidez na corrida, a força do osso, a coragem e a braveza são qualidades almejadas e valorizadas nos animais concebidos como detentores das mesmas. Portanto, é recomendado aos jovens evitarem o consumo de carne de animais interpretados como lentos, medrosos e fracos.

³⁴ No contexto do Seminário de Mitologias realizado em maio de 2012.

representa a mulher. Ele e a estrela conseguiam se comunicar, ele ouvia a voz da estrela, não todos, por isso que aquele homem casou com o próprio parente, o rapaz gostou muito da estrela. Quando as mulheres saíam da casa da sua mãe, o homem ficava, então, a estrela descia, conversava e namorava com ele. Ele namorava escondido, os sogros não podiam descobrir, quando chegavam os parentes, o homem a escondia na cuia. O tempo foi passando e ele resolveu casar com a estrela. Na festa do açaí, o homem saiu para coletar açaí e a estrela o acompanhou. Ele ficou sozinho atrás, olhou para o céu e ouviu a voz da estrela, ela pediu para ele subir no pé de açaí. A estrela estava esperando na árvore de jatobá, lá conversaram, revelaram que estavam se gostando muito, eles conversaram bastante, "Vamos casar". Ela o levou para o céu. No céu faz muito frio, quando chegou no céu o rapaz ficou com febre, ele não é acostumado. O chefe da estrela perguntou porque ela tinha trazido ele para o céu, se ele era casado, não podia ter feito isso, mas ela insistiu que era porque estava gostando. Ele ficou doente, não conseguia ir para o centro³⁵. Depois de muito tempo, resolveram levá-lo de volta, tinha emagrecido bastante. O gavião, o mutum e várias pessoas tentaram levá-lo, mas não conseguiam carregá-lo, não tinham força. Escolheram o gavião porque ele tem força. O gavião fez reunião com todos que estavam no céu, ele queria levar de volta o rapaz para o lugar dele. O gavião era pajé, com suas penas tentou tirar a doença do homem, rezou, fez pajelança, aí,conseguiu salvá-lo. Ele o levou de volta e passou remédio para o pessoal tratá-lo. O gavião que o salvou. A estrela é gente, por isso temos respeito, não podemos falar mal dela.

Sob a condição de ser uma história vivida pelos sujeitos apresentados na narrativa sublinha-se, inicialmente, o fragmento enunciado "o homem casou com o próprio parente" porque a tradução do significado dele envolve a dimensão dos "espíritos" na noção da natureza do povo Panará. Conforme explicitado por Mikre, estrela é gente, sendo consideradas as expressões socioculturais a ela vinculadas como aldeia, chefe da aldeia da estrela e a pajelança. Esta realidade relatada no mito permanece em nossa contemporaneidade, sendo atemporal a percepção de que no céu têm aldeias da estrela, conforme pronunciado por jovens e mais velhos. A "estrela" é classificada pelas pessoas panará como parente, portanto, as aldeias do céu são extensão da coletividade vigente na terra. Entretanto, a expressão "homem de verdade" adotada pelo narrador, torna visível a consideração de uma nuance entre o homem e a estrela.

-

 $^{^{35}}$ Trata-se da "ikâpy", a casa dos homens no centro da aldeia.

Embora entre eles haja parentesco, é concebida uma diferenciação entre as condições de estar no mundo, o homem é de carne e a estrela não, equivalente à outra distinção, o primeiro morre, a segunda é imortal. Sinaliza que ser Panará não se restringe à dimensão humana e, que as atividades culturais são praticadas noutras dimensões da existência. Porém, nesta perspectiva veiculada por Mikre: "Estrela é Panará, igual gente, ainda é gente". O copertencimento do humano Panará e da estrela ao povo Panará está fundamentado na crença de que por meio da morte o espírito pode virar estrela. Muda a condição de estar no mundo articulada à continuidade da maneira de viver do povo Panará. Mas tal transformação se realiza desde que se previna a chegada da morte, ocorrendo uma preparação prévia, bem como a escolha de qual forma de existência é desejada.

Virar "bicho do mato" é também uma alternativa, sendo ela interpretada no sentido de tornar-se alimento para ajudar os parentes humanos, destituído da condição de ser Panará no mundo. A morte súbita impossibilita a experiência do preparo, provocando o nascimento como gente novamente. Durante o convívio na aldeia Nãsêpotiti, Perankô informou: "Gente morta vira mosquito" e Kuperi citou os casos de duas pessoas falecidas, as quais uma transformou-se em "cobra perigosa" e a outra em porco, acrescentando que ambas poderiam matar os Panará, sendo apreendidas, portanto, como ameaças aos vivos. Entre as explicações oferecidas por diversas pessoas, o espírito pode virar cobra, porco, aranha, escorpião, formiga, peixe, tracajá, macaco, tuiuiú e outros³⁶. O poder tornar-se do espírito abrange as possibilidades de serem insetos, animais, humanos e astros, a perspectiva de relação deles com os humanos permanece, podendo ser hostil, inclusive. Paralelamente, em contemporaneidade, coexistem os "kypasuãkiarã" no mato, referindo-se àqueles "espíritos" que viram onça, macaco, gavião e quaisquer outros "animais", desvirando-se depois, particularmente eles não podem ser caçados, são tidos como imortais. Contudo, a experiência da fluidez na condição de existência no mundo é atemporal, compreendendo experiências desde a ancestralidade até os tempos atuais.

Na noção de natureza do povo Panará, apreende-se um esquema de significação em que o espírito é imanente à diversidade de formas de estar no mundo e por meio dele, o poder da transformação é uma condição de existir. É nesta perspectiva que se compreende que os animais e os humanos têm alma, por meio dela, é reconhecida a possibilidade do animal ter sido gente, bem como de gente ter sido animal. Na "natureza" percebida pelo povo Panará inexistem coisas, objetos, matérias, restritas às dimensões empírica, biológica e utilitária. A

_

³⁶ No ponto de vista do povo Panará o mel é "gente" e o espírito do Panará pode também virar mel.

condição de pessoa é ela, em si mesma, a forma de existir e é nesta perspectiva que são construídas as experiências de convívio com as existências no mundo. É impossível abstrair a "natureza" como um substantivo autônomo, distanciado e objetificado.

O espírito se revela na materialidade do mundo porque a natureza é ele transformado. Na ancestralidade, o urubu, o tuiuiú, o rato, a cutia, o sapo, a capivara e a onça eram gente e Panará. Porém, não eram animais nem humanos. Conforme também afirmado pelo pajé Sykiã³⁷ eram "kypasuãkiara", traduzido como "os ancestrais do mundo", interpretando-os como "espíritos". Já foi discutido que, uma vez transformados em animais, não viraram mais "gente", agora compreendido nesta dimensão imaterial. Não existindo mais na terra as aldeias da cutia, do rato, do tuiuiú, do urubu e da onça³⁸.

Ainda que transformados em animais e tenham rompido com a forma de ser Panará, compreende-se que a cutia, o rato e os demais animais significam o espírito (imaterial) transformado, o que dá sentido à interpretação de que os "espíritos" contribuem na configuração da "natureza". É relevante compartilhar o enunciado de Sykiã, que é pajé na aldeia Nãsêpotiti: "Jacaré é pajé, gavião é pajé, sapo é pajé, todos têm pajé". Paralelamente, Sêakari, Pâtikâ e outras pessoas panará reiteraram sobre a característica de todos os kypasuãkiarã serem "towmãpã", isto é, pajés, o que revela a perspectiva de muitos manteremse como tal, independente de terem se transformado em "animais"³⁹.

No mito da estrela, quando o homem de verdade adoeceu no céu, o gavião o salvou porque ele era pajé, e a sua estadia no céu não foi enquanto corpo físico, mas como "espírito", imaterialmente. No ponto de vista do povo Panará, o espírito do animal conserva a memória histórica das experiências relacionais com os "suãkiara" quando era "gente" na terra, as quais são rememoradas por meio da mitologia na comunidade panará. É sinalizado que na ancestralidade tinha uma diversidade imaterial porque tinham o "espírito-cutia"; "espírito-rato"; "espírito-tuiuiú"; "espírito-sapo"; "espírito-onça" e outros. A diversidade é constitutiva do mundo desde a ancestralidade até o tempo atual.

Conforme supracitado é nesta perspectiva que se compreende a cutia e outros animais "como se fossem gente, mas não eram gente", porque eles não eram humanos, nem animais. O espírito permanece como "gente" no sentido da capacidade comunicativa e reflexiva, na

³⁸Salvaguardando a observação de que o rato e a cutia eram sozinhos, tendo somente uma casa porque não tinha muita gente.

-

³⁷ Em contexto do Seminário do Mapeamento das Mitologias, 2012.

³⁹Exceto o urubu e o tuiuiú que não são reconhecidos como tais depois de transformados, "jaburu agora vira do Panará", afirmou um pajé toputum.

dimensão imaterial se mantém a interlocução com o humano por meio do pajé. Sinaliza uma ambiguidade porque o animal não é mais Panará, desde quando foi transformado, não virou mais "gente". Ainda assim, o seu "espírito" conversa com o pajé humano. Descola (1998, p. 29) argumenta que embora a morfologia e o comportamento estejam diferentes é re-atualizado o modo relacional com eles enquanto pessoas, sujeitos sociais, situados no mesmo plano ontológico.

Parece que algumas existências materiais são possibilidades de expressões do "espírito", como se a matéria fosse o "espírito" corporeificado, configurando uma noção de "natureza" como tendo expressão do espírito. Mas também no mundo coexiste a condição de estar "espírito". Conforme afirmado por Perankô e Mikre, no meu período de convívio com o povo Panará, existem espíritos que vivem embaixo da terra, em cima do céu e quem conversa com eles são os pajés.

É enfática a percepção da possibilidade de interlocução entre pessoas panará e "espíritos", o que converge para a perspectiva sociocósmica teorizada por Viveiros de Castro (2002) no sentido da "natureza" ser social.

Muitas doenças que afetam as pessoas panará são atribuídas aos espíritos do tracajá, peixe elétrico, macaco, anta, porco e arara. Retoma-se a ênfase dada por Kuperi aos espíritos do tatu grande e do porco como os mais perigosos, numa conversa tida com ele, quando eu morava na aldeia Nãsêpotiti, ocasião em que era recente a morte de um idoso. Os ritos de pajelança ilustram este fenômeno e podem ser interpretados como expressões socioeducativas na medida em que re-atualizam os ensinamentos dos ancestrais. Isso é identificado na fala de uma pajé a sua paciente numa sessão de pajelança:

Os espíritos colocaram isso em você. Isso é o osso de um bicho. O espírito do caititu colocou essa doença e ficou doendo o corpo todo. É culpa de vocês todos. Vocês não repartem a comida com os outros. Vocês reclamam muito. Foi isso que fez mal a ela. Por isso o espírito veio (Kierãsâ yõ sâti, 2005).

É enfatizado o valor ético da partilha do alimento, o que é reincidente nos ensinamentos dos animais-gente, conforme visto nas histórias do amendoim e do milho. São revelados quais são os valores éticos e comportamentos apreendidos como referenciais socialmente válidos. De acordo com Balandier,

[...] cada sociedade, cada uma a seu modo, define os limites que impõe ao que não é conforme, ao espaço que concede à liberdade modificadora e à mudança, e porque

ela não cessa nunca de erguer barreiras, assegurar proibições, produzir códigos (BALANDIER, 1997, p. 132).

Enfatiza-se ainda que, o transgressor é humano e localizado no contexto da vida comunitária, o que dá sentido à lição da pajé que denunciou "Vocês não repartem a comida com os outros", como a causa da doença, fruto de uma causa social e não natural. É atribuído um valor negativo ao ato de não compartilhar o alimento. A pajelança assume, portanto, um caráter socioeducativo, que neste caso relatado, intensificou o ensino da partilha.

No exemplo da pajelança acima, é reiterado que os espíritos dos animais são concebidos como agentes sociais que têm intencionalidade. Conforme abordado, nesta percepção há a possibilidade de uma interlocução entre humano e não-humano. A vida social do povo Panará contempla relações com os seres sobrenaturais, o que deve ser considerado para compreender a noção de "natureza" sob o ponto de vista Panará.

Dentro deste esquema de significação, os espíritos são sujeitos ativos, cuja intencionalidade e capacidade reflexiva permanecem afetando e alterando a vida das pessoas panará. Além disso, a relação com eles pode ser amistosa e hostil e o pajé tem um importante papel na mediação com estas forças. Compreende-se uma rede de relação social onde estão inseridos espíritos, animais e pessoas configurando um mundo sociocósmico, argumentado por Viveiros de Castro (2002), neste aspecto em especial. Porém, enfatizo que tais categorias são compreendidas na perspectiva de fluidez, de formas de estar no mundo.

Quando aconteceu o evento do eclipse em agosto de 1999, eu estava na aldeia Nãsêpotiti e testemunhei o sentimento de medo manifestado por muitos, sentiam-se ameaçados com este fenômeno apreendido por eles como ação dos feiticeiros. O senhor Teseja disse "katitutiti" (vai queimar o céu). Seu filho Perankô informou junto ao seu pai que "é dos feiticeiros antigos que morreram e têm aldeia deles em cima do céu". Convicto, Teseja, outro pajé, falou "katipyikin" (vai ficar bem), justificando: "Tem aldeia em cima do céu com pessoas boas que também estão rezando", sinalizando interlocução e comunhão das forças entre pajés humanos e não-humanos.

Merleau-Ponty (1999) argumenta que as relações humano-ambiente se desdobram por meio do corpo, que expressa os seus pensamentos, afetos, intenções e movimentos no mundo. Todos os sujeitos esboçam seu ponto de vista no seu comportamento, compreendido como uma perspectiva corporal de mundo, "Meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação" (ibidem, p. 228). Os "objetos" ganham existência quando são percebidos e isso depende da experiência relacional com os mesmos. As existências

empíricas, orgânicas e materiais no mundo se oferecem, tornando-se possíveis às múltiplas perspectivas de percepção. Nesta compreensão fenomenológica requer considerar a possibilidade de uma perspectiva imaterial na percepção de mundo, visto que dialoga com o ponto de vista de "natureza" do povo Panará.

Coexistem realidades visíveis e invisíveis que igualmente afetam os sentidos orgânicos corporais. Os pajés, nas aldeias em cima do céu, rezam para que os Panará fiquem bem; eles ajudam os pajés sobre a terra no confronto com as forças dos feiticeiros. O espírito de uma pessoa falecida anda na mata podendo ameaçar a integridade física dos corpos vivos. Estas existências não são observáveis empiricamente, elas circunscrevem uma realidade imaterial que se oferece às perspectivas relacionais, o que exige, para isso, expandir a compreensão dos sentidos corporais da visão, audição, olfato e tato.

Nem toda percepção é uma relação com matéria, o fenômeno invisível manifestado também acontece numa dinâmica relacional. Os sentidos físicos operam na tradução da relação com as existências materiais e imateriais. Para retratar tal constatação, compartilho a narrativa de Kuperi sobre uma pessoa que estava muito adoecida na aldeia (hoje falecida). Ele disse que o "espírito" do doente já estava lá em cima e que o corpo do mesmo iria ainda morrer. A manifestação desta forma de existência imaterial é concebida em termos corpóreos, materiais e físicos. Esta percepção é reconhecida quando diversas pessoas panará interpretaram rastros vistos como do espírito do doente (acima referido). Nesta ocasião, inclusive, alertavam ao enfermeiro não-indígena presente na aldeia Nãsêpotiti, na época, para não andar sozinho longe, pois este "espírito" poderia entrar nos animais e atacá-lo. Outro exemplo é conceber que o "espírito" sente sede e, portanto, toma água.

Compreender a relação com a "natureza" segundo o ponto de vista Panará requer reconhecer a experiência corporal com o material e imaterial. De acordo com Merleau-Ponty (1999; 2004) na percepção há a inscrição de uma anterioridade histórica, coletiva e cultural que, de modo dinâmico, inscreve-se no corpo; o olfato, o tato, a sensação, a visão, a audição e o paladar realizam-se culturalmente, fertilizando maneiras específicas de sentir, viver, pensar e agir na relação humano-ambiente. Em suas palavras "[...] que minha história seja a sequência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos, minha existência pessoal seja a retomada de uma tradição pré-pessoal" (Merleau-Ponty, 1999, p. 342). O corpo não é objeto neutro e padronizado universalmente e a "natureza" não é universal, objetiva e homogênea, como também não é só material. O mundo é intraduzível e perspectivo.

CAPÍTULO 5. CONSIDERAÇÕES

"O caminho da vida pode ser o da liberdade e da beleza, porém, desviamo-nos dele. A cobiça envenenou a alma dos homens, levantou no mundo as muralhas do ódio e tem-nos feito marchar a passo de ganso para a miséria e os morticínios. Criamos a época da produção veloz, mas nos sentimos enclausurados dentro dela. A máquina, que produz em grande escala, tem provocado a escassez. Nossos conhecimentos fizeram-nos céticos; nossa inteligência, empedernidos e cruéis. Pensamos em demasia e sentimos bem pouco. Mais do que máquinas, precisamos de humanidade; mais do que inteligência, precisamos de afeição e doçura! Sem essas virtudes, a vida será de violência e tudo estará perdido" (Charles Chaplin)



Tartaruga. Vitoria Basaia.

CAPÍTULO 5. CONSIDERAÇÕES

Ser pessoa é uma condição imanente aos animais, espíritos e humanos e, entre eles são estabelecidas relações de caráter social, afetivo e intersubjetivo. Entretanto, é imprescindível interpretar a categoria "pessoa" a partir do esquema de significação do povo Panará. Isso exige romper quaisquer perspectivas antropocêntricas que domestique a tradução desse termo como a projeção de predicados humanos aos animais. É enfático que no ponto de vista do povo Panará o comportamento dos animais são percebidos como expressão de pensamento, capacidade reflexiva e intencionalidade. Porém, a dimensão do que é visível, material e tangível não esgota a forma como são percebidos. A imaterialidade está impressa no ponto de vista sobre o animal, apreendido como aquele que possui espírito, assim como estabelece comunicação com a coletividade panará por meio do pajé. Ademais, ele pode ser agente ativo na condição de saúde de uma pessoa, provocando doença ou ajudando o pajé no confronto com os espíritos que adoecem alguém.

A condição de pessoa contempla, portanto, as dimensões da materialidade e imaterialidade de forma articulada. No entanto, isso ainda é insuficiente para interpretar o sentido da subjetivação dos animais e dos espíritos. Requer abranger a inter-relação destes aspectos com outros presentes na noção de natureza do povo Panará. Os animais, os humanos e os espíritos são apreendidos como existências fluidas, destituídas de fixidez. Antepõe-se o "poder-ser" como uma imanência nestas categorias, aqui retratadas como condições de estar no mundo. O espírito tem o poder da transformação e na ancestralidade apareciam como forma de estar "animal" e "animal-gente", tão recorrentes na mitologia. É difícil entender a dimensão desta outra categoria, aqui traduzida como "animal-gente", a qual não era animal, nem humano, mas a sua fluidez já lhe acontecia sendo, contudo, atemporal. O poder de transformação presencia-se como outra imanência na condição de existir, pelo fato dos animais e humanos terem espírito, eles podem se transformar.

Acredita-se que depois da morte há a possibilidade de virar estrela, animal ou gente novamente, desdobrando na interpretação de que um animal pode ter sido pessoa, bem como esta última ter sido um animal. Além de reiterar a imanência da fluidez, revela paralelamente que a "natureza" é pensada-sentida como tendo expressão do espírito transformado. Desde a ancestralidade até o tempo atual, algumas existências da natureza se realizam como tal pelo movimento das alterações. De um lado, definitivamente gente-rato virou rato, gente-capivara virou capivara, tuiuiú-gente virou tuiuiú, gente virou macaco, gente virou batata, gente virou

gente (carne da senhora virou mulheres). De outro lado, permanece gente virando estrela, gente virando animal, gente virando inseto, espírito virando animal.

O poder de transformação aparece como imanente à condição de existência destas expressões de vida aqui focadas, e ele se inscreve num mundo em que coexistem humanos, animais e espíritos como condições de estar, distintas entre si. O devir é condição homogênea na existência de uma pluralidade de forma de estar no mundo. A valorização da transformação é expoente na cosmologia e, justamente por ela ser possível é que se realizam as expressões da natureza aqui estudadas, notadamente os animais e os espíritos, por extensão alguns astros. A fluidez e a descentralização são imemoriais e atemporais. O sapo, a cutia, o rato, o tuiuiú, a capivara, a onça e tantos outros animais se realizam como tal pela transformação do espírito de cada um destes animais e pela alteração de espírito humano. É enfático que a dimensão biológica, empírica e material é insuficiente para abarcar o ponto de vista de "natureza" do povo Panará.

Os múltiplos "outros" são sujeitos inseridos no mundo, afetando-o e por ele sendo afetado. Contrapõe-se a apreensão do "outro" como objeto, restrito à dimensão do empirismo e utilitarismo. É irradiado o reconhecimento de que nos animais, espíritos e humanos há o devir e todos têm pensamento, intenção e capacidade de comunicação. A dimensão espiritual associada ao poder de transformação torna possível compreender "pessoa" como expressão em plurais formas de existência, traduzidas como espírito transformado. Ser sujeito é transversal a estas múltiplas condições de estar no mundo.

Também é relevante sublinhar a relação dos espíritos com a cultura panará. Nas narrativas relacionadas ao tempo de "muito antigamente", muitos conhecimentos eram dominados por "animais" antes de terem sido partilhados com as pessoas panará, bem como apropriados por elas na sua maneira de viver. Na história do urubu é afirmado que ele tinha o fogo, desejado por outros "animais". Na história do milho era o "rato" quem dominava o saber e prática do cultivo dele, assim como na do amendoim era a "cutia". Igualmente, estas narrativas revelam que antes das pessoas panará, os referidos "animais" já haviam percebido essas existências no mundo. Os animais-gente, praticantes de atividades culturais intervieram na configuração da cultura dos Panará e eram, inclusive, concebidos como parte desta mesma coletividade. Relação entre humanos e não-humanos engendraram a criação do modo de ser Panará. As práticas culturais manifestadas pelos humanos são concebidas como possibilidades de manifestações pelos animais-gente, o que equivale admitir as percepções da forma humana

similares às da referida categoria sobrenatural, tornando a condição humana transversal aos humanos e animais-gente.

Há correlação entre estar gente e ser Panará. A coletividade deste povo abrange as formas de estar gente na perspectiva do devir, ser Panará é uma possibilidade à estrela, aos humanos e na ancestralidade foi dos animais-gente, mas atualmente eles não são mais. O antropocentrismo não incide na cosmologia do povo Panará. Os conhecimentos, os hábitos, costumes, como também a construção de uma cultura é mediada por relações sociais entre humanos e não-humanos, sob uma valorização simétrica e não hierárquica. O humano está inserido no mundo **com** outras existências.

O "poder ser" e transformar-se possibilita que um mesmo sujeito experimente outras condições de estar no mundo, contemplando a materialidade e a imaterialidade. A história do tuiuiú que se transformava em tuiuiú-gente revela que no ponto de vista do povo Panará há a possibilidade do matrimônio entre humanos e animais-gente. As características físicas das pessoas panará, em nossa contemporaneidade, traduzem no corpo esta mistura quando explicam que os homens e mulheres altos e magros são descendentes de tuiuiú e, os corpulentos de casamento com anta-gente.

O pensamento dualista que separa animalidade e humanidade, portanto, não contempla a perspectiva de mundo percebido pelos Panará. Impõe-se o poder tornar-se como imanente. Os casamentos com a tuiuiú-gente e com a anta-gente aconteceram neste tempo de "muito antigamente" e a condição corporal física dos contemporâneos é compreendida a partir deste passado. O poder tornar-se reitera a percepção de que não há fronteira entre este passado e presente. A historicidade está impressa no corpo. Não se trata de uma relação do humano com o mundo, apoiada na seleção do humano como referência central. A perspectiva é da descentralização porque o referencial é a **RELAÇÃO**, por meio da qual o humano, o animal e o espírito são agentes que igualmente têm a capacidade de afetarem e serem afetados.

Os animais, os humanos e os espíritos são sujeitos dotados de intencionalidade, participam da mesma rede de relação social que é simétrica por compartilharem igualmente a existência no mundo, bem como a mesma possibilidade de perceber, desejar, refletir, intervir, sentir e agir.

Promove outra perspectiva de relação com as existências que compartilham conosco o planeta. Reconhecer a posição de sujeitos dos mesmos implica em sermos afetados pelos específicos modos de viver deles, enquanto expressões de pontos de vista e mundos distintos. A fluidez percebida na condição de estar animal, humano e espírito deriva na possibilidade da

"humanidade" e "animalidade" fundirem-se e misturarem-se. Parece que todos os corpos são sementes/mudas que contém a mesma substância, tornando-se prenhe, potencialmente, da condição vegetal, animal e humana de existir. Não há fronteira que delimite o humano e o animal, a natureza e a sociedade, há um ambiente de vida em que todos estão em interação e são afetados pelas alteridades.

Outro aspecto importante é que a diversidade é constitutiva do mundo desde a ancestralidade até os tempos atuais. Entre os kypasuãkiara é reconhecida a distinção entre "gente-cutia" e "gente-onça" e "gente urubu" e outros. É abordada a manifestação de diferença entre eles quanto às suas habilidades, comportamentos, subjetividades e historicidades. Portanto, a diferença é imemorial, atemporal, contínua e fluida.

Por meio da mitologia é construída uma percepção de natureza inscrita na maneira de viver do povo Panará. Ela tem valor pedagógico, contribuindo na formação da percepção sobre as existências do mundo e, sobretudo evidencia um vínculo entre a ancestralidade e a contemporaneidade. O presente, na forma como é vivido, é um desdobramento de vivências dos suãkiara, rememoradas nas narrativas. Antes comia pau-podre; antes homem fazia tudo, caçava, assava; antes namorava buraco de pau; antes não comia batatas; homem era sozinho, não tinha matrimônio. Nesse contexto, percebemos a abertura para novos eventos e novos aprendizados. Isso reitera a abordagem fenomenológica de que, "O mundo é uma unidade aberta e indefinida em que estou situado" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 408) e que o "[...] o conhecimento vai pouco a pouco ao infinito e nunca se conclui" (ibidem, p. 443). As narrativas de como os conhecimentos tornaram-se percebidos pelos Panará são rememoradas de geração a geração, rememorar e ensinar estão vinculados.

Animais e gente Panará têm capacidade de ensinar e aprender de maneira equivalente. A relação entre estas formas de "estar" no mundo é concebida em termos de alteridade, o que se associa à percepção da condição de sujeito ativo, intencional e reflexivo compartilhada entre as existências. Poder ensinar e aprender é transversal àqueles que têm vida e que podem transformar-se. A alteração da forma corporal, da cultura e da percepção de mundo circunscrevem a articulação das noções de aprendizagem e natureza.

Aprender sobre o milho, o amendoim e outros fenômenos significou a incorporação de novos comportamentos e atitudes sociais, um conhecimento que alterou o modo de viver gerando dinamismo na condição da vida humana. Em todas as sociedades humanas há mudanças, contrapondo-se à ideia de que tradição significa reproduzir de forma idêntica os conhecimentos herdados das gerações anteriores. Não se reconhece na cosmologia a ideia de

um mundo originado de forma completa e acabada. Inexiste uma tradição invariável e contínua. A fluidez é reconhecida no próprio imaginário mítico, revelando uma articulação entre condição de vida social, concepção de aprendizagem e movimento. Antes do aprendizado da agricultura, havia outro modo de viver em sociedade que foi afetado pelo ensino dos referidos não-humanos, alterando os costumes culturais e as práticas socioeducativas a eles vinculados.

A abertura para o inédito inscreve-se na visão de mundo do povo Panará. Troca e alteridade emergem como dimensões significativas na percepção de mundo deste povo. Nesse modo de vida, está pressuposto uma noção de cultura dinâmica. As narrativas revelam experiências relacionais desencadeadoras de alteridades e expansão da maneira de viver. É compreendido que todas as formas de "estar" no mundo são sujeitos passíveis de afetar e promover mudanças, contemplando os humanos e não-humanos.

Natureza não é uma categoria universal e não encontra seu equivalente correspondente no ponto de vista do povo Panará. Utilizando este termo como um instrumento de interpretação compreensiva, argumenta-se que ela é parte intrínseca da sociedade. O modo do povo se relacionar com os não-humanos têm promovido condições favoráveis à continuidade de vida dos mesmos. Considerando o ambiente como configurado pela cosmologia, é sinalizado que as dimensões material e imaterial são vinculadas, o que está articulado ao significado do valor sagrado conferido às existências. Os espíritos são a natureza e com as existências há relação. Mas é no sentido de uma recepção e abertura para o outro que se estabelece uma comunhão, reconhecendo a circunstancialidade do caráter hostil e amistoso nas experiências relacionais.

Aliado à experiência deste presente estudo, põe-se em questão qual é a epistemologia que fundamenta o repertório legislativo e de políticas públicas relacionados ao ambiente e a terra, especialmente no que aflige, direta ou indiretamente, a diversidade cultural, notadamente a terra indígena e o seu entorno. Advoga-se aqui a superação do etnocentrismo e a publicidade de que a noção de natureza das sociedades industriais não tem validade universal. No contexto da pluralidade cultural, requer subverter a homogeneização de uma epistemologia única na política pública, notadamente, aquela que fundamenta a percepção de uma natureza pautada no empirismo, antropocentrismo, racionalismo e utilitarismo, sobretudo, na apreensão desta categoria como isolada e separada da sociedade. É em prol à consideração da existência de outras percepções dentro da sociobiodiversidade que se defende

a realização de uma base conceitual legal e jurídica fundada no princípio da alteridade, reconhecendo as diferentes perspectivas de mundo, e maneiras de nele viver.

Neste particular, o fazer político requer, imprescindivelmente, a valorização do "outro", que também significa e constrói o desejo histórico. Promover espaços de diálogos com os povos indígenas e outros diferenciados culturalmente, assim como possibilitar o pensamento da mestiçagem, são ações que caminham para o reconhecimento das outras possibilidades de "ser" no mundo (SATO; PASSOS; ANJOS; GAUTHIER, 2004).

Os saberes do povo Panará nos ensinam a reconhecer que fazemos parte de uma totalidade cósmica, onde inexiste separação entre o humano e o ambiente, tampouco entre o corpo do mundo e o corpo particular. Conforme a fenomenologia também tem nos ensinado, somos extensão um dos outros com quem nos relacionamos. Na dimensão do devir nada é definitivamente o que é, tudo está em movimento e tudo é co-autor do mundo. Afetada por tudo isso a dimensão sacralizada do mundo foi potencializada. Todos os corpos veiculam a vida e tudo o que tem vida é sujeito no mundo, e a morte é uma transformação, reiterando a condição da vida como imanente e atemporal.

Referências

ARNT, Ricardo; PINTO, Lúcio Flávio; PINTO, Raimundo; ensaio fotográfico e relato MARTINELLI, Pedro. **Panará:** a volta dos índios gigantes. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1998.

BACHELARD, Gaston. A Filosofia do Não. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio do movimento.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BRASIL. Ministério da Educação. Fundação Nacional do Índio. Associação IPREN-RE. PROGRAMA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES MEBÊNGÔKRE, PANÃRA E TAPAJÚNA. 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.

BUBER, Martin. Introdução e tradução: Newton Aquiles Von Zuben. **Eu e Tu**. Tradução do alemão, introdução e notas de Newton Aquiles Von Zuben. Ed. Cortez e Moraes, 2ª edição revista: São Paulo, 1979.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜN, Mauro; AVANZI, Maria Rita. Paisagens da compreensão: contribuições da hermenêutica e da fenomenologia para uma epistemologia da educação ambiental. **Caderno CEDES**, Campinas, v. 29, n.77, p. 99-115, jan./abr., 2009.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem.** Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Ed. Martins, 2005.

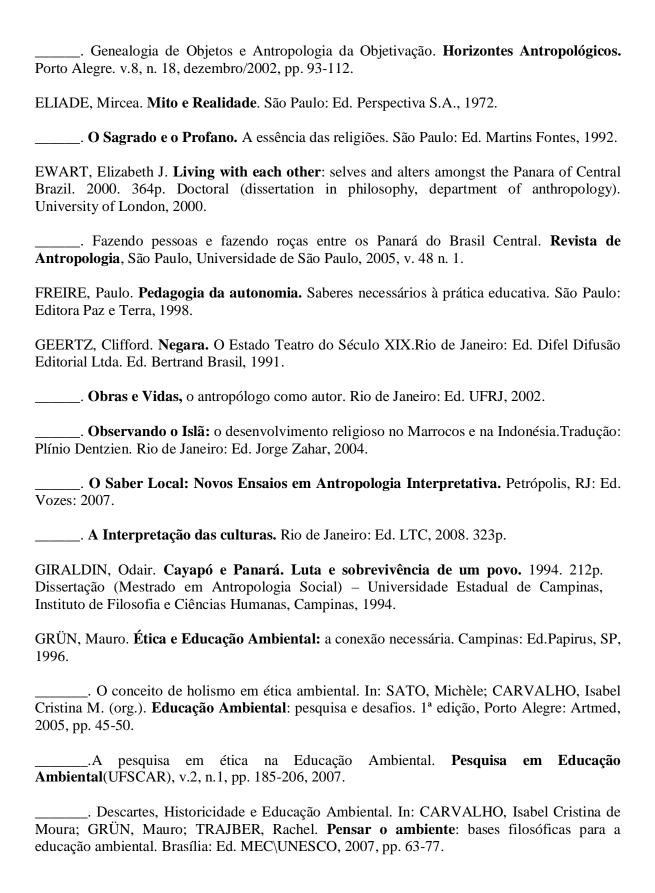
DESCARTES, René. As Paixões da Alma. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

_____. Discurso do Método. Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade na ciência. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia. **Mana**. Estudos de Antropologia Social. PPGAS\UFRJ, Rio de Janeiro. v. 4, n. 1, abril/1998, pp. 23-45.

DESCOLA, Philippe& PÁLSSON, Gísli. Introducción. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (Coord.). **Naturaleza y Sociedad.** Perspectivas Antropológicas. México: SigloVeintiuno Editores, 2001, pp.11-33.

DESCOLA, Philippe. Construyendonaturalezas. Ecologia simbólica y práctica social. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (Coord.). **Naturaleza y Sociedad.** Perspectivas Antropológicas. México: SigloVeintiuno Editores, 2001, pp.101-123.



A Outridade da natureza na Educação Ambiental. Em: CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel. Pensar o ambiente : bases filosóficas para a Educação Ambiental. Brasília: Ed. MEC\UNESCO, 2007, pp. 181-189.
A importância dos lugares na Educação Ambiental. Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental , v. Especial, pp. 1-11, dezembro, 2008.
HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardiã Resende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais , n. 28, ano 10, junho de 1995, pp. 39-54.
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.
MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. Ed. Martins Fontes: São Paulo 1999.
MERLEAU-PONTY, Maurice. Conversas. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.
PANARÁ, Perankô, PANARÁ, Krekreasã Mikre <i>et al.</i> Priara Jô howkjya. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2002.
PRESTON, Christopher. Grouding knowledge. Environmental philosophy, epistemology and place. Georgia: Univ. Georgia Press, 2003.
SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.Tradução: RosauraEichenberg. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2007.
SATO, M.; GAUTHIER, J.Z.; PARIGIPE, L. Insurgência do Grupo Pesquisador na Educação Ambiental Sociopoética. In: SATO, Michèle; CARVALHO, Isabel Cristina Moura (Org.). Educação Ambiental : Pesquisa e Desafios. Porto Alegre: Artmed, 2005, pp.99-117.
SATO, Michèle. Apaixonadamente pesquisadora em Educação Ambiental. Educação: Teoria e Prática. Rio Claro, UNESP, v.9, n.16, jan-jun, 2001, pp. 24-35.
A Educação Ambiental tecida pelas teorias biorregionais. In: FERRARO, Luiz (Org.). Encontros e Caminhos. Formação de educadores (as) ambientais e coletivos educadores. Brasília: Diretoria de Educação Ambiental. MMA, 2005, pp. 35-46.
SATO, Michèle; PASSOS, Luiz Augusto. Biorregionalismo: Identidade Histórica e Caminhos para a Cidadania. In: LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo; LAYRARGUES, Philippe Pomier; CASTRO, Ronaldo Souza de. Educação Ambiental: repensando o espaço da cidadania.2. ed. São Paulo: Cortez, 2002, pp. 221-252.

_____. Pelo prazer fenomenológico de um não-texto. In: GUIMARÃES, Mauro (Org.). Caminhos da Educação Ambiental. Da forma à ação.3.ed. Campinas, São Paulo: Ed. Papirus,

2008, pp. 17-30.

SATO, Michèle; PASSOS, Luiz Augusto; ANJOS, Alexandre dos; GAUTHIER, Jacques Zanidê. Jogo de luzes: sombras e cores de uma pesquisa em Educação Ambiental. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v.13, n. 23, pp. 31-55, 2004.

SCHWARTZMAN, Stephan. **The Panara of the Xingu Nacional Park:** the transformation of a society. Doctoral Dissertation. Chicago, University of Chicago, 1988.

_____. Os Panará do Peixoto de Azevedo e Cabeceiras do Iriri: história, contato e transferência ao Parque do Xingu. S.L.: s.ed., 1992, 44p.

SILVA, Regina; SATO, Michèle. **Mapa Social**, mapeando os grupos sociais do Estado de Mato Grosso – Brasil. Cuiabá: Edufmt, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Glossário

HIPE – É o nome dado à categoria "inimigo", ela abarca humanos e não-humanos como marimbondo e outros seres sobrenaturais.

IAN – Tempo antigo. Quando o "i" é pronunciado de modo enfático, significa "muito antigo".

IKÂPY – Casa dos homens. As aldeias do povo Panará, antigas e atuais, têm casa dos homens no centro da aldeia.

INKRESUÃKIARA – Festa dos antigos Panará. Este termo faz a distinção de outras festas que este povo incorporou, as quais aprenderam com outros povos não-Panará.

INTOW – É um tipo de dança, na qual três dançarinos dançam no centro da aldeia. O trio é revezado e pertence ao mesmo clã.

KÂTÂTAKRITI – Pau podre, orelha de pau, era o alimento dos antigos Panará.

KRENOÃTERA – Nome de um clã; significa "gente sem casa".

KWAKYATÃTÊRA – Nome de um clã; significa "gente da raiz do buriti".

KWASÔTÃTERA – Nome de um clã; significa "gente da folha do buriti".

KWOSITÃTERA – Nome de um clã; significa "gente da costela".

KYATÃTERA – É o nome de uma metade social, significa "gente da raiz". Na aldeia existem duas metades. Eles são acionados quando acontece a corrida de tora, as quais competem entre si e, também na organização da produção e divisão dos alimentos nas festas e na distribuição espacial dos homens na casa dos homens.

KYPASUÄKIARA – São aqueles que viveram na terra na ancestralidade. Refere-se, por exemplo, à cutia, à onça, ao tamanduá, ao rato, ao urubu, ao tuiuiú que eram Panará no tempo antigo, quando eram antropomórficos.

NÃPRI – Tuiuiú.

NTUKREJÂ – Batata azul, um tipo de inhame.

NTUPÔ – Batata branca.

SÂKYÂRI – Festa da divisão de alimentos, o clã que a promove não os consome.

SANGKRE – Sementes para consumo.

SIMPE – Sementes para replantio.

SOPÂRI – Feiticeiro. Categoria atribuída a quem maneja técnicas que fabricam doenças e morte a outrem.

SUÃKIARA – Antigos Panará. Refere-se tanto àqueles da ancestralidade, como também àqueles que viveram no período antes do contato permanente com a sociedade industrial.

SUAMPIU – Festa da primeira menstruação, ligada ao matrimônio ("sua": primeira; "nampiu":sangue).

TOATUM – Categoria de idade de mulher madura com muitos netos. Tem autoridade política na comunidade. São as mais velhas, detentoras de saberes.

TOPUTUM - Categoria de idade de homem maduro com netos. Tem autoridade política na comunidade. São os mais velhos, detentores de saberes.

TOWMÃPÃ – Pajé.

TSOTÃTERA – Nome de uma metade social; significa "gente da folha".

WATÔTI – Espécie de sapo.

Apêndice A – Fluidez na mitopoética panará

Texto de Adriana Werneck Regina

No contexto sociocultural do povo Panará há dois mitos que abordam a origem da mulher. Em ambos, é afirmado que no tempo de "muito antigamente" não existiam mulheres. Numa versão escrita pelo jovem Perankô em contexto de atividade pedagógica, na aldeia Nãsêpotiti, em 1998, é afirmado que os homens faziam beiju e assavam os bichos para comerem e justificavam esta prática porque não tinham mulher. Na escrita dele, "Quando os homens com vontade de namorar, namoravam o buraco de pau, mas não machucava". A narrativa prossegue com o aparecimento de uma velha com quem todos os homens namoravam e todos os dias, o que a machucou. Um dia ela ensinou aos homens para cortarem a carne dela em pedaços para eles virarem mulher. Citando novamente um fragmento do texto "Os homens enrolaram com folhas de banana brava a carne dela devagarzinho para nascer mulher. Depois de dois dias a carne dela virou as mulheres todas gordinhas. Os homens ficaram contentes com as mulheres que nasceram. Os homens casaram com todas as mulheres e não sobrou nenhuma".

É reconhecida uma aproximação entre o mito da senhora que transformou noutras mulheres e a história da velha que virou batata por considerar a experiência da morte como condição para a transformação.

A batata era gente, conforme as narrativas da senhora Kierãsâ, registrada por Ewart (1998, p. 157), e os textos escritos dos jovens Mikre e Perankô na escola da aldeia Nãsêpotiti, em 1998. É relatado que uma senhora foi sozinha pegar água no rio, seu genro tinha atravessado o lugar onde ela estava com objetivo de ir à roça fazer a queimada. A senhora deixou o pote já preenchido com água no rio, e em seguida foi também à roça. No momento em que estava no meio dela, foi tomada pelo fogo que avançava em sua direção. Ela gritou, morreu e queimou. Ela se transformou em batatas como a branca, redonda, comprida e vermelha. A cabeça, o braço, o pé e o miolo da senhora viraram um tipo de batata. Este alimento começou a crescer depois que o corpo estava bem queimado. O genro chegou na aldeia e os filhos ainda esperavam a senhora trazer a água. Foi questionado "Onde está a senhora, ela não foi pegar água, a água é no rio, lá embaixo". Ele lhes contou que a velha gritou e morreu queimada, então eles choraram. No amanhecer do dia seguinte, a procuraram na roça e encontraram os seus ossos e as batatas-doces brotadas. No relato da Kierãsâ (EWART, 2000, p. 157) há o discernimento de que as "Batatas duras eram os braços, o miolo

(cabeça) virou batata branca (ntu pô), a gordura virou batata azul (ntukrejâ, um tipo de inhame)" e mais adiante é acrescentado que sangue duro é batata vermelha. A narradora afirmou que até então desconheciam este alimento dizendo: "Nos dias antigos, pessoas comiam as sementes de kritasy. Ewart (ibidem) informa que se trata de um tipo de palmeira, cujo fruto é parecido com o açaí.

No contexto cultural panará, os genros trabalham na roça dos pais da sua esposa, tornando compreensível a situação retratada na história que envolve a sogra que foi pegar água no rio, bem como a sua ida à roça onde o seu genro foi trabalhar.

Esta narrativa configura-se como explicação da origem da batata e das suas espécies variadas com a ressalva de que o termo "origem" não tem a conotação de um primórdio com referência de início propriamente dito, porque a batata era o corpo da senhora. Trata-se de um fenômeno que passou a existir por transformação de outro já existente, neste caso, o corpo humano. É o evento histórico da transformação de pessoa para vegetal, demarcando a origem da existência do ser batata que resguarda em si mesmo esta antecedência humana.

Inexiste a permutabilidade das condições pessoa e vegetal oscilando na fluidez das experiências circunstanciais de vida. A morte do corpo da senhora panará, associada à queima dele em área de roça, compuseram o contexto de uma passagem para o início de novos elementos no mundo.

O aspecto da fixidez, posterior à alteração, assume relevo neste evento histórico. A transformação foi involuntária e seguida de uma morte, e o estado de batata perpetua-se.

Trata-se de um evento ocorrido "nos dias antigos", sendo ele responsável por uma mudança de alimentação que tem sido usufruída tanto pelos Panará desta época como pelos contemporâneos.

Pressupõe-se que as batatas nascidas do corpo da senhora converteram-se em mudas e que continuamente replantadas pelos "suãkiara" promoveram a continuidade deste alimento até os tempos atuais. Igualmente, as gerações presentes tornam-se co-responsáveis pela perpetuação da existência das batatas, reforçando a ideia de um vínculo entre este passado remoto e o presente. O dinamismo impõe-se como outro aspecto na memória histórica da coletividade Panará.

A manifestação da transformação é reencontrada nesta narrativa e a dimensão da humanidade inscreve-se entre os animais, astros e vegetais, em especial as batatas. Embora a fixidez da condição de vegetal da batata, a perspectiva de que a "batata era gente" permanece no ponto de vista de mundo do povo Panará. É rememorada a história do corpo de uma

senhora que após ser queimado na roça, brotou, aproximando-se da realidade do plantio de sementes/mudas, antecedido pela queimada da roça. Emerge a ideia de um corpo brotar como uma muda. Neste período já tinham roças, mas não existiam batatas como produto cultivado nelas. Novos eventos acontecem, afetando a estabilidade de uma maneira de viver, promovendo mudanças e expansão de conhecimentos e práticas sociais.

Num texto escrito pelo jovem Paturi no contexto de educação escolar, tem-se o caso de um humano que virou estrela cadente:

Aí o pessoal matou ele por causa do feitiço. Dois rapazes pegaram pauzinhos e enfiaram na cabeça do homem e esses dois rapazes jogaram cabeça do homem na água. Aí, ele começou virando estrela cadente, por isso estrela cadente fica no céu. Estrela cadente mata gente porque ele mata gente, o pessoal matou ele porque ele tinha feitiço. Nós chamamos pakiã, branco chama estrela cadente (Paturi, aldeia Nãsêpotiti, 1998).

No contexto cultural do povo Panará, feiticeiro é uma categoria social nominada "sopâri", podendo ser atribuída à pessoa pertencente à coletividade panará ou de outra etnia. Refere-se aos sujeitos que sabem fabricar doenças para outras pessoas, bem como manipular os animais para atacarem quem almejam como vítimas. Representam aqueles que intencionam ameaçar a saúde e vida de outrem, praticando as técnicas que produzem tais efeitos, sendo elas secretas e de acesso social restrito. É uma categoria desvalorizada pela coletividade panará, sendo legítimo o assassinato de seus praticantes como contraponto às forças ameaçadoras da saúde e vitalidade desejada como estáveis. Inclusive, não é um assunto que rende nos diálogos intersubjetivos, sendo bastante evitado em nossa contemporaneidade.

O título dado ao texto escrito por este jovem é "História de Antigamente", denunciando que embora relate um evento ocorrido num tempo remoto, incide uma aproximação com o presente, porque o feiticeiro humano foi assassinado e a possibilidade de se constituir como ameaça à coletividade panará permanece, porém, em estado de estrela cadente. A condição da humanidade é anterior ao atual estado de astro e a atemporalidade da sua possibilidade de ameaçar se impõe, inexistindo fronteira entre este passado remoto e o presente. Contudo, reaparece o fenômeno da alteração das formas e, paralelamente, emerge uma perspectiva de continuidade da conduta da feitiçaria que reitera a perspectiva de um vínculo constante entre este tempo remoto e o presente.

As dimensões do "poder ser" e da "transformação" abrangem as pessoas, os "animais" e os "astros".

Ainda no âmbito do "astro" há a história escrita por Kôtâ, em contexto de atividade escolar, retratando a possibilidade da transformação entre "astro" e pessoa-astro. É narrado um romance entre um homem panará e uma mulher-estrela,

Eles se gostaram. Ele gostou dela. Ele a chamou para descer no centro e começou conversar com ela indo para casa. Depois casou com a estrela. Ele conseguiu casar, aí colocou a mulher dentro da cuia grande. O pessoal descobriu a estrela. Tinha festa. Vamos pegar açaí, disse a mulher. Depois ela mandou ele pegar açaí. Ele subiu em cima do pé do açaí e ela subiu junto com ele, aí ela o carregou para o céu. Aí, sofreu de frio, quase ele morreu. Tinha saudade da terra, aí o gavião o trouxe (Kôtâ, aldeia Nãsêpotiti, 1998).

A possibilidade de "astro" virar pessoa-astro é outro evento presente na memória histórica da coletividade panará. O poder de alteração parece ser imanente à condição de existência. A perspectiva de estar humanizado tem sido transversal nestas diversas narrativas, sendo uma dimensão presente entre os "animais" e "astros". Percebe-se uma relação simétrica entre as pessoas e "astros" a partir desta possibilidade comum do poder estar humano no mundo.

Apêndice B – Inimigos e aprendizagem na mitologia panará

Texto de Adriana Werneck Regina

A origem do inimigo

Conforme relato de Kierãsâ, registrado por Ewart (2000, p. 140), uma mulher foi com seu filho coletar castanha do Brasil. Aproximando-se da árvore, ela agachou e saiu de seu útero uma longa cobra que subiu na árvore e coletou castanhas. Depois a cobra desceu e retornou ao útero. O filho viu e ficou com medo. Na coleta seguinte, ele se recusou a acompanhar a mãe. O pai questionou o filho e ele contou o que tinha visto. O pai foi bravo para onde a mulher estava e cortou a cobra em pedaços quando ela ia retornar para o útero da mãe. O marido disse: "Eu pensei que você estava grávida de um bebê real e não com essa falsa criança". O marido retornou para a aldeia, a esposa chorou e até o pôr do sol, ela não retornara. Os homens iniciaram a busca e viram um caminho cortado com a enxada. Eles o trilharam, foram aparecendo uma casa, duas, três, quatro, a mulher tinha virado "hipe"⁴⁰

Eventualmente eles vinham para um rio largo onde tinha uma ponte, podiam escutar som de "hipe" do outro lado. Os Panará não atravessaram a ponte, decidiram retornar para sua aldeia. Noutra versão escrita por um jovem, em contexto de atividade escolar, conta-se:

A cobra subiu no pé de castanha e depois cobra tirou castanha [...] aí entrou na barriga da mãe. Outro dia o marido foi atrás da mulher dele. Ele descobriu [...] ele cortou tudo, ela ficou triste, ele a chamou "vamos lá", "não vou, eu vou ficar aqui mesmo, pode ir embora". [...] Ela pegou machado, ela pensou, ela abriu caminho, depois ela fez uma casa. Ela foi denovo, virou branco, depois os Panará foram atrás dela, encontraram uma casa. O homem não acreditava, virou cidade. O pessoal ficou com medo. "Deixa, ela virou índio americano".

Esta narrativa reforça a compreensão interpretativa do devir como imanente à condição de "estar" no mundo. Neste evento aconteceu uma alteração na condição de pertencimento à coletividade panará. É sinalizada a percepção de que uma pessoa panará pode tornar-se "hipe", um não-Panará. O "hipe" é expressão de uma forma de "estar" no mundo, em que a anterioridade Panará é resguardada. Porém, esta alteração da forma está correlacionada à separação e origem de outra coletividade. Incide o rompimento de um laço

.

⁴⁰ "Hipe" é uma categoria de pessoa que não é Panará, atribuída aos inimigos, refere-se àqueles com quem a relação social é potencialmente hostil e perigosa, contemplando os não-indígenas e outros povos ameríndios. Conforme Schwartzman (1998, p. 106) há vários tipos como "hinpenkwung", um ser aquático e "hinpenputi", monstros canibais, sinalizando a abrangência desta categoria para seres não-humanos e humanos.

social efetivo. A alteração acontece em contexto de um drama afetivo, tenso e conflituoso. O marido matou o filho de sua esposa. Nestas circunstâncias, "virar hipe" correspondeu a alterar a maneira de se relacionar. É reconhecida a fluidez na amistosidade e hostilidade entre sujeitos e coletividades.

Aprendizagem na relação com o inimigo

Conforme a narrativa de Kierãsâ, registrada por Ewart (2000, pp. 144-145), a cerimônia de "sâkjâri" foi ensinada pelos "hipe". Neste relato, o "hipe" contempla um povo de outra etnia que atacou a coletividade panará no passado e que, nesta ocasião, capturaram duas crianças do sexo feminino. Por elas terem crescido entre os "hipe", aprenderam a prática da cerimônia denominada "sâkjâri", na qual dançavam e realizavam a cerimônia da divisão de alimentos. Ao amadurecerem, experimentaram atividades sexuais qualificadas como agressivas e violentas, o que as impulsionou a fugirem e retornarem para a coletividade de seu povo Panará, uma das mulheres estava grávida. Percorreram uma longa distância, tendo realizado acampamento nesta jornada. Na narrativa é mencionado um grande rio, identificado como o local onde tinham sido pegas e, paralelamente, a travessia dele separava os lados onde estavam os "hipe" e o povo Panará. No cruzamento, a mãe caiu e o filho morreu. Conseguiram retornar e viveram novamente junto ao seu povo, ensinaram ao povo Panará o que aprenderam com os "hipe" como o "intow", um tipo de dança que envolve três dançarinos e a divisão de alimentos, em que um clã oferece muita caça assada para os demais clãs. Kierãsâ termina sua história dizendo "Então, ela pediu sâkjâri, ela explicou o que fazer, assar a caça morta dos animais para outros clãs comerem, ela ensinou como fazer isso, isso é como eles aprenderam" (EWART, 2000, pp. 144-145).

O relato deste evento nos tempos antigos tem relação de continuidade com a nossa contemporaneidade, o "sâkjâri" acontece em diversos contextos cerimoniais destacando a festa "suãpiu" (ligada à primeira menstruação e matrimônio). Configura uma troca de alimentos entre os clãs que compõem a comunidade, onde o clã que pede é "skyuri pen kyara", e o que se apropria é "na peri pen kya" (SCHWARTZMAN, 1998).

Na ocasião da festa "suãpiu" ("Sua": primeira; "nampiu": sangue) o clã da menina que menstrua convida os demais clãs para a cerimônia, o que significa oferecer a eles alimentos de sua roça. Paralelamente, uma expedição de caça ou pesca acontece, porém envolvendo todos os clãs da aldeia. No dia em que há a distribuição dos alimentos, as pessoas pertencentes ao

clã que convida não os consomem. Eles cantam e dançam o "intow". São os demais clãs que saboreiam. (SCHWARTZMAN, 1998, p. 213).

Tive a oportunidade de testemunhar a festa "suãpiu". Ao nascer do sol, o "noivo" buscou silenciosamente uma mulher de seu clã para cortar o cabelo de sua noiva (menstruada pela primeira vez), que estava na casa dos homens, no centro da aldeia. O noivo também foi ornamentado com penugens de gavião, e quando o sol estava no centro do céu, ele dançou e depois foi ao mato para realizar a corrida de tora, na qual sua noiva também participou. No final da tarde, aconteceu a dança envolvendo vários homens e mulheres em movimento elíptico. Na manhã seguinte, os homens e mulheres foram à roça para colher batata e milho. Depois, retornaram em fila indiana em direção à casa do centro, onde armazenaram os produtos colhidos. Na entrada na casa dos homens formou-se uma elipse. Trata-se do "sâkjâri" relatado, porque tais produtos foram destinados à comunidade pelo clã da pessoa que menstruou. Foi no momento do retorno da roça que aconteceu a referida dança/canto "intow", envolvendo três dançarinos, os quais usavam um cinto com garras de anta, guariba, um pedaço de concha de madrepérola e cabaça. Refere-se à dança mencionada no relato, também ensinada pelo "hipe". Ao longo do dia, o trio de dançarinos é revezado, porém, a dança sempre é realizada por integrantes do mesmo clã de quem "sangrou". Nesta ocasião, o clã "Krenoantera" era o patrocinador da festa.

Quando as batatas foram assadas, as consumiram na casa do centro. Os homens saíram para uma caçada coletiva. Num dia, as mulheres organizadas em duas metades – "tsotātera" e "kyatātera" – debulharam o milho enquanto outras o socavam durante quatro horas seguidas, resultando em duas panelas fartas de farinha peneirada, correspondente a cada metade. A chegada dos homens da caçada foi cerimonial, todos pintados e ornamentados caminhando, lentamente, em direção à casa dos homens, onde despejaram os cestos com as carnes assadas. Simultaneamente, acontecia a dança do trio no centro da aldeia. Com a farinha de milho as mulheres prepararam um enorme beiju. Os "krenoãtera" não comeram, justificando que "são donos da festa". Em seguida aconteceu a corrida de tora, marcando o final da festa.

Outra festa "suãpiu" foi iniciada, desta vez patrocinada por outro clã. Antes do sol nascer, um "toputum" sai de sua cama gritando-cantando "uôuôuô" prosseguindo até a casa do centro, carregando uma borduna, onde os homens que lá estavam respondiam "ihiu riu". O genro deste referido "toputum" também sai cantando-gritando e da casa dos homens, a resposta "hiu" é bem intensa. Os homens falavam fortemente com cadência nervosa do centro. Em seguida, a mulherada saiu para a "calçada" de suas casas a fim de testemunhar a balbúrdia

na casa dos homens, quando uma "toatum" falou "suapiu". Logo, veio um homem adulto pegar a pessoa que "sangrou", levando-a para a casa do centro a fim de cortar o seu cabelo e isso foi repetido com outras pessoas, comumente pertencentes ao cla "Kwakiatatera" e que já tinham menstruado há um tempo.

Outra corrida de tora acontece. É feita uma pescaria coletiva, o canto/dança "intow", desta vez com dançarinos "Kwakyatātera". Também homens – jovens e adultos – e mulheres saíram com cestos para pegar mandioca, caracterizando este ato como "sâkyâri". Retornaram em fila indiana carregando cestos cheios de mandioca. Ao mesmo tempo, acontecia a dança do trio no centro da aldeia, o "intow". Na madrugada seguinte aconteceu a distribuição dos alimentos. As mulheres torraram a farinha, prepararam a puba tirando o leite da mandioca. A pescaria foi assada na cozinha de uma casa localizada na região "Kwakiatātera", onde fizeram dois jiraus com madeira verde para esta finalidade. Um era da metade "tsotātera" outro da "kyatātera", cada qual monitorado por uma "toatum". O polvilho fabricado da mandioca foi guardado em dois sacos, destinados a cada uma destas metades, este trabalho foi feito por pessoas do clã "kwakiatātera". Foi forjada uma chegada de caçada. Na casa do centro, a pescaria foi dividida. Igualmente, foi explicado que "os donos da festa não podem comer", remetendo-se desta vez aos integrantes do clã "kwakiatātera".

O "sâkjâri" parece não se constituir como uma festa autônoma e distinta, ela acontece de modo interconectado às outras cerimônias dos antigos Panará como "suãmpiu". Entretanto, esta troca de alimentos foi aprendida de uma coletividade "hipe" e adequada à maneira de viver do povo Panará, revelando abertura para o dinamismo e alteridade. Ainda assim, é reatualizada a memória de que é uma atividade aprendida de outro povo.

A construção de saberes envolveu uma relação social hostil. Foi na condição de captura pelo inimigo que o aprendizado foi possibilitado. As manifestações culturais do inimigo foram percebidas com interesse em aprendê-las e praticá-las. O "sâkjâri" foi selecionado como expressão cultural a ser ensinada e submetida à corporeificação pela coletividade panará. Constitui-se como um conteúdo de ensino-aprendizagem ao devir das pessoas panará.

A narrativa mítica enfatiza a experiência das crianças raptadas crescerem no seio da comunidade do "hipe", e quando retornaram na sua comunidade elas pediram "sâkjâri", ensinando como se fazia, o que configura uma afirmação de sua posição no mundo como parte da coletividade panará. Significa solicitar que o seu clã patrocine uma festa oferecendo alimentos de sua roça e estimulando a comunidade mobilizar-se para uma caçada coletiva a

ser redistribuída entre os demais clãs. As mulheres foram agentes deste movimento, reinaugurando sua inserção na coletividade, por meio de um sistema de contraprestação, em que os laços sociais são intensificados nesta dinâmica de dar, aceitar e retribuir.

A incorporação do sâkjâri evidenciou uma abertura para a alteridade. A noção de transitoriedade e circularidade de uma expressão social contrapõe-se à noção de um evento como restrito a um centro, impossibilitando conceber a cultura como um fenômeno puro.

Apêndice C - Corpos expandidos

Texto de Adriana Werneck Regina

Na organização social do povo Panará estão presentes quatro grupos clânicos, sendo eles: "Kwakyatātêra⁴¹" – "gente da raiz do buriti" -; Krenôātera – "gente sem casa" -; Kwasôtātera – "gente da folha do buriti" – e; Kuositātera – "gente da costela" – (SCHWARTZMAN, 1998; EWART, 2000). Esses clās são importantes referenciais na organização social da coletividade panará. A descendência é matrilinear, isto é, os filhos pertencem ao clã de sua mãe e isso é regulador do matrimônio. Impera a regra da exogamia, sendo proibida a aliança conjugal com aqueles pertencentes ao mesmo clã, pois, são considerados como irmãos, o que seria relação incestuosa.

No centro da aldeia tem uma casa aberta nominada "ikãpy", traduzida como "casa dos homens". Ela tem valor significativo por ser referência do devir de eventos que envolvem a coletividade. No cotidiano da vida comunitária, os homens lá se reúnem ao amanhecer e ao escurecer do dia, debatendo a respeito de decisões tangentes a caçadas, pescarias, cerimônias, escola indígena, fiscalização do território demarcado, demandas e reivindicações junto aos não-indígenas, entre outras. Milhos, batatas, folhas de bananas, carnes assadas de caças e pescas são destinadas ao consumo coletivo e, em contexto de festas são armazenados neste local.

Em importantes cerimônias como a do "suampiu" (na qual se efetiva e torna público o matrimônio) acontece a corrida de tora, em que são praticadas e exibidas a força, a altivez, a resistência e a vitalidade sobretudo dos homens e, das mulheres que também a praticam, em menor escala. Duas toras de buriti são cortadas, pintadas e preparadas para serem carregadas por dois grupos que competem entre si, sendo eles "Kyatãtera", traduzido como "gente da raiz" e "Tsotãntera", "gente da folha". O transporte dela é revezado de ombro a ombro dos integrantes do mesmo grupo, tendo como ponto de partida a região da roça/mata e de chegada à casa do centro. Participar e torcer são atividades atraentes e entusiasmam muito as pessoas. É comum o preparo das toras, bem como dos corredores ser antecedido por um alvoroço dos homens na casa do centro, falando alto, urrando, expressando oralmente sua coragem, força, ânimo e alegria.

-

⁴¹Kwakyatãtêra: "kwa" é buriti; kyati é raiz, ponto em que o tronco entra no chão; "antera" é o sufixo coletivo para humano, gente. Kwasôtãtera: Sôti é folha, ponto ou fim. Krenôãtera: Kukre é casa. Kwotsitãtera: Kuosi é costela (ARNT; PINTO; PINTO; MARTINELLI,1998, p. 74).

Tais manifestações socioculturais apareceram na aldeia do povo tuiuiú que existia na ancestralidade. Este fenômeno é rememorado no mito que revela a origem da mulher. Este povo afirma que antes só existiam homens⁴². No tempo de "muito antigamente" um homem resolveu realizar um acampamento no mato por meses com a finalidade de pescar. Ele levou consigo um filhote de tuiuiú-fêmea, e sempre se preocupava em cuidar dela, oferecendo-lhe comida e preparando o seu ninho. Todas as vezes que saía do acampamento, o pássaro se transformava numa mulher e coletava folhas de bananeira para assar no forno de pedras um bolo. Deixava para o homem água e comida e retornava ao ninho como pássaro. Isso aconteceu por repetidas vezes e o homem ficava intrigado em descobrir quem lhe deixava água e bolo. Um dia, fingiu que ia pescar e escondeu-se perto do acampamento. Mikre (ibidem) rememora: "Aí este pássaro desceu e virou como uma mulher, uma mulher só, primeiro". Descobrindo que era jaburu, reaproximou-se do acampamento, e por ser pega no flagra, não teve como se transformar novamente, "Foi você que estava fazendo comida prá mim". Então, a "mulher jaburu" confessou e se justificou, "É porque você estava muito triste, não tinha a sua parceira para te fazer comida, por isso eu me transformei para cuidar de você". Decidiram que se casariam, então, ela não se transformou mais em tuiuiú. Resolveram partir para bem longe. Ao longo do caminho a população de jaburu foi aumentando a partir das penas dela, as quais viraram crianças, velhos, velhas e jovens, formando várias aldeias, que se localizavam muito longe.

Na narrativa de Kierâsã registrada por Ewart (ibidem), outros homens chegaram numa das aldeias formada das penas da jaburu. Lá, eles participaram de corrida de tora junto com os jaburus, e com eles ficavam na casa dos homens no centro da aldeia, onde falavam alto e cantavam. Depois aconteceu o casamento com as mulheres, descansaram com elas por uns dias e, então, partiram com suas esposas para as aldeias do povo Panará. Schwartzman (1998, p. 233) e Ewart (2000, p. 161) enfatizam o fenômeno da divisão das mulheres jaburus em "Kuositātera", "Kwakyatātera", "Kwasotātera" e "Krenoātera".

A origem das mulheres pela transformação do jaburu em "gente" está intimamente associada ao aparecimento do matrimônio que envolve a exogamia clânica.

A experiência do casamento demarca a transição para uma rede de relação social expandida, contrapondo-se à anterior realidade em que os homens panará viviam sozinhos. O

-

⁴²O desenvolvimento desse texto se deu a partir do relato de Mikre sobre o surgimento da mulher. Foi no contexto do Seminário do Mapeamento das Mitologias, ocorrido em Poconé, nos dias 23, 24 e 25 de maio de 2012 que aconteceu a audiência desta narrativa mítica. De modo articulado, são considerados os registros de Schwartzman (1998) e Ewart (2000, p. 160-161) a fim de complementar as informações etnográficas.

relato mítico retrata a inserção de jaburus-pessoas na mesma coletividade panará, por meio da aliança conjugal, alterando os corpos panará. Ewart (2000, p.162) registra a explicação de um jovem que afirmou serem altos e terem pelos na púbis por causa do tuiuiú. Acrescentando que, aqueles descendentes da anta são baixos e corpulentos. No ponto de vista do povo Panará, mulher descendente de tuiuiú possui muito pelo na púbis, diferente daquela de anta que tem pouco pelo. Schwartzman (1998, p.196) complementa que parentes de macaco aranha têm pênis curto, de anta é largo, e de tartaruga terrestre é curto. É sinalizada uma percepção de que as diferenças físicas das pessoas estão vinculadas aos animais-gente ancestrais delas, tem correlação com a experiência matrimonial dos ancestrais Panará com animais-gente.

 $Ap \hat{e}ndice \ D-Socio diversidade \ no \ Mato \ Grosso^{43}$

Etnia	Língua	Terra Indígena
Amioleó	Tronco Tupi	Apiaká\Kaiabi; Batelão; Rio Arraias\BR 080;
Apiaká		Rio Ximari\Rio Matrinchã (isolados).
Kaiabi		Apiaká\Kaiabi; Parque Indígena do Xingu.
Munduruku		Apiaká\Kaiabi
Cinta Larga		Cinta Larga; Parque do Aripuanã; Roosevelt;
		Serra Morena.
Tapirapé		Tapirapé\Karajá; Urubu Branco.
Kamaiurá		Parque Indígena do Xingu
Iudjá (Juruna)		Parque Indígena do Xingu
Zoró		Zoró
Aweti		Parque Indígena do Xingu
Suruí		Sete de Setembro
Kaiapó		Kapôt\Jarina; Menkragnôtire; Baú; Kaiapó; KapôtNhinore.
A'uweUptabi	Tronco Jê	Areões, Areões I, Areões II; Parabubure; Marãiwatséde;
(Xavante)		Pimentel Barbosa; M. Rondon; Sangradouro; São Marcos.
Karajá		Karajá;Tapirapé\Karajá
Panãra		Panará
Rikbaktsa	Tronco je	Erikbaktsa; Escondido; Japuíra.
Tapaiuna		Parque Indígena do Xingu
Kisêdjê(Suyá)		Parque Indígena do Xingu
Bororo		Jarudore; Merure; Perigara; Tadarimana;
DOLOLO		Tereza Cristina.
Bakairi		Bakairi; Santana
Ikpeng (Txicão)		Parque Indígena do Xingu
Kalapalo	Família Karib	Parque Indígena do Xingu
Kuikuro		Parque Indígena do Xingu
Matipu		Parque Indígena do Xingu
Nahukuá		Parque Indígena do Xingu
Mehinako		Parque Indígena do Xingu
Yawalapiti		Parque Indígena do Xingu
Waurá	- Família Aruak	Batovi
EnaweneNawe	ramma Aruak	EnaweneNawe
Haliti (Paresi)		Estação Parecis; Estivadinho; Pareci; Utiariti; Juininha;
		Ponte de Pedra; Rio Formoso; Capitão Marcos\Uirapuru;
		Figueiras.
Nambiquara	Isolada ⁴⁴	Lagoa dos Brincos; Nambiquara; Pequizal; Pirineus de
		Souza; Sararé; Tirecatinga; Taihantesu; Vale do Guaporé;
		Picina.
Myky	Isolada	Menku
Manoki (Irantxe)	Em desuso ⁴⁵	Irantxe

Tabela elaborada a partir das informações do Instituto Socioambiental. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral). Acesso em: 15 de fevereiro de 2013.

44 Pela insuficiência de estudos linguísticos, inexiste uma classificação.

Arara	Em desuso	Arara do Rio Branco
Umutina	Em desuso	Umutina
Chiquitano	Em desuso	Chiquitano
Trumai	Em desuso	Parque Indígena do Xingu
Guató	Em desuso	Baia do Guató
Terena	Em desuso	Gleba do Iriri

⁴⁵ Ameaçada de extinção, uso cotidiano da língua portuguesa, o domínio da língua materna inexiste ou é por pessoas isoladas, em geral por anciões.