UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Pani'em

Um esboço sobre modos de saber entre os Zo'é

Leonardo Viana Braga

Versão Corrigida

São Paulo
2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Pani'em

Um esboço sobre modos de saber entre os Zo'é

Leonardo Viana Braga

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

De acordo:

Orientadora: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

Versão Corrigida

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B813p Braga, Leonardo Viana
Pani'em. Um esboço sobre modos de saber entre os
Zo'é / Leonardo Viana Braga ; orientadora Dominique
Tilkin Gallois. - São Paulo, 2017.
230 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Modos de saber. 2. Gênero. 3. Caçada. 4. Zo'é.
5. Panema. I. Gallois, Dominique Tilkin , orient.
II. Título.

*Para todas e todos que não desejam
dar nenhum passo atrás!*

Agradecimentos

Agradeço ao CNPq pelo financiamento da pesquisa. Assim como a FAPESP, que aceitou e subsidiou a pesquisa vigente sob o processo n° 2014/06508-9.

Aos funcionários do Departamento de Antropologia, principalmente Soraya Gebara que nunca faltou comigo.

Aos funcionários do CEstA, Frank Nabeta e Lucas Ramiro, fundamentais na resolução dos problemas menores e ao mesmo tempo mais chatos.

Ao Fábio Nogueira Ribeiro, coordenador da FPEC e colega de pesquisa, dentro outros motivos, pelas conversas por meio das quais vamos entendendo juntos os Zo'é. Agradeço ao Fábio e sua companheira, Kandyê Medina, por me receberem em sua casa nas idas e vindas de campo.

Aos servidores da Funai que apoiaram a logística da pesquisa, principalmente o Preto (Joelmo Santos). Com Preto pude compartilhar dias em campo e, conseqüentemente, o aprendizado junto aos Zo'é.

Às profissionais da Saúde (SESAI e CASAI), por me acudirem entre uma gripe e uma malária. Em especial a técnica de enfermagem Sandra Pena pela ajuda com algumas traduções e entendimentos dos modos de vida dos Zo'é, sobre os quais ela sempre foi muito atenta.

À Dominique, para a qual os elogios advindos de sua orientação seriam infinitos. Meu profundo agradecimento pela confiança que culminou no convite de trabalho junto aos Zo'é.

Aos meus professores. Marta Amoroso, pela sua abertura tanto aos temas clássicos quanto aos da ordem do dia. Stélio Marras, que desde meados da graduação me inspirou a não perder de vista a Antropologia das Ciências. Renato Sztutman, pela clareza com que transmite a Antropologia Política e tudo o mais. E Beatriz Perrone-Moisés, que me fez entender a importância de devorar monografias em sua completude.

Para Bia novamente agradeço pelas contribuições na qualificação, e em outros diversos momentos de minha formação, sobretudo dentro da PT Redes Ameríndias. O professor Uirá Garcia também compôs a banca de qualificação. Agradeço seus comentários e seu interesse desde a primeira vez que apresentei meus dados de pesquisa em um evento no CEstA; sua tese é referência importante para minha dissertação.

Ao professor Uirá, mais uma vez, e à professora Joana Cabral de Oliveira, agradeço por aceitarem fazer parte da banca de mestrado. Espero ter incorporado da melhor maneira possível seus generosos comentários à esta versão da dissertação.

Agradeço José Agnello Andrade e Augusto Ventura dos Santos, pela ajuda com a sistematização dados, gráficos, diagramas, etc. A este último também agradeço a leitura e comentários de parte da versão prévia do texto. Por esse mesmo motivo agradeço também a amiga Ana Helena Branco.

Ao professor e colega Levi Marques Pereira, cuja simplicidade, e trabalho no Mato Grosso do Sul são admiráveis. Com Levi e seus alunos na UFGD pude conversar sobre minhas hipóteses de pesquisa durante a escrita da dissertação; agradeço a contribuição de todas e todos presentes. Do pessoal do MS é preciso destacar Lauriene Seraguza e Diógenes Cariaga, pela hospitalidade, e pelo envolvimento com os Kaiowá e Guaraní que tanto inspiram o trabalho de antropólogo e indigenista. Ao Didio ainda um carinho especial pela ótima companhia durante parte da escrita.

Aos amigos desde a graduação, Rafael Nascimento César, Marina Canetta, Ugo Rivetti, Caio Censi, e em destaque, Rômulo Lelis, por ser um sociólogo sempre atento aos etnólogos, companheiro permanente nos anos produção dessa dissertação.

Aos meus bixos na etnologia, Eduardo Gonçalves, Erick Vidal, Morgane Avery e Rafael Monteiro Tannus, que ao se disporem muitas vezes a me ouvir me fizeram pensar que sabia do que falava.

Aos companheiros e companheiras de Sexta do Mês, dos grupos de estudos, de orientação, e da PT Redes Ameríndias, meus principais ambientes de formação fora das aulas: Isabela Venturoza, Bernardo Machado, Fernando Fileno, André

“Batera” Lopez, Nicodème de Rennese, Joana Faria, Alice Haibara, Diego Rosa, Lucas “Karai Xondaro” Keese, Juliana Sampaio, Otávio Penteado, Ana Yano, André Drago, Cecília de Santarém, Gabriela Freire, Guilherme Meneses, Guilherme “Punk Canibal” Falleiros, Tatiane Klein, Camila Mainardi, Juliana Rosalem, Adriana Testa, Camila Galán de Paula, Helena Manfrinato, Álvaro Russo, Talita Lazarin Dal’Bó e Joana Cabral de Oliveira. Esta última também por ser uma das responsáveis por eu ter ido aos Zo’é.

Para os colegas de mestrado. Bruno Morais e Victor Alcantara e Silva, meus veteranos de grande veia etnológica e indigenista. Aos de minha própria turma, alguns em especial. Fernanda Kalianny e Izabela Nalio por terem despertado minha atenção tardia aos feminismos. Thiago Santos Haruo, por seu interesse no trabalho de um etnólogo sendo um pesquisador de K-Pop. Waldor Botero, que, dentre outras coisas, me fez conhecer um pouco da Colômbia por meio de Vallejo, Molano e Jatin. Hugo Prudente, que, com sua pesquisa nos Pataxó Hã-hã-hã-hãe, e comparações aparentemente estranhas com os Zo’é, reforçou minha certeza de que um estudo cosmológico em pesquisas com indígenas em extrema situação de contato colonial não é apenas possível, mas a via certa. Que haja futuro para nós entre os Zo’é diante do momento atual da política brasileira!

Aos amigos que conheci durante a pesquisa de mestrado, e que tentaram desvirtuá-la de diferentes maneiras. Lucas Lima, biólogo-antropólogo, antropólogo-biólogo, professor de uma aula de violão. Natália Lima Beltrán, pelos experimentos de tradução e étlicos. Tatiana Corrales, salsera, rumbera, forrozeira, e companheira mais frequente no final da escrita. Aura Hurtado, pelas deliciosas comidas colombianas, e entusiasmo de uma historiadora com seu amigo antropólogo. E, dentre outras (muitas) coisas, por me apresentar a arte mexicana de Rulfo, Pacheco e Remédios Varo, Guiebeu Ballesteros: *com carinho!*

Aos amigos de fora da antropologia e da USP, por suportarem minhas pretensões à intelectual, e me fazerem escapar muitas vezes da maçante rotina de estudos. Em especial Yordanka Medina Armenteros. Esta é minha mestra, minha companheira, sem a qual provavelmente não teria conhecido minhas maiores alegrias: a música e a dança cubanas.

Aos irmãos que eu adotei desde a graduação: Jeff e Augusto. O primeiro por me levar para a salsa, e também me fazer virar um inveterado pela música popular brasileira. O segundo pela intensa troca intelectual e aprendizado mútuo, muito graças aos nossos diferentes jeitos de ser!

Para todos meus familiares, que, de uma forma ou de outra, deram mais valor ao meu trabalho como antropólogo. Destaco meu vô Felinho, cientista do concreto! Nas mesas de bilhar, antes mesmo de eu ir para a Faculdade, meu avô me apresentou a importância da observação das ações mais simples, e me encantou sempre com suas comparações; entre tantas “socratadas”. Além disso, suas indagações sobre meu trabalho com os índios exigiu de mim um melhor entendimento sobre o que eu mesmo fazia. Sua música nos alimenta e sempre nos alimentará!

Aos meus pais, Maria e Zuza, e meu irmão, Lucas, para os quais dedicar essa dissertação seria pouco diante de tamanha confiança e amor. Minha relação com meu irmão é o melhor exemplo de como as diferenças são fundamentos de uma grande parceria. O ímpeto jovial de meu pai sempre inspirou a mim e a todos a querermos viver com intensidade. Não convivi com mulher mais dedicada e competente em agregar pessoas do que minha mãe.

Por fim, é preciso agradecer os Zo'é. Todas e todos, sem exceção, que, à sua maneira, fizeram com que me sentisse acolhido, e sempre retribuíram ao meu interesse por elas e eles.

FILOZOOFÍA

Leción de una semana en el campo: los animales que nos benefician se resignan a nuestra ingratitud. El caballo, la vaca, el cerdo, el burro, la oveja, el cabrito, el cordero tienen mirada triste y bondadosa. En cambio los ojos del halcón irradian vivacidad, soberbia, alegría, confianza, en sí mismo.

El halcón, modelo para la flecha, es la máquina de matar, el avión de combate, el misil tierra-aire. Ave de rapiña contra animal de carne y carga, los otros nos dan todo: el halcón sólo sabe dar muerte. Debe su orgullo al sentirse del lado del poder, entre los vencedores.

Seguro de como funciona el mundo y quiénes ganan las guerras, el halcón me observa, me desprecia y alza el vuelo.

José Emílio Pacheco

*Peixes são iguais a pássaros
Só que cantam sem ruído
Som que não vai ser ouvido*

*Voam águias pelas águas
Nadadeiras como asas
Que deslizam entre nuvens*

Luís Nenung

Resumo

Com base em pesquisa feita entre os Zo'é, essa dissertação tem o intuito de contribuir com o entendimento sobre panema. Enfatizam-se os aspectos olfativos para argumentar a importância dos aspectos sensíveis como fundamentos da *pani'em*. *Pani'em* é entendida como uma relação entre homens e caças. Uma relação que opera outras relações: entre diferentes caçadores; entre caçadores e homens *pani'em*; entre homens e mulheres; etc. Com base nessas relações, são descritas diferenças de saberes e prestígios entre as pessoas.

Palavras-chave: modos de saber, gênero, caçada, Zo'é, panema

Abstract

This is based on research done among the Zo'é, the dissertation aims to contribute to the understanding of the panema. The olfactory aspects are emphasized to argue the importance of the sensitive aspects as pani'em fundamentals. Pani'em is understood as a relation between men and prey. A relationship that operates other relationships: between different hunters; between hunters and pani'em men; Between men and women; etc. Based on these relationships, differences of knowledge and prestige among people are described.

Key-words: ways of knowing, gender, hunting, Zo'é, panema

Sumário

Etnônimos citados	11
Siglário	12
Lista de figuras	13
Sobre a grafia	14
Apresentação	17
Introdução	21
A. Transformações recentes	21
B. Condições de pesquisa	23
C. Exposição dos dados	25
D. Modos de saber	27
 Capítulo 1	
Querer comer	34
1.1. Caças	34
1.2. Carnes	37
1.3. Nacos de carnes	45
1.4. Outras comidas	50
1.5. Querer comer	53
1.6. Querer comer	59
 Capítulo 2	
Querer matar	66
2.1. Parto	66
2.2. Cuvade	73
2.3. Meninos	79
2.4. Querer matar	85
2.5. Meninas	94
2.6. Menarca	97
 Capítulo 3	
Não andar	102
3.1. Homens entre mulheres	102
3.2. Homens entre moribundos	105
3.3. Não andar	110
3.4. Não matar	114
3.5. Querer matar	120

Capítulo 4

Querer matar	124
4.1 Querer matar	124
4.2. Querer panema	128
4.3. Querer matar	132
4.4. Querer brigar	137
4.5. Querer matar	140

Capítulo 5

Não matar	147
5.1. Querer matar	147
5.2. Homens entre homens	152
5.3. Mulheres entre homens	158
5.4. Homens entre homens	163
5.5. Mulheres entre homens	165
5.6. Não matar	167
5.7. Não matar	172
5.8. Não matar	174

Aberturas	186
------------------	------------

Referências bibliográficas	209
-----------------------------------	------------

Fotos	216
--------------	------------

Etnônimos citados

Aché-Guayaki

Achuar

Aparai

Araweté

Akuáwa-Asurini (Asuriní do Trocará)

Awá-Guajá

Guarani Mbya

Kaapor (Urubu-Kaapor)

Kaiowá e Guarani

Kisêdjê (Suyá)

Mêbêngôkre (Kayapó)

Parakanã

Piro

Tembé

Tiriyó

Tupinambá

Wajãpi

Yanomami

Yudjá (Juruna)

Siglário

CASAI

Casa de Saúde Indígena (Ministério da Saúde)

CEstA

Centro de Estudos Ameríndios (USP)

CGIIRC

Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente-Contato (Funai)

FPEC

Frente de Proteção Etnoambiental do Cuminapanema (CGIIRC/ Funai)

FUNAI

Fundação Nacional do Índio

GIZ

Agência Alemã de Cooperação Internacional

Iepé

Instituto de Pesquisa e Formação Indígena

MNTB

Missão Novas Tribos do Brasil

NHII

Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (USP)

PT Redes

Projeto Temático Fapesp

Redes Ameríndias

Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas

PZ

Programa Zo'é (Iepé)

PZOE

Programa Zo'é (Funai)

SESAI

Secretaria Especial de Saúde Indígena (Ministérios da Saúde)

Lista de figuras

Terra Indígena Zo'é e seu entorno	20
Gradações de maturação da pessoa	28
Elementos para um regime de saberes	32
Principais caças	44
Diagrama das relações entre as pessoas na casa de Ipo (2013)	46
Principais alimentos coletados e plantados	52
Diagrama das relações entre as pessoas na casa de Tasi e Bikut (2015)	67
Correlações entre modos de matar anta e porcos	142
Diagrama das relações entre as pessoas na casa de Jawara dywa (2015)	153
Diagrama das relações entre as pessoas na casa de Karu (2015)	155
Correlações entre gênero e <i>pani'em</i>	171
Circulação de prestígio	183
Circulação de saberes	184
Diferentes modos de existir enquanto alguém que não mata	185
Correlações entre as relações que envolvem matar	207

Sobre a grafia

A grafia da língua zo'é ainda está em vias de concretização. O que segue abaixo são indicações práticas para guiar a leitura dos trechos de enunciados no original da língua zo'é. Algumas minúcias linguísticas sobre a grafia podem ser conferidas nos trabalhos de Nadja Havt (2001: 7) e, sobretudo, de Ana Suelly Cabral (2013). Procura-se nessa dissertação seguir a proposta feita por Cabral. Qualquer discrepância em relação aos trabalhos referidos é de minha inteira responsabilidade.

O símbolo (~) aparece indicando nasalização.

Já o símbolo (') representa uma consoante oclusiva glotal. Consiste em uma espécie de parada abrupta e rápida na pronúncia das partes da palavra que o precedem e o sucedem. Algo similar à exclamação *ah ah!*, exprimindo uma descoberta. Em alguns casos, ele indica também uma intensificação na tonalidade da última sílaba, que será acentuada por esse motivo. O i em *ke'i*, “macaco-prego”, tem tonalidade menos intensa do que em *ju'í*, “jia”.

K, t e g, aparecendo como a última letra da palavra, têm o sentido que popularmente chamamos de mudo. No caso de t, em *arat*, “arara”, nunca se pronuncia como “aratchi”, ao estilo caipira paulista, por exemplo. No caso de g, em *Dig*, nome próprio, nunca tem som de j. Por esse motivo, palavras com g mudo no final podem ser variações de palavras com k mudo no final. Como é o próprio caso de *Dig*, variação de *Dik*, com o mesmo significado.

As vogais a, e, i, o, u, aparecem como na língua portuguesa. Levando-se em consideração a ressalva de que não há ô ou ê, como na diferença entre avô e avó. Como se diz popularmente, todas essas vogais são abertas. Dessa feita, nenhuma palavra será grafada com acento circunflexo. E o acento agudo serve para marcar a sílaba tônica, quase sempre a última, como é comum às línguas tupi-guarani.

Y é usada como vogal com som próximo ao “eu” em francês.

W tem som próximo ao de *wonder* em Inglês. Como em *wata*, “andar”, que deve ser lido mais próximo de “uatá”, e nunca como “vatá”.

O j possui vários usos. Aparece como semi-vogal com som próximo ao i na palavra “vai” em português, sempre que vier em seguida a uma vogal, incluindo o y.

Por exemplo, Tuwaj, nome próprio, lê-se “Tuuái”, com tonacidade no wa. Diferentemente de Towa’í, nome próprio, cuja tonacidade está na última sílaba.

Sempre que o j preceder uma vogal em sílaba acentuada ele tem som de nh. Como em Sijũ, nome próprio, que deve ser falado “sinhú”.

O j tem som de dz quando antecede ou sucede uma vogal menos alta: a, e, o. Por exemplo, em *jawara*, “onça”, pronuncia-se “dzauára”. Em *paje*, “pajé”, deve ser falado “padzé”. Em Kubi’e joaret, nome próprio, “cubi’e dzoarét”.

O j tem som de dj quando a vogal que o antecede ou o sucede é mais alta: i, y, u. A palavra *piji*, “aroma agradável”, fala-se “pidji”. E *jiwi*, “hoje cedo”, fala-se “djiuí”.

G sempre aparece como em gol ou bagunça, nunca como em bege, ou seja, com som de j. O g nunca aparece em começo de palavra. Pode aparecer na última sílaba de algumas palavras como variação de k mudo, quando a palavra em questão é uma negação. Por exemplo: *buhuk*, “colocar”, e sua negação, *dabuhugi*, “não colocar”. Nesse caso, -gi, tem som igual ao nome gui do nome Guilherme.

Palavras terminadas em ng soam como *sing* em inglês.

K tem diferentes usos. É utilizado em detrimento de c. Como em *komewe*, “de manhã”, “cedo”, “há muito tempo”, que se lê “comeué”.

Kw no lugar de qu. Por exemplo, em *kwata*, “quatá”, “macaco aranha”, deve-se ler “cuatá”.

Sempre que precedido de i, o k tem som próximo a tch, tal como em tchau. Por exemplo, em *ikarong*, “garganta”, pode-se falar “tcharong”. Em *posikwet*, “ânus”, pode-se falar “positchuét”.

K é pronunciado como qui (não qüi) diante de a e de e, e com menor frequência, diante de o. Por exemplo. Grafa-se *kato*, “bom”, *katu*, “clareira”, *boke*, “facão”, e lê-se “quiató”, “quiatú” e “boquié”.

H se pronuncia como *home* em inglês, próximo ao rr quanto aparece no meio de palavras na língua portuguesa. Como em *hãj*, “dente”, fala-se “rãĩ”. Em *koha*, “jeito de viver e habitar”, soa como “corrá”. E *hohoj*, “largo”, como “rorrói”.

Diferentemente da língua portuguesa, quando se grafa o r, mesmo iniciando a palavra, nunca apresenta o som referido acima.

Não se usa grafar *tr* ou *pr*. Mas determinadas palavras soam dessa forma. Como por exemplo. Grafa-se Tarakware, nome de uma aldeia, e pode-se ler “Trakware”. Grafa-se *pereno*, “namorar”, e pode-se ler “*prẽnõ*”.

S, como se diz popularmente, tem som forte, tanto no início quanto no meio das palavras. Por isso, nunca tem som de z. Nunca se pronuncia o s como em *asa*. E nunca se grafa *ss*. Por exemplo, grafa-se *kusi*, “cotia”, e se pronuncia “*cussi*”.

Quando o s sucede a vogal i, tem som próximo a ch. O s é usado em detrimento de ch ou x. Nesse caso, sempre com o som similar ao ch da língua portuguesa, nunca com o do x de *excelente* em inglês. Por exemplo. Em *pisa*, “colher”, fala-se “*pichá*”. Em alguns casos o s representa som palatalizado. Como em *Su*, nome próprio. Deve-se ler algo próximo a “*Chu*”.

Por motivos históricos, insiste-se aqui em grafar apenas a palavra Zo'é com z. Utilizo a seguinte distinção para tal palavra. A palavra zo'é (com z minúsculo e em itálico) é o uso próprio da língua em questão. Ela é indicadora da primeira pessoa do plural, “*nós*”. Zo'é (com z maiúsculo e sem itálico) indica o etnônimo em português: “*Os Zo'é*”, “*pelos Zo'é*”. Já zo'é (com z minúsculo e sem itálico) indica adjetivação do substantivo em português: “*a língua zo'é*”, “*as concepções zo'é*”. Esses dois últimos usos, portanto, são feitos quase que unanimemente pelo pesquisador. Lembro que os Zo'é mobilizam muito pouco a palavra Zo'é com o sentido étnico, mesmo que os mais jovens venham começando a fazê-lo.

Apresentação

Esta pesquisa está pautada na importância da categoria panema para etnologia ameríndia. E, mais especificamente, para os estudos sobre os Tupi-Guarani. A reflexão prioriza o material de pesquisa produzido com os Zo'é, povo tupi-guarani que vive no Noroeste do Pará. Tendo em vista que se trata de um tema clássico da etnologia, antes mesmo do início da pesquisa já se havia notado sua importância. Todavia, foi a partir das viagens a campo que ele emergiu como um imperativo. O foco inicial da pesquisa era o aprendizado da caçada pelos meninos e rapazes¹. Mas o convívio direto com os Zo'é me permitiu perceber que tal aprendizado não era apenas um assunto para homens. Tampouco um assunto restrito aos caçadores. Os saberes sobre a caçada ocupam a vida de todos os Zo'é. Consequentemente, também os saberes sobre *pani'em*.

A literatura etnológica já apontou a complexidade de tal questão. Panema envolve problemas de existência. Questões morais. Fatores organizacionais. Qualifica estados, capacidades e experiências. Não se trata aqui de uma revisão da literatura pertinente ao assunto. Porém, todos esses fatores são levados em consideração na descrição que segue. Grosso modo, o que se verá é uma “etnografia dos bastidores da caçada”. Não exatamente uma descrição minuciosa do que acontece na mata, da iminência de um abate. Mas sim, de caracterizar ações e relações que contribuem para a compreensão de que a caçada não tem lugar e tempo apenas na mata².

Priorizam-se aqui as reflexões feitas pelos Zo'é em torno do fato de não matar caça, aspecto mais conhecido da panema. Isto inclui as reflexões sobre os efeitos

¹ O substantivo caçada será utilizado para me referir ao complexo de ações e acontecimentos que envolvem caçar. Já o substantivo caça será usado de forma restrita para me referir aos animais que são caçados (ver Figura 14, *supra* 185).

² Agradeço ao professor Uirá Garcia pela sugestão de caracterizar dessa forma a contribuição desta dissertação, oferecida durante a defesa. É também sua a insistência em uma melhor atenção ao lugar e o tempo da caçada.

desse fato³. Por conseguinte, argumenta-se que *pani'em* é algo mais do que somente a relação entre caçador e caça. Entende-se que *pani'em* é uma relação que relaciona outras relações.

Esta dissertação é composta de uma introdução, cinco capítulos e considerações sobre o tema em questão. Na introdução, trago um breve histórico de acontecimentos recentes vividos pelos Zo'é, e que tiveram suas consequências, dentre outras coisas, sobre as práticas da caçada. Depois, a apresentação das condições da pesquisa. Os meios como ela foi realizada, além de alguns detalhes sobre a vivência com os Zo'é. Em seguida, exponho o modo como foi pensada a produção e exposição dos dados de pesquisa. Com isso permite-se a apresentação da abordagem adotada. A opção pela descrição de modos de saber procura contemplar tanto os problemas clássicos vinculados às noções de pessoa e de corpo, quanto um entendimento de redes de relações.

No Capítulo 1 são explorados os desejos pela comida, privilegiando a carne de caça. Expõem-se as apreciações dos Zo'é sobre as qualidades da comida, das quais são destacados seus aromas. Este aspecto sensível opera como mediador de modos de saber, como por exemplo, a experimentação. No Capítulo 2 são apresentados momentos de intensa produção dos corpos. Os aromas compartilhados entre pessoas próximas atraem agressões animais. Isso exige uma série de cuidados como forma de proteger aqueles que estão temporariamente vulneráveis. A moderação do caçador é destacada como forma de cuidar e ao mesmo tempo de evitar *pani'em*. No Capítulo 3 essa questão é ampliada. A relação

³ Com isso foram deixados em segundo plano outros dois aspectos conhecidos da panema. Há muito se sabe que panema qualifica o não abate de uma caça (cf. Gastão Cruls (1945 [1930]: 290). Mas também o fato de um pescador não pegar peixe, problema também contemplado pelas concepções dos Zo'é sobre a *pani'em*. Além disso, alguns povos indígenas e também entre habitantes sobretudo de cidades amazônicas, panema pode dizer respeito aos problemas conjugais. Basicamente, caracterizaria a não efetivação de um relacionamento conjugal (cf. Wagley apud Garcia, 2010: 353; Huxley, 1963 [1957]: 63). Como lembra Roberto DaMatta (1977: 78, 88) todas as causas da panema estão direta ou indiretamente ligados à alimentação. No caso dos Zo'é, sugiro que a possibilidade de se qualificar um homem como *pani'em* porque não consegue uma cônjuge é completamente subsidiário da qualificação como *pani'em* por causa dos dois motivos anteriores. O que não quer dizer que não matar caça e/ou não pegar peixe implica automaticamente em não conseguir uma esposa, como será visto.

entre a moderação do caçador e as agressões animais envolve também pessoas distantes. As recomendações referidas à caçada evidenciam formas de diferenciação entre pessoas e grupos. No Capítulo 4 os aromas aparecem no cerne de estratégias dos caçadores para matarem as caças. Também das caças para evitarem tal feito. As diferentes habilidades e posturas das caças compõem saberes necessários para o sucesso do caçador. No Capítulo 5 são destacadas relações que permitem a circulação desses e de outros saberes. Com base nessas relações são descritas diferenças de prestígio referidas ao contexto da caçada.

No final, as relações assim descritas são consideradas como componentes de diferentes modos de existir: existir enquanto alguém que não sabe matar. E assim, visa-se apontar para outras relações e saberes manifestados nessa ausência.

Figura 1 Terra Indígena Zo'é e seu entorno

Introdução

A. Transformações recentes

O Zo'é são falantes de uma língua tupi-guarani. Têm atualmente uma população aproximada de 300 pessoas. São agricultores, coletores, pescadores e caçadores. Vivem em região de densa floresta no interflúvio Erepecurú-Cuminapanema, no noroeste do Pará, que compõe o chamado Planalto das Guianas.

Enredados com povos da região, em sua grandíssima maioria de língua caribe, os Zo'é apresentam uma dinâmica comum com estes. Descrevem as relações com os vizinhos utilizando três categorias básicas de alteridade. Os *Kirahi* são hoje identificados com os não índios. Aparecem ora como agressores que raptavam mulheres e crianças. Ora como aliados de troca. Nipuhan, o próprio demiurgo que participou na transformação da terra tal como ela é hoje, teria ido para o sul, viver com os *Kirahi*. Por isso é dito ser um *Kirahi* ou tal como não índio. Ele possui as coisas dos não índios, suas capacidades tecnológicas. Os *Kirahi* teriam contribuído com o extermínio de outros inimigos, os *Apam* (Havt, 2001: 104). Estes, que viviam a oeste, eram canibais. Os Zo'é afirmam a convivência pacífica entre alguns *Kirahi* e os *Apam*. Por fim, os *Tapy'yj*, vindos do leste, são lembrados por sua violência, pois matavam à bordunadas. Contudo, os Zo'é já teriam estabelecido relações pacíficas com estes. Foi com os *Tapy'yj* que os Zo'é aprenderam a plantar abóboras, carás, e quase todo tipo de batata. O motivo para o distanciamento que perdura até hoje teria sido a recusa dos Zo'é em sedarem suas mulheres. Viram-se obrigados a matar aqueles que visavam roubá-las, gerando a promessa de vingança por parte dos inimigos. Somente de forma muito genérico é possível sugerir que esses poderiam ser antepassados dos Aparai do rio Maicuri e/ou dos Tiriyó do alto Erepecuru (cf. Gallois, 1996, 2013).

Interessa-me menos aqui essas possíveis correspondências históricas, do que apontar para modos de relação entre os Zo'é e esses inimigos. Os povos dessa

região apresentam intensas redes de guerras e trocas (cf. Gallois, 2005). Vivem em pequenos aglomerados, o que se convencionou chamar na literatura da região de grupos locais (cf. Rivière, 2001 [1984]). Mesmo dispersos, estão em intensa interação entre si. Na virada do século XIX para o século XX, um processo de intensa queda demográfica por guerras e, sobretudo epidemias, veio se abatendo na região. Já nesse momento, fizeram-se presentes as missões católicas e, sobretudo, evangélicas, que contribuíram para potencializar os processos de concentração desses povos em poucas e grandes aldeias (cf. Caixeta de Queiroz, 2014). Algo semelhante foi vivido pelos Zo'é, mesmo tendo acontecido bem mais tarde em relação à maioria dos seus vizinhos caribe. Além disso, sem o precedente das epidemias no estabelecimento das relações com os missionários (cf. Gallois & Grupioni, 1999; Ribeiro, 2015). As epidemias viriam depois. Missionários evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil, MNTB, iniciaram o seu trabalho de busca aos Zo'é em 1982. Instalaram uma base no sul da área em 1987. Mas com a incidência de muitas mortes entre os Zo'é, sobretudo por gripe, os missionários pediram o apoio da Fundação Nacional do Índio, Funai. Esta interveio instalando também uma base na área. Com a recorrência das epidemias, em 1991 os missionários foram retirados da área. Desde então a mediação oficial das relações dos Zo'é com outros povos indígenas e com não indígenas é feita pela Funai⁴.

Em 1989, pela primeira vez os Zo'é ganharam destaque na mídia brasileira e internacional. Foram apresentados ao mundo por meio de reportagens que enfatizavam sua pureza e sua fragilidade (cf. Gallois, 2013). Duas décadas depois, os Zo'é voltam à mídia. Descontentes com a gestão da Funai da época, realizaram expedições para fora da Terra Indígena⁵ (cf. Funai 2010; Gallois, 2015). Buscavam mercadorias que não conseguiam com os *Kirahi* locais. Mas também ativar relações com outros povos da região. Assim, chegaram à chamada região de Campos Gerais, ao sul da T.I., onde trabalharam junto de castanheiros, e obtiveram roupas, ferramentas, panelas, etc., com estes e com missionários que habitam o local. Em 2010, filmados pelos não indígenas, circularam pela internet e pela mídia televisiva,

⁴ O que é feito por meio da Frente de Proteção Etnoambiental do Cuminapamena, FPEC, frente submetida à Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente-Contato, CGIIRC-Funai.

⁵ O processo de demarcação da Terra Indígena Zo'é foi feito ao longo dos anos 90, e homologada em 2009. Daqui em diante T.I. Zo'é ou simplesmente T.I..

expressando sua insatisfação com a Funai. Isso contribuiria para mudanças locais, em consonância com o que vinha acontecendo na estrutura da instituição como um todo naquele momento. Hoje, os Zo'é mantêm relações constantes com funcionários da Funai e profissionais da área de saúde, que estão presentes ao longo de todo o ano em outra base instalada no centro da terra indígena.

Esse breve histórico contextualiza minimamente as relações atuais dos Zo'é com os *Kirahi* e com povos indígenas vizinhos. A meu ver, tal interlocução é fator indispensável na atualização de relações, categorias de alteridade, vivências cotidianas, e mesmo formas de liderança (cf. Gallois, 1996, 2015). Essa dissertação atenta para tal atualização enfatizando duas frentes. Em primeiro lugar, percebendo como a obtenção de mercadorias surte efeito nas reflexões feitas pelos Zo'é sobre caçada e *pani'em*. Segundo, como ela possibilita a valorização de saberes que podem ser praticados também por homens *pani'em*. Ou seja, procura-se apontar para como o problema da *pani'em* pode também contribuir com o entendimento das atualizações históricas vividas pelos Zo'é hoje.

B. Condições de pesquisa

Conheci os Zo'é pessoalmente em 2012. Eu acompanhava minha orientadora, Dominique Tilkin Gallois, em atividade atrelada ao Projeto Temático *Redes Ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas*⁶, e com o intuito de me preparar para a pesquisa de mestrado, que deu origem a essa dissertação. Desde então, foram feitas oito viagens à Terra Indígena Zo'é, acumulando pouco menos de sete meses em campo, entre agosto de 2012 e dezembro de 2016. Ou seja, essa dissertação leva em consideração o convívio com os Zo'é antes do início oficial do mestrado em fevereiro de 2014, e após a defesa da dissertação, em outubro de 2016. Isso só foi possível graças ao trabalho de cunho indigenista realizado paralelamente à atividade de pesquisa: uma consultoria para

⁶ Daqui em diante PT Redes. Projeto Temático financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP. Desenvolveu-se entre os anos de 2007 e 2012. Foi coordenado pelas professoras Dominique Tilkin Gallois e Beatriz Perrone-Moisés, vinculadas ao antigo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, NHII/USP. Além das professoras em questão, teve a participação do professor Renato Sztutman também da USP, de alunos de Iniciação Científica à Pós-Doutorado, além de professores colaboradores de outras universidades.

Agência Alemã de Cooperação Internacional, GIZ (cf. Braga, 2013), em 2013; outra para o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, Iepé, em edital da Caixa Econômica Federal⁷, no mesmo ano; e o trabalho atual como assessor do Programa Zo'é, Iepé/PZ, em projeto financiado pelo Fundo Amazônia/BNDS.

Considero que os dois campos de 2013 – aproximadamente dois meses cada um – foram fundamentais em muitos sentidos. Dentre eles para meu aprendizado da língua. Aprendizado aqui condiz, basicamente, com a ampliação de vocabulário, uma vez que meu conhecimento da estrutura da língua é ainda limitado. O que não me desestimulou a experimentar traduções livres de longos trechos de conversa e gravações de áudio, como será justificado à frente. No caso dos Zo'é – mas não só, é claro – é fundamental o aprendizado de sua língua, tendo em vista que eles ainda possuem pouco domínio do português.

O convívio com os Zo'é se deu sempre a partir de minhas estadias na base da Frente de Proteção Etnoambiental do Cuminapanema FPEC/Funai. A base é composta por algumas casas, todas de madeira e cobertas com folhas de ubim, à moda zo'é. Há a sede da Funai; um ambulatório junto de uma farmácia; um consultório de dentista; uma casa onde se hospedam as técnicas de enfermagem e enfermeiras profissionais da Secretaria Especial de Saúde Indígena, SESAI, ou da Casa de Apoio a Saúde Indígena, CASAI⁸, e, casualmente, médicos; uma casa onde fica o gerador de energia; e uma grande casa hoje desocupada. Via de regra, a base está sempre ocupada ao menos por uma técnica e uma enfermeira, além de um funcionário da Funai. É na casa da Funai que geralmente se hospedam os pesquisadores e outros visitantes que não são profissionais de saúde.

A maioria das aldeias principais dos Zo'é estão relativamente próximas da base da Funai, e por isso, sempre alguns Zo'é estiveram na base enquanto estive fazendo minha pesquisa de campo. Assim, foi possível negociar com estes estadias em diferentes aldeias: Dikurity, Kasingary, Owikã teary, Naret, Tahy pitã, A'y rupa, Japukej, Towari abyra rupa, Parakesinã, Paday, Tahiripa e Towariypy. Sem dúvida, foi nessas aldeias que eu pude apreender melhor a dinâmica de vida dos Zo'é. Mas gostaria de insistir que as estadias na base da FPEC também foram muito

⁷ Confirmar a página: http://www.funai.gov.br/programa_zoe/

⁸ Sobre essas instituições, <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/conheca-a-secretaria-sesai>.

importantes. Em primeiro lugar, porque foi aí que eu pude ter um convívio mais constante com algumas pessoas mais velhas, com as quais era possível – de acordo com os próprios Zo'é – tratar de assuntos que só eles sabiam bem. Em segundo lugar, pelo convívio com outros *Kirahi* mencionados acima, cujo tempo de convívio com os Zo'é já era muito superior ao meu.

C. Exposição dos dados

Gostaria de indicar aqui mais algumas questões sobre os modos como foram produzidos os dados, e também como eles são expostos nessa dissertação.

Como foi visto acima, essa pesquisa foi pautada, principalmente, em pesquisa de campo. A esta se somou a leitura de bibliografia pertinente. No caso, optou-se por trabalhos entre povos que pareciam ser mais próximos aos Zo'é em seus modos de vida e suas concepções sobre ela. Os mais próximos, justamente para depois mostrar suas diferenças. Assim, foram enfatizadas monografias clássicas especificamente sobre os falantes do sub-ramo VIII do tupi-guarani (cf. Cabral, 2010): os Wajãpi (do Amapá) (Gallois, 1988; Cabral de Oliveira, 2012), os Araweté (Viveiros de Castro, 1986a), os Akuáwa-Asurini (Asurini do Trocará) (Andrade, 1992), os Kaapor (Ribeiro, 1995 [1949/51]; Huxley, 1963 [1957]) e os Awá-Guajá (Garcia, 2010)⁹. Além desses, também outros trabalhos sobre povos tupi, levando-se em consideração diferentes afinidades com os Zo'é, mas também as abordagens teóricas e problemas trabalhados pelos autores: os Tupinambá (Fernandes, 1963 [1949], 2003 [1952]), os Aché-Guayaki (Clastres, 1995 [1972]), e os Yudjá (Lima, 2005)¹⁰. Dessa forma, a leitura prévia de boa parte desses trabalhos subsidiou também a delimitação do problema de pesquisa. Por outro lado, procurei realizar um pequeno exercício comparativo. Acima de tudo, a intenção foi indicar caminhos para pesquisas futuras entre os Zo'é, que possam vir a refinar e/ou questionar os dados apresentados aqui.

⁹ Não foram contemplados trabalhos sobre os Tembé (do Pará) e os Emerillon (da Guiana Francesa), do mesmo sub-ramo linguístico. Principalmente pela falta de acesso a trabalhos sobre esses povos.

¹⁰ Ressalvo que alguns trabalhos mereceriam melhor aprofundamento (Fausto, 2001; De Caux, 2015; Testa, 2014; Seraguza, 2013) dentre os mesmos povos que seriam de interesse da comparação proposta aqui.

Lembro que meu conhecimento da língua é ainda incipiente. Antes mesmo de conhecer os Zo'é pessoalmente, meu primeiro contato com a língua foi por meio da sistematização de dados de parentesco produzidos por Dominique Tilkin Gallois. Contribuí com a organização desses dados e, principalmente, com a adequação dos nomes de pessoas à grafia que estava sendo elaborada na época por Ana Suelly Cabral (2013), linguista da Universidade de Brasília com trabalho de longa data com os Zo'é. Para a revisão e finalização da dissertação, além do trabalho de Cabral, pautei-me pelo trabalho antropológico de Nadja Havt (2001) com os Zo'é, repleto de transcrições e traduções. E ainda, apoiei-me em trabalhos sobre os Wajãpi (Gallois, 1988; Cabral de Oliveira, 2012), cuja língua talvez seja a mais parecida com a língua zo'é. E, é claro, com a ajuda de alguns jovens zo'é, que em algumas situações também ajudaram em conversas mais direcionadas para o assunto da língua, inclusive ouvindo alguns trechos de gravações junto comigo.

No material etnográfico que compõe os cinco capítulos do texto são apresentadas diversas citações de falas feitas pelos Zo'é. No caso das transcrições mais longas, elas vêm em formato de diálogo, e com o enunciado original em nota. Já os enunciados curtos, vêm seguidos da indicação do enunciador, e de traduções livres feitas por mim. Por exemplo: "*Pani'em iko, a'e [...] mo'e daikoj*" (Jurusiuhu) (69), "Tem panema, então [...] não tem caça". Existem alguns motivos para tal formato. Com a insistência nas citações busco apresentar trechos na língua para que os leitores mais versados possam ter uma compreensão mais aprofundada dos dados. Também para que possam contribuir com possíveis revisões. Por sua vez, a indicação do enunciador permite ao leitor identificar o elenco de pessoas com quem se teve uma interlocução privilegiada, entendendo-se a importância do ponto de vista sempre parcial dos dados produzidos. Além disso, e acima de tudo, porque tal ponto de vista pode ser apreendido por meio da elaboração de um regime de saberes e prestígios praticados pelos Zo'é, como será explicitado. Tomando como abordagem a descrição de modos de saber, a indicação dos enunciadores permite a visualização de linhas por onde circulam determinados saberes. Ou seja, contribui-se para o apontamento de pessoas sabedoras ou não, de quais saberes estão em questão, e, conseqüentemente, de diferenças entre as pessoas, objeto de interesse privilegiado nessa dissertação. Nesse sentido, indicarei, da forma apresentada

acima, a idade das pessoas quando for pertinente, tendo em vista também meu interesse pelos processos de maturação da pessoa. A indicação da idade de uma mesma pessoa poderá variar de acordo com o ano em que a informação foi transmitida. Por exemplo, 69 era a idade de Jurusiuhu no ano de 2015¹¹.

Também buscando ressaltar as diferenças entre as pessoas, ao longo de toda a dissertação, aparecerão indicações de enunciadores da seguinte forma: “*Kirahi rupijet [...] O’u pori, tity*” (P15), “[...] Como para *Kirahi*. [...] Ele come junto, perto”. A notação P = *pani’em*, cuja numeração faz referência aos diferentes casos de homens qualificados como *pani’em* (P1, P2, P3, assim por diante), visa, primeiramente, não expor os homens em questão. Além disso, para que se perceba que os homens *pani’em* também foram importantes interlocutores de pesquisa. E quais saberes eles podem fazer circular. Isso tudo poderá ser observado no quadro de sistematização na Figura 14 (*supra* 185). Nesse quadro utilizo também a notação NP = não *pani’em*. Esta já se refere aos casos de pessoas que não matam caça, mas que não são consideradas *pani’em*.

D. Modos de saber

Nas últimas décadas, a etnologia presenciou a potente e vasta produção de monografias que propuseram levar a sério as noções de pessoa e corporalidade entre os povos das terras baixas da América do Sul, entendidas como matrizes da produção de relações (cf. Overing, 1977; Seeger et al., 1979). Essa dissertação procura se inserir nessa tradição. E eu gostaria de pontuar os vieses de como essas noções são aqui abordadas.

A concepção sobre a pessoa entre os Zo’é é muito similar a de outros povos tupi, como os Wajãpi, por exemplo (cf. Gallois, 1988). A pessoa é composta por sua *’ã*, “alma” ou “princípio vital”. Sua *piret*, “pele”. Seus *kawen*, “ossos”. Sua *pot*, “carne”. Pode ser assim qualificada como *i’ã riru*, “envoltório de alma”. E ainda como *piti’epot*, “carne de pessoa”, “corpo”. Com a morte, enquanto a pele, a carne e os ossos, apodrecem na sepultura, a alma vai para a morada dos mortos, *tajwit*.

¹¹ Lembro que as idades anteriores a 1990 são aproximadas. Foram estimadas por iniciativa do sertanista João Carvalho e revisadas sucessivas vezes por outros funcionários da Funai, e finalmente por Dominique Tilkin Galois, em 2011.

Durante a vida, a alma pode perambular fora do corpo, caso a pessoa esteja de alguma forma debilitada. O que pode ser perigoso para o detentor de tal alma. Mas também para pessoas próximas a este, que “concebem seus vínculos pelo compartilhamento de substâncias e fluídos corporais” (Havt, 2001: 10; 73, 128, 132). Por sua vez, sobre a carne do corpo é feita uma série de ações com vias a produzir um corpo disposto, incluindo, é claro, para as atividades de caçada. Consequentemente, a produção de corpos dispostos contribui com os processos de maturação das pessoas, cujas gradações básicas são as seguintes:

Figura 2 Gradações de maturação da pessoa

Gradação \ Sexo	<i>kujã</i> (mulher)	<i>kubi'e</i> (homem)
Recém-nascido	<i>pirã</i>	<i>pirã</i>
Não maduro ainda	<i>kutahi/kitahi</i>	<i>kwani</i>
Já maduro	<i>tybybot</i>	<i>tybybot</i>
Maduro velho	<i>tybybot/tasika</i>	<i>tybybot/ tejwĩ</i>

Havt já ressaltou momentos de compartilhamento de substâncias entre os Zo'é. Tal compartilhamento, enquanto uma condição de produção mútua das pessoas, além das ações sobre o corpo, também exige dessas pessoas atitudes de cuidado, como aquelas com o intuito de manter a segurança da alma, por exemplo. Esses momentos, ações e atitudes, são de largo interesse nessa dissertação. O que Havt chamou de substâncias pode ser exemplificado pelo compartilhamento de aromas, central na questão da *pani'em*. Todavia, propõe-se aqui um alargamento da concepção sobre compartilhamento de substâncias para um compartilhamento de relações entre os Zo'é. Aqui o interesse no conceito de substância é menor do que na noção de relação.

A ênfase em relações e diferenças interpessoais deverá evidenciar, caso a caso, o exercício de diferentes modos de existir. Procura-se discriminar relações (cf. Lima, 2005: 158) das quais as pessoas participam ou não, os saberes que as pessoas detêm ou não, delineando, assim, diferentes existências. Para tanto, serão destacados momentos que envolvem a maturação das pessoas, como o nascimento de um bebê, a menarca de uma jovem, o primeiro abate de porção por um aprendiz de caçador, etc. Mas também experiências alimentares, vivência das doenças,

práticas de caçadas cotidianas e, até mesmo conversas sobre o próprio problema da *pani'em*. Essas situações são entendidas como maneiras de produzir corpos e/ou manifestar valores e, portanto, modos de produzir diferenças. São assim consideradas ações e atitudes das mais variadas: comer junto, abrir mão de comer determinados alimentos, não perambular quando se deve resguardar, desprestigiar outros caçadores... Não matar.

O foco na dimensão interpessoal também está posto em outro sentido. Como será evidenciado ao longo da dissertação, os Zo'é apontam para a questão de que o estabelecimento ou não de determinadas relações, e a aquisição ou não de determinados saberes, depende, em muitos casos, das atitudes pessoais. Apontam para certa autonomia pessoal, quando caracterizam, por exemplo, garotos que surgem como promessas de bons caçadores, ou homens que se negam a caçar, e, por isso, diz-se que têm *pani'em*. Tendo isso em vista, propõe-se aqui tratar essa questão como uma dimensão de desejo, tal como formulado por Peter Gow (1989). Os desejos não são vistos como desejos abstratos, com dimensões psicológicas, ou algo do tipo. Desejos ligam pessoas, inevitavelmente, a certas outras pessoas. São, sistematicamente, relativos a certas relações. Penso que essa seja uma maneira interessante de entender o que, a meu ver, são os desejos centrais que movimentam a caçada: querer matar e querer comer.

Há muito tempo, Florestan Fernandes (2003 [1952]: 58-63) já apontara que entre os Tupinambá a guerra não tinha qualquer motivação caçadora, se assim se pode dizer. Nem mesmo o feitio antropofágico da guerra deveria ser entendido como uma obtenção de alimento. Por sua vez, diversos trabalhos, entre povos tupi-guarani inclusive (p. ex. Gallois, 1988: 213-215; Garcia, 2010: 329), apontaram para a proximidade da caçada com a guerra. Certamente foi Tânia Stolze Lima quem deu a contribuição mais importante sobre a questão, partindo do exemplo da caçada de queixadas: “a caça[da] incorpora a guerra (assim como o caçador deve incorporar o ponto de vista dos porcos), mas não deve se confundir com ela” (1996: 37). Além de toda a importância que essa ressalva apresenta para a formulação da teoria perspectivista, ela também serve aqui para outro intuito. Diante de uma ênfase talvez excessiva no feitio guerreiro da caçada, é necessário não esquecer que esta é uma forma de obtenção de comida. Mesmo variando a ênfase entre um ou outro

dos dois desejos aqui em questão, querer comer e querer matar andam sempre juntos nessa dissertação.

Esses desejos-relações, isto é, desejos que evidenciam relações, permitirão também o entendimento de condições específicas para se fazer circular os saberes, Essas condições de possibilidade são chamadas aqui de modos de saber. Destacarei as seguintes condições de saber vinculadas à caçada entre os Zo'é: disposições corporais, iniciativa do aprendiz (que inclui o querer matar e o querer comer, mais também o viés da experimentação) e o estar junto (ou distante). Estes três modos de aprender, que evidenciam desejos que, por sua vez, explicitam relações, são a via de entrada na compreensão do estabelecimento de diferenças entre as pessoas.

Com isso, é possível falar um pouco mais concretamente sobre o que se entende aqui por regime de saberes. Havt já apontou para um modo básico de interação entre os Zo'é:

“Em geral, o complexo de atitudes e posturas de distância observadas pelos Zo'e é referido por eles recorrendo ao termo *doryj*. Através dele indicam a expressão marcadamente pública de sentimentos como raiva, medo, ciúme, embaraço e/ou vergonha por parte de indivíduos ou grupos de pessoas. Portanto, *doryj* diz respeito a possibilidades diversas de experiência de tensões. Um pretendente, homem ou mulher, cuja corte é rejeitada, pode expressar publicamente seu ressentimento declarando-se *doryj*. Por outro lado, uma corte que é acolhida, mas que não tenha sido previamente aceita ou acordada por parentes ou cônjuge efetivo, também justifica a explicitação da discordância e de medidas de restrição e imposição de distância. A expressão obrigatória de embaraço e vergonha (a que os Zo'é se referem especificamente como [*ōsing*]) também está associada a *doryj*. Trata-se de uma atitude esperada, da parte de jovens que não tenham passado pelos rituais associados à caça da primeira anta e/ou primeira queixada, em contextos formais reunindo parentelas de diferentes grupos, como as refeições coletivas, os próprios rituais de iniciação, as cerimônias envolvendo preparo e consumo da bebida fermentada *se'py*, etc. Do lado das mulheres, mostrar-se embaraçada, evitando o olhar direto, escondendo-se, ou mesmo aparentando certa raiva é a atitude prevista diante da presença de qualquer possível pretendente, bem como diante dos afins e pessoas distantes de maneira geral” (Havt, 2001: 58-59)

Tendo isso em vista, esta dissertação tem como intuito, em primeiro lugar, trazer exemplos de como essas posturas são análogas no âmbito da caçada. Tais posturas são sintetizadas aqui pelo termo hostilidade. O intuito é demonstrar que o *a priori* da relação dos Zo'é com as caças é uma postura hostil, nada afeita a compartilhadas e compaixões (cf. Fausto, 2002: 10; cf. também Willerslev, 2012). Mesmo algumas caças que não tenham por intuito matar e/ou comer os Zo'é, buscam se relacionar com estes de uma forma hostil. Esse é o caso das queixadas que no intuito de

conquistar um marido para sua mãe, não negociam com o caçador, mas sim procuram capturá-lo.

Em segundo lugar, procurar-se-á descrever como o caráter hostil das relações entre os próprios Zo'é também surte efeito sobre seus modos de circulação de saberes. A própria caçada veicula certa gama de saberes, dos quais são destacados aqui: apreciações sobre as comidas e o comer (com ênfase nas carnes de caça); apreciações sobre as agressões das caças, que são causadoras de dores e debilidades corporais; sobre as habilidades das caças, para saber se é possível enganá-las ou não; sobre a vingança entre os Zo'é, forma de atualizar diferenças, que é mediada pelas agressões das caças. Chamarei esses saberes de informações, inspirando-me no seguinte postulado batesoniano: “[I]nformation is definable as a difference with makes a difference” (Bateson, 1972: 229). Esses saberes condizem com informações que circulam sem grandes restrições entre quaisquer pessoas. Podem circular por meio de compartilhamentos de experiências, seja em relatos logo após uma caçada, seja em outras conversas cotidianas. Tais informações não estão restritas a circulação por meio da própria prática da caçada.

A aquisição de saberes sobre as caças e as comidas é possibilitada pelo simples fato de se estar junto de um conhecedor. Diz-se que essas pessoas, homens e mulheres, dão a conhecer tais informações. Contudo, apreendê-los de forma plena, a ponto de também se tornar um conhecedor, depende de procedimentos que preparam o aprendiz para receber tais informações. Nesse sentido, serão destacadas ações que permitem ouvir bem, ver bem, pensar bem, e, conseqüentemente, não esquecer. Esse mesmo tipo de procedimento não serve para a aquisição de habilidades práticas da caçada, como a imitação, por exemplo. Esta apenas é adquirida quando se vai caçar, dependendo, dentre outras coisas, da iniciativa do aprendiz de caçador. Enquanto outro modo de saber que pode se combinar ao fato de se estar junto, essa iniciativa pode ser incentivada e/ou potencializada por meio de inúmeras ações sobre o corpo: aplicação de formigas, escarificações, moderação alimentar e sexual, abstinência alimentar e sexual, etc. Por meio destas produzem-se disposições corporais necessárias para a prática da caçada: saber correr, saber subir, saber ficar de tocaia, saber passar despercebido,

saber imitar. Todos esses saberes sintetizados por saber matar. Este último saber, portanto, legitima todos os anteriores.

Figura 3 Elementos para um regime de saberes

Elementos		Ex:
Saberes	Informações	Apreciações sobre as comidas
		Apreciações sobre as agressões das caças e vegetais
		Apreciações sobre as habilidades das caças
	Práticas	Apreciações sobre a vingança entre os Zo'é
Modos de saber		Saber subir, saber correr, saber passar despercebido, saber imitar, saber ficar de tocaia, saber matar
		Disposições corporais
		Iniciativa do aprendiz
Modos de legitimação		Estar junto
		Matar
Critérios de autoridade		Não matar
		Diferenças de gênero

Esse comentário introdutório permite a apresentação dos elementos definidores do que se entende aqui por regime de saberes. Primeiro, uma distinção entre informações e práticas de saberes. No caso da caçada, os primeiros são tão fundamentais quanto os segundos para o sucesso dos caçadores contra as caças, pois são inevitáveis para contribuírem na produção de pessoas aptas a conhecer (cf. Cabral de Oliveira, 2012: 232). Mas, obviamente, somente praticando a arte de caçar é que alguém pode ser considerado bom caçador. Por outro lado, a qualificação como *pani'em* também depende fundamentalmente dessas práticas. Segundo. Essa distinção entre ordens de saberes só faz sentido na medida em que eles são aprendidos por diferentes modos de saber (e/ou diferentes combinações de modos de saber), no caso, os três modos que já foram destacados acima: ter disposições corporais, estar junto, e ter iniciativa de aprender. Se os modos de saber são condição de possibilidade na aquisição de saberes, é também preciso confirmar que se sabe. Em terceiro lugar, destacam-se critérios e/ou modos de legitimação dos saberes. Nesse sentido, praticamente toda a descrição sobre a *pani'em* gira em torno dos dois modos de legitimar ou não saberes sobre a caçada: matar e não matar.

Se os três modos de saber destacados acima são condições de possibilidade de circulação dos saberes, não são os únicos critérios que garantem tal circulação. É preciso entender ainda, por fim, outros critérios que permitem a abertura ou o fechamento das linhas por onde os saberes circulam. A esses critérios será dado o nome de critérios de autoridade (cf. Harrison, 1995). O argumento enfatizado nessa dissertação é que as diferenças de gênero são de extrema relevância para o regime de saberes em questão. Como apontei acima, as mulheres também dão a conhecer aos caçadores informações sobre a caçada. Estas informações também compõem o escopo de saberes acumulados pelas mulheres. E também contribuem para seu acúmulo de prestígio. Graças a essa possibilidade que mulheres podem influir na prática de caçador de seus maridos e filhos, por exemplo. Dessa forma, o regime de saberes aqui em questão está diretamente imbricado a um regime de prestígios, isto é, um complexo de diferenciações pautado em assimetrias.

Os aspectos dos saberes que serão aqui observados, portanto, são os seguintes: os próprios saberes, os modos de saber, as condições e/ou modos de legitimação dos saberes, e os critérios de autoridade evidenciados em sua circulação (cf. Cabral de Oliveira, 2012: 18; Testa, 2014: 207-213). Acredita-se que, por meio do encadeamento desses elementos, é possível revelar algumas relações entre as pessoas que fazem circular saberes. Por sua vez, assimetrias entre elas, diferenças de prestígio no que diz respeito à caçada e, conseqüentemente, à *pani'em*. Se se entende que o assunto da *pani'em* é eminentemente da ordem do cotidiano (cf. Galvão, 1951: 225), a intenção dessa dissertação é apontar relações que indicam os modos como diferentes pessoas apreendem esse assunto e o dão a conhecer. Dentre eles os próprios homens qualificados como *pani'em*. O esboço de um regime de saberes e prestígios permitirá, por fim, sugerir como o problema da *pani'em* contribui para o entendimento de transformações vividas pelos Zo'é hoje.

Capítulo 1

Querer comer

*Para meu vô Felinho,
Inconformado com a ausência de sal na comida dos índios,
Mas feliz com a estima dos mesmos pela gordura*

1.1. Caças

A transformação dessa terra, e de seus habitantes tais como são hoje, teve a participação de Nipuhan, a figura do demiurgo para os Zo'é. Foi Nipuhan quem transformou a gente atual utilizando os ossos de uma gente anterior, engolida por uma tempestade de chamas e em seguida por um dilúvio (cf. Gallois, 1996: 12). Foi também Nipuhan quem transformou parte daquela gente anterior em caças. E ele o fez em diferentes situações. Nipuhan transformou o sangue daqueles em grandes macacos. Mais precisamente do apodrecimento de tal sangue. O guariba veio do sangue que estava ainda em processo de putrefação, de um sangue amarelado, e por isso tem a pelagem ruiva. Já o quatá surgiu do sangue completamente podre, e por isso é preto. Aves surgiram na grande água, hoje identificada pelos Zo'é com o rio Erepecuru. Nipuhan sentado em sua grande-cobra-canoa foi mergulhando aquela gente anterior, enquanto declamava a transformação dos mesmos em caça (cf. Havt, 2001: 28). Assim surgiu o pato, depois o tucano, o mutum, a arara-vermelha, a curica... Nipuhan também fez a anta, a onça, o caititu, o porcão, a mucura, serem como são hoje. Mas não se sabe se fez o mesmo com os veados e o gavião-real.

Hoje os Zo'é se diferenciam dessas caças por meio de seus diferentes modos de existir. Consideram-se aqueles que vivem na clareira, enquanto que as caças são

aquelas que vivem na mata (cf. Havt, 2001: 87-88). Por sua vez, as caças se dividem, basicamente, entre dois modos de viver. As que vivem suas relações no chão: queixadas, caititus, veados, antas, tamanduás, tatus, cotias, cobras, onças, etc. E outras que vivem no alto, no caso, no alto das árvores: quatás, guaribas, macacos-prego, poroaçus, saguis-de-mãos-amarelas e preguiças¹².

Os Zo'é afirmam que o motivo de Nipuhan transformar aquela gente em caça é porque ele não tinha comida. O momento em que Nipuhan cria sua comida pode ser entendido como estabelecedor de critérios de categorização. Aquela gente antiga, que antes era vista como zo'é *aret*, "tal como nós", "tal como gente", agora é qualificada como *mo'e*, "caça", "coisa", "alguém". A condição de gente, se assim se pode dizer, do que hoje é visto como coisa/caça é delimitada pelo sufixo *ran*, "vir a existir", "devir". Assim, além de zo'é *aret*, os Zo'é também atribuem as expressões zo'é *ran*, "devir gente", e *mo'e ran*, "devir caça", "devir alguém", àquela gente que se tornaria caça. Já as expressões *mo'e*, "coisa/caça", *mo'e kã*, "coletivo das caças", "caças", *mo'e iwan*, "vivem as relações delas enquanto coisa/caça", condizem com a vivência atual. Dessa forma, pode-se dizer que *ran*, no caso em questão, diz respeito à uma potência pré-transformação¹³. E que as caças manifestam atualmente essa potência na medida em que se percebem como gente, tal como será exemplificado à frente.

¹² Os que "vivem as relações deles na clareira", *katu iwan* (*katu* = "clareira" + *-i-* = pronome possessivo de 3ª pessoa + *-wan* = marcador de vivência de um vínculo). Por sua vez, os que "vivem as relações deles na mata", *ki'e iwan*, (*ki'e* = "mata"). Segundo Havt, "[...] os seres desembarcados da cobra grande (*boj uhu*) distribuíram-se entre os que vivem no chão, os que vivem nas árvores baixas, e os que vivem voando entre as copas das árvores altas" (Idem: 77). A autora não indica as expressões na língua zo'é que condiziriam com esses diferentes modos de viver. Nas conversas que tive com os Zo'é, apenas apreendi o que seriam talvez duas das categorias apontadas pela autora: *ywywariwan* (*ywywat-* = "chão" + *-r-* = infixo de posse + *-i-* = pronome possessivo de 3ª pessoa + *-wan* = marcador de vivência de um vínculo: "vivem relações deles no chão", "terrestres") e *wateriwan* (*watet-* = "alto": "vivem as relações deles no alto"). Ressalto ainda que, o pacu, o surubim, outros peixes e a sucuri, *daikoj iwan*, "não têm vivência das relações deles". São ditos *iko tenana*, "apenas ter", "apenas existir". O termo *wan*, destacado aqui para falar das caças, já foi trabalho por Havt em outros contextos. Como apontou a autora (Idem: 76-77) essa noção está diretamente atrelada às ideias de *koha* e *werekio*, que expressam condições de vida. Inclusive dos animais. Apontou também a noção de *jet* (Idem: 142), que será tratada à frente.

¹³ O que chamo de pré-transformação está manifesto nas seguintes expressões: "*naboahiwie*" (*na-* + *-i* = negação, *boahi* = "transformar", (*i*)*wie* = "ainda": "ainda não transformou") ou "*boahirahy*" (*boahi* = "transformar", *ahy* = "querer", "desejar": "quer transformar", "querendo transformar"). Lembro que o prefixo *bo-* ou *po-* também conota transformação. Como no exemplo da expressão *botajahu*, "transformar em porcão", usada para se referir ao episódio em que Nipuhan transforma parte da gente anterior nas queixadas (cf. Cabral, 2011: 330). Ele também compõe expressões relacionadas aos modos de saber, como será visto à frente.

Como foi visto acima, o momento em que Nipuhan cria sua comida estabelece também diferenças nos modos de viver das caças em relação aos próprios Zo'é. Poder-se-ia sugerir que ele também estabelece um modo de interação peculiar entre tais modos de existir. Conversando sobre as experiências dos antigos com alguns Zo'é, eles me descreviam essa interação. Jurusihu (69) me dizia que Nipuhan não matava aqueles que viriam a ser gente: "Ele apenas observava mesmo, aí mandou/transformou. Não matava mesmo, então Nipuhan [os] mandou. Ele apenas observava mesmo. De forma alguma matava, vacilava ainda, então mandou. [...] Não matava mesmo"¹⁴. Diferentemente do modo como os próprios Zo'é viriam a se relacionar com as caças depois, como exemplificava Kwa'í (63):

Kwa'í: "Matava mesmo porcão antigamente. Brigava-se mesmo com os porções antigamente".

Leo: "Brigava-se?".

Kwa'í: "Brigava-se, nós brigávamos. Nós matávamos muito mesmo porcão antigamente".

Leo: "Porcão queria matar Zo'é também?".

Kwa'í: "Não matava, queria morder. Não quero que morda! Porcão desejavaaaava nos morder. Queria morder".

Leo: "Qual Zo'é porcão mordeu antigamente, você sabe?".

Kwa'í: "'Porcão mordeu Popuru', disse [Sihet] antigamente. Popuru. Aí porcão comeu, comeu Popuru".

Leo: "Ele comeu? Você ouviu?".

Kwa'í: "Eu apenas ouvi, falecido Sihet falou; há muito tempo falecido Sihet falou".

Leo: "Zo'é encontrava [os que] vivem suas relações no alto também?".

Kwa'í: "Nós encontrávamos [os que] vivem suas relações no alto também".

Leo: "Antigamente?".

Kwa'í: "Há muiiiiiiito tempo, [os] falecidos [que viviam] como nós encontravam".

Leo: "Não tinham medo?".

Kwa'í: "Não tinham. Não tinham medo; não tinham. Há muiiiiiiito tempo [os] falecidos [que viviam] como nós encontravam".

[...]

Leo: Brigava-se [com os que] vivem suas relações no alto também?

Kwa'í: Quatá matava também¹⁵.

¹⁴ "Ojsak tenana rane bodo. Dajukej rane, Nipuhan bodo [...]. Ojsak tenana rane. Juke muan, ojtyk powoiwie. [...] Dajukej rane" (Jurusihu).

¹⁵ Kwa'í: "Juke rane tajahu kuriri. Dipisi rane tajahu kuriri". / Leo: "Dipisi?" / Kwa'í: "Dipisi, zo'é Dipisi. Juke uhu rane zo'é tajahu kuriri". / Leo: "Tajahu juke potat Zo'é a'eno'e?". / Kwa'í: "Dajukej, suwu potat. Dasuwukeri! Suwurahyyyyy tajahu zo'é. Suwurahy". / Leo: "Awa Zo'é kuriri tajahu suwu, ene kuha?". / Kwa'í: "Popuru tajahu suwu e'ihuko kuriri. Popuru. A'e tajahu o'u, o'u Popuru". Leo: "O'u? Ene derejdu so?". / Kwa'í: "Ajdu tenana, Siherabyt jiwu. Siherabyra jiwu kuriri". / Leo: "Wateriwan Zo'é oinikin a'eno'e?". / Kwa'í: "Wateriwan zo'é oinikin a'eno'e". / Leo: "Kuriri?" / Kwa'í: "Kuririii zo'é abyraakã oinikin". / Leo: "Daikoj kiji?". / Kwa'í: "Daikoj kiji. Daikoj kiji, daikoj. Kuririii zo'é abyraakã oinikin". / Leo: "Wateriwan dipisi a'eno'e?". / Kwa'í: "Kwata juke a'eno'e".

Como já expus na introdução, gostaria de chamar esse modo de se relacionar com as caças de hostilidade¹⁶. Como será visto, sobretudo nos próximos capítulos, a busca por comida (carne de caça, no caso) exige uma série de estratégias que visam gerar disposição corporal e/ou ludibriar as caças com o fim de abatê-las. Por sua vez, as caças retribuem sendo muito agressivas, como é o caso das queixadas apontadas acima, mas também enviando agressões, dores e outras moléstias contra os Zo'é, ou, simplesmente utilizando sua destreza para fugir.

Ao transformar aqueles que eram como gente em sua comida, Nipuhan propiciou a existência daqueles que viriam a ser também potencialmente comida dos próprios Zo'é. Assim sendo, a seguir apresento uma descrição dessa comida.

1.2. Carnes

A caracterização exibida a seguir leva em consideração uma série de apreciações feitas pelos Zo'é sobre suas comidas, enfatizando a carne de caça¹⁷. Destacarei, sobretudo, como tais comidas são qualificadas por seus aspectos olfativos. Para além de uma “taxonomia dos animais [e] plantas” (Andrade, 1992: 164) por meio de seus cheiros, trata-se de tomar as apreciações sobre os aromas (e em menor medida os sabores e texturas) como indicação de querer ou não querer comer. Além dessas apreciações, são descritos também alguns modos preferenciais de comer. Dessa feita, as apreciações somadas aos modos à mesa, se assim se pode dizer, são entendidas como manifestação de desejos, no sentido apontado na introdução (cf. Gow, 1989: 574): desejos que explicitam relações.

¹⁶ É sabido que, nas últimas décadas, a literatura etnológica referente às terras baixas sul-americanas vem demonstrando os perigos na vivência das relações entre caçadores e animais, e também com as plantas, etc. (para ficar nos exemplos que mais interessam aqui, Descola, 1986; Viveiros de Castro, 1986a; Gallois, 1988; Lima, 1996; 2005; Garcia, 2010). Estou ciente das ponderações e/ou críticas que vêm sendo feitas a esse argumento (p. ex., Fausto, 2002; Willerslev, 2012; Bechelany, 2012). Mas as afirmações feitas pelos Zo'é sobre tal hostilidade são explícitas. E ao longo da dissertação apresentarei diversas estratégias realizadas de ambas as partes, caças e caçadores, para imprimirem o tipo de briga pontuada por Kwa'í.

¹⁷ Comida, *emi'u* (*emi-* = infixo que transforma verbos em substantivos + *-u* = comer). Cabral de Oliveira (2012: 75) aponta que a expressão cognata em wajãpi designa apenas as comidas plantadas, como a mandioca. Creio que no caso dos Zo'é o uso de *emi'u* é mais generalizado, incluindo até mesmo as carnes de caça, como será visto em exemplos à frente.

O sufixo *-pot* pode ser traduzido como “carne”, uma vez que indica a matéria do que são feitos os corpos¹⁸. Os termos usados para alguns órgãos também recebem este sufixo, como é o caso do “fígado”, *piapot*. E em sentido mais amplo designa um dos elementos de composição do “corpo” e/ou “pessoa”, *piti’epot*. Como no seguinte caso. Certa vez conversava com um jovem líder sobre a presença de garimpeiros clandestinos na região sul da T.I.. Ele me contou que viu uma pequena barraca erguida por eles, objetos de garimpo, restos de comida e rastros pela mata, mas “*dajsagi piti’epot. Ajsak pe tenana*” (Tereren), “eu não vi carne da pessoa. Eu apenas vi rastro no chão”¹⁹.

Cheirar é expresso pela raiz verbal *-jtun*. Os Zo’é adjetivam os aromas – assim como fazem para qualquer outro tipo de coisa – como *he* ou *dahej* (*he* = “bom”, “gostoso”; *da-* + *j* (ou *i*) = negação + *he*: “não gostoso”) e seus sinônimos *kato* e *dakatoj*. Estes últimos podem vir acompanhados de um intensificador: *kato se* ou *dakatoj se*. É importante notar que nos dois casos se marca negatividade – e um tom de indignação mínima na fala – algo como: *kato se* = *dakatoj se* = “bom coisa nenhuma”, “nada bom”. Também usam de forma generalizada os intensificadores *uhu*, “grande”, “muito”, e *tik*, “pequeno”, “pouco”. Nas conversas que tive, os Zo’é falavam, basicamente, em quatro aromas: *pisi’u*, *ni’em*, *piji* e *ikasing*. Devido à presença de “sangue”, *wy*, qualquer carne enquanto não for lavada e cozida tem *pisi’u*²⁰. Arriscaria dizer que, *pisi’u* é um cheiro visual, no sentido que sempre supõe a constatação pelo olhar da presença de sangue na carne. Que sejam gotas de sangue vistas durante o preparo ou na hora do consumo, essa carne é dita *pisi’u*²¹. Já *ni’em* é o “fétido”, “podre”. Cheiro de carniça. Cheiro de restos de comida. É cheiro de

¹⁸ Por exemplo: *tapi’irapot* (*tapi’it* = “anta” + *-r-* = infixos de posse + *-pot* = carne: “carne de anta”).

¹⁹ Seria preciso averiguar melhor o significado da expressão *piti’epot*. Há na língua zo’é o termo *piti’e*, usado como afirmação de algo, isto é, para dizer que algo é verdadeiro. Assim, seria possível sugerir uma decomposição da expressão em questão: *piti’e* = “verdadeiro” + *-pot* = “carne”: “verdadeira carne”. Claro que, confirmando-se tal sentido, é possível iniciar uma conversa sobre a necessidade de afirmação do ponto de vista, no caso, a perspectiva dos Zo’é sobre si próprios enquanto gente.

²⁰ Para os Wajãpi (Canral de Oliveira, 2012: 103) e os Akuáwa-Asuriní (Andrade, 1992: 168), por exemplo, seus respectivos termos cognatos para *pisi’u* são também o cheiro diretamente ligado à presença de sangue e/ou à carne crua. Mas, ao que me parece, para os Zo’é, a carne de peixe não é o exemplo por excelência dentre as carnes cruas ou mal passadas, diferentemente dos Wajãpi, para os quais *pisi’u* designa o cheiro desagradável de peixe.

²¹ Para um argumento sobre permutação dos sentidos, ver Overing (2006: 26).

determinadas carnes não desejadas²². A carne de *dipasi* (quati?), de *deby* (um tipo de lagarto), de lagarto teiú, de cobras, e de onça-parda. O *ni'em* é também um cheiro marcador de diferentes presenças. É atribuído aos espectros terrestres, (t)*ajwit*²³. Indica a proximidade de monstros terrestres, como a onça-de-duas-cabeças e a cobra-tucano. Além disso, dos inimigos *Apam* e *Tapy'yj* (cf. Gallois, 1996: 4-5).

O *ni'em*, ainda, é cheiro do corpo do homem *pani'em*. Esse corpo é referido também pelo termo *ak*. O argumento a respeito do cheiro do corpo do homem *pani'em* também permite a apresentação de outro cheiro, o *piji*, “aromático”. Todo homem *pani'em* tem *piji* e *ni'em* ao mesmo tempo; questão complexa que espero mais subsidiar do que resolver com os dados apresentados aqui. O *piji* é, em geral, um cheiro marcante, e por isso atrai, seja os Zo'é em relação a carne, sejam os animais em relação aos Zo'é em situação de vulnerabilidade, como um recém-nascido, um menino ou uma menina, uma parturiente, uma mãe recente, homens adultos em resguardo (para situação análoga entre os Kaiowá e Guaraní, cf. Seraguza, 2013: 100). Mas, no caso do homem *pani'em*, *piji* serve para espantar animais que têm bom faro, como o veado, o caititu, o porcão e a onça, por exemplo. Nesse sentido que adoto a tradução de *piji* por aromático tal como Cabral de Oliveira (2012: 103) sugeriu para o cognato wajãpi. Ao mesmo tempo em que indica algo saboroso, aromático também expressa algo perigoso porque atraente, o que acontece com determinadas pessoas que exalam o *piji*. Voltando para as carnes de caça. Como já foi falado, toda carne crua é dita *pisi'u*, mas assim que são devidamente cozidas ou moqueadas se tornam *piji*. Quando preparados, a anta, a cotia, o jabuti, o veado, o tucano, o jacu, o jacamim, o papagaio, o *ireakyt*²⁴, todos

²² Também entre os Awá-Guajá o mau-cheiro é a noção básica da evitação dos alimentos (Cormier apud Garcia, 2010: 129).

²³ Para os Araweté os espectros terrestres possuem uma “catanga inequívoca [...] cheiro de suor e sujeira corporal” (Viveiros de Castro, 1986a: 215). Já no caso dos Wajãpi (Cabral de Oliveira, 2012: 104) são aqueles já completamente podres. Isso por que para se referirem a eles os Wajãpi usam a partícula cuja cognata na língua zo'é é o *-pa* ou *-ba*, que marca a finalização de um processo, por exemplo: *ini'emba* (*i-* = pronome possessivo de 3ª pessoa do sing. + *-ni'em-* = “podre” + *-ba* = marca de finalização: “[corpo] dele já podre”, “já apodreceu”). Nunca ouvi que os *ajwit* são completamente podres, ou mesmo mais fétidos em relação a outros seres, e por isso poderiam ter uma catanga inequívoca. Algo a ser conferido.

²⁴ Pássaros azuis e pretos muito pequenos, cuja identificação não conheço. Os próprios Zo'é costumam chamá-los em português de passarinho. E usam essa tradução, sobretudo, para essa

têm *piji he*, “aroma bom”. Guaribas “*ipiji uhu*” (P15), “grande aroma dele”, “tem muito aroma”, diferentemente dos quatás, que têm “*ipiji tik*” (P15), “tem pouco aroma”. Por fim, *ikasing* pode ser entendida como a palavra genérica para cheiro. Todo Zo’é, por exemplo, tem *ikasing*. Em algumas situações algo foi dito como tendo *ikasing* e em seguida se especificou que era *ni’em* ou *piji*. No caso do lagarto teiú, quando não se diz simplesmente *ni’em*, é possível se ouvir a expressão *ikasinini’em*: “cheiro fétido”. Há uma sinonímia entre as expressões *ikasinini’em* com *ikasing dakatoj*, “aroma não bom”, e *ikasine’e*, “aroma mesmo”, “aroma de verdade”, com *ikasing kato*, “aroma bom”, “aroma gostoso”. Contudo, mesmo parecendo ser um termo genérico, sempre que se pergunta o que é que tem *ikasing*, a resposta é quase unânime e específica: os porcos e os caititus. E logo em seguida fazem referência ao cheiro exalado pela glândula odorífera que estes animais possuem. E nesse sentido, *ikasing* pode ser entendido também como um “odor forte”.

Passando para o paladar e a textura. A raiz para o verbo “comer”, “ingerir”, é -’u²⁵. Normalmente quando os Zo’é provam algum alimento, ou quando nos dão para provar, o julgamento inicial que fazem ou nos pedem para fazer é se aquele é bom ou não, *he* ou *dahej*, muito ou pouco bom, *heruhu* ou *he tik*. A especificidade do sabor quase sempre fica em segundo plano. Apenas conheci quatro termos para sabores específicos: *haj*, *ahy*, *taj* e *ẽ’ẽ*. Falarei mais sobre o *haj*, “azedo”, e o *ahy*, “amargo”, em tópico à frente sobre as outras comidas; nunca ouvi os Zo’é usarem esses adjetivos para as carnes. *Taj*, “picante”, ou *taj ahy*, “picante que dói”, é o gosto da pimenta usada por eles, sempre acrescida à água na qual a carne é

espécie, quase nunca para outro tipo de pássaro. O que faz desse uso bem menos genérico do que nós mesmos fazemos. Não é pouco frequente que eles sejam a carne do almoço. São caçados por meninos pequenos, enquanto os homens maduros estão nas longas caçadas diárias. Isso me faz pensar que os Zo’é não dispensam carne pelo tamanho da caça. A não ser quando querem fazer de um filhote um xerimbabo. Diferentemente dos Aché-Guayaki, por exemplo, que não perseguem alguns animais por causa de seu pequeno porte (Hill & Hawkes apud Fausto, 2001: 154; cf. também García, 2010: 192).

²⁵ Creio que para os Zo’é ’u está restrito a ingestão de alimentos sólidos. “Beber”, seria designado por *j’u*, diferentemente dos Wajãpi (Cabral de Oliveira, 2012: 96), por exemplo, para os quais comer e beber são designados por uma única raiz verbal cognata ao ’u. Para os Zo’é, a raiz -*mokom*, especifica aquilo que se engole sem mastigar. E ainda a raiz -*tikut*, “tomar”, “sorver”, se refere a ingestão do caldo dos cozidos de carne, por exemplo.

cozida²⁶. Também não presenciei os Zo'é comendo alguma comida apimentada *Kirahi*, e por isso não posso afirmar se *taj ahy* seria generalizado para todo sabor apimentado. Por sua vez, *ẽẽ* é tanto o “doce” quanto o “salgado”. Também qualifica comidas *kirahi* muito temperadas com cebola, mas, principalmente, com alho. Apenas uma vez vi os Zo'é provando uma carne feita pelos *Kirahi* (no caso por mim mesmo) e afirmando que a carne era *ẽẽ*. Todas as outras vezes eles disseram de imediato *he*. Ainda gostaria de lembrar a textura das carnes, que apresentam diferenças no consumo de acordo com a maturação das pessoas, como será explicitado à frente. Os Zo'é utilizam os termos *py*, “mole”, “macio”, e *tarak*, “duro”, para qualificar as carnes – e tudo o mais. A maioria das carnes quando cozidas são consideradas *py*. Mas é a carne de guariba o exemplo sempre lembrado como uma carne muito macia e muito desejada. Por sua vez, a carne mais recorrentemente lembrada como *tarak* é a carne de onça²⁷. Esta pode ser considerada uma carne secundária. Por exemplo. Certa vez Kurusiwi, experiente caçador, estava caçando quatás, quando se deparou com uma onça. Matou-a, além de vários quatás. Preferiu não levar a carne de onça em favor da carne desses últimos. Porém, levou a pele para provar seu feito para sua família. E deixou a carcaça como isca para urubu-rei. O fato de a carne de onça ser menos desejada, de certa forma, deve estar relacionado à condição peculiar da onça como caça. Os Zo'é não vão para mata visando caçar onça. Matam-nas ao acaso. Isso deve ainda ser melhor investigado. Contudo, ressalto que, mesmo que os Zo'é comam carne de onça, eles dizem sequer querer encontrá-las, como será visto no quarto capítulo. Vale lembrar que os Zo'é também apreciam muito os ossos menores, como ossos de aves e, sobretudo, os dedos das mãos de guaribas e quatás.

Aprofundo agora algumas relações entre olfato e paladar, trazendo mais apreciações sobre as carnes. Não se come qualquer carne com *pisi'u* – a não ser, até onde pude saber, em um caso relacionado à produção do corpo do caçador, que

²⁶ Desconheço as espécies de pimenta utilizadas pelos Zo'é. No final dos anos 90 os Zo'é qualificavam suas pimentas com, pelo menos, quatro categorias, das quais três eram compostas pelo termo *ky'ỹj* (cf. Gallois & Havt, 1988: 60).

²⁷ Assim os Zo'é entram para o rol dos poucos Tupi-Guarani que comem onças (cf. Viveiros de Castro (1986a: 598).

será descrito à frente²⁸. Para os Zo'é, ao que me parece, um dos motivos é o mesmo do problema do contato com o sangue na couvade, na menstruação, etc.: a possibilidade de alguém ter *pani'em*. O que, a meu ver, faz do sangue foco de constantes reflexões sobre a distância com os animais, como será visto. Carnes *ni'em*, em geral, são repudiadas, como é o caso do quati, das cobras, do tatupeba, do lagarto teiú. O quati e as cobras são ditos simplesmente *ini'eme'e*, “fedor mesmo dele/a”. O tatupeba é fétido por conta do seu conhecido hábito de vasculhar covas e comer cadáveres. A carne de lagarto teiú é *pejy*, expressão que não consegui traduzir, mas que quer dizer que a carne não é boa e faz “vomitar”, *depoji ahy*. Ressalva-se que a mucura tem uma carne possível de ser comida. Apesar do cheiro fétido de seus pelos por conta da glândula odorífera que possui, os Zo'é comem sua carne quando tem “fome”, *dibahy*. Tira-se a glândula e os pelos, e a carne se torna comestível na ausência de outras carnes prediletas. A carne de jacaré é um caso similar. Diz-se ser *dapohej*, uma carne ruim comida quando não tem outra. Quando o animal morre de velho a carne realmente não é boa, diferentemente de quando se o flecha. Vê-se pelo furo, à medida que o tempo passa, se a carne vai ficando podre: *opot sikuj*. Outra carne que apenas é comida na fome é a carne de ariranha. Mas não porque é *ni'em*, e sim, porque é “preta”, “suja”, *buk*. Diferentemente da carne de caititu, por exemplo, que é *sing*, “branca”, “limpa”²⁹. As carnes boas, então, são *sing*, “brancas”. Ou, poder-se-ia dizer, limpas porque brancas, claras, o que remete

²⁸ Como para os Kaapor (Huxley, 1963 [1957]: 97) e, diferentemente dos Araweté, por exemplo, que comem muitas vezes carnes até bem mal passadas. Tendo isso em vista, Viveiros de Castro afirmou a não relevância do sangue na “simbólica” (1986a: 470) araweté. Já entre os Akuáwa-Asurini, evitar o consumo de carne crua ou pouco cozida é visto como uma atitude de distanciamento em relação aos animais, principalmente da onça; comer carne crua é uma atitude xamanística (Andrade, 1992: 162). Lembro ainda que para os Tupinambá (Fernandes, 2003 [1952]: 341), por sua vez, diz-se que o sangue do cativo de guerra era recolhido e bebido cru pelas velhas mulheres. Tomava-se cuidado com a não evasão dos fluídos corporais do inimigo.

²⁹ Sobre a expressão *apot sikuj*, na conversa em questão ficou explícito a equação: *apot sikuj* = *dahej* = *ini'em*. Quando do meu primeiro diálogo sobre o tema, na verdade a resposta de que a carne é *buk* não foi a resposta imediata. Disseram-me não comer ariranha porque ela fora zo'é *aret*, “tal como nós”. Questionei então porque comem caititu se este também fora zo'é *aret*, e então a resposta foi a diferenciação entre uma carne preta e outra branca. Uma possível interpretação seria a de que a ariranha tem algo de especial no processo de transformação descrito brevemente no tópico anterior, fazendo com que ela mantivesse hoje um feitio diferenciado em relação aos outros animais. Não tive a competência necessária para entender essa relação com a ariranha, mas vale ressaltar que é um animal que os Zo'é procuram não se aproximar. A expressão usada para qualificar o jacaré talvez ajude, e possa aproximar os dois animais: *da-* + *-j* = negação + *-po-* = “transformar” + *-he-* = “bom”: “não transformou bem”. Talvez isso indique algo como uma transformação abortada no meio do caminho.

mais uma vez a importância do aspecto visual na alimentação, como no caso da constatação da presença de sangue. Outras carnes *he uhu* são a de veado, porcão, guariba, mutum. Seu processo de cozimento libera *piji* e ficam *he*. Essas carnes mais apreciadas, mesmo sujeitas ao apodrecimento antes de serem cozidas continuam podendo ser comidas. Observa-se seu limite de consumo da mesma forma descrita acima para o jacaré, a aparência da carne no furo da flecha. Nesse caso, não pude saber até quantos dias a carne se mantém. No caso de carnes já cozidas obtive o exemplo do quată. Se a carne está *ini'emi tik*, até uns três dias exposta, ela ainda pode ser comida. Vale lembrar desde já que os Zo'é não comem seus xerimbabos, tampouco um xerimbado alheio. Isto é algo inconcebível, não pelo cheiro podre, mas pelo fato de que são criados como filhos³⁰.

Creio que para os Zo'é, os sentidos dos termos que traduzem os aromas, *pisi'u*, *piji*, *ni'em* e *ikasing*, designam aspectos olfativos, mas não gustativos. Assim como os termos referentes aos sabores *haj*, *ahy* e *ẽ'ẽ*, não qualificam os aromas, diferentemente dos Akuáwa-Asurini (Andrade, 1992: 106). Mesmo no caso do podre que, para nós, pode designar tanto aroma quanto gosto. Creio que *ni'em* é apenas um aroma. Nesse sentido, ser algo que não se come é também algo que não se deseja – em tese pelo menos, como será visto à frente. Claro que existem pequenas divergências quanto a se uma carne é ou não *he uhu*, se outra tem *piji*, etc.. O que pode se expressar em alguns experimentos alimentares feitos pelos Zo'é. O que busquei com os dados acima foi apresentar alguns termos e qualificadores importantes para entender as apreciações feitas pelos Zo'é sobre os alimentos, mas, sobretudo, o viés da distância em relação a alguns alimentos, mote também para a questão da *pani'em*. Sigo agora especificando outros aspectos do desejo por carne, trazendo alguns exemplos mais diretos sobre a relação entre comer e gerar *pani'em*.

³⁰ Comer xerimbabo não é inconcebível para os Mëbêngôkre, por exemplo, que cogitam comê-los em situações específicas de troca (Lea, 2012 [1986]: 111). Entre os Zo'é, talvez a única posição aparentemente dúbia com relação a consumir um animal criado seja a do jabuti. Este não é necessariamente criado. Mas, ao ser capturado, pode ser deixado e alimentado em um cercadinho ao lado da casa para se conservar. Lembrando que a posição ambígua do modo de obtenção do jabuti entre povos tupi já foi percebida por outros autores, que afirmaram sua posição estranha entre ser caçado ou coletado (p. ex., Viveiros de Castro, 1986a: 154; Fausto, 2001: 159). A respeito de técnicas de conservação para consumo de jabutis, evoco mais uma vez os Mëbêngôkre (cf. descrição e imagem em Lea, 2012 [1986]: 78).

Figura 4 Principais caças

Nome na língua Zo'é	Nome em português	Nome científico
A'y	Bicho-preguiça	<i>Bradypus sp.</i>
Arat	Arara-azul	<i>Ara chloroptera</i>
Barakeja	Jaguatirica	<i>Leopardo pardalis</i>
Ihue'e	Veado-mateiro	<i>Mazama americana</i>
Ihusing	Veado-catingueiro	<i>Mazama gouazoubira</i>
Ihu pirân	Veado (?)	<i>Mazama sp.</i>
Ipek	Pato	Várias espécies
Jakamin	Jacamim	<i>Psophia crepitans</i>
Jaku	Jacu	<i>Penelope marail</i>
Japu	Japu	<i>Psarocolius sp.</i>
Jawarabuk	Onça-preta	<i>Panthera onça</i>
Jaware'e	Onça-pintada	<i>Panthera onça</i>
Jawat pitã	Onça-parda	<i>Puma concolor</i>
Jurusi	Juriti	<i>Leptotila sp.</i>
Kapwet	Capivara	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>
Ke'i	Macaco-prego	<i>Sapajus apella</i>
Kininin	Arara-canindé	<i>Ara ararauna</i>
Kipusi	Sagui-de mãos-amarelas	<i>Saguinus Midas</i>
Kurik	Curica	<i>Gypopsitta sp.</i>
Kusi	Cotia	<i>Dasyprocta sp.</i>
Kusiwej	Preá	<i>Cavia sp.</i>
Kwata	Macaco-aranha	<i>Ateles paniscus</i>
Kyky	Capelão / Guariba	<i>Alouatta macconnelli</i>
Mytun	Mutum	<i>Crax alector</i>
Nawĩ e'e / Nawĩ uhu	Jaboti	<i>Chelonoidis sp.</i>
Pak	Paca	<i>Cuniculus paca</i>
Poroaku	Poroaçu	<i>Pithecia pithecia</i>
Tapi'it	Anta	<i>Tapirus terrestris</i>
Tajahu	Porcão / Queixada	<i>Tayassu pecari</i>
Tatitu	Caititu	<i>Tayassu tajacu</i>
Tatupe	Tatupeba	<i>Euphractus sexcinctus</i>
Tatu uhu	Tatu canastra	<i>Priodontes maximus</i>
Todu'a	Tamandua-bandeira	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>
Tuken	Tucano	(?)
Saken	Arara-vermelha	<i>Ara maçã</i>
Uriri	Tamandua-mirim	<i>Tamandua tetradactyla</i>

1.3. Nacos de carnes

Matar uma anta é sempre um motivo de alegria. Abatê-la tem como consequência a reunião de muitas pessoas que vêm de aldeias distantes para se fartarem por dias; uma anta pode atingir até 300 kg. Mas, já na primeira refeição, algumas coisas chamam atenção: o abate dessa caça é praticamente o único que envolve uma série de ações que contribuem para um abate futuro³¹. Traduzindo: para que não se tenha *pani'em* com anta. Ao longo dessa dissertação ainda apresentarei outros fatores que contribuirão para o entendimento desse modo de conceber *pani'em* de forma direcionada a cada caça.

Em meu terceiro campo, em 2013, estava no posto quando chegaram com a notícia de que uma anta havia sido morta por Ipo (45), experiente caçador (cf. Braga, 2014). Havia sido abatida em torno das dez da manhã, aproximadamente a meia hora de caminhada do posto. Ipo é um dos líderes da aldeia Dikirity, a mais próxima ao posto (5 a 10 mins de caminhada). Assim que soube da notícia de que as pessoas próximas a Ipo iriam pegar a anta na mata, ajeitei-me, tomei minha máquina fotográfica e fui para o Dikirity. Lá, Tatitu e By, esposa e filha de Ipo, lavavam as vísceras do animal trazidas logo após o abate. Segui com alguns jovens por um caminho de caçada em direção ao igarapé Burua³², a oeste do posto e do Dikirity. No caminho fomos encontrando outros convivas de Ipo, homens jovens e meninos, até chegar ao ponto onde a anta havia tombado. Ipo estava aguardando ao lado do animal.

Assim que chegamos, Ipo, ajudado por outro homem adulto, arrastou a anta para cima de folhas de ubim que forravam o chão. Outras folhas foram colocadas sobre o sangue que a anta havia derramado. Disseram-me que se isso não fosse feito a carne apodreceria rapidamente, *ni'emi seseim* (*seseim* = “rápido”), e Ipo teria

³¹ De certa forma, o abate de um porcão também, mas de maneira diferente. Sempre que se mata uma anta, seja lá qual for o caçador, as ações que serão descritas à frente, grosso modo, repetem-se. No caso da queixada elas acontecem somente na primeira vez que cada caçador o abate – acontecimento que será detalhado no capítulo seguinte.

³² A indicação dos lugares referentes aos caminhos de caçada e coleta são aqui muito importantes também em relação à questão da maturação do caçador. Como apresentarei em outros exemplos à frente, a distância que um homem vai sozinho, sobretudo, é muito importante para entender seu sucesso como caçador e sua experiência em andar na mata. Por exemplo: Burua *aje*/Burua *kupej* = “Antes do Burua/Depois do Burua”. Além disso, serve também como um registro atual dos domínios de cada *wan* (tão bem analisados por Havt, 2001) que incluem principalmente roças e caminhos de caçada e coleta.

“*tapi’ira pani’em*” (P15), “panema de anta”. O mesmo serviu para o final, quando levaram toda a carne da anta, e as mulheres colocaram mais folhas de ubim no lugar em que fizeram a primeira carneação. Esta foi protagonizada por Ipo, enquanto os jovens e meninos apenas observavam em silêncio. Tal como Tatitu e By, que ao lado confeccionavam algumas *pehyt*, *jamanxins* descartáveis feitas de folha de ubim. É muito interessante observar o processo de carneação que nunca é feito às pressas, e envolve uma minúcia que requer o esclarecimento de dúvidas sobre os melhores pontos para se realizar o corte. Destacaram o traseiro, do qual depois foram retiradas as pernas do joelho para baixo. Também as duas patas dianteiras com as coxas. Antes de tirarem a cabeça toda, Ipo tirou primeiro a crina da anta, chamado de *pehyt*, em analogia às *jamanxins* citadas acima; é aí que se encontra o saber da anta e, além disso, é o matador quem deve o cortar para que não tenha *pani’em*. Por fim, fizeram alguns pedaços das costelas e barriga.

Figura 5 Diagrama das relações entre as pessoas na casa de Ipo (2013)

Ipo se encarregou de levar todo o “traseiro dela”, *ikwet*: “A’e *daikoj pani’em. Tapi’it ojsak diaput*” (Take), “Aí não tem panema. Ele vê anta de novo”³³. Os demais pedaços foram levados pelos outros homens. No Dikirity, as jamanxins foram colocadas ao lado de folhas de bananeira que já haviam sido dispostas no chão. Em seguida, a carne foi sendo tirada das jamanxins e colocada sobre as folhas por Tamu pua (16) e Preto, funcionário da Funai. Enquanto Ipo tomou seu banho, chegaram o casal Bohe (39) e Tara (49), este último irmão de Ipo. Foram eles que lideraram a continuação da carneação do animal. Bohe segurava o traseiro e sussurrava palavras para Tara (que eu não podia ouvir), enquanto este deslizava seu dedo indicador sobre a superfície da carne, projetando a linha do futuro corte. Ipo praticamente só observava, quando não, juntava-se a Tara para aprender com o irmão: “Tara *kisi kuha uhu*” (Ipo), “Tara sabe muito cortar/carnear”.

Panelas surgiam junto com as pessoas que vinham para a ceia e para tomar sua parte da anta. Foi necessária também uma grande panela de alumínio da Funai, emprestada por Preto. Os primeiros nacos de carne ficaram prontos já no final da tarde. Cerca de quinze homens e meninos, entre três e cinquenta anos de idade, já estavam prontos para serem servidos. Porém, antes disso aconteceu um procedimento recorrente na caçada de anta. Após retirarem os primeiros pedaços de carne cozida de uma panela, esta foi levada até Ipo que estava no pátio em frente à casa. A panela continha o caldo ainda fervendo e exalando o vapor do cozido. Ipo se acorou ao lado da panela, e com um pequeno caibro foi mexendo o caldo, e se inclinando sobre o vapor. Essa ação – assim como outras que se verá ao longo de toda a dissertação – é dita *panon*. Não só o matador participa dessa ação, mas sim, todo homem já caçador ou caçador em potencial. Foi então que Pisin, filho de Ipo, trouxe o pequeno Bijeruhu (3), neto daquele, para ser o próximo a passar pelo mesmo procedimento. A ele se sucederam Tamu pua, filho mais novo de Ipo, e, um a um, os outros homens ali presentes, enquanto Ipo ia declamando: “Õ *tapi’iripot, ejotatikot*” (Ipo), “Isso [é] carne de anta, venha para [o] caldo dela”.

Panon pode ser entendida como “tratar”, “curar”, quando o que está em questão é resolver alguma dor ou outro sintoma que já se manifestou. Mas no caso

³³ Take também disse que para não se ter panema, Ipo também deveria ter levado a cabeça, mas não foi o caso.

da ação descrita acima, *panon* pode ser vista como “precaver”, “prevenir”, “dispor-se” e, no limite, até mesmo “ludibriar”, sentido a ser enfatizado no quarto capítulo. Trata-se, portanto, de tentar se antecipar a *pani’em*, no caso, *pani’em* com anta. E, concomitantemente, atrair esta caça. Penso que *panon* não deve ser entendida como a condição em si de não ter *pani’em*. Mas como as ações realizadas com vias a estabelecer tal condição³⁴.

Assim que todos os homens fizeram a *panon*, estavam enfim prontos para comer. Pediram-me para desligar a filmadora, pois diziam ter vergonha de comer sob minhas lentes. Acatei o pedido, e passei a observar a distribuição feita por Ipo. Antes da carne foram distribuídas cuias com farinha de mandioca. Nestas foi adicionada o caldo da carne e, todos os homens comeram primeiro esse preparado. Da primeira remessa de carne apenas foram servidos os homens. Como me disseram, homens e mulheres não comem a carne cozida na mesma panela, senão a *pani’em* vem para os homens. Somente na caída da noite, depois dos homens se fartarem e Ipo ainda distribuir grande parte da carne que seria levada pelos convidados, é que as mulheres se reuniram para comer. Mas não também sem cerimônia. Tatitu e Bohe declamaram o convite às mulheres:

“Venha tomar resto do caldo de carne do traseiro da anta
Kurik não quer comer caldo
Tome resto do caldo de carne do traseiro da anta, Kuriiiiik

Japu não quer comer caldo
Tome resto do caldo de carne do traseiro da anta, Japuuuu” (Bohe)³⁵

Em seguida, Kurik (32), Japu (59), e as demais mulheres e meninas se sentaram em torno de outra peneira repleta de carne, que foi servida por Tatitu, a anfitriã³⁶. Caída a noite, convidados se foram, e veio a hora de descansar. Inclusive no que dizia respeito ao preparo do restante da carne ainda não cozinhada. Isso também

³⁴ Diferentemente do que Clastres apontou para os Aché-Guayaki. O autor afirma que para ser um grande caçador, vigoroso, ágil e destro, deve-se ter “uma condição em que o corpo e o espírito sintam-se à vontade, certos de si” (Clastres, 1995 [1972]: 205). Essa condição é descrita por termo cognato à *panon* dos Zo’é. Ela seria o oposto da condição de panema, sendo mesmo uma negação gramatical dessa última.

³⁵ “*Tapi’irarikwet arakuret ripot tikut ejot / Kurik tikut do’upotari / Tapi’irarikwet arakuret ripot tikut, Kuriiiiik / Japu do’upotari / Tapi’irarikwet arakuret ripot tikut, Japuuuuu...*”.

³⁶ Há um paralelo possível entre essa cena e a da nominação de um bebê, cujo texto também contém um momento no qual se nega a comida que está sendo oferecida. Esse paralelo será feito em detalhes no capítulo seguinte.

porque, como me disse Ipo, se a mulher cozinhar mais carne à noite, os homens não vão mais ver anta: “Zo’é kuha, tapi’it juke, pehim okit kapit. Kujã karugi rame dakapiri. Dade tenana kapit” (Ipo), “Nós sabemos, mata anta, uma noite para trabalhar. Mulher [no] crepúsculo não trabalha. Amanhã somente trabalha³⁷”.

Na manhã seguinte voltei para a casa de Ipo. Este havia me dito que seguiria com a *panon* para anta, agora fazendo uma ação muito peculiar aos Zo’é³⁸. Até que se consuma toda a carne da anta estocada, antes de comer a carne na primeira refeição da manhã, o matador pega o rabo da anta e esfrega em seus dedos das mãos e dos pés, imitando, ’ã, o som do animal. Esse esfregar específico é chamado *ikeraku’ã*. Imita-se intercalando o macho e a fêmea, algo como “sin, sin, shot”, quase o tempo todo ritmando esse dois para um. Em meio ao lento esfregar e imitar, Ipo foi inserindo trechos de fala. Muitas vezes dizia apenas a seguinte frase: “A’e tapi’ira ikote! Tapi’irekeeet” (Ipo), “Ah, tem mesmo anta! Anta vou obteeer”. Em outros momentos, narrou trechos do encontro com a caça na mata. Detalhes como escutar a anta quebrando os pequenos galhos das árvores baixas quando foi passando entre elas, ou mesmo o momento do flechar. Esses trechos foram sempre finalizados com “tapi’irekeeet”³⁹. É dita *panon* a composição das ações nessa cena. Ao finalizar, Ipo devolveu o rabo da anta para a panela com água quente de onde ele havia sido retirado. Assim conservou a carne do rabo para fazer a *panon* por mais duas manhãs. Como ele me disse sobre a hora de fazer a *panon*: “Karugi rame, dawataj. Komewe tenana awata” (Ipo), “[Se se faz] no crepúsculo, eu não ando/vou matar. Apenas [fazendo] bem cedinho eu ando”. A carne findou com seu último naco: o rabo comido por Ipo. Mas nem só de carne vivem os Zo’é.

³⁷ Trabalhar nesse caso quer dizer estritamente cozinhar, pois as mulheres continuaram durante a noite o processo de carnação do que ainda não havia sido preparado para distribuição. Como sempre lembra Gallois (comunicação pessoal), na época do contato a palavra *kapit* se referia somente a capinar, sobretudo para abrir uma nova roça. Com o tempo os Zo’é vêm utilizando o termo também para falar de outras ações, generalizando-o como trabalhar. Esta questão daria certamente outra pesquisa que pudesse pensar o nível de implicação concreta da adoção no cotidiano zo’é desse tipo de generalização.

³⁸ Para uma visualização e explicação sobre a *panon* de anta, ver a cena da conversa entre Waiwai Wajãpi e Apin (/Towiro) no filme *a Arca dos Zo’é*. Apin explica para o visitante como fazer para que a anta venha ao encontro do caçador. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=Avaez4TIXAI>, no minuto 9:15 aproximadamente.

³⁹ Não consegui reproduzir as falas de Ipo que foram por mim filmadas. Mas contei com a ajuda de um jovem na interpretação das mesmas. O verbo *-eket*, “procurar”, aparece aqui com prolongamento da palavra para dar ênfase no estilo da fala, *ekeeet*.

1.4. Outras comidas

Meu interesse de pesquisa por plantas e frutas foi muito mais tardio em relação ao interesse sobre a caça⁴⁰. Foi apenas no campo que realizei em 2015 que resolvi sistematizar algumas informações que eu já possuía. Entretanto, trago também algumas apreciações sobre essas outras comidas: frutas e outros itens coletados, e plantas da roça.

Houve um tempo em que os Zo'é ainda não consumiam os itens coletados na mata. Foi preciso aprendê-lo para que estes se tornassem comida:

Karu: “Então primeiro a cotia disse: *nã, nã, nã*”.

Leo: “Cotia deu a conhecer castanha?”.

Karu: “Cotia deu a conhecer castanha. Nós vimos castanha pela primeira vez, aí: ‘o que é isso, eu não sei direito?’. Não sei direito, ‘o que é isso?’, acho [que nós dissemos]. Aí cotia estava escondida. ‘*Nã, nã, nã*’, disse a cotia. Aí nós soubemos”.

[...]

Karu: “Eu não sei contar direito; sei pouco”.

Kutahĩuhu: “Teape sabe bem”.

[...]

Karu: “Nós obtivemos saber sobre castanha”.

[...]

Karu: “Há muito tempo *japu kasing* obtive saber sobre banana. Nós não sabíamos mesmo. [...] Nós não sabíamos [sobre] banana; [sobre] banana nós não sabíamos. *Japu kasing* obtive saber [antes], aí [depois] nós soubemos”.

Leo: “Aí *japu kasing* deu a conhecer”.

Karu: “‘Banana’, disse. Aí nós soubemos.

[...]

Karu: “De primeiro nós não sabíamos sobre banana, há muito tempo⁴¹”⁴².

Os Zo'é são caçadores, mas também coletores e agricultores, como mencionei. As árvores da mata das quais os Zo'é coletam frutas e castanhas, por exemplo, são

⁴⁰ Havt (2001: 88) traduz o termo *iekã* (*ie* = “fruta” + *kã* = coletivizador) como “frutas”, mas não especifica todas as coisas que são incluídas pelos Zo'é nessa categoria (para uma amostra, cf. Gallois & Havt, 1998: 53-54). Da mesma forma não realizei um levantamento de quais coisas são qualificadas com o termo que ouvi, *wireakã* (*wire* = “pau”, “árvore”) para se referir as frutas que são coletadas.

⁴¹ Em outros momentos que conversei sobre este assunto os Zo'é reiteravam que esse aprendizado não se deu de uma vez. Como eles dizem foi necessário uma “ajuda”, *pitiwun*. Assim, a arara-vermelha e o *botu* (espécie de pássaro) também deram a conhecer a castanha; a *japuju* (outra ave) deu os nomes das bananas, e contribui com *japu kasing* para que os Zo'é tomassem conhecimento sobre as bananas.

⁴² Karu: “A'e *kusi ipy*: '*nã, nã, nã*', e'i". / Leo: “Kusi *nã obobe'o*?”. / Karu: “Kusi *nã obobe'o*. Zo'é *nã ajsagipy*, a'e: 'mo'e *motihie*, *dakuhaj katoj ji*?'". *Dakuhaj katoj*: 'Mo'e *motihie*?', *baja*. A'e *kusi pita nimimi*: '*nã, nã, nã*', e'i *kusi*. A'e zo'e *kuha*'. / [...] Karu: “*Dakuhaj kato* e'i *ji*; *kuha tik*”. / Kutahĩuhu: “Teape *kuha kato*”. / [...] Karu: “*Nã zo'é oeket*”. [...] Karu: “*Kuriri japu kasing poka okuhaket*. Zo'é *dakuhaj rane*. [...] *Dakuhaj rane zo'é poka*; zo'é *poka dakuhaj*. *Japu kasing kuhaket*, a'e zo'é *kuha*”. / Leo: “A'e *japu kasing obobe'o*”. / Karu: “‘Poka’ e'i. A'e zo'é *kuha*”. / [...] Karu: “*Dakuhaj Zo'éipy poka kuriri*”.

ditas “*enāj, iko tenana*” (cf. Havt, 2001: 88), “brota, apenas tem/existe”⁴³. A castanha, citada no trecho acima, é o principal item coletado. É consumida praticamente o ano todo, mesmo quando ainda está “verde”, *jakyt*, e/ou “não dura”, *natāj*. É possível que se estoque grande quantidade de ouriços de castanha. O açaí, a bacaba, e o patauá, são também altamente consumidos na época em que estão maduros. Assim como inajá e taperebá, dentre outras frutas. As roças são predominantemente ocupadas pela mandioca, aquilo que no sul chamamos mandioca-brava, distinguindo da nossa mandioca que no norte é dita macaxeira. Também há macaxeira nas roças zo’é. Mas são bem menos consumidas que a mandioca e seus derivados. Como dizem os Zo’é, não gostam de comer macaxeira cozida se não há sal. A mandioca foi dada aos Zo’é pelos seus inimigos *Tapy’ŷj* (Havt, 2001: 88), enquanto que a macaxeira foi trazida pelos missionários na década de 80. A roça também tem diversas espécies de bananas de batatas, e carás (cf. Gallois & Havt, 1998: 60-62).

Tal como para os Akuáwa-Asurini (Andrade, 1992: 168), por exemplo, mesmo plantas que não passaram pelo fogo não são ditas *pisi’u*. Uma vez que, como foi visto, este aroma está ligado à presença de sangue, mais do que propriamente a noção de cru. Também não ouvi falar que uma planta que ainda não tenha passado pela putrefação tenha antes um cheiro *ni’em*. Quanto ao *piji*, “aromático”, “cheiroso”, duas conversas podem ser usadas para marcar certa discordância, mas, concomitantemente, uma recorrência. P15 disse que o inajá e outras frutas têm *piji*. O *takebará* (frutinha vermelha, cujo pé é uma árvore de uns 20 metros de altura, e meu paladar acusou ser agridoce) “não tem aroma dele. Apenas doce. [...] Limão

⁴³ Diferentemente dos Wajãpi (Cabral de Oliveira, 2012: 80-81) e dos Araweté (Viveiros de Castro, 1986a: 228-229), para os quais, poder-se-ia dizer que, tudo é plantado, dependendo do ponto de vista de quem planta. Nesses casos, há uma implicação no consumo das mesmas, relacionada com a importância dos donos das espécies plantadas. A meu ver, como ainda será dito à frente, a relação de maestria para os Zo’é tem rendimento diferente do que para outros povos. Os Zo’é podem realizar ações de cuidado e/ou que propiciam o crescimento das plantas, como a mandioca e a banana, por exemplo. Para que a mandioca cresça da forma desejável, homens ou mulheres realizam uma fala *peju* – sobre a qual também discorrerei à frente – no momento de plantar o talo da mandioca: “*tamuhu ruwaj dipy ere’u jupa*”, (Kutahĩuhu), “você [vai] plantar [e] comer começo [grosso] do rabo do jacaré”. Ou seja, para que a mandioca fique como a “carne larga/grossa”, “*tapot hũ hũ*” (Karu), do início do rabo do jacaré. Essas ações não são mediadas por donos-mestres. E o fato de alimentos potenciais apenas existirem, como as plantas, mas também os peixes, dentre outros, precisaria ser melhor investigado.

não tem aroma dele. Apenas azedo. [...] Açaí, bacaba, aroma dele bom. Doce”. Por sua vez, em outra situação, Karu disse que: “Aroma pequeno/pouco de inajá. Pouco doce. Apenas bom. [...] Batata não doce. Apenas boa. [...] Castanha não doce. Apenas boa. [...] Não há coisa alguma doce. Banana somente. Apenas a comida dos Kirahi é doce/salgada” (Karu)⁴⁴. Os Zo’é sempre estranham os Kirahi quando consomem folhas como alface, rúcula, repolho, etc.. Elas são ditas “tapi’iremi’u” (Jusĩ), “comida de anta”. Algumas vezes ofereci azeitonas para alguns Zo’é, que foram imeditamente repudiadas, qualificadas como *haj*, “azedo”.

Figura 6 Principais alimentos coletados e plantados

Nome na língua Zo'é	Nome em português	Nome científico
Deok	Mandioca	<i>Manihot esculenta</i>
Jeja	Inajá	<i>Maximiliana maripa</i>
Jitik sing	Batata (?)	(?)
Jitik pirã	Batata-doce	<i>Ipomoea batatas</i>
Kara	Cará (?)	(?)
Nã	Castanha-do-Pará	<i>Bertholletia excelsa</i>
Patawa	Patauá	<i>Oenocarpus bataua</i>
Pidowa	Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>
Poka pirã	Banana (?)	(?)
Poka sing	Banana (?)	(?)
Poka tume	Banana (?)	(?)
Poka uhu	Banana (?)	(?)
Sehi	Açaí	<i>Euterpe oleracea</i>
Taperyt	Taperebá/Cajá	<i>Spondias mombin</i>

Ressalto nas conversas com P15 e Karu a imbricação entre o olfato e o paladar. Mas, para além disso, o que me interessa é chamar atenção para o fato de que, com relação as frutas e outros itens coletados e as plantas da roça, o paladar parece ser ressaltado em relação ao olfato. No caso das carnes o inverso – mesmo que com um maior equilíbrio na balança. Isso pode apontar para a questão da operacionalidade do olfato na caçada, tal como ainda será ressaltado nos capítulos seguintes. O olfato, ou, mais precisamente, os aromas enquanto aspectos sensíveis, operam em outro sentido quando se fala das plantas da roça, por exemplo. A

⁴⁴ Takebará “daikoj ipiji. Ê’ẽ tenana. [...] Limão daikoj ipiji. Haj tenana. [...] Sehi, pidowa, ipiji he. Ê’ẽ” (P15), “Jeja ipiji tik. Ê’ẽ tik. He tenana. [...] Jityk naẽ’ẽj. He tenana. [...] Nã naẽ’ẽj. He tenana. [...] Daikoj mo’ekã ê’ẽ. Poka pehim. Kirahi emi’u ê’ẽ tenana” (Karu).

mandioca deseja a terra *buk*, “preta”, pois esta exala *piji*. Com isso a mandioca fica *ory*, “ela alegre”. Brota e cresce como os Zo’é desejam. Por sua vez, a mandioca fica descontente, *doryj*, com uma terra *pirã*, “vermelha”, não brotando e/ou não crescendo⁴⁵.

Lembro também que algumas avaliações feitas pelos Zo’é a respeito das comidas dos *Kirahi*, como as folhas e as azeitonas, ou mesmo a ênfase de que apenas a comida dos *Kirahi* é *ẽ’ẽ*, de certa forma parece corroborar com o aspecto do aprendizado do consumo de alimentos antes desconhecidos, como relatado na aquisição do saber sobre a castanha e a banana. Estes exemplos apontam para um importante modo de saber: a experimentação.

1.5. Querer comer

Saber se determinada coisa pode ser um alimento é uma primeira questão.

Experimentá-la é outra. Contam Karu e Kutahĩuhu:

Karu: “[Uma] velha comeu banana primeiro, há muito tempo”
Kutahĩuhu: “‘Dói/faz mal?’ [pensou]”.
Leo: “[Uma] velha comeu primeiro?”.
Karu: “[Uma] velha comeu primeiro”.
Kutahĩuhu: “Todos nós corríamos dos *Tapy’ỹj*...”.
Karu: “Nós corríamos dos *Tapy’ỹj*, há muito tempo, todos falecidos como nós corriam...”.
Kutahĩuhu: “... dos *Tapy’ỹj*”.
Karu: “Corríamos loooooonge, aí nós vimos banana; nós vimos banana. Aí nós pensamos: ‘dor, banana [dá] dor’...”.
Leo: “[Dá] dor banana?”.
Karu: “[Dá] dor banana. Aí [a] velha comeu, a velha deu a conhecer [...]: ‘não morre’, ela deu a saber primeiro [para] nós”.
[...]
Leo: “[Uma] antiga velha?”.
Kutahĩuhu: “[Uma] antiga velha”.
Karu: “[Uma] antiga velha deu [banana] para comer”.
[...]
Leo: “Aí come agora?”.
Karu: “Ela comeu. Aí pensou [pausa], pensou [pausa]: ‘não dói’”.
Kutahĩuhu: “‘Faz peidar apenas’, falou” [gargalhadas].

⁴⁵ A noção de *ory/doryj* caracteriza a relação entre a mandioca e terra, mesma noção que media as relações entre as pessoas, como foi visto na introdução dessa dissertação. Alegria é expressa pelo aroma da terra. Independentemente do aroma, a hostilidade também opera em outro sentido: no convívio entre as plantas. Por um lado, as bananas ficam bravas, *doryj*, com as mandiocas, quando estas são plantadas circulando uma bananeira. Por outro, é a mandioca que fica brava com as canas de flechas, quando essas são plantadas em meio às mandiocas, e não nas bordas ou fora da roça. No primeiro caso é a raiz da mandioca que “anda muito”, *wata uhu*, atrapalhando no crescimento da banana; no segundo, é a raiz da flecha que “anda comprido”, *wata puku*, gerando a infelicidade da mandioca.

Karu: “Aí pensou: ‘Dói?’, disse um outro de nós. ‘Dói?’ disse. ‘Não dói. Faz peidar apenas’, disse... [A] velha falou. Aí acho que todos nós comemos, desde muito cedo comemos”⁴⁶.

Querer comer, expresso nesse exemplo, aponta para a experimentação como um modo de saber. Nesse sentido, os aspectos olfativos dos alimentos parecem ser instigantes também quanto a esse viés do interesse pelo novo. É claro que experimentar não se faz sem nenhum critério. Karu me caracterizava algumas dessas situações. Um inajá cheiroso, isto é, que exale *piji*, pode ser dispensado ao se prová-lo e se constatar que está *ahy*, “amargo”. Açai e bacaba têm aroma bom, são doces: “*Ini’em tik, o’u*”, “pouco fétido, come ele[s]”. A farinha de mandioca é “*he tenana, naē’ēj*”, “apenas é boa, não é doce/salgada”. A farinha tem *ikasing*, “cheiro forte”. Quando está “branca”, *sing*, ela é *he*, “boa”. *Buk*, “escura”, tem *ni’em*. Em ambas as situações ela pode ser comida (sobre o processamento de farinha, Havt, 2001: 125). Quando a castanha cheira podre, não se come: “*ikarem ojtun, a’e ojtyk tenana*”, “ela cheira fedido, aí apenas joga ela fora”. Apenas a castanha tem *ikarem*, que pode ser pensada como mais uma variação do fétido.

Tive uma conversa sobre méis com o jovem P5 (20). Estávamos no Dikirity, onde se encontrava hospedada grande parte do pessoal do Naret. Alguns homens chegaram da mata trazendo mel, *hit*⁴⁷. Mal expressei minha curiosidade, P5 começou a enumerar os tipos de méis que conhecia: *tapi’ira ihit*, “mel da anta”, *kusiwej ihit*, “mel do preá”, *tukenihit*, “mel do tucano”, *kyky ihit*, “mel do guariba”, *kwata ihit*, “mel do quatá”, *ehire’e*, “mel mesmo”. Este último “*iko suwu, a’e iko pere. Mekum rupijet*”. “Se morde/pica, aí tem crosta. É como timbó para ele”. *Ke’i ruwaj ihit*, “Mel do rabo do macaco-prego”; “*lko ahy. Mekum rupijet. Zo’é da’oj*”,

⁴⁶ Karu: “*Tasika rane kuriri poka o’u ipy*”. / Kutahĩuhu: “‘Ahy so?’”. / Leo: “*Tasika o’u ipy?*”. / Karu: “*Tasika o’u ipy*”. / Kutahĩuhu: “*Tapy’ỹj awi zo’é onan...*”. / Karu: “*Tapy’ỹj awi zo’ékã, kuriri aret zo’é abyra kã onan...*”. / Kutahĩuhu: “*...Tapy’ỹj awi*”. / Karu: “*Onan kobukuuuuu, a’e poka ajsak; poka ajsak. A’e Zo’é munha: ‘ahy, ahy poka’...*”. / Leo: “*Ahy poka?*”. / Karu: “*Ahy poka. A’e tasika o’u, tasika iko obe’o pitu: ‘tomono’, zo’é amu obe’o ipy*”. / [...] / Leo: “*Tasika aret?*”. / Kutahĩuhu: “*Tasika aret*”. / Karu: “*Tasika aret obobe’o to’u*”. / [...] / Leo: “*A’e o’u rane?*”. / Karu: “*A’e o’u. A’e munha [pausa], munha [pausa]: ‘dahy’*”. / Kutahĩuhu: “*Mopopino tenana*” *e’ihuko* [gargalhadas]. / Karu: “*A’e munha: ‘Ahy so?’ e’i zo’é amu. ‘Ahy so?’ e’i tim. ‘Dahy muãj. Mopopino tenana’, e’i... tasika jiawu. A’e baja zo’ékã o’u, komewe o’u*”.

⁴⁷ Os Zo’é também chamam o mel com frequência de *tariana*, que, pelo que pude entender, é uma palavra adotada do vocabulário *tiriyó*.

“Tem dor. Como veneno dele. Nós não comemos”⁴⁸. *Tatu ihit*, “mel do tatu”, “*lko ywype*”, “Tem no chão”. *Enioho pirān ihit*. Há um favo desse último preso à casa do irmão de P5, e por isso aquele “*lko iy*” (P5), “tem liderança”. E o elenco de méis foi finalizado por P5 com a seguinte frase: “*Ji a’uhu ehit, a’e ji kuha*”, “Eu como muito mel, aí eu sei [sobre méis]”⁴⁹. Disse que quando era menino não sabia. Perguntei se seu pai não tinha dado para ele esse saber. Disse que sim, mas que se esqueceu, e que quando ficou maduro comeu muito, e aí ficou sabendo. “*A’e, tybybot ji ajdu gato. Daikoj beraj*” (P5), “Aí, maduro eu ouvi direito. Não teve mais brincadeira”.

Observa-se a preocupação com os efeitos do consumo de algo conhecido ou desconhecido. A expressão *ahy* já foi traduzida acima como “querer”, “desejar”, também como “amargo”. Tem ainda um terceiro significado que, como creio, está ligado aos demais: “dor”. Comer algo desconhecido pode, então, dar dor em quem consumiu tal coisa⁵⁰. Esse é um dos possíveis efeitos prejudiciais ligados à alimentação. Como foi visto no exemplo com o qual iniciei esse tópico, esses sintomas são usados como indícios que embasam a moderação no consumo de alimentos. Contudo, moderação e experimentação não necessariamente se opõem quando a questão é a vontade de constatar algo que se suspeita. Acima eu dizia que o cheiro da carne de cobra é dito fétido, *ni’em*, e por isso os Zo’é dizem não comer cobras. Mas em conversa com Jurusiuhu (69) sobre os aromas das carnes, sua ex-

⁴⁸ A raiz *-pijet* utilizada nesse enunciado é uma partícula de comparação largamente usada pelos Zo’é. Ao longo dessa dissertação ela aparecerá muitas vezes em diferentes situações. Conheço algumas outras formas de comparar: *pijet*, “como”, “parecido”, *a’e pijet*, “assim, parecido”, *wet*, *wewet*, “como”, “parecido”, *a’e wewet*, “assim como”, “tal como”, *aret*, “como”, “tal como”, “há muito tempo”. É importante notar a importância da perspectiva de quem compara, como no exemplo acima: *ke’i ruwaj ihit, iko ahy, mekum rupijet* (*-* = infixo de posse + *-pijet* = “como”): “Mel do rabo do macaco-prego, tem dor/agressão, como o timbó dele [para o mel]”. Cabral de Oliveira (2012: 52-54) aponta para expressões análogas na língua wajãpi, e procura afirmar como essas expressões estão atreladas a manifestação de saberes. A autora também chama atenção para o uso de outra expressão, cuja cognata na língua zo’é é o *a’u*, que poderia ser traduzida de imediato como “falso”. Para além dessa conotação, mostra contexto em que a partícula serve como meio de comparação, para falar do “que parece ser não sendo” (Cabral de Oliveira, 2012: 59). Os Zo’é usam tal expressão para distinguir terminologicamente posições de parentes, por exemplo: do ponto de vista de um homen, *eridy e’e*, “minha irmã mesmo” (filha do mesmo pai e mesma mãe), *eridyra’u*, “como se fosse irmã para mim” (filha da mesma mãe, mas de outro pai); em nenhum dos dois casos condiz a princípio com uma mulher casável. À frente apresentarei exemplo de situação ligada ao *pani’em* com uso similar do *a’u* (sobre a questão, ligada ao contexto da caçada nos Awá-Guajá, cf. Garcia, 2010: 335).

⁴⁹ Outros méis que desconheço o significado: *kiwihit*, *ihiriara*, *tetiwerihit*.

⁵⁰ Na tradução do episódio da velha que comeu banana pela primeira vez, optei por esse último sentido, e não por amargo. Pois penso que a questão era o receio em ser algo danoso, mais do que desgostoso, uma vez que se contrastam os possíveis efeitos da ingestão: doer ou peidar.

esposa e coresidente, Tatitu, disse que ele certa vez não pestanejara. Jurusiuhu deu um sorriso sem graça, aparentemente constrangido, mas em seguida não pareceu ter problema em assumir que tinha experimentado carne de jibóia. Ressaltava que naquele momento ele não estava com fome, apenas não resistiu à quantidade de gordura que o animal aparentava ter. Abateu a jibóia e na mata mesmo assou a carne, constatando a quantidade de gordura e a qualidade da mesma. Parecendo querer reforçar o sucesso de seu experimento, Jurusiuhu mencionou que outro homem havia feito o mesmo. Namihu (50) matou uma jibóia, e serviu para toda sua família. Entre os Akuáwa-Asurini a passagem pelo fogo é um “princípio de ordenação [que] demonstra um embricamento entre os sistemas de classificação pelo cheiro e a culinária” (Andrade, 1992: 166). Diz-se que isso fica evidente quando, ao serem interpelados sobre o cheiro de uma carne desconhecida, os Akuáwa-Asurini respondem: “‘não sei, a gente não come’” ou “‘não sei, ninguém come’” (Idem). De modo análogo, em outra conversa com Karu, comentei com este os experimentos de Jurusiuhu e Namihu, perguntando se cobra era *dahej*, ruim. Karu respondeu: “*He baja o’u. Da’uj ji*”, “Acho [que deve ser] bom comer ela. Eu não como”.

Um último exemplo serve para apresentar um risco iminente na experimentação com a comida. Estava hospedado na casa de Ipo no Kasingary, aldeia recém-aberta por ele. Chegado o horário do almoço, perguntei para Tatitu se havia bananas verdes em sua roça. Colhemos algumas bananas, que eu pretendia cozinhar. Tatitu e eu fomos descascando as bananas e as cortando em lâminas. Quando já estávamos terminando, eu peguei uma *poka budosi*, “banana gêmea”. No caso, uma banana siamesa. Descasquei e joguei na panela com as demais. No mesmo instante escutei um gemido de Tatitu. Olhei para ela e percebi o desconforto. Perguntei se algo estava errado. Ela me disse que não se come bananas gêmeas. E eu achei que tinha desperdiçado nosso almoço. Então ela revirou as bananas na panela. Retirou algumas lâminas e me disse que agora estava tudo bem. Logo em seguida Tatitu acrescentou que tinham medo. Perguntei, medo do que. E então me disse que não queria morrer como Muru’i uhu abyt. Há doze anos esta teve seu segundo parto de gêmeos. O último foi mal sucedido. Muru’i uhu não suportou e faleceu logo depois do parto de um casal de bebês. Tatitu então me

explicou que Muru'i uhu abyt havia tido gêmeos porque comera *poka budosi*. E por isso, seu sangue atraiu os *kiruat* que a mataram⁵¹.

A morte de Muru'i uhu abyt é sempre lembrada em diversos momentos pelos Zo'é, principalmente por ter sido um acontecimento trágico e inesperado. Porém, não inexplicável. Tatitu me disse que o problema era ela ter experimentado um dia *poka budosi* e, ainda, insistido em comer outras vezes. A resposta ao seu ato foi imediata ao parto, quando constatado o nascimento de gêmeos. A insistência de Muru'i uhu abyt permite uma reflexão sobre a margem de risco que se assume ao experimentar algo entendido como não desejado⁵². Um paralelo pode ser feito com o consumo atual e esporádico que os Zo'é fazem de alimentos dos *Kirahi*. Mesmo com as recomendações das enfermeiras e técnicas de enfermagem, dos funcionários da Funai, minhas e de outras pessoas, quanto aos problemas futuros que, sobretudo, sal e óleo podem causar, os Zo'é querem muito consumir esses alimentos. Ou seja, experimentaram já há décadas, e perceberam, tal como a velha ao provar a banana, que não causam qualquer tipo de efeito ruim de imediato.

Voltando ao exemplo de Jurusiuhu e a jibóia, destaco a importância da gordura, *kie*, como aspecto sensível que estimula ações⁵³. Jurusiuhu foi enfático ao me dizer que não tinha fome ao topar com a cobra, e sim curiosidade para saber se ela realmente estava recheada de gordura. É importante lembrar que, ao menos no caso da alimentação que venho tratando aqui, a experimentação recobre mais do que uma ação cultural sobre a natureza, evidenciada pela passagem pelo fogo, como propõe Andrade (1992: 176-178). A gordura, por exemplo, sendo algo extremamente apreciado pelos Zo'é e outros tantos ameríndios, é critério sensível para a definição de subestações do ano, quando se observa o quão gordos estão animais como tucanos e quatás, sabendo-se que é época desses animais – e, por

⁵¹ Os *kiruat* se atraem por mulheres, sobre os quais se falará mais no próximo capítulo.

⁵² Ressalto que os exemplos de P5 e Muru'i uhu abyt aludem também à articulação direta entre experimentar e repetir, este último sendo também importante critério na legitimação de saberes, como na questão da reiteração de abates, que ainda será vista.

⁵³ Viveiros de Castro destaca uma diferença entre dois termos na língua araweté, um designando a gordura em si, outro uma “‘substancialidade’ ou força nutritiva” (1986a: 165). No caso da carne animal, esta última condiziria com a quantidade de gordura. Mas que também era atribuída ao mel e a bacaba, por exemplo, além de fazer referência ao ato sexual. Desconheço outro termo na língua zo'é que propicie uma distinção similar a esta. Seria preciso averiguar se o termo *kie* é também empregado para qualificar outros alimentos que não a gordura animal.

consequência, dos Zo'é – comerem bem (cf. Gallois & Havt, 1998: 53-54; Havt, 2001: 53, 136)⁵⁴. Pode ser, portanto, um aspecto do sensível com base no qual também se manifestam reflexões no âmbito da alimentação, como no exemplo de Jurusiuhu. A percepção inicial de Jurusiuhu, que o leva a hipótese de que a jiboia tinha muita gordura, não é menos importante que a própria transformação do alimento pelo fogo, para que se saiba que vale a pena comer um animal *ni'em*⁵⁵. A gordura, dentre outros aspectos sensíveis, ainda serve para que se pensem critérios de diferenciação de maturação e também de gênero entre as pessoas, como será visto a seguir⁵⁶.

Apenas encontrei uma expressão na língua zo'é que remete ao que poderia ser entendido como experimentar: 'ǎ. É a mesma partícula que se refere à ideia de

⁵⁴ Kijõ, certa vez, explicara-me como o quatá adquire sua gordura. Não se trata simplesmente de ele comer bastante. Pelo que pude entender, trata-se de uma combinação de fatores. Do solo, o quachar do sapo *ju'e* sobe até os quatás. Do céu, o passar da estrela *perim* desce até os quatás. Os quatás permanecem gordos por cerca de um mês, período de duração da passagem dessa estrela *perim* – disse-me Kijõ: “*jahy tata rupijet*”, “tal como estrela cadente”. Chamo atenção para o fato de que ambos os acontecimentos, o “quachar”, *ně'ě*, desse sapo, e o “passar”, *okwat*, dessa estrela, são ambos definidos como *peju*, ações/acontecimentos que tem uma eficácia. Por sua vez, não há *peju* para engordar guaribas, por exemplo, que são considerados gordos por apenas uns três dias. Tampouco para o tucano, mesmo que se reconheça a época que ele está mais gordo; tucanos, araras-vermalhas, jacus, papagaios, mutuns, jacamins, araras-canindé, etc., todos tem pouca gordura, efeito do consumo de açáí.

⁵⁵ Entre os Yudjá “diz-se que a gordura da caça torna a carne perfumada, e, portanto apetitosa, mas isso é uma razão insuficiente para levar os Yudjá a se organizarem para caçar” (Lima, 2005: 178). Com o exemplo do desejo de Jurusiuhu pela gordura, é claro que não busco afirmar algo contrário a isso no caso dos Zo'é. A questão é, antes de tudo, apontar para como os aspectos sensíveis compõem reflexões. Isto é, também é parte importante no compartilhar de experiências como forma de elaboração de saberes (Cabral de Oliveira, 2012: 232). Sobre a relação dos sentidos com modos de saber (Seeger, 1980a; Overing, 2006; Santos-Granero, 2006; Cabral de Oliveira, 2012).

⁵⁶ Sobre o apreço e aproveitamento da gordura entre os Tupinambá, ver Fernandes (2003 [1952]: 340-341). O autor destaca a particularidade das velhas enquanto gluttonas de gordura, marcando sua impostura em relação à fineza característica dos homens gerontocratas (cf. para outra perspectiva sobre tal contraste de posturas entre os Tupinambá, ver Viveiros de Castro, 1986a: 663). Distinções de maturação quanto à postura alimentar foram evidenciadas por Anthony Seeger (1980b: 66, 70) para os Kisêdjê, Carlos Fausto (2001: 156-157) para os Parakanã, e Uirá Garcia (2010: 90-92), para os Awá-Guajá, por exemplo. Estes autores argumentaram que o consumo de carnes não comumente desejadas é algo mais propício aos velhos, que, por já serem improdutivos, devem adaptar seu paladar àquilo que lhes é oferecido ou conseguem obter sozinhos. Creio que esses são fatores centrais nas distinções de quem come o que entre os Zo'é, mas ressalvo que as disposições corporais ainda deveriam ser melhor entendidas em relação à essas diferenças. Algo que já foi detalhado para os Awá-Guajá, que pensam diferentes congênitas nos hábitos alimentares dos diferentes grupos, pessoas que têm fígados diferentes, por exemplo. Isto está relacionado a saber comer determinados alimentos (Garcia, 2010: 129, 133). Outros exemplos nessa dissertação servem para se pensar o caráter da velhice, a dubiedade que converge a perda de capacidades e saberes que estão no corpo, com o refinamento de saberes acumulados ao longo dos anos. Por ora, vale a sugestão de que a tranquilidade desenvolvida pelos velhos, e prezada pelos Zo'é, permite àqueles estarem mais abertos para o tipo de experimentação realizada por Jurusiuhu.

alma e, como já foi visto acima, a ação de imitar. Em uma conversa com o jovem Kita (25), citando os exemplos trazidos nesse tópico, ele traduzira 'ã dizendo em português “provar”. E citou o exemplo de Tatitu. Esta já havia comido *enioho pirãñ ihit*, um tipo de mel, e passado muito mal, teve vômitos, etc. Hoje ela evita comer tal mel, mas “o’ã *tenana*” (Kita), “ela apenas experimenta”. Pode-se, portanto, especular uma relação entre o desejo por comer e os efeitos sobre a alma. Por ora, não consigo ir muito mais longe com as possíveis aproximações entre experimentar, imitar e a ideia de alma. Ao longo dos próximos capítulos outros exemplos sobre a questão aparecerão.

1.6. Querer comer

Gostaria de finalizar este primeiro capítulo trazendo mais alguns exemplos de apreciações sobre a comida, de outras atitudes em relação ao alimento, e da relação dessas apreciações e atitudes com a *pani'em*.

Tomando novamente o exemplo dos acontecimentos em torno do abate de uma anta por Ipo. Aproveitando o momento do manuseio da carne que precedeu a chegada dos convidados, fui perguntando se o consumo de alguma daquelas partes da anta seria restrito para determinadas pessoas, no caso, se com o consumo viria⁵⁷ *pani'em*. As mulheres comem gordura, barriga, estômago, fígado, intestino grosso, intestino delgado⁵⁸. O que as pessoas maduras mais gostam de comer são as costelas; se esta tem muita gordura, meninos não comem. Pessoas que ainda não têm pelos pubianos não comem barriga, senão os pelos não nascem. Aos homens e aos meninos é vetado o intestino delgado, pois a *pani'em* pode vir. Os meninos comem estômago, intestino grosso, fígado, mas pouca gordura, por causa da (*posi*) *sururu*, diarreia⁵⁹. Meninos gostam de canela e braço de macaco, das partes sem gordura. Quando o macaco está magro, daí comem as costelas também. O coração

⁵⁷ Utilizo o verbo “vir”, *wyhem*, que junto do verbo *iko*, “ter”, “haver”, “existir”, são aqueles usados pelos Zo'é para se falar da manifestação da *pani'em*. Algo como: a relação vem (se estabelece) e, simultaneamente, a caça se vai.

⁵⁸ Algumas dessas partes do corpo são referidas como *riru*, “envoltório”, “saco”. O estômago e o intestino delgado são ambos *emi'u riru*, “saco de comida”, e o intestino grosso, *posi riru*, “saco de fezes”. É o mesmo vocábulo para cabaça, e que passou a ser usado para saco de farinha, sacolas de supermercado, garrafas pet, etc.

⁵⁹ *Sururu* indica coisas que escorrem, como as fezes, *posi*, da diarreia, o *tucupí* no *tipiti*, etc.

todo mundo pode e gosta de comer. Sendo o matador, Ipo não deveria comer das entranhas da anta, somente de sua carne. Por outro lado, a cabeça da anta seria designada a ele, que distribuiria para homens e mulheres de sua família, mas não para homens que ainda não mataram anta, para não terem *pani'em*.

Os modos como são preparados indicam preferências no modo como os alimentos são consumidos. Até onde sei, as frutas são todas comidas cruas, com exceção das bananas que podem ser assadas na brasa dos torradores, ou cozidas, em ambos os casos quando estão verdes. Batatas e carás são recorrentemente comidos cozidos, não assados. As carnes e peixes podem passar pelo, *bihit*, “assar”, *mokem*, “moquear”, ou *jnum*, “cozinhar”. Mesmo os Zo’é tendo me dito que assam carnes de caça, foram poucas vezes que eu os vi assando pequenos peixes pescados nos igarapés próximos às aldeias. Para tanto utilizam pequenas grelhas feitas com bambus ou galhos finos. Além das carnes, os Zo’é também assam os derivados de mandioca: *tapiot* e *beju*. São feitos em pequenos torradores de argila, *napehem tik*, *napehem miri*. Os grandes torradores, *napehem uhu*, são utilizados principalmente para *bihit*, “torrar”, farinha de mandioca. Mas também já vi os Zo’é torrarem traseiros de saúva, e dizem também torrar um tipo de besouro, *nenen*, comido por meninos e homens maduros para não terem *pani'em* de anta, tamanduá, veado, caititu. O moquém é utilizado quando estão em períodos de dispersão pelo território e costumam ocupar as margens dos grandes rios, Erepecuru e Kare. Ficam por meses às margens desses rios pescando e se alimentando fartamente, e costumam enviar grandes peixes moqueados para pessoas que ficaram nas aldeias mais centrais, sobretudo, velhos e velhas. Devido à sua débil mobilidade, estes acabam se dedicando à produção da farinha, enquanto os demais estão na pescaria. No processo de preparação da carne de anta, muito foi moqueado pela família de Ipo para consumo próprio. A carne moqueada tem *piji*: “*Daikoj wy sururu, a’e piji. [...] Mokem ahi ahi, a’e iko piji, a’e iko he*” (Take), “Não tem sangue escorrendo, aí [tem] aroma dela. Moqueia ardidinho, aí tem aroma, aí está bom”⁶⁰. Vale dizer que

⁶⁰ Andrade (1992: 178) afirma que os Akuáwa-Asurini distinguem os dois diferentes aromas exalados pelas carnes preparadas com base no processo pelo qual elas passaram (cozido x moquedo/assado). Não pelas próprias qualidades das carnes. Os Zo’é também fazem a correlação entre a quantidade de fumaça exalada e a intensidade de *piji*, ressaltando as características do moquém. Mas, diferentemente dos Akuáwa-Asurini, as qualidades das carnes parecem ser também relevantes.

o vocábulo *mokem* também é utilizado para designar o processo de secagem da pimenta, deixada ao sol por cerca de três meses. É apenas com pimenta que sempre vi os Zo'é temperarem as carnes⁶¹. Sobre tudo nos cozidos. As pimentas inteiras são postas para boiar na água em que a carne está mergulhada enquanto cozinha, e depois são dispensadas. O caldo do cozido é talvez tão importante e valorizado quanto à própria carne, algo explicitado, por exemplo, na declamação/convite feito no banquete de carne de anta. Ele é misturado com farinha de mandioca, formando-se uma espécie de massa chamada *wywieakam*. Bolotas dessa massa vão sendo pegadas das cuias com as pontas dos dedos indicador e médio, e postas na boca junto de um pedaço de carne⁶². Acima de tudo devido a sua consistência, *wywieakam* não se trata do conhecido chibé.

Apreciações sobre a comida também se expressam por meio de formas de combinar e servir determinados alimentos. A combinação entre carne e *wywieakam* é apenas um exemplo do desejo de comer carne sempre com derivados de mandioca, como o beiju: “*Beju tenana, daikoj apot, a'e dahej*” (Karu), “apenas beiju, eu não tenho carne, então não bom”. O mesmo é válido para tapioca e farinha⁶³. E também para o açaí, a bacaba e o patauí. Estes são cozidos em panelas de argila, *tapimã*. Quando chegam ao ponto desejado, são socados com um pilão, e levados a uma peneira, onde será acrescida água. Forma-se um caldo ralo, que é servido com farinha, e também mel, quando há. Porém, mesmo que não seja desejado comê-los

Lembro o contraste entre as intensidades de *piji* presentes nas carnes preparadas de guariba e de quata, tal como foi mencionado. A correlação entre as qualidades do alimento e o modo de preparo no que diz respeito à atribuição de aromas é algo que precisa ser ainda melhor investigado.

⁶¹ Com o aumento de situações nas quais os Zo'é têm acesso a alimentos dos *kirahi*, tem-se utilizado raras vezes um pouco de sal. Gallois (comunicação pessoal) afirma que os Zo'é usam um tipo de sal feito de cinzas chamado *jukyt*. Porém, nunca percebi os Zo'é fazendo uso do mesmo.

⁶² Uma abordagem atenta aos desejos, tal como proposto aqui, pode dar uma contribuição interessante a um *insight* de Lévi-Strauss. Como este diz (Lévi-Strauss, 2006 [1968]: 441) o defumado é o mais estimado na prática indígena. Creio que o desejo pelo caldo do cozido (muito devido ao desejo pela pimenta e, sobretudo, pela gordura) apresenta rendimento quanto a essa questão (cf. Havt, 2001: 75-76, 137). Pois, de certa forma, o caldo pode colocar em continuidade prática o moqueado e o cozido. Entre os Zo'é (e também, por exemplo, entre os Yudjá, Lima, 2005: 296) a carne moqueada é requentada dentro de panela com água. Assim se faz render o sabor da carne na água, enquanto forma de emergência de mais comida, uma vez que o destino dessa água é ser misturada a farinha, como foi visto – hoje os Zo'é também fazem a mesma coisa com macarrão, aproveitando a água onde foi cozida a massa.

⁶³ Nesse sentido, a mandioca para os Zo'é parece cumprir papel análogo ao milho para os Araweté, para os quais “uma refeição sem milho é imprópria, [e] uma sem carne é insubstancial” (Viveiros de Castro, 1986a: 164). Entre os Piro, plantas são comidas sozinhas, mas só para ““enganar al estómago”” (Gow, 1989: 574), tipo de afirmação que nunca ouvi dos Zo'é.

só, tapioca, beiju e farinha, não deixam de ser petiscados. É muito comum que pessoas de qualquer idade peguem um punhado de farinha direto do torrador, enquanto esta está sendo preparada. Este punhado é agarrado com as pontas dos dedos e lançado de uma distância considerável em direção à própria boca. Crianças costumam errar o alvo, e achar muita graça de sua atitude pitoresca. Sobras de tapioca e beiju são beliscadas por crianças a cada vez que cruzam com o alimento.

Os Zo'é também apreciam uma série de mingaus. *Tykwat* é um mingau básico feito com água acrescida de açaí, bacaba ou patauá, descrito acima, ou com batata-doce cozida e amassada com as mãos. Há também o *nãry* (*nã*- = “castanha” + -*r*- = infixo de posse + -*y* = “água”: “água de castanha”). A castanha é ralada em um ralador de pedra, sobre o qual vai se jogando água, que escorre para uma cuia. Quando se termina de ralar, o bagaço da castanha é expremido com mais água dentro da cuia, e depois dispensado como comida dos xerimbabos. A essa “água de castanha” é acrescida farinha de mandioca. Quando não, a farinha é dispensada para se misturar banana ou batata-doce cozida. Há ainda o *taku'a* – que ainda não pude experimentar, e não domino o processo de produção – feito com *nãry*, pimenta, *jukyt* (tipo de sal feito de cinzas) e goma de tapioca. Mesmo podendo conter bananas, que, como foi visto, podem ser consideradas doce, o combinado de *nãry* com banana é dito *naẽ'ēj*, “não doce”. Este mingau pode ser servido individualmente, dando-se uma cuia cheia para cada destinatário. Daí é comido diretamente das cuias ou por meio de uma colher *pisa*⁶⁴. Ou pode ser consumido coletivamente, em geral, quando há muitos convidados (cf. foto em Gallois, 2015: 284-285). Nesse caso, o mingau é preparado já direto em uma panela grande, e os homens portando cada um a sua concha se servem todos ao mesmo tempo. Apenas uma vez na casa de Ipo vi o anfitrião matar (como se diz em uma de nossas gírias) o mingau depois que todos os convidados haviam já se servido, inclusive ele próprio. A meu ver, esse tomar diretamente da colher, que não é propriamente um sugar ou sorver, caracteriza-se como um exemplo seguido pelas crianças, mesmo aquelas

⁶⁴ Colheres/conchas feitas com o crânio dos primatas ou com casca de coco. Único talher propriamente zo'é utilizado. Atualmente toda família Zo'é tem acesso a talheres de metal, sobretudo conseguidos com os castanheiros na região dos Campos Gerais, há menos de dez anos.

que não têm ainda o adorno labial que, certamente, dificulta a sucção tal como para assoviar.

Na ação de *mã'āj*, “distribuir”, também se expressam alguns modos preferenciais de comer⁶⁵. Mais uma vez lembro o exemplo da caçada de anta por Ipo. Os convidados não receberam apenas carne, mas também *tikwat*, o gorduroso caldo do cozido de anta que lubrificava uma porção de farinha nas cuias dos respectivos convidados, para os quais também eram endereçadas mais cuias cheias de *wywieakam* junto das bandas de carne. Em outra situação, cinco rapazes vieram da região da aldeia Towariabyra rupa para trazer uma velha que precisava de atendimento médico; esta mal podia andar, e precisou ser carregada por cerca de quatro horas em sua própria rede, amarrada em um caibro que os rapazes apoiavam em seus ombros, revezando-se dois a dois. Apesar do esforço em trazer a velha nessas condições, ainda traziam muita carne moqueada em suas mochilas de ubim. Além de grandes pedaços de tapiocas e beijus meio molengas. Deixaram a velha em sua aldeia próxima ao posto, Jawara kaven. Ali realizaram a distribuição das comidas trazidas para as famílias locais e outras que também passavam por maus bocados devido a um surto de gripe, apesar de estarem com roças fartas e pessoas aptas para preparar farinha, beijus e tapiocas.

Há ainda dois critérios de modos alimentares que gostaria de apresentar aqui. Em 2015, a Funai realizou mais uma distribuição de cuias para os Zo'é⁶⁶. Um dia fui até a casa de Tasi do outro lado da pista de pouso. Depois de um tempo conversando com ela, na companhia das demais mulheres da casa, pois os homens haviam ido caçar, Bohe começou a preparar seu almoço e de seu filho Sehiry (13).

⁶⁵ Peter Gow (1989: 570) lembra que o destino do produto desejado é determinado pela própria condição da comida, mas também pela condição do produtor em relação aos outros. Poder-se-ia dizer, que meu foco aqui diz mais respeito aos conteúdos dos desejos pela comida, em detrimento de suas redes de circulação e, consequentemente da condição de quem as circula. Portanto, o conteúdo da comida desejada inclui suas próprias qualidades (ênfatizando-se seus aromas), o seu estado (cru ou preparada), e a combinação entre diferentes comidas. Alguns aspectos da condição de quem distribui serão mencionados no quinto capítulo, sobretudo. Questão a ser melhor observada no futuro, para se entender a relação entre circulação de comida com a de outras coisas, como objetos ou mesmo sexo. Mas principalmente para se entender uma questão importante para o tema aqui em pauta: como homens *pani'em*, cada um à sua maneira, participa da circulação de comida (cf. Clastres, 1995 [1972]; 2003 [1974]).

⁶⁶ Os Zo'é dizem que perderam suas cuias nos últimos anos devido a uma sequência de verões muito quentes. Por isso, atualmente a Funai se responsabiliza em comprar cuias em Santarém e distribuir aos Zo'é.

Quando a comida estava pronta ela me exclamou: “Sehiry *mirõ*” (Bohe), “Sehiry está nervoso”, pois a Funai apenas havia dado uma cuia para ela e outra para seu marido, mas não para seu jovem filho. Então Sehiry estava bravo, pois tinha que esperar sua mãe comer para depois utilizar sua cuia. E ela comia muito devagar. P15, que estava ao lado complementou: “Preto come aqui, Leo come aqui, *Kirahi rupijet*” (P15), querendo dizer que os Zo’é também gostam de comer juntos uns dos outros, “o’u *pori, tity*” (P15), “[...] como para *Kirahi*. [...] Ele [Sehiry] come junto, perto”.

Como apontei acima, a alimentação gera entre os Zo’é a preocupação com dois efeitos mal quistos: a dor e a diarreia. Além dessas duas há também um terceiro sintoma relacionado à disposição da pessoa. Os Zo’é vêm traduzindo a expressão *didewori*, “não se dispõe” (*da-* + *-i* = negação + *dewot* = “dispor”), e suas derivadas como “preguiça”. Esse sintoma possui relações com o comer, apesar de não estar restrito a ele. Em uma conversa com Kutahñuhu e Karu, eu buscava saber se a ingestão de algum alimento ou parte de alimentos específicos poderia gerar indisposição. Disseram-me que não, mas que *didewori* era efeito de comer muito, da falta de moderação alimentar. Em outra situação, Arasiu (18) disse que quando os homens vão andar na mata para caçar ou coletar, ou quando vão trabalhar na roça, eles não comem nada antes. É assim que se fica forte, *beket*. Se comem antes, aí eles têm *didewori*.

Tal indisposição pode marcar diferenças de maturação quando o desejo alimentar das crianças é constantemente incentivado em detrimento do exagero das pessoas maduras de verdade. Por sua vez, tal como ainda será melhor apresentado nos próximos capítulos, *didewori* pode ser uma das principais características de um homem *pani’em*⁶⁷.

Procurei ressaltar nesse primeiro capítulo como aspectos sensíveis são mobilizados nas apreciações sobre os alimentos. Querer comer opera relações com

⁶⁷ Assim como para os Wajãpi (Gallois, 1988: 208), a moderação alimentar é uma entre outras atitudes moderadas necessárias para, por exemplo, não se ter panema. Relembro a questão da distinção entre gordura e força nutritiva feita por Viveiros de Castro entre os Araweté. Tal força nutritiva seria um fator gerador de preguiça, e por isso contraindicado para os xamãs iniciantes (Viveiros de Castro, 1986a: 165).

as caças (futuras carnes) e outros alimentos. Relações reveladas pelas apreciações feitas pelos Zo'é. Mesmo o cheiro fétido dos alimentos não marca uma repulsa em absoluto. A combinação entre aspectos sensíveis, como os aromas e a quantidade de gordura, por exemplo, engendram a experimentação como um modo de saber. Algumas relações à mesa são evidenciadas pelo desejo de se comer junto e querer combinar a carne com outros alimentos, e vice-versa. Por sua vez, querer comer também tem suas implicações diretas para a *pani'em*. A vontade de obter mais caça explicita uma gama de relações. Em primeiro lugar, diferenças entre o matador e as demais pessoas que consomem de sua caça, quando, por exemplo, alguns pedaços de carne são recomendados apenas para o matador, e outros são vetados a ele. Segundo, diferenças de gênero, por exemplo, quando a separação entre homens e mulheres no consumo de carne de anta se faz como forma de evitar a *pani'em* dos caçadores potenciais. Terceiro, diferenças de maturação, quando a glotonaria é tomada como um valor negativo para os adultos, que precisam ser moderados para terem as disposições necessárias, dentre outras coisas, para caçar.

Por meio do desejo por comer, introduzi algumas diferenças fundamentais para *pani'em*, que serão ressaltadas ao longo dessa dissertação em outras situações: diferenças de gênero, de maturação, e entre o matador e os outros. Mostrei também como a moderação e a aquisição de disposições corporais se constituem como valores importantes para que um homem se torne bom caçador. No capítulo seguinte, o “querer comer” reaparece enquanto um modo de fazer aparecer relações. Será retomado o viés dos cuidados alimentares: evita-se comer para proteger a si ou a outra pessoa próxima. E assim se segue com a descrição de corpos dispostos.

Capítulo 2

Querer matar

2.1. Parto

Havia muita expectativa em torno da vinda do bebê de Tasi (33). Ela e sua família há mais de um mês estavam em sua casa construída próxima ao posto da Funai, do outro lado da pista de pouso. Minha expectativa não era diferente, pois ainda não tinha presenciado nenhum nascimento entre os Zo'é. Contudo, na véspera do parto eu estava na aldeia Japukej, a quatro horas de caminhada. Assim que soube que Tasi estava prestes a entrar em trabalho de parto voltei para o posto.

Logo que cheguei, ali mesmo da pista era possível notar uma mudança na casa de Tasi. Folhas de buriti estavam colocadas na vertical em um dos cantos na lateral da casa⁶⁸. As folhas de buriti dispostas naquele canto da casa quase demarcavam um cômodo a parte do restante. Era, portanto, o espaço reservado à rede de Tasi, a chamada *bebyra rupa*, “morada do bebê”. Dentro da casa o espaço referido era ainda mais recheado de novidades. A rede de Tasi não estava amarrada aos esteios da estrutura comum da casa, como de costume. Foram postos novos esteios bem menores e mais finos que sustentavam a rede. Esta ainda estava cercada por uma espécie de minifosso feito no chão de terra batida, chamado de *wy rupa*, “morada do sangue”. Sentada em sua rede, Tasi parecia bem, apesar de um pouco ofegante. Vez ou outra, para que ela se mantivesse acordada e ativa, mulheres pingavam limão no seu olho, usado na falta da planta normalmente

⁶⁸ As casas zo'é são compridas, com coberturas de duas águas que às vezes alcançam menos de um metro do chão nas laterais. Mas em geral são bem abertas, isto é, não tem paredes. Com a convivência em uma casa e um pouco de atenção, sobretudo observando a disposição das redes durante a noite, é possível perceber setores que separam as famílias que dividem uma casa. Além disso, no caso de casas com mais de uma mulher adulta e com filhos, há diferentes fogos culinários pertencentes a essas mulheres. Mesmo com essas separações, que são enunciadas pelos Zo'é, a circulação das pessoas residentes na casa e o uso de redes alheias parece bastante livre.

espremida nesses casos⁶⁹. Recomendaram-me ficar às costas de Tasi. Disseram-me que apenas mulheres, crianças, e velhos/as podem ver a vagina da parturiente; *ta'yn*, homens jovens, devem acompanhar o parto pelas costas. Perguntei depois para Tasi o motivo, e ela me respondeu “*akiji*”, “eu [tenho] vergonha”. Já o esposo deveria ficar próximo para esperar o parto. Mas no momento em que cheguei na casa, apenas um de seus esposos estava presente, Baija (32). Hun (30), o outro marido, estava caçando.

Figura 7 Diagrama das relações entre as pessoas na casa de Tasi e Bikut (2015)

O parto estava se retardando e o bebê começou a eliminar suas fezes. Foi necessário virá-lo na barriga da grávida para facilitar o parto⁷⁰. Poucas horas depois, no começo da tarde, veio ao mundo um menino. Após o nascimento, mulheres coresidentes de Tasi realizavam uma série de tarefas. Revezavam-se apoiando sua

⁶⁹ Chama-se *birekwa*, que ainda não pude saber de que planta se trata.

⁷⁰ Esse procedimento, visualmente impactante, é recorrentemente feito pelos Zo'é, em especial por um homem, Boj (44). Manuseia-se a barriga para colocar o bebê na posição adequada para facilitar o nascimento.

cabeça, mantendo-a acordada e também a confortando. Ihurupy (57) depois de banhar o menino sobre folhas de bananeira dispostas direto no chão – folhas que compunham também a “morada do bebê” – penteava seus cabelos com um pedaço de vara de flecha⁷¹. A velha responsável por pegar o bebê estava sentada ao lado da rede, retirando o sangue dos braços com um tipo de estopa feito com a entrecasca de castanheira. A jovem Kapin (17) trouxe um jamanxim de folhas de palmeira forrada com folhas de bananeira para levar a placenta, *bebyripot*, literalmente, “carne do bebê”. Ihurupy e outra jovem, Pajetãradit (17), pegaram juntas a placenta e a colocaram na jamanxim, deixando-a ao lado da rede no chão, na “morada do sangue”. Sangue que escorria da placenta para o minifosso que a cercava. Passaram a colocar mais entrecascas de castanheira dentro do jamanxim para absorver o sangue. Em meio a essas ações, perguntei o nome do menino ao pai. Ele me disse que ainda não tinha nome, e que este somente seria dado na manhã seguinte.

Baija e Hun decidiram levantar a rede novamente que, no início do trabalho de parto, havia sido baixada até quase se encostar ao chão. Ajudados por mais um homem, vestiram entrecascas como luvas, para não tocar diretamente na rede. Deitaram o bebê sobre um bercinho feito também de entrecascas e, por sua vez, o puseram nos braços de Tasi, que estava sentada na rede. Ihurupy pegou as folhas de bananeira da “morada do bebê” e as inseriu no mesmo jamanxim com a placenta. Então, Pajetãradit tomou o jamanxim para levá-lo para a mata, onde seria enterrada. Mal começou a andar com o jamanxim e o sangue escorreu pelo chão da casa, gerando um imediato e unânime grito de todos que estavam presentes. Logo a jovem voltou com o jamanxim para a “morada do sangue”. Ihurupy pegou um graveto e cobriu rapidamente o trilho de sangue com a terra do chão. Com um abano pequeno, pegou a areia e também a depositou no jamanxim com a placenta. Pouco depois, Baija trouxe outro jamanxim forrado com mais folhas de bananeira e o colocou sobre o abano. Ihurupy exclamou para que Pajetãradit cumprisse sua tarefa, e colocasse um jamanxim dentro de outro. Resolvido o problema do sangue, com uma enxada Baija foi para a mata próxima ao local onde hoje são sepultadas as

⁷¹ Não sei se essa ação caracteriza algo como uma modelação da cabeça do bebê, como em outros casos tupi-guarani (p. ex. Ribeiro, 2008 [1949/51]: 218; Clastres, 1995 [1972]: 15).

peessoas que morrem no posto. Começou a abrir o buraco no pé de uma árvore onde seria enterrada a placenta. Logo atrás veio Pajetãradit com a jamanxim. Baija jogou apenas a placenta dentro do buraco, que depois de ser enterrada, foi coberta com o jamanxim vazio. Disseram-me que o jamanxim indicaria o lugar onde ficaria a placenta para que fosse desenterrada e reenterrada no caso de o bebê chorar muito⁷².

Ihurupy deixou um pau no chão perto da rede de Tasi, para que depois esta pudesse pegá-lo e cuidar de sua própria fogueira. Disseram-me que não deveriam entregar suas coisas diretamente para ela. Tasi se levantou com o filho no colo e sentou-se sobre uma estrutura ao lado da rede. Tratava-se de um tronco de árvore cortado na transversal colocado sobre um estrado de madeira que cobria um buraco para onde a água se represava. A água não deveria ficar fora do buraco. Tasi não poderia tomar banho no igarapé, como de costume. Por uns dez dias, ela tomaria banho ao lado da casa, no terreiro. Foram também postas mais folhas de buriti em volta da “morada do bebê”. A princípio, Hun me disse que as folhas eram para tapar o sol e evitar o calor. Por cerca de aproximadamente um mês (uma lua, como dizem os Zo'é) o bebê não poderia ficar exposto ao sol.

Na manhã seguinte ao nascimento do bebê aconteceu sua nomeação, como havia me dito o pai do menino⁷³. Cheguei a casa assim que o sol nasceu, e todos ainda estavam acordando em ritmo lento, sentados aos pés das fogueiras para se aquecerem. Aguardei mais ou menos uma hora, quando de repente Baija e Pajetãradit foram saindo da casa em direção à enfermaria, onde se encontrava o avô materno do recém-nascido, Towiro abyty (89). Este estava em observação pelas enfermeiras. Atentaram-me para a saída deles, dizendo que tinham ido perguntar a (To)Wiro qual era o nome do menino. Segui-os até a rede de Wiro, que estava

⁷² Poder-se-ia sugerir um vínculo intensivo entre o bebê e a placenta, tendo em vista essa ação para evitar o choro do bebê, mas também o fato da placenta ser chamada “carne do bebê”. Porém, desconheço a existência de uma relação entre o bebê e a placenta que contribua com a discussão sobre maestria ou noção de dono, como acontece para os Yudjá (Lima, 2005: 88-89).

⁷³ Até onde sei é apenas no nascimento que se tem uma aquisição de nome formalizada. Os demais nomes adquiridos ao longo da vida são contingenciais, característica comum a outros povos tupi-guarani (cf. Viveiros de Castro, 1986a: 373; Gallois, 1988: 181; García, 2010: 232). Mesmo quando se trata da iniciação à vida adulta para os homens, os Zo'é estão bem distantes dos Tupinambá (cf. Fernandes, 1963 [1949]; 2006 [1952]), e da troca sistemática de nomes realizada por estes como expressão do acúmulo de prestígio.

cochilando enquanto tomava soro. Wiro respondeu praticamente sussurrando ao chamado de Baija. Eu não conseguia compreender o que diziam. Por um tempo, Wiro ficou sem dizer nada, e Baija desistiu, dizendo para Pajetãradit perguntar o nome. Ela então perguntou qual nome ele havia dito para Tanã abyt (65), esposa do velho. Wiro continuou sussurrando, e a jovem exclamou dizendo que não havia ouvido. Então voltaram para casa.

Sentaram-se próximo à rede de Tasi e mantiveram-se alguns minutos em silêncio, quando, na casa ao lado, a alguns metros, Tanã começou a falar algo, também muito baixo⁷⁴. Baija, Pajetãradit, alguns meninos e eu, aproximamo-nos da rede da velha, que revelou o nome do menino: Kubi'e tarang. Em seguida, fez a declamação característica usada pelos Zo'é na nominação de nascimento, como apresentarei em seguida. Voltaram para junto de Tasi, como se esperassem por mais alguma coisa. Alguns minutos se passaram, e entrou na casa Kutahĩuhu, antiga coresidente de Tasi, que já havia ajudado nos trâmites do parto do bebê. Com elegância ímpar, Kutahĩuhu caminhou lentamente até a rede de Tasi. No punho da rede se encontrava um maço de linhas vermelhas de algodão. Pegou-o, e deu a volta na rede de Tasi, que tinha o bebê em seu colo. E então, começou a amarrar a linha formando uma pulseira no punho esquerdo do bebê, enquanto declamava o seguinte texto:

“O caldo dele, Grande Poroaçu
Traga-me o caldo de Kubi'e tarang.

Grande Poroaçu,
Kubi'e tarang não queeeeer comer o caldo dele.
Agora apenas exclame:
‘No futuro ele observará os seus’”⁷⁵ (Kutahĩuhu)⁷⁶.

⁷⁴ Já bastante velhos, e em condições de saúde instáveis, Wiro e Tanã, ambos falecidos respectivamente em 2013 e 2015, ficavam em uma casinha separada do restante das pessoas, algo comum também em outras famílias.

⁷⁵ “Poroaku uhu ripot / riwa ejot Kubi'e tarang. / Poroaku uhu, / Kubi'e tarang ripot da'upotari. / Dej rane tenana: / 'Takiramã teresak erekãte'”.

⁷⁶ Agradeço à Sandra Pena pela grande ajuda na tradução dessa fala. O texto declamado no momento da nominação mostra uma negação por parte do nominado em comer o caldo ofertado. Como apresentei no capítulo anterior, algo análogo acontece também na fala feita na distribuição da carne de anta pelas mulheres. As convidadas, a princípio, são colocadas pela enunciadora em uma posição de negar o caldo de anta. Mas em seguida comem junto com a anfitriã. Acabei não perguntando aos Zo'é que tipo de conexão possível haveria entre as duas cenas. Porém, quando estava traduzindo o texto referente à distribuição da carne de anta com a ajuda de um jovem, este me respondeu dizendo: “Bohe ba'u tenana. Adiri o'u” (Take), “Bohe apenas toma cuidado. Depois ela [a convidada] come”. No texto de nominação do bebê, como visto acima, pede-se para o Grande

Deu uma segunda volta no mesmo punho e depois no outro braço, e em cada uma das vezes que amarrava a linha declamava o texto acima. Assim, finalizou-se a nominação de Kubi'e tarang⁷⁷.

O nascimento é um momento de alegrias, mas também de muitos riscos. Como chamei atenção por meio das características da nominação, aí são expressas distâncias a serem reduzidas. Outras a serem mantidas. Também entre os Zo'é o nascimento gera colaboração para que o recém-nascido, *pirã*, os pais, e outras pessoas próximas, mantenham-se protegidas de debilidades, isto é, distantes dos efeitos das agressões animais e de outros. E mesmo distantes da *pani'em*. O parto é um momento repleto de aromas que, como venho argumentando, operam essas distâncias. Vale lembrar que já na gestação os aromas são aspectos sensíveis de tais perigos: “*Purua owyhem, a'e wy iko, iko ipiji*” (Take), “Ela vem/fica grávida, aí tem sangue, tem aroma dela”⁷⁸. Viu-se acima que o “[...] primeiro movimento após o parto [pode ser considerado] a limpeza de todo o sangue” (Andrade, 1992: 191) tendo em vista a preocupação de: construir uma “morada do sangue”; de a parteira limpar imediatamente o sangue das mãos e braços; e de não se deixar o sangue da placenta escorrer pelo chão. Como me dizia Hun, a própria debilidade de sua sogra,

Poroaçu (não ouvi falar desse personagem em outros contextos) que exclame que no futuro o menino verá os parentes comerem e também comerá. Ora, seria possível pensar que tanto as convidadas quanto o bebê, por mais próximos que possam ser da anfitriã e dos parentes, respectivamente, guardam alguma distância com relação a estes; ao menos momentânea. E que veem a anfitriã e os parentes, respectivamente, também como estranhos com os quais se deve tomar cuidado. Certamente seria necessária uma investigação mais atenta ao conteúdo dessas declamações, para se entender melhor as atitudes tomadas desde o parto que compõem processos já qualificados como socialização (p. ex. Fernandes, 1963 [1949]: 267) ou humanização (p. ex. Gallois, 1988: 180-181). Seria ainda preciso verificar até onde renderia aqui o princípio de alteridade e, por consequência, o processo de aproximação promovido pela comensalidade (cf. De Caux, 2015: 20). Não por acaso a expressão do convívio nesses dois casos passa pela ação concreta da nutrição e não da caracterização abstrata de uma socialização (cf. Strathern, 2014 [1980]: 51-52). O que gostaria de destacar é o processo marcado pela distância inicial entre as pessoas que, no final, comem junto. Comer junto, como visto no capítulo anterior, é uma maneira desejada para a produção de existência.

⁷⁷ Penso que tal participação de Kutahíuhu não define nenhuma posição de madrinha do bebê, como poderia ser imaginado, e como é explicitado em outros casos (p. ex. Ribeiro, 2008 [1949/51]: 103, para os Kaapor). Até onde sei os Zo'é não presenteiam os recém-nascidos, tampouco com presentes que evidenciaríamos uma expectativa de gênero. E ainda, como algo que estaria a cargo de supostos padrinhos (p. ex. Ribeiro, 2008 [1949/51]: 217).

⁷⁸ Infelizmente minha atenção às questões em torno da gestação foi bem menor do que aos acontecimentos que a seguem. Restringir-me-ei a alguns apontamentos relacionando a gravidez com a couvade e outros cuidados, sobretudo no que diz respeito à continuidade de um período que cerceia a atividade de caçador do(s) pai(s) e homens próximos.

Tanã, e, conseqüentemente, sua morte paulatina, deu-se pela falta de cuidado dela com o sangue. Há alguns anos esta pegara o filho natimorto de uma de suas noras. Por não ter lavado bem as mãos, ficou debilitada, com dores constantes nas articulações, e, por isso, sempre deitada. Hun comparou os efeitos do contato com o sangue com o que acontece com a malária – levando em consideração o fato de que algumas pessoas estavam tendo malária no momento de nossa conversa: “malária *ojti, dahoj, ahy uhu*” (Hun), “malária entra, não vai embora, dói muito”.

Entretanto, o contato com o sangue não apenas traz conseqüências corpóreas como as dores mencionadas por Hun. O sangue do parto tem aroma(s). Isso é válido também para os subprodutos do parto, como a água do banho do bebê. E ainda para as pessoas em si. No caso, como me disseram, ao menos o bebê, a mãe (a qual não se deveria entregar nada diretamente) e um dos pais. No nascimento e no período pós-natal, tudo isso tem *piji*. É por isso que, dentre todos os cuidados enumerados acima, as folhas de buriti colocadas no canto da casa não eram apenas para evitar o sol quente, como Hun havia dito de início. Tal estrutura é chamada *pipiji* ou *tokej rupijet*, “como tocaia”⁷⁹. A tocaia é fixada no entorno da rede da parturiente para evitar que a fumaça das fogueiras disperse *piji*. Diz-se que os bebês que não tomam banho e não ficam nas tocaias têm *piji*. O mesmo serve para a mulher grávida ou parturiente que, se não toma banho, tem *pisi’u*. Aqui, *pisi’u* e, sobretudo, *piji*, são algo mais do que simples aspectos olfativos. A presença desses aromas indica a vulnerabilidade das pessoas que os exalam⁸⁰. Talvez o perigo principal quando do nascimento de um bebê seja a agressão do *kururu*. Diz-se que o aroma do bebê atrai o sapo cururu, e que a agressão desse animal, que se manifesta na forma de pus, é fatal para a criança. Em 2016, quando nasceu a primeira filha de Tokẽ, foi a primeira vez que eu vi – e segundo os Zo’é, a primeira vez que o fizeram – um tipo de cerca de folhas de buriti circundando a casa toda, procurando evitar a aproximação de sapos cururu junto ao bebê, sobretudo. Tokẽ me dizia que a agressão fortíssima do sapo cururu seria fatal para a bebê.

⁷⁹ Que faz referência ao modo como são dispostas as folhas de buriti nas tocaias feitas para caçar roedores e pássaros que se aproximam das roças e na mata perto das clareiras, como será visto à frente.

⁸⁰ Para noções similares entre os Aché-Guayaki, os Wajãpi e os Akuáwa-Asuriní, ver, respetivamente, Clastres (1995 [1972]: 21-22), Gallois (1988: 197) e Andrade (1992: 164). Sobre uma discussão sobre o feito atrator designado por aspectos sensíveis ver Lima (2011: 625-629) e Seraguza (2013: 102-104).

Se se pode dizer que “[por] toda a Amazônia, o sangramento pós-parto é considerado de forma consistente como a forma de perda de sangue que traz os maiores perigos espirituais para o pai, o bebê e a mãe, mas também para todos que compartilham a sua existência” (Belaunde, 2006: 217; cf. também, Fernandes, 1963 [1949]: 267), é talvez justamente por isso que seja difícil pensar o parto desconectado do que o segue: uma série de cuidados que inclui a couvade. Penso que, com esta, é possível entender melhor a característica atração e os perigos expressos pelos aromas em questão.

2.2. Couvade

Na véspera de uma de minhas entradas em campo, havia nascido um menino, filho de Bikut (31). Eram os primeiros dias após o nascimento. Enquanto o campo transcorria, acompanhei por pouco mais de três semanas o processo, não vendo seu encerramento. A couvade se insere dentro de um conjunto de ações de cuidado, que podem ser resumidas na descrição seguinte:

“Os nascimentos são seguidos por um período de mais ou menos 4 semanas [(de fato, o tempo para a lua fazer seu ciclo completo de 4 fases) de reclusão de mãe e filho(a). Esse tempo se faz cumprir numa casinha fora do âmbito propriamente residencial, ou em alguma parte da residência isolada com paredes de palha para este fim. Além disso, todas as pessoas consideradas como tendo ligação substancial com o recém-nascido cumprem alguma forma de resguardo. Ao final de uma lua, o pai, a mãe e a criança são preparados para a cerimônia realizada ao fim do resguardo. A cerimônia envolve a condução dos pais e da criança, desde dentro da casa de resguardo da mãe, até o local onde eles receberão a maior parte dos cuidados e adornos que marcam no corpo esse momento de passagem: um banho; a escarificação das pernas do pai que serão riscadas com dente de cotia; a pintura do corpo com urucu (menos o rosto); a colocação da tiara de penugem branca, que será usada até que caia por si mesma; a ingestão de preparados que têm como uma de suas finalidades o reforço e reafirmação dos laços consubstanciais entre todos aqueles que são chamados a partilhá-los” (Havt, 2001: 72-73)⁸¹.

⁸¹ A citação de Havt aponta para uma questão que não irei aprofundar aqui, mas que interessa para uma abordagem de gênero. Trata-se da apropriação pelo pai de um adorno que pode ser tido como próprio às mulheres: as tiaras *ireaha*. Há muito esse aspecto do que já veio a ser chamado travestismo (p. ex. Bateson, 2008 [1958]) intriga a antropologia. Entre os Zo'é, ele poderia ser observado tanto no final da couvade quanto no primeiro abate de uma anta ou de um porcão por um jovem caçador. Os Zo'é me deixaram claro, por mais de uma vez, que nessas situações sempre são elaboradas tiaras novas, visivelmente menores e menos sofisticadas que as das mulheres na atualidade, e que nunca os homens em questão tomam emprestadas aquelas tiaras usadas pelas mulheres. Dito de outra forma, nunca me disseram que as tiaras usadas pelos homens são um artefato próprio às mulheres.

Com base no levantamento de algumas questões sobre os cuidados em torno do filho de Bikut, buscarei articular tais cuidados ao problema da *pani'em*, tendo em vista que nesse período as possibilidades de caçada passam por algumas restrições.

Bikut é mais uma das coresidentes de Tasi. A couvade de seu filho aconteceu na mesma casa onde nasceu Kubi'e tarang, e onde Tasi resguardou-se por este. Entretanto, a “morada do bebê” de Bikut foi preparada na outra ponta da casa, setor reservado a sua família. Alguns detalhes na casa poderiam ser observados tal como na couvade anterior que eu havia acompanhado⁸²: as palhas tapando o sol; as entrecasas de castanheira espalhadas pelo chão e dentro da rede da parturiente; e o estrado de madeira ao lado da rede sob o fosso para onde escorria a água do banho do bebê. Fatores que buscavam o cuidado com o sangue e seus aromas.

Nesse período, o banho de *syboy*⁸³ elenca uma série de pessoas ligadas diretamente ao bebê. Em uma manhã acompanhei atentamente o banho coletivo acontecido por etapas. O bebê foi deixado na rede que compartilhava com a mãe, enquanto esta se direcionou sozinha para fora da casa. No terreiro haviam três minifossos similares aos feitos sob a rede para o momento do parto. A estes chamam *yrupe*, “morada da água”. Estes minifossos são forrados com folhas de mandioca, que atuam como tapetes sobre os quais as pessoas devem se banhar. Pisar diretamente na terra pode afetar diretamente a vida do bebê⁸⁴. A jovem Kapin (19) – coesposa de Tapin (40) o marido mais velho de Bikut – preparou a fibra de *syboy* que foi deixada no centro da “morada da água” exclusiva de Bikut. Por sua vez, (Ka)Siriguahu (17), esposo mais jovem de Bikut – e irmão de Kapin – encarregou-se de trazer a água para Bikut, que se banhou sozinha. Assim que Bikut terminou

⁸² É importante ressaltar, que no campo em que ocorreu o nascimento do filho de Tasi, entre fevereiro e abril de 2013, o menino nasceu apenas seis dias antes de minha saída da T.I.. Além disso, nessa minha última semana de campo ocorreu à morte de Towiro, pai de Tasi. Assim, minha atenção esteve dividida entre os dois acontecimentos paralelos: os dias após o parto de Kubi'e tarang e os acontecimentos que cercaram tanto as vésperas quanto o enterro e o luto de Towiro, importante antigo líder entre os Zo'é.

⁸³ Entrecasca de alguma árvore que desconheço. As fibras molhadas quando esfregadas no corpo produzem um tipo de espuma.

⁸⁴ Esse descuido, se assim se pode dizer, é um sinal de *merejwan*, “presságio”, que, no caso, indica a morte do bebê. Há uma série de *merejwan* que serão enumerados ao longo dessa dissertação. Para noção cognata entre os Wajãpi, ver Gallois (1988: 237-239). Os Zo'é também usam termo sinônimo para *merejwan*: *monojet*. Não consegui confirmar a seguinte hipótese, mas uma interpretação possível para tal expressão relacionaria a morte com a maestria (*mono*- = “morrer” + *-jet* = “dono”, “mestre”). Por outro lado, não escutei o uso de tal expressão em outros contextos que não diziam respeito aos presságios de morte.

seu banho, nos outros dois minifossos seus maridos, Tapin e Siriguahu, iniciaram os seus próprios banhos. Em seguida Tapin trouxe sua filha Ihykibihiu kujã (3) para o mesmo lugar onde tomara seu banho. Iniciou sozinho e depois foi ajudado por Bikut a dar o banho na menina, que esperneava com o ardor da fibra sendo esfregada em seu corpo. Na sequência, Supi (10) irmão mais velho do recém-nascido. E depois a avó, Ihurupy (59). Alguns minutos depois, os pais de Siriguahu vieram de forma mais agressiva esfregar seu filho, dizendo que ele não havia se esfregado direito e que, por ser ele o pai do bebê, deveria “*jahak tarak*” (Tara) “banhar/esfregar duro”. Em suma, um a um, todos os convivas do bebê presentes na casa se submeteram ao banho. E não só nesse dia. E não só os presentes na casa. Na manhã seguinte quando fui novamente ao encontro de Bikut, esta esfregava Siriguahu, enquanto Kapin se banhava em outro minifosso. Os demais já haviam se banhado. Lá estava Take com quem eu esclareci a extensão dos vínculos das pessoas relacionadas ao bebê por esses cuidados com o *piji*. Contou-me que ele mesmo havia tomado banho mais cedo, assim como os demais de sua família: Tasi, Baija, Hun, Pajetãradit, Riru e Kubi’e tarang. Estes, mesmo estando hospedados em outra aldeia, no Owikã teary, banharam-se com *syboy*, ainda que não com a mesma frequência dos familiares do bebê. Incluindo a família de Tara (Bohe, Sehiry, Kewa), pai de Siriguahu: “Tara Siriguahu *papa, a’e iko ipiji a’eno’e*” (Take), “Tara [é] pai de Siriguahu, então também tem aroma dele”. A série de cuidados em torno do bebê tem no banho de *syboy* a manifestação de um cuidado específico: a eliminação do *piji*. A água do banho exala o *piji*, pois ela tem sangue. As pessoas próximas ao bebê, que devem tomar banho de *syboy* são consideradas *piji jet*, “donas do aroma”.

Outra forma de fazer aparecer as relações do recém-nascido nesse período é por meio das precauções alimentares. O próprio recém-nascido apenas toma o leite materno e come batata-doce. Diziam-me que o primeiro leite da parturiente é esguichado no fogo, para depois o bebê começar a sugar o seio. Se o bebê toma desse leite não queimado, ele vomita e morre. Por isso, durante um ciclo lunar, a mãe deve queimar o leite todas as vezes antes de amamentar⁸⁵. O bebê não come

⁸⁵ Esse procedimento sugere um tratamento especial ao alimento devido aos cuidados pós-natais. Não me atentei para possíveis ações similares com outros alimentos, tipo de preocupação que requer procedimentos xamânicos entre os Guarani Mbya (Testa, 2014: 242-243), por exemplo.

carne, para evitar diarreia. Come todo tipo de carne apenas quando começa a andar. Já a mãe não come frutas *tewa*, “amarelas”, ou seja, “bem maduras”. Tampouco frutas *jakyt*, “não maduras”, tal como as demais pessoas no dia-a-dia. Apenas a mãe evita surubim, tucupi, mel. Com relação às carnes, a de quatá, por exemplo, tem algumas restrições. Como mencionei no capítulo anterior, mesmo estando um pouco fétida depois de preparada, ela ainda é comida por todos, inclusive a parturiente. Mas depois de uns três dias, tal carne sujaria o leite da mãe, e o bebê poderia ter diarreia. Bikut me dizia que, desde a gravidez, ela comeu pouca carne de macaco, diferentemente dos pais do bebê que comeram na quantidade convencional. Quando o bebê nasce ela já pode comer cabeça de quatá, algo evitado por ela e pelos pais durante a gravidez: “*Ohem, kwata nekem a’u. Iko purua, da’uj, bebyt nekem hohoj. Tu do’uj a’eno’e. Ohem a’e o’u*” (Bikut), “Ele [bebê] nasce, eu como cabeça de quatá. Tem gravidez, não como, bebê [fica com] cabeça larga. Pai não come também. Ele nasce então ele [pai] come”⁸⁶.

Nos cuidados após o parto é possível que haja uma série de outros alimentos não recomendados para esta ou aquela pessoa. Interessa-me aqui chamar atenção para o fato de que (não)comer é um dos modos de expressão das relações entre diferentes pessoas e o bebê. E, nesse sentido, (não)comer converge com outras ações. O *piji* faz com que o recém-nascido fique na tocaia. Sair dela pode significar sua morte. Na casa de Tusa (26), na aldeia Pehen pirake (15 mins de caminhada do posto), acompanhei o término do primeiro mês de existência de sua filha, quando todos seus familiares se pintaram de urucu, *pitu*. Logo após esse feito, os acompanhei para o posto. Mesmo dias antes do *pitu*, a menina vinha sendo tratada duas vezes ao dia pelas profissionais de saúde, pois nascera com um furúnculo no mamilo. Enquanto vínhamos pelo caminho, Tusa parava e volta-se para trás, em direção ao caminho já percorrido. Em seguida, assoprava enquanto fazia gesto de

⁸⁶ Lévi-Strauss aponta para a recorrência por toda a América das ambivalências no consumo da cabeça de caça, argumentando que ainda seria necessário entender melhor essa relação: “Certas tribos justificam a proibição pelo temor de que um defeito do animal se transmita a consumidores demasiado vulneráveis à contaminação. Alhures, ela parece resultar de uma preferência dos adultos ou velhos pela cabeça, considerada como parte nobre” (2006 [1968]: 454). Entre os Tupinambá, o miolo do inimigo era designado aos meninos (Fernandes, 2006 [1952]: 203). Ressalto mais uma vez as preferências pela comida de acordo com diferenças de maturação (cf. Seeger, 1980: 70). Já para os Aché-Guayaki, o consumo da cabeça – mais especificamente chupar o interior do crânio – estava diretamente ligada com a atração da panema (Clastres, 1995 [1972]: 208).

chamar com a mão. E finalizava dizendo algo. Como ela mesma me explicou: “*Bebyra’ã arut potat: ‘ene’ã ejot’, e’i*” (Tusa), “Quero trazer alma da bebê: ‘Sua alma venha’, digo”. Esse “assoprar”, *peju*, é usado em situações diversas. Trata-se da tentativa de restabelecer as disposições de uma pessoa debilitada e/ou proteger alguém em vulnerabilidade. Outros exemplos de *peju* aparecerão ao longo da dissertação. Nesses casos, *peju* é uma ação bem mais complexa do que um simples assoprar, pois vem acompanhada de um falar eficaz e/ou de um pensar eficaz, como será visto à frente⁸⁷.

Mas não só o bebê deve ficar. Isso também serve para seus pais, com durações diferentes. A mãe deve permanecer junto ao filho por um ciclo lunar. Vi um dia Bikut pegando batata-doce na roça ao lado de sua casa. Perguntei se ela já estava trabalhando, e ela disse que não. Como seu marido havia ido caçar e o bebê tinha fome, então ela mesma foi obter comida para o filho, e rapidamente voltou para a casa. Em outra situação Bikut apareceu no Posto com o filho no colo, e um abano *tapekwa* cobrindo a cabeça do menino. Tratava-se de protegê-lo do sol quente, e logo após o menino ser examinado pelas profissionais de saúde, Bikut voltou para seu resguardo. Já o pai deve ficar em casa por alguns dias, sem perambular. Nos cuidados do primeiro filho de outra jovem, descobri que quem tinha feito seu filho não era o marido da mesma. Isto porque reclamavam com o responsável, que estava perambulando muito, e indo caçar diariamente ao invés de cumprir com a couvade⁸⁸. Hun me contou um caso similar e dizia que um pai, ao não se resguardar, “*ipiji pupe, [...] ihihy ojtí*” (Hun), “[tinha] aroma dele dentro, [...] agressão entrou nele”. E não saiu mais, levando à sua morte⁸⁹. Em outro exemplo, Bojapat (18) já estava indo para espera de paca, mesmo seu filho não tendo ainda completado uma lua de vida. Ele dissera que nos primeiros dias ele não ia. Mas

⁸⁷ Há cognatos de *peju* em línguas de outros povos tupi-guarani como, por exemplo, os Araweté (Viveiros de Castro, 1986a: 267) e os Wajãpi (Gallois, 1988: 295). Nesses casos, os autores enfatizaram sua ligação com as atividades xamânicas, como, por exemplo, no caso de curas de doenças. Os Zo’é também fazem *peju* para esse intuito, utilizando-se de cigarros de tauari: sopra-se a fumaça na pessoa debilitada e em seguida também se fala algo. Nesse caso, há uma relação direta do *peju* com a noção de *paje*, tema de interesse de minha orientadora.

⁸⁸ Ressalto que a participação de outro homem na reprodução é algo corriqueiro e aceito entre os Zo’é.

⁸⁹ Esse caso permite evidenciar a conexão entre os aromas e as agressões já apresentadas no início de minha pesquisa com os Zo’é (Braga, 2014). As agressões serão à seguir.

agora o bebê já estava com *piret*, “pele”, então não corria mais risco de morrer caso o pai andasse longe.

As agressões podem ser recebidas caso se ande em momentos não recomendados. O caçador deve “*munha tenana*” (Hun), “apenas pensar”, apenas ficar concentrado. Não andar, resguardar, tem como consequência para o caçador, obviamente, abdicar de caçar. Korometĩ (16) me disse que logo nos primeiros dias de couvade de seu primogênito, saíra para caçar inambu. Mas não o fez esperando dentro de uma tocaia, como se é de costume, e sim, andando pela mata próxima; a ave perceberia sua presença na tocaia graças ao *piji* exalado. Por esse mesmo motivo, Korometĩ disse que não iria longe, pois “*Iko mo’e ihihy*”, “caça tem agressão dela”. Por sua vez, na couvade de Kubi’e tarang, Hun me disse que ficou cinco dias em casa sem ir caçar ou fazer outro tipo de atividade corriqueira. Entretanto, seus filhos Kubi’e tarang e Riru (8) tinham fome, e aí ele decidiu ir. Completou dizendo: “*Awata beket. [...] Apirunahy*” (Hun), “Eu andava forte. [...] Eu pisava doído”. Corria o risco de pisar nos filhos, sem controle do andar. Também, se fosse cortar lenha, o bebê ficaria cortado como ela (para exemplo similar entre os Yudjá, ver Lima, 2005: 138-139).

Os elementos presentes nos exemplos acima apontam para alguns efeitos corpóreos das pessoas, como a dificuldade no andar, o pisar doído. Mas também e, sobretudo, para o problema em matar determinados animais fora de hora. Isto é, o parto e os cuidados que o seguem já trazem alguns exemplos de atitudes a serem tomadas quando se tem *piji*. Atitudes que se repetirão em outras situações: *dawataj*, “não andar”, *pita*, “ficar”⁹⁰, *dakapiri*, “não trabalhar”, *munha tenana*, “apenas pensar”. Sair para caçar no período pós-natal se torna um risco a si e aos outros, atraindo agressões⁹¹. Como será visto a seguir, o fim da couvade, marcado pela pintura dos corpos com urucu, dentre outras coisas, como descrito por Havt, marca o fim de um período de atenção redobrada. Mas não necessariamente o fim dos perigos. Ver-se-á agora como o crescimento das crianças se articula à

⁹⁰ Outras duas expressões que se apresentam no mesmo contexto são *ba’u*, “cuidar”, “tomar cuidado”, e *rõ*, “esperar”, “ficar junto cuidando”.

⁹¹ Entre os Kaapor o pai não abate caça no período pós-natal, mesmo indo para a mata (Ribeiro, 2008 [1949/51]: 218). Para os Awá-Guajá ir caçar nesse período pode trazer riscos, podendo levar à loucura e à morte do caçador (Garcia, 2010: 354).

amenização paulatina dos perigos que atraem. E, conseqüentemente, a continuidade dos cuidados tomados, inclusive, pelo pai caçador.

2.3. Meninos

O termo *pirã* é o mesmo para “avermelhado”. Como diz Gallois (comunicação pessoal) remete ao aspecto corado do bebê. Com as ações promovidas no final do período pós-natal, as pessoas deixam de qualificar o recém-nascido como *pirã*. Essa é uma questão importante. Pois contribui para que se pense o processo de maturação das pessoas e o uso das categorias que qualificam tal processo.

As ações promovidas no final desse período caracterizam um momento sintetizado pelo termo *piti'era*, “expandir”⁹². Ao passar por essa expansão a vermelhidão do bebê se esvai: “*Tokej ipirã pita. Pehim jahy opiti'eraba, daikoj ipirã*” (Karu), “*Ipirã* fica na tocaia. Com uma lua ele já expande, não tem mais *ipirã*”. A noção de *piti'era* também é atribuída aos processos vividos por meninos e meninas, mas não por pessoas maduras: “*Ipirã piti'era. Kwani piti'era. Tybybot, puku tenana, dapiti'eraj*” (P15), “Recém-nascido expande. Menino expande. [Pessoa] madura, comprida somente, não expande”; “*Ipirã piti'era. Tybybot potat, dapiteraj, puku tenana*” (Karu), “Recém-nascido expande. Quase maduro, não expande, comprido somente”. Ao *piti'era* converge outro acontecimento: “*ipiji oho*” (Karu), “Aroma dele [se] vai”. É preciso levar em consideração essa questão, que não parece dizer respeito apenas ao processo de maturação. A ida do *piji* ameniza a tensão do período pós-natal. Os perigos do bebê, da mãe, do(s) pai(s), etc., estarem vulneravelmente atrativos⁹³. Continua-se, assim, à questão da hostilidade latente vivida pelos Zo'é. O *piji* é percebido, dentre outros, pelas caças, que podem agredir o bebê e seus convivas, caso se arrisquem a não seguir os cuidados esperados.

Todavia, mesmo que não haja mais *pirã*, crianças continuam sob cuidados. A atenção necessária dos pais para com os filhos pontua certa continuidade dos

⁹² A expressão *piti'era* qualifica também, por exemplo, a expansão da massa do bolo batida no liquidificador, que expande sob efeito do fermento. Um quata bebê, uma anta bebê, também *piti'era*. Para plantas, por exemplo a mandioca, não se usa *piti'era*, mas sim *enāj*, “brotar”. Por sua vez, *enāj*, está restrito às plantas, até onde pude saber.

⁹³ Para um argumento sobre termos cognatos à *pirã* entre os Aché-Guayaki, ver Clastres (Clastres, 1995 [1972]: 11; 29).

vínculos expressos no parto e no período pós-natal. A estreiteza desses cuidados vai se abrando paulatinamente com o tempo, mas ainda são muito intensos enquanto os filhos são crianças. Certa vez P15 me explicava que tinha *nipusing* com seu filho de dois anos, uma espécie de fio que o ligava ao menino. E que à medida que o filho crescesse seu cordão iria ficar cada vez mais longo até se arrebentar⁹⁴. Os Zo'é usam *nipusing* feitos de algodão ou linhas de anzol. “*Kwani namurunhaj, oho, adiri boj suwu*” (Tasi), “menino não pensa, ele vai, depois cobra pica”. Também para que o menino não se exponha por muito tempo ao sol. Outros exemplos de cuidados. Bikut me dizia que depois do período pós-natal a cabeça de quatá, por exemplo, voltaria para a sua dieta e a dos pais de seu filho. Mas aos poucos. Pelo menos enquanto o filho ainda fosse um “menino pequeno”, *kwani tik*, tal como Kubi'e tarang (2), tomado como exemplo. Ainda se mantém o risco de a cabeça do menino ficar larga. Também a frequência da natalidade, e sua relação com a fome dos filhos, podem ser pensadas como critérios de cuidados com as crianças. Com o *piti'era*, o bebê deixa sua dieta restrita a leite materno e batata-doce, e introduz castanha em sua alimentação. Contudo, mantém seu desejo por leite. Kutahĩuhu me dizia que, para que seu filho não passasse fome, somente teria outro filho quando “*Perẽ emimi pohit*” (Kutahĩuhu), “Perẽ separar [da] minha mama”. Isso deveria acontecer quando o menino estivesse andando bem. O mesmo dizia P15, adaptando o argumento a sua própria condição: como não trabalha muito, diferente de seu irmão um pouco mais jovem que tem filhos “*duje rupijet*” (P15), “como [um] rato”, P15 apenas teria outro filho quando o seu estivesse da altura de seu ombro. Já, quando se deu por encerrados os cuidados pós-natais com Kubi'e tarang, Baija me disse que Hun, o pai, foi indo cada vez mais longe procurar caça. Ao encontrar uma onça, e tê-la em seu alvo, resolveu não matar. O fato de Kubi'e tarang ainda não andar prejudicaria o menino: “*Jawara juke potat, a'e ini'em, da'oj. A'e Kubi'e tarang ahy ini'em, sururu*” (Baija), “Quer matar onça, aí [tem] fedor dela, não come. Aí Kubi'e tarang [tem] dor-podre dele, diarreia”. Só mataria quatás e guaribas, ambas

⁹⁴ Peter Rivière fala em “cordão umbilical espiritual” (1979: 429) para os Tiriyo. Aqui, pode-se pensar o mesmo, desde que espiritual tenha o sentido de invisível – ao menos para o pesquisador. Talvez não seja demais uma aproximação entre esse sentido de *nipusing* – termo usado também para falar de cordões de algodão envoltos no punho do caçador, dentre outras coisas – e a noção de *tupãss* dos Wajãpi (Gallois, 1984/5; 1988).

fêmeas. “*Iko hohoj be, a’e niwun diaput*” (Baija), “Já tem largo [comparado a um menino, na época, com oito meses], aí volta a flechar”. Por sua vez, há também um procedimento utilizado para livrar as crianças pequenas das onças. Quando está longe do filho/a o pai assopra, *peju*, e, em seguida, pensa no filho, *munha*. A orelha da onça esquenta, e essa foge, não ataca as crianças⁹⁵.

As situações descritas acima são exemplos de cuidados tomados para além do período pós-natal. Mas, no meu entender, apresentam-se em continuidade com esta, ao menos até que os filhos se tornem maduros. Crianças que só ficam na tipoia são ditas *no’ãj*, “ela sem alma”, “ela não imita”, “ela sem iniciativa”. Poder-se-ia dizer que todos esses cuidados se fazem necessários uma vez que crianças pequenas ainda não pensam ou não sabem pensar direito. Como em todo processo de maturação das pessoas, as crianças zo’ê vão passando por algumas mudanças de postura. Na primeira vez que fiquei hospedado na casa de Tasi no Naret, Kubi’e tarang havia completado oito meses. Diferentemente de outras crianças mais velhas, que muitas vezes manifestavam medo quando se deparavam comigo a sua frente, Kubi’e tarang nunca chorava ou estranhava minha presença. Ao expressar minha surpresa para Take, irmão do bebê, este me disse: “Kubi’e tarang *namurunhaiwie*. *Adiri munha kato, okiji iko*” (Take), “Kubi’e tarang ainda não pensa. Depois pensa direito, ele tem medo”. Em outra situação, fui ao Dikirity e encontrei Toapa (29), que carregava em seu colo o filho de menos de dois anos, Takiriri. Ao me olhar fixamente, o menino aos poucos foi enchendo os olhos de lágrima e não se demorou a chorar, inquieto nos braços do pai. Ao ver que eu estava constrangido, Toapa disse: “Tudo bem, Takiriri *dojsagatuwie*” (Toapa), “Tudo bem, Takiriri ainda não vê direito”. E ainda numa terceira situação, estava conversando com Jusĩ, em sua casa ao lado da pista de pouso. De repente, as pessoas na casa começaram a rir. E ao indagá-los sobre o motivo, disseram-me: “Perẽ *osing daikoiwie*” (Jusĩ), “Perẽ [filho de Jusĩ de 3 anos] ainda não tem vergonha”, pois manuseava seu pênis e expunha sua glândula na frente de todos, algo inadmissível para um homem adulto⁹⁶.

⁹⁵ Essa ação compõe uma série de outros acontecimentos que serão aprofundados à frente. Estes são chamados *jawara pani’em*, “onça panema”, cujo intuito é manter as onças longe.

⁹⁶ Entre os Kaapor, a verdadeira nudez dos homens é a exibição da glândula e não do pênis. Daí o uso

Aprender a ter medo, para depois aprender a não ter medo. Esse é o mote das conversas sobre aprendizado da caçada. Logo em meu primeiro campo, P15 descreveu-me a vida de potenciais caçadores dos meninos. Dizia-me que os *kwani*, “meninos”, começam treinando com seus arcozinhos atirando em moitas sem buscar de início flechar qualquer animal: “Quando é pequeno só brincar, brincar, brincar. Depois aprende matar gafanhoto, calango, já sabe correr. *Kwani* não mata não” (P15). São ajudados por meninos maiores que cercam os calangos sempre presentes nas roças. “Cresce mais, mata gafanhoto. Cresce mais, mata calango. Cresce mais, mata passarinho” (P15). Quando pássaros aparecem nas roças esses meninos pequenos são incentivados pelos adultos a persegui-los. Até essa fase dificilmente os meninos saem dos limites das clareiras, muito menos para caçar. E não matam nenhuma caça. Depois, alguns passam a frequentar a mata, normalmente acompanhado pelo pai. Tereren (26), grande caçador, falava-me a respeito de seu filho, Tapy’ŷj hy (6): “Hoje arco aprender, depois grande, sabe. Hoje só aprender, não mata não. [...] Vai junto comigo. [...] Pergunta para mulher: ‘pode levar menino?’” (Tereren).

A ambientação da mata pelos “meninos grandes”, *kwani uhu*, que “ainda não estão maduros”, *datybyboriwie*, dá-se nesse movimento de *oho pori*, “ele vai junto”, *wata rupi*, “andar junto”, mas também de aprender a esperar em tocaias. Em um fim de tarde na casa de Boj (46) no Dikirity, chegaram de uma caçada diária seus filhos e genro, respectivamente, Todu’a (16), Hamawri (14) e Tamu pua (16). Ao perguntar se Boj havia ido com eles, disseram-me que não, pois tinha levado seu filho mais novo, Kwata (11), para aprender a caçar na tocaia em um caminho mais perto de casa. Nessa fase os meninos *pita pori*, “ficar junto”, dentro das tocaias com seus pais e/ou homens experimentados. É o caso de Jiawu kiokem (11), que há

de um cordão atado à extremidade do prepúcio como “decoro dos homens” (Ribeiro, 2008 [1949-51]: 421; cf. também Huxley, 1963 [1957] 160-161). Dentre os Zo’é, os homens passam a usar um laço de palha desde criança para prender a glândula dentro do prepúcio. A nudez do pênis e da vagina não é em si problema – ou pelo menos ainda não um grande problema, mesmo depois que homens jovens adquiriram calções e cuecas –, mas sim, a exposição da glândula e do clitóris e outras partes internas da vagina. A visualização da glândula de um adulto por uma criança é um “presságio”, *merejwan*, e pode até significar a chegada da morte desta última. Já a visualização do clitóris, até onde sei, só está relacionada ao decoro, *ōsing*, “vergonha”. Há, com base nisso, alguns cuidados a serem seguidos. As mulheres nunca sentam de pernas abertas. Mesmo nas redes, cruzam uma das pernas pelo menos, protegendo a vagina com um dos calcanhares. Já os homens, se sabem haver uma criança por perto, urinam sempre de cócoras, procurando se esconder no meio da mata.

alguns anos já ficava junto do velho Kirata (75). Quando comparei Jiawu kiokem com Dirik (10), seu coresidente que não fica com os pais na tocaia, disseram-me: “Dirik *dokuhaj*. Jiawu kiokem *daberaj*” (Puã), “Dirik não sabe. Jiawu kiokem não brinca”. Em outra conversa na casa de Tasi, perguntei sobre o aprendizado de mais dois meninos. Sehiry (13), ainda não havia matado nada, no caso, nem mesmo animais em tocaia como cotias, mutuns. Não fica sozinho na tocaia, tampouco acompanhado. Seu pai diz que “*okiji jawat*” (Tara), “ele [tem] medo [de] onça”. Por sua vez, queria saber se Riru (10) já acompanhava Take (18), seu irmão mais velho que já caça sozinho. A mãe de ambos disse que “Riru não vai junto de Take. Tem fome. Então, ele anda, pode morrer. Ainda não está maduro, aí não forte. Take, Siriguhu (17), fome deles acabou. Aí anda comprido/longe. Sehiry ainda tem fome” (Tasi)⁹⁷.

Como pode ser visto, a fome é usada como critério de ação (ou não ação) em muitas situações. Desde meu primeiro campo tive a impressão de que as crianças eram particularmente gluttonas, em especial os meninos. Elas parecem não só comer muito, mas também dever comer muito. Foram inúmeras as situações que vi adultos não comerem em prol das crianças. No Naret, certa vez troquei arroz por bananas com A’y. O arroz foi preparado e comido no começo da noite. No dia seguinte, procurei saber quem participara da refeição. Percebi que alguns dos coresidentes adultos de A’y não tinham comido. Horas depois notei que seu filho pequeno, Erakiri (5), repetia a dose, uma vez que já havia comido na noite anterior. Em outro exemplo, passando pelo Itawa enquanto voltava para o posto, Ruwa ofereceu-me sua casa para eu ficar por uma noite. Como resposta a sua hospitalidade ofereci um pouco de arroz. Vi sua mulher guardar o pacote logo que entreguei, e perguntei se não iam cozinhar. A mulher então me disse que seu filho pequeno, Kubi’e puku (3), já havia dormido, e que deixaria para preparar a comida somente quando ele acordasse, no dia seguinte. Hospedado por quatro dias na casa de Ipo, no Kasingary, fartei-me diariamente junto das poucas pessoas residentes: mingaus, tapiocas, cana-de-açúcar, batata-doce, bananas, carnes de veado, jacaré, paca, quata. Como de costume, levei arroz. O neto de Ipo, Bijeruhu (4), sempre

⁹⁷ “Riru *dahoj* Take *rupi*. Dibahy. A’e, owata, mono potat. Datybyboriwie, a’e dabekeri. Take, Siriguhu, dibahy opa. A’e wata puku. Sehiry *dadibahyiwie*” (Tasi).

iniciava as refeições antes e as terminava depois dos demais. Em um dos almoços, Ipo começou a comer depois dos demais, pois estava trabalhando em sua roça ao lado da casa. De repente sua esposa, Tatitu, retirou bruscamente a cuia da mão de seu marido, passando-a para o neto, que ainda rondava o avô interessado no arroz que comia⁹⁸.

A meu ver, essa glotonaria caracteriza a possibilidade de uma menor moderação das crianças que converge com outras ações⁹⁹. Por exemplo. O incentivo que os adultos dão às crianças menores para que ataquem borboletas violentamente. Sempre que estas cruzam o caminho das famílias em trânsito pela mata, ou aparecem em meio às roças que ficam ao lado das casas, as crianças saem em disparada, munidas com gravetos, ou galhos de açazeiro usados para varrer o chão das casas. Os adultos não movem um passo, mas dão gritos enquanto observam menino(s) e/ou menina(s) partirem para cima do(s) inseto(s). Ou também o incentivo para que esculachem com o corpo das caças abatidas. O mesmo Bijeruhu, citado acima, gargalhava enquanto batia com o arco na paca que sua mãe pelava no fogo. Deu o mesmo tipo de tratamento para um jacaré. Distribuiu chutes, pancadas de facão e flechadas; estas últimas incentivadas por seus avôs: “[na] cabeça, [na] cabeça!”. Em outra situação, encontrei uma vez Perê (1 ano e 6 meses) com as linhas vermelhas corriqueiramente usadas pelas mulheres adornando suas pernas. Perguntei para seu pai se homens costumavam colocá-las. Este disse que não, que o menino era muito pequeno e por isso não sabia, “*dakuhaj*” (Karu). Quando crescesse – comparado a um menino de três anos – saberia que não deveria colocar¹⁰⁰.

⁹⁸ Lauriene Seraguza chama atenção para a condição de mulheres que, por seu saber acumulado, são consideradas chefes do fogo doméstico entre os Kaiowá e Guaraní. Essa é uma característica relevante na produção de prestígio, uma vez que elas detêm o poder de distribuição cotidiana da comida (Seraguza, 2013: 30). A postura de Tatitu condiz com a condição de mulher dona de fogo doméstico entre os Zo'é. A meu ver, esse é ainda um importante aspecto do desejo por comer a ser melhor observado em pesquisa futura.

⁹⁹ Ressalvo que não investiguei aspectos de uma possível glotonaria também entre os recém-nascidos, o que poderia contribuir para as diferenciações já apontadas anteriormente aqui. Para os Tupinambá, por exemplo, a mãe não estimulava o apetite da criança (Fernandes, 1963 [1949]: 267), o que pode aludir ao despertar do interesse do recém-nascido ao ver os outros comerem.

¹⁰⁰ Exemplos de retaliações mais drásticas à falta de moderação das crianças podem ser encontrados entre os Akuáwa-Asuriní (Andrade, 1992: 146-147) e entre os Yudjá (Lima, 2005: 181, 183-184).

Como argumentei em outro momento (cf. Braga, 2015: 274), estas posturas de (falta de) moderação marcam diferenças de maturação entre as pessoas. Lembro o final do capítulo anterior. Ali, em detrimento do consumo de algum alimento em específico, era a própria glotonaria que era apontada como princípio da indisposição das pessoas, *didewori*. Se se pode afirmar que meninos e meninas realmente comem demais, e que inclusive são incentivadas a isso, talvez haja uma preocupação com sua possível indisposição até certa idade. A meu ver, isso está ligado com as afirmações recorrentes de que as crianças “brincam muito”, *beraj uhu*, e/ou ainda “não pensam direito”, *namurunhaj kato*.

2.4. Querer matar

Viu-se em alguns exemplos acima como alguns meninos vão se acostumando com a vivência na mata. Acompanhando homens mais experimentados na vida de caçador. Aprendendo, sobretudo, a caçar nas tocaias. Viu-se também que, por diferentes motivos, outros meninos já grandes ainda não tiveram a experiência de matar nenhuma caça, praticamente não indo para a mata. Andar junto e ficar junto são modos de aprender destacados nessas situações. Mas há uma série de outros procedimentos que contribuem para a preparação dos futuros caçadores e, de certa forma, combatem as indisposições e a falta de pensamento possíveis daqueles meninos que não conseguem matar. Vejam-se alguns exemplos:

“Outras formas de cuidados de caráter terapêutico envolvem, por exemplo, massagens, sopros e escarificações. Em duas ocasiões diferentes, parentes mais velhos de um rapaz e uma menina, usaram a escarificação e a ‘aplicação de formigas’ como formas de fazer os jovens retomarem o ânimo para o cumprimento de certas obrigações na rotina familiar – ajudar na roça, e nas atividades domésticas, respectivamente, segundo me disseram. A escarificação usando dente de cotia para o combate a certos estados de indisposição ([*didewori*]). Os finos cortes verticais são feitos geralmente nas pernas, do joelho ao tornozelo, mas às vezes também nos braços – entre o ombro e o cotovelo. O termo indisposição pode referir-se a uma variedade de estados, associados a diversas possíveis causas. O diagnóstico e a busca de soluções garantem o bem estar não só do indivíduo em que ela se apresentou, mas de todos substancialmente ligados a ele” (Havt, 2001: 128).

Certa vez tinha ido até uma das casas ao lado da pista. As mulheres preparavam o almoço, enquanto os homens conversavam em suas redes. Um dos visitantes, Sijũ

(45), soube que haviam formigas *tapi'ijej*¹⁰¹ na casa. Meio que de repente, como que para passar o tempo até o almoço, aproveitou para aplicá-las em um dos meninos que brincava no pátio da casa, Kubi'e joaret (9). Segurou uma das formigas e a encostava na testa do menino, nas mãos, na lombar, etc. Em outra situação, Tereren (30) me falava sobre o fato de seu filho Tapy'ỹj hy (11) brincar demais. Perguntei por que ele não colocara formigas *tapi'ijej* no menino. Então ele disse que Tapy'ỹj hy ainda era pequeno demais, e poderia esquecer os efeitos da aplicação. Já quanto à escarificação, Ke'i apo (11) foi lembrado como um exemplo de indisposição. Certa vez, reparei as cicatrizes em seus braços, e perguntei para seu pai por que o menino tinha sido riscado. Disse-me que o menino estava muito indisposto, e por isso, inclusive, batizou-o com outro nome, Tamuj, "Vovô". As escarificações, *hit*, "riscar", podem ser feitas também no intuito de moderar o menino. Take foi escarificado quando era do tamanho de seu irmão, Riru (9): "*Iko munha, a'e ohit. Kwani paikanuhu, ohit*" (Take), "Tem pensar direito, aí risca ele. Menino mexe grande/muito, risca ele". Aliás, também pode ser entendida como uma forma de evitar *pani'em*: "*kwani paikanuhu, iko pani'em a'eno'e*" (Pu'ã), "menino mexe muito, tem panema também". Em quem ele mexeu, no caso.

Os cuidados alimentares mais uma vez aparecem como precauções contra a indisposição. Os exemplos no tópico anterior elucidaram a tendência à glotonaria dos meninos, sobretudo. Mas isso não quer dizer que os meninos não sejam levados a se preocupar desde muito cedo com as qualidades dos alimentos ingeridos, algo marcado já desde o parto, como foi visto. Por exemplo. Continuando a conversa com Hun sobre os cuidados após o nascimento de seu filho, Kubi'e tarang, Hun passou a comparar as recomendações alimentares feitas a Kubi'e tarang com as feitas à menina lhykubuhui kujã (2), filha de seus co-residentes. lhykubuhui kujã ainda não comia mutum, paca, jacu, mas macaco-aranha e guariba sim. Hun disse que quando Kubi'e tarang fosse um *kwani* do tamanho de lhykubuhui kujã, ele não comeria macaco-aranha e guariba, senão teria *pani'em*¹⁰². Em outra situação, estava com Tereren na varanda da farmácia, no posto. Reparei uma quantidade de

¹⁰¹ Não se tratam das famosas tucandeiras, chamadas pelos Zo'é de *tukadet*. Contudo, desconheço a espécie referida como *tapi'ijej* menos robustas e doloridas, como dizem os Zo'é.

¹⁰² Sobre a imbricação direta entre diferenças de alimentos, diferenças de gênero e de maturação, ver Gow (1989: 567).

besouros, *nenen*, dentro de uma cuia. Soube, em seguida, que era comida, no caso, comida indicada para meninos e homens adultos: “*Kuriri Apin jiwu: ‘Bihit nenen, a’e napani’emi tapi’it, napani’emi todú’a, ihu, tatitu, mo’e kã*” (Tereren), “Há muito tempo Apin [pai de Tereren] falou: torre besouro, aí não tem panema [com] anta, não tem panema [com] tamanduá, veado, caititu, [com] todas as caças”¹⁰³.

As aplicações de formigas, escarificações e cuidados alimentares podem ser vistos como parte da preparação de um corpo sem *pani’em*¹⁰⁴. Nesse sentido contribuem para acontecimentos importantes na vida dos homens, sobretudo aqueles quase maduros: o abate de uma primeira anta ou de um primeiro porcão¹⁰⁵. A passagem de uma enorme vara de queixadas por perto dos domínios onde vivem os Zo’é, ou o encontro com uma grande anta na beira de um igarapé, podem significar belos banquetes. Quando o abate desses animais é inédito para um rapaz¹⁰⁶, este passará por mais uma série de ações que buscarão, dentre outras coisas, evitar que ele tenha *pani’em* especificamente em relação à espécie de animal abatida. Elas condizem com a recuperação de seu corpo após o abate, em dois aspectos: “*Ta’yn tajahu juke, iko ipiji, iko atã atã*” (Tasi), “Rapaz mata porcão, tem aroma dele [do rapaz], tem artralgia”. Então, no retorno para a clareira tentarão eliminar seu cheiro e suas dores nas articulações.

¹⁰³ Galvão (1951: 225) aponta para o fato de que a desconfiança por parte do caçador pode ser causa de sua panema. Por exemplo, um pai que desconfia que seu filho guloso por determinados alimentos está zangado quando aquele nega a este o alimento em questão. Os exemplos acima, porém, destacam ações de ingestão de alimentos que expressam a preocupação com a panema dos próprios meninos em questão, mas não de homens próximos a eles, como seus pais. Desconheço qualquer ação do mesmo tipo trazida por Galvão no caso dos Zo’é.

¹⁰⁴ Para ações e modos de agir muito similares e com mesmos intuitos entre os Wajãpi ver Gallois, 1988: 204, 207; Wajãpi, 2014.

¹⁰⁵ Enfatizarei as ações em torno do primeiro abate de queixada, tendo em vista a convergência entre estas e aquelas realizadas quando do primeiro abate de anta. Mas também porque uma caracterização da parte das ações em torno do abate de anta que interessa ao tema da *pani’em* já foi feita no capítulo anterior.

¹⁰⁶ Insisto em generalizar o matador como rapaz, apenas levando em consideração a maior frequência dos casos que acontecem quando os homens são ainda considerados *ta’yn*. Acredito que haja alguns casos de homens atualmente na casa dos vinte e poucos anos que realizaram o feito quando eram garotos de mais ou menos treze anos ou mais jovens. Não consigo precisar com certeza, pois os Zo’é sempre usam a expressão *kuriri*, “há muito tempo”, “há algum tempo”, “naquele tempo”, para se referir ao acontecido. A expressão *kuriri* pode significar menos de um ano atrás. Lembro também, que há, hipoteticamente, a oportunidade de homens “quase velhos”, *tejwĩ ipy*, passarem por essas ações, como certa vez me afirmaram mesmo sem me dar nenhum exemplo concreto.

Apenas uma vez pude presenciar as ações em torno do primeiro abate de porcão por rapazotes. Nessa situação apenas acompanhei parte dos procedimentos, não vendo, por exemplo, a parte que envolve o consumo da carne do animal. No caso do abate de porcão – mas não no de anta – o(s) rapaz(es) é(são) submetido(s) à aplicação de formigas *tapi'ijej*. Prepara-se uma panela com um pouco de fibras de castanheira dentro. Despejam-se formigas *tapi'ijej* que se emaranham entre as fibras. O rapaz tem seus pulsos amarrados um ao outro. Alguns homens vão se revezando, segurando seus braços amarrados dentro da panela, enquanto *opi*, “ela[s] morde[m]”¹⁰⁷. Não parece haver um protocolo que diga quem deve segurar o rapaz no que diz respeito ao parentesco. Por um lado, alguns não coresidentes podem participar. Por outro, o pai do matador pode ficar de fora. Este foi o caso de P5, por exemplo. E não consegui saber exatamente porque seu pai, um homem bem velho, não o fez.

Enquanto os matadores de primeira viagem são mordidos pelas formigas, homens mais experientes dizem para outros rapazes imitarem, *o'ã*, as queixadas. Tais jovens, que já fizeram sua estreia no abate de porcão em outro momento, curvam-se e vão andando em torno da panela, riscando o chão com as mãos e os pés, tal como os porções. Ao mesmo tempo, fazendo o som próprio a esses animais, dito *kururun*, algo como “esbravejar”. Diz-se que o processo de imitar, *'ã*, as queixadas nesse momento, que é feito apenas pelos referidos jovens, mas não pelo matador estreante, faz com que as queixadas fiquem paradas em um possível próximo encontro na mata, facilitando seu abate.

Pontuam-se alguns efeitos da aplicação de formigas: “*tapi'ijej buhugiba, a'e wata uhu. Wata e'e*” (Kwa'í), “já colocou formiga, aí anda grande/bastante, anda mesmo”; “*mo'ereket dewot*” (Tasi), “dispõe-se [à] procurar caça”; “*takuha kato tajahu juke*” (Tasi), “para saber bem matar porcão”. Combinada com a aplicação de formigas há também a questão do que, de imediato, poderia ser entendido como imitação. Veja-se a comparação feita no diálogo a seguir:

Leo: Mata anta, aí imita o som dela?

Karu: Imita.

¹⁰⁷ Apenas homens realizam tal revezamento. Há, ao menos, um motivo corpóreo para a exclusão das mulheres: “*kujã dabekeri*” (Tasi), “mulher não forte”. Daí não conseguem segurar o rapaz com a mão dentro da panela.

[...]

Leo: Mata pela primeira vez, imita.

Karu: Mata pela primeira vez, imita ela. Outro de nós não imita. Apenas [quem] mata primeira vez imita. Imita sozinho, apenas imita [quem] mata pela primeira vez.

Leo: Há alguns dias eu vi na casa de Ipo, Ipo matou: imitou, imitou, imitou. Então antes de ele comer anta, antes de Ipo comer anta, tinha caldo, vapor do caldo, então outros homens ficaram longe, aí imitaram, imitaram. Você não ouviu [falar]?

Karu: Eu ouvi!

Leo: Então [me falaram]: ‘oh! Outros homens imitam [para que eu atentasse para os homens atrás da casa]. Aí eu não ouvi direito, apenas [me falaram], então eu atentei.

Karu: [...] Mata primeira vez, meche caldo.

Leo: Meche.

[...]

Leo: Apenas rapaz meche?

Karu: Meche, meche, meche, meche. Então mata, outro... Outro homem fala...

[Kutahiuu fala algo no fundo sobre o caldo da carne, possivelmente a frase que é dita]

Karu: Uhhh, eu não sei!

Leo: Você não sabe?

Karu: Eu não sei!

Leo: Então Ipo falou: ‘Venha para o caaaaaldo’. Aí outro Zo’ é imitou?

[Karu tira dúvida com Kutahiuu que esbraveja algo]

Karu: Mata a primeira vez, fala, então outros homens: ‘uuuuuuuunnn’. Diz outros homens.

Leo: Como anta?

Karu: Anta. Para matar anta... [risos] Imita. ‘Uuuuuuuuunnn’. Não fala.

(Leo: Não fala).

Karu: Apenas água [do caldo]. ‘Venha sentar, sente [ao lado do] caldo’, meche [o caldo] também. Vapor aromático! Depois mata anta. [...]!

Leo: Vapor aromático?

Karu: Cheiro aromático.

(Leo: Cheiro aromático).

Karu: ‘Carne de anta venha tomar’, diz [quem] mata pela primeira vez. ‘Carne de anta venha tomar’, diz [quem] mata pela primeira vez. Então outros homens: ‘uuuuuunnn’. Não falam, não falam.

Leo: Entendi!

Karu: Não falam.

Leo: Apenas ‘uuuuuunnn’?

Karu: Apenas fala ‘uuuuuunnn’. Aí outros homens vêm [...].

[...]

Leo: Então ‘uuuuuunnn’ apenas, não imita? Imita?

Karu: Não imita! Outros homens apenas vêm. Mechem caldo apenas. Mechem apenas, mechem apenas, vapor, vapor, vapor, então mecher se esvai, eles sentam.

Katahiuhu: Eles comem!

Karu: Eles sentam também, depois tomam, comem. Apenas [quem] mata pela primeira vez imita. Imita. Sozinho imita. Outros homens não imitam. Não imitam mesmo.

Leo: Há alguns dias, apenas Ipo imitou?

Karu: Apenas Ipo. Mata, então imita. Imita. Outros homens não imitam. Apenas tomam caldo.

Leo: Isso é como [para] porção?

Karu: Porcããããã...

Leo: Também imita porção?

Karu: [Matador] não imita porção coisa nenhuma!

(Leo: Não imita)

Karu: Nós apenas comemos.

Leo: Apenas comem?

Karu: Apenas comemos. Nós apenas viemos comer [...]. ‘Venha para comer’, nós dizemos apenas. ‘Venha para comer porção’, apenas dizemos. [Matador] não imita.

Leo: Coloca... Coloca formiga...

Karu: Eu coloquei antigamente. Há muito tempo coloquei. Há muito tempo eu matei pela primeira vez, então coloquei.

[...].

Karu: [...] Simplesmente coloca aqui [mostra a mão]. Apenas coloca formiga, então formiga morde. Apenas outros de nós: ‘uhn, uhn, uhn’, esbravejam como porcão!

Leo: Esbravejam como porcão?

Karu: Esbravejam como porcão. Apenas outros de nós esbravejam como porcão, riscam o pé no chão esbravejando como porcão.

Leo: Entendi!

Karu: Eles vêm. ‘Uuuuuuuu’, diz, outros de nós.

Leo: Então ele vem de novo, porcão vem de novo?

Karu: Maestria em matar!

(Leo: Maestria em matar)

Karu: Morde, morde, [adquire] maestria em matar¹⁰⁸. Aí mata [...].

Leo: Entendi!

Karu: Mata depois, não coloca, ele apenas come¹⁰⁹.

Rapazes que ainda não efetuaram o primeiro abate respondem o convite do anfitrião com os sons vocais do animal. No caso da anta, enquanto o matador se acocora sobre o vapor do caldo. No caso da queixada, quando o matador recebe as mordidas de formiga. Em ambos os casos, os respectivos sons dos animais não são ditos ‘ã’, “imitar”. Esse imitar apresenta um sentido específico. Como foi visto no

¹⁰⁸ Tratarei no capítulo seguinte sobre tal viés da maestria.

¹⁰⁹ Leo: Tapi’it juke a’e o’ã? / Karu: O’ã. / [...] / Leo: Juke aret, o’ã. / Karu: Juke arero’ã. Amu zo’é no’ãj. Juke aret tenana o’ã. Pehim o’ã, juke aret tenana o’ã. / Leo: Kwahe ji ajsak lpo rupa, a’e lpo juke: o’ã, o’ã, o’ã. A’e tapi’it o’u iman, lpo tapi’it o’u iman, a’e iko tipot, tipot ikasing, a’e amu kubi’e pita kobuku, a’e o’ã. Ene dajduj? / Karu: Ajdu! / Leo: A’e [me disseram]: ‘oh! Amu kubi’e o’ã’ [para que eu atentasse para os homens atrás da casa]. A’e ji dajduj kato, [me disseram] tenana, a’e ji munha. / Karu: [...] Juke aret tipot puwyt. / Leo: Puwyt. / [...] / Leo: Ta’yn tenana puwyt? / Karu: Puwyt. Puwyt, puwyt, puwyt. A’e juke, amu... Amu kubi’e jiawu... / [Kutahiuu fala algo no fundo sobre caldo da carne, possivelmente a frase que é dita] / Karu: Uhhh, dakuha! / Leo: Ene dakuha? / Karu: dakuha! / Leo: A’e lpo jiawu: ‘Ejot tatikoooo!’ A’e amu zo’é o’ã? / [Karu tira dúvida com Kutahiuu que esbraveja algo] / Karu: Juke aret jiawu, a’e kubi’e amu: ‘uuuuuuuunnn’. E’i kubi’e amu. / Leo: Tapi’irapupijet? / Karu: Tapi’it. Tapi’it tajuke... [risos] O’ã. ‘Uuuuuuuuunnn’. Dijauj. / Leo: ‘Dijauj’. / Karu: Y tenana. ‘Ohem opugi, tipot opugi’, puwyt a’eno’e. Ikasing piji! Adiri tapi’it juke. Parang! / Leo: Ikasing piji? / Karu: Ikasing piji. / Leo: ‘Ikasing piji’. / Karu: ‘[Ta]Pi’iripot tikut ejot’ e’i juke aret. ‘Tapi’irapot tikut ejot’, ej juke aret. A’e kubi’e amu: ‘uuuuuuunnn’. Dijauj, dijauj. / Leo: Kuha! / Karu: Dijauj. / Leo: ‘Uuuuuuuunnn’ tenana? / Karu: ‘Uuuuuunnn’ tenana jiawu. A’e ohem kubi’e amu [...] / [...] / Leo: A’e ‘uuuuuuunnn’ tenana, no’ãj? O’ã? / Karu: No’ãj! Ohem tenana kubi’e amu. Puwyt tenana tipot. Puwyt tenana, puwyt tenana, ikasing, ikasing, ikasing, a’e puwyriho, opug. / Katahiuhu: O’u! / Karu: Opug a’eno’e, adiri tikut, o’u. Juke aret tenana o’ã. O’ã. Pehim o’ã. Amu kubi’e no’ãj. No’ãj tity. / Leo: Kwahe lpo tenana o’ã? / Karu: lpo tenana. Juke, a’e o’ã. O’ã. Amu kubi’e no’ãj. Tipot tenana tikut. / Leo: Tajahu õ pijet? / Karu: Tajahuuu... / Leo: O’ã a’eno’e tajahu? / Karu: No’ãj se tajahu! / (Leo: Nowo’ãj) / Karu: O’u tenana zo’é. / Leo: O’u tenana? / Karu: O’u tenana. Ohem tenana zo’ékã wi. ‘Ejotere’u’, e’i tenana zo’é. ‘Ejot tajahu tere’u’, e’i tenana. No’ãj. / Leo: Buhug... Tapi’ijej buhugi... / Karu: Buhugi ji kuriri. Buhug Kuriri. Kuriri ji juke ipy, a’e buhug. [...] / [...] / Karu: [...] Buhug tenana aiki [mostra a mão]. Tapi’ijej buhug tenana, a’e tapi’ijej opi. Amu zo’ékã tenana: ‘uhn, uhn, uhn’, kururun! / Leo: Kururun? / Karu: Kururun. Amu zo’ékã tenana kururun, popyrupi kururun, kururun. / Leo: Kuha! / Karu: Ohem. ‘Uuuuuuuu’, e’i, amu zo’ékã. / Leo: A’e ohem japuri, tajahu ohem japuri? / Karu: Juke jet! / (Leo: Juke jet.) / Karu: Juke jet opi opi. A’e juke nono. / Leo: Kuha! / Karu: Adiri juke, dabuhuj, o’u tenana.

capítulo anterior e retomado acima, o imitar é feito apenas no abate de anta, não no de queixada. No caso, o matador imita o animal, com o sentido de atrair mais anta, ação qualificada como *panon*¹¹⁰.

À aplicação de formigas também é somado um banho de syboy, para eliminar o *piji* do corpo do matador estreante. Este é dado por uma mulher casável ao matador, uma *amute*. Tomado o banho, o matador se direciona para uma rede, enquanto os outros vão se fartar com a carne do porcão. Antes de pontuar as peculiaridades do banquete, antecipo algumas questões em torno da reclusão¹¹¹. Além da aplicação das formigas e do banho, quando “*jukeipy, a’e o’a a’eno’e*” (Kwa’í), “mata pela primeira vez, aí ele deita também”. Mas o matador não fica deitado em qualquer lugar e de qualquer jeito. É preparada também uma tocaia cercando sua rede, tal como acontece na rede do bebê e da mãe no período pós-natal¹¹². O matador fica deitado mantendo as mãos amarradas. Deve permanecer com a “*nekem diapat*” (Take), “cabeça torta”, isto é, deitada de lado, no próprio ombro¹¹³. A postura reclusa e contida se impõe com o intuito de seguir matando porcão:

P15: “[...] Não deita junto não, não brinca com ele, não. Separado. [...] Só dá comida. [...] Primeiro matar, só fica quieto assim, não brincadeira, não, não ri não, só fica sério. Leo: “Por quê?”.

¹¹⁰ Tratarei melhor sobre o imitar e essa diferença entre a anta e as queixadas no capítulo seguinte.

¹¹¹ Tal como no período pós-natal, o matador estreante de porcão e também de anta, pode se adornar com uma *ireaha*, tiara de penugem de urubu-rei. Além do fator do travestismo, já explicitado acima, o uso da *ireaha* traz também outra questão. Em casos recentes, os homens não têm usado as tiaras, seja no final do período pós-natal ou na reclusão do matador. Pode-se pensar que estão deixando de fazê-lo. Mas, em mais de uma situação, responderam-me de uma mesma forma: no momento da reclusão não havia penugem para confeccionar uma tiara apropriada.

¹¹² Camila De Caux (2015) propõe uma leitura interessante sobre a couvade, partindo de uma analogia com a reclusão do matador entre os Araweté. Talvez essa seja uma via interessante também para se perceber o viés da reclusão no período pós-natal entre os Zo’é. Levando-se em consideração que em ambos os casos há uma preocupação em proteger as pessoas que dividem *piji* contra os agressores animais, entre outros. Mas também com o feitio da reclusão como forma de potencializar abates futuros.

¹¹³ Outra situação pode de alguma forma elucidar as diferenças de postura na reclusão e no dia-a-dia. Hospedado na casa de Ipo, comentaram que um veado havia passado pela roça durante a madrugada, pois detectaram pegadas. Como eu costumo sempre me levantar para urinar na madrugada, pediram para eu ficar atento e chamá-los caso encontrasse o animal. Duas noites depois amanheceram pregando-me uma peça. Disseram que tinham ouvido o animal na roça, mas não conseguiram alcançá-lo, o que depois me disseram ser mentira. Quando eu respondi que não tinha ouvido nada, Pisin me repreendeu dizendo que eu não dormia da maneira correta, pois sempre dormia com a cabeça de lado, tapando um dos ouvidos, enquanto que a maneira certa seria dormir com a cabeça reta. Poder-se-ia especular, talvez, que na reclusão do matador o correto seja mesmo, momentaneamente, não dar ouvidos para um possível estímulo de uma nova caça.

P15: “Porque não mata mais porcão. Pai dele ensinou, aí sabe. Disse: ‘não pode brincar’. Pai disse: ‘não pode brincar, não pode ri’. Aí só dormir... De dia não, aí só tocaia, fecha e fica dentro. Só dá comida. [...] Depois casca da árvore [de *sisi’y* no arco], depois coloca formiga, pinta, aí pode andar, pode brincar. Pouco, muito não. Aí mata de novo, aí só coloca formiga. [...]”

O rapaz apenas levanta da rede para urinar e defecar, mas volta rápido. Sempre que sai durante o dia, protege-se com um abano na cabeça: “*tapekwa dabuhuj, a’e mono potat*” (Tasi), “não coloca abano, aí pode morrer”. De acordo com os exemplos que ouvi, a reclusão se dá por até umas três noites. Como dito por P15, ela termina com a aplicação de formigas, a pintura do corpo do matador com urucu, e a pintura da corda de seu arco com entrecascas de *sisi’y*¹¹⁴. No caso do porcão, até onde sei, não são feitas escarificações, feitas quando se mata anta pela primeira vez. Algo que é comum nos dois casos é o esfregar as vísceras desses animais nas mãos e nos pés. Elas podem também ser batidas nas panturrilhas do rapaz por sua mãe e irmãs com o intuito de lhe trazer disposição para andar (cf. Havt, 2001: 137).

A abstinência alimentar também é uma característica marcante desse momento. Mais especificamente, o não consumo pelo matador, da carne da coseguida por ele. O mesmo acontece com seus familiares próximos. Nos exemplos em questão sempre ressaltaram a restrição ao menos para a mãe, o pai, e os irmãos. Se essas pessoas comem, o matador “*iko pani’em*” (Tasi), “tem panema”. Afins coresidentes comem. O mesmo se passa no abate de uma primeira anta. E de todas as outras caças: “*kwani jukeipy, tu do’uj. Ta’yn jukeipy, tu do’uj. Iko pani’em*” (lpo), “menino mata a primeira vez, pai não come. Rapaz mata a primeira vez, pai não come. Tem panema”. Quanto à distribuição da carne, ela é feita por um homem, normalmente o pai, não pelo próprio matador estreante, tampouco pelas mulheres. Estas estão restringidas ao preparo da carne. Tal abdicação pelo matador (assim como a reclusão) apenas acontece quando se mata uma caça pela primeira vez, seja lá qual for a caça (porcão, anta, macaco, passarinho, etc.):

P15: “[...] Aí rapaz mata porcão, não come mãe, não come pai, não come irmão, não come irmã. Meu irmão mata macaco [pela primeira vez], eu não come, minha mãe não come, irmão não come. Aí come, não mata mais não”.

Leo: “Quem come?”.

¹¹⁴ Assim como no caso do syboy, também desconheço qual é a espécie da árvore em questão. Trata-se de árvore muito alta e de tronco não muito grosso. Os Zo’é arrancam a casca e revelam um vermelho escuro das entrecascas. Tiram um pouco dessas e esfregam na corda do arco. Falarei mais sobre o *sisi’y* à frente, mas já antecipo dizendo que essa ação é também dita *panon*.

P15: “Só pessoal, família não come, outra família come. Passarinho também. Agora rapaz mata porcão, aí fica separado”.

[...]

Leo: “Homem maduro mata porcão, fica separado também?”.

P15: “Não. Meu pai hoje separado não. Primeiro mata, fica separado”.

“Adiri, o’u tenana” (Tasi), “Depois, ele só come”, isto é, poderá comer e não precisará fazer os outros procedimentos indicados acima. Talvez a ênfase nessas ações seja menos na distribuição da carne do que nos fatores em si relacionados à *pa’niem* (“Aí come, não mata mais não”)¹¹⁵.

Todos os primeiros abates – enquanto versões minimalistas do primeiro abate de porcão ou anta – podem ser pensados como efeitos de disposições adquiridas pelo matador em questão. Gostaria de fazer um breve exercício de imaginação, que pode aludir ao interesse da realização das ações descritas aqui. A expressão usada pelos Zo’é para indicar o primeiro abate de uma caça é *juke ipy*. A partícula *ipy* indica aquilo que aconteceu pela primeira vez e/ou aquilo que está começando. Algo inicial. A expressão pode ser então etendida como “começando a matar”. Vislumbra uma ação que será continuada. Uma disposição a ser desenvolvida, portanto. O primeiro abate está relacionado ao próximo, que deverá estar relacionado ao seu próximo, e assim sucessivamente. Evidenciando uma perspectiva de futuro. Isso engendra a reiteração de abates como modo de legitimar um saber. No caso, saber matar. Como será visto no quinto capítulo, esse critério é fundamental para caracterizar diferenças entre grandes caçadores e, ao mesmo tempo, pequenas diferenças entre homens *pani’em*. De alguma forma, a *pani’em* pode contribuir com o entendimento de uma perspectiva de futuro tupi-guarani, já apontada com relação ao tema da vingança (cf. Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, 2009 [1985]). As ações descritas acima tratam de manter a curta distância entre o caçador entreante e uma caça em específico. Registram um feito importante do matador. Indicam sua maturação como caçador. Mas não garantem a ele a manutenção dessa condição¹¹⁶.

¹¹⁵ Essa possibilidade do matador consumir a carne da sua própria caça não é exclusividade dos Zo’é (p. ex. Ribeiro, 2008 [1949/51]: 135). Minha perspectiva sobre a questão da reciprocidade está esboçada nas considerações finais dessa dissertação.

¹¹⁶ Para os Wajãpi, por exemplo, a iniciação como guerreiro depende da menarca da irmã, apresentando uma analogia entre as duas iniciações à vida adulta por meio do derramamento de

2.5. Meninas

Como foi visto, conforme vão crescendo, alguns meninos se ambientam paulatinamente com a mata por meio do aprendizado da caçada, o que pode culminar com um primeiro abate de porcão ou anta, cuja importância foi esboçada acima. Entretanto, como busco argumentar em toda a dissertação, a vivência da caçada e sua importância para a maturação das pessoas, não é apenas um assunto para homens. Início, com esse tópico, uma caracterização de aspectos da participação das mulheres, por meio daquilo que venho chamando de parcerias de caçada (cf. Braga, 2015).

Entre os Zo'é casamentos arranjados são extremamente recorrentes. Talvez os arranjos aconteçam antes mesmo do nascimento de um ou de ambos os cônjuges em questão. Muitos meninos e meninas já sabem desde pequenos quem deverão ser seus cônjuges. Meninos podem ser criados por mulheres bem mais velhas, casando-se com estas para depois se separar e assumir o casamento com sua filha. O mesmo pode acontecer com as *kutahi*, “meninas” (cf. Gallois & Havt, 1998: 45; Havt, 2001: 42; Gallois, 2013). Creio que, comparadas aos meninos, estas costumam se mudar ainda em idade mais tenra para junto dos seus futuros maridos. Por exemplo: Kujāsing (7) casou-se com A'y (40) para ser futura esposa de Awapo'í (11), Kubi'e uhu (9) e Erakiri (6), três filhos deste¹¹⁷. Passou a viver junto da família de A'y no Naret, não mais com sua mãe, pai e irmãos. Um casamento projetado entre um menino e uma menina não necessariamente precisa passar por um casamento prévio entre, por exemplo, a menina e o pai do futuro esposo. É o caso de Kurawa (11). Ao questionar seu sogro, Namihit (30), se ele havia se casado com a menina, uma vez que ela tinha ido viver junto da família dele, respondeu-me que não. A menina seria futura esposa de seu filho Pahukejkej (10), mas já teria ido viver em sua casa para “*ererekwat pita pori*” (Namihit), “fica junto de minha esposa”. Caso similar ao de Bidu (9), que foi viver junto de Tasi, sua futura cunhada. A mãe de Bidu havia ficado solteira e se via em dificuldades de conseguir um novo marido. Então, a menina passou a ser cuidada por Tasi, cujo interesse era tomá-la como futura

sangue. Um rapaz pode se tornar preguiçoso caso sua irmã demore para ter sua menarca (Gallois, 1988: 210). Desconheço algo parecido entre os Zo'é.

¹¹⁷ Estou considerando casamento o fato de o marido passar a chamar a menina já pela categoria de “minha esposa”, *ererekwat*, ou da mulher passar a chamar o menino de “meu esposo”, *epajwat*.

esposa de seu irmão, Kijõ (18): “Tasi Bidu werekio, Kururuhi pohit” (Kijõ), “Tasi porta/cuida de Bidu, Kururuhi separou dela”. Bidu não precisou se casar com nenhum homem antes de Kijõ. Na troca de responsabilidades, Tasi ainda ofertou penas de urubu-rei para Kururuhi¹¹⁸.

Como se pode imaginar, essas situações que expressam alguns dos modos como os Zo'é promovem o casamento, fazem com que, desde muito jovens, principalmente as meninas passem a vivenciar aspectos da vida familiar. Sobretudo essas meninas que vêm de fora, poder-se-ia dizer. Trabalham bastante mesmo dentro de famílias que tenham também outras meninas¹¹⁹: ajudam em tarefas na casa como varrer toda manhã o chão de terra batida, trazer água do igarapé para o preparo dos alimentos, ajudam na colheita da roça, em menor medida aprendem as artes da olaria e dos trançados, o que só acontece efetivamente quando são mais velhas, próximo e depois da menarca. Se alguns meninos vão conhecendo a vida na mata acompanhando homens experimentados, as meninas, basicamente crescem na clareira. Somente irão para as caçadas junto dos homens depois de sua segunda menstruação, quando acompanharão quase que restritamente seu marido. Antes disso, não acompanham os homens, nem mesmo seu(s) pai(s) e/ou irmão(s), caso vivam junto desses¹²⁰. Um motivo para a não circulação dessas meninas traz novamente a questão dos aromas como meio de traduzir a hostilidade

Os Zo'é já me contaram algumas histórias de *kenium*, “desaparecer”, “sumir”. Quatro meninos – dois filhos de uma mulher hoje já velha, e mais dois netos da mesma – foram levados pelo vento, e nunca mais encontrados. Em outro caso, hoje um homem adulto, A'y (42) também foi levado pelo vento quando era pequeno. Depois de semanas, encontrado na mata por um caçador. Ao perceber a

¹¹⁸ Esta situação ilustra duas noções importantes para o estabelecimento de relações entre os Zo'é, as quais não me aprofundarei nessa dissertação: *kanã*, “em substituição a”, “trocar”, e *werekio*, referência ao jeito de viver (Havt, 2001: 47-48, 65-66). Argumentos sobre noções análogas a esta última, conferir as análises de Viveiros de Castro (1986a: 368, 400) sobre os Araweté, e de Garcia (2010: 213-269; 2014) sobre os Awá-Guajá. Ainda lembro que ideia similar possivelmente se remetia as cativas tornadas escravas entre os Tupinambá (Fernandes, 2003 [1952]: 303).

¹¹⁹ Como foi visto acima, os Zo'é enfatizam o fato de que, sobretudo os meninos, “brincam muito”, *beraj uhu*. Seria necessário um olhar mais apurado para se afirmar de imediato possíveis diferenças de valor referentes à intensidade da vida labutar de meninos e meninas (para um argumento de gênero sobre a questão, ver Lea, 2012 [1986]: 140). Algo que certamente contribui com a relativização de ideias como brincar, treinar, trabalhar, relacionadas ao processo de aprendizado (cf. Gallois, 1988: 212).

¹²⁰ O mesmo serve para os Awá-Guajá, por exemplo (Garcia, 2010: 274).

desaparição do menino, sua mãe dizia: “*Kato kwaniiii... kato teee’yn*”, “Está tudo bem, meniiino... Está tudo bem filhiinho”. Essas eram, na verdade, palavras de desespero, pois a mãe, Kewa, apenas se deu conta do ocorrido quando um galho caíra próximo a sua casa depois de um sopro de ventania. Esse acontecimento é qualificado como *merejwan*, “presságio”, “constatação”. Segundo os Zo’é, o vento tem mãe, *wituhu* (*witu* = “vento” + *-hy* = “mãe”). E é para ela que os meninos são levados. Mas isso ocorre em um caso específico: “*iko ipiji, a’e wituhu wireha. Daikoj ipiji, wituhu dowirehaj. Jahak, wituhu okwat tenana*” (Yweyj rayt), “tem aroma dele, aí vendaval leva ele. Não tem aroma dele, vendaval não leva ele. Toma banho, vendaval apenas passa”. Mais uma vez, a atração se dá pela presença de *piji*. E, da mesma forma, são os banhos (creio que com *syboy*) que são recomendados para que algo grave não aconteça com os meninos. Estes não são os únicos alvos do vento. O próprio vento, não sua mãe, sente-se atraído por meninas pré-púberes, *kujã piahuh*, “mulher nova”. Kewa também teve uma filha levada pelo vento, e encontrada também depois de semanas pelo mesmo caçador que encontrou A’y. Jawarahy abyty, a jovem em questão, seduzira-se pelo vento. Precisou ser amarrada em sua rede, pois queria voltar para a mata¹²¹.

As *kujã piahuh* são também alvo dos chamados *kiruat*. Há uma variedade de *kiruat*, que possuem interesses e comportamentos diferentes¹²². Os *kiruat* não querem homens, apenas mulheres. O *kiruat y pajwat*, “*kiruat* esposo-aquático”, é um homem belo, que se enfeita com penas e pênis de arara. É aquele que quer se casar com as *kujã piahuh* que ainda não menstruaram¹²³: “*daikakarogiwie, a’e wireha potat. [...] Wireha y uhu kã. [...] Namurunhaj, a’e wireha potat*” (Wo’i), “não teve menarca ainda, aí quer levar ela. Leva ela [para] os da água grande. Não pensa, aí quer levar ela”. Nesse contexto, *namurunhaj* condiz com tomar banho no igarapé

¹²¹ De acordo com esses exemplos, os Zo’é focam as diferentes manifestações da agressão do vento por meio de seus diferentes interesses por quem capturar. Mas em todos esses casos que ouvi, trata-se de um vento forte, *wituhu*, “vento grande”, “ventania”. Desconheço qualquer conexão entre a variação de intensidade do vento e suas diferentes manifestações possíveis. Como acontece no caso dos Kaapor, para os quais quando de um vento forte o vento se manifestava como um velho. Com uma brisa aparece a esposa deste. E com um ventinho ligeiro, os filhinhos do casal (Ribeiro, 2008 [1949/51]: 457). Ainda sobre ventanias como presságio entre os Wajãpi, ver Gallois (1988: 66).

¹²² Focarei naqueles que interessam aqui. Ressalto que esse é um tema que interessa a minha orientadora, e muito melhor estudado por esta. Quem deverá escrever em breve sobre o assunto.

¹²³ A categoria *kujã piahuh* é também usada para qualificar jovens garotas que já passaram pela menarca. Mas no caso em específico, os *kiruat* não parecem se interessar por essas *kujã piahuh*.

antes da menarca. As jovens não devem fazer isso nem mesmo acompanhadas pela mãe ou qualquer outra pessoa, devendo tomar banho de cuia no pátio da casa onde vive. Há também os *katu pe kiruat*, “*kiruat* de clareira”. Estes não querem se casar com as meninas, mas apenas “*tuim potat*” (Wo’í), “quer vagina”. Os Zo’é contam a história de uma jovem que foi partida ao meio pela unha de tal *kiruat*. Este desprezou seu tronco, levando apenas a parte da cintura para baixo para a “*tuim rupa*” (Wo’í), “morada das vaginas”. Por fim, os *kiruat kuruhu juke*, “*kiruat* cururu matar”. Este apenas quer matar as mulheres. Teria sido esse o *kiruat* que matara Muru’í uhu abyty, exemplo da mãe de gêmeos citado no capítulo anterior. Ele vem dentro do sapo cururu, procura o sangue das mulheres para comê-lo e deixar para elas a agressão dele, *ihihy*. Por isso o sapo cururu aparece em partos, menarcas e também em casos de aborto, como em um caso recente. Não mataram o animal. Apenas tocaram ele de volta para o mato, para que não despejasse o “vingar dele”, *opyk*, em forma de gosma ou pus.

2.6. Menarca

Nesse tópico o sangue reaparece, agora ligado à menarca. Não tive a chance de presenciar nenhuma menarca e as ações que a seguem. Desta feita, restringir-me-ei a apontar alguns aspectos ligados ao tema aqui em questão. Enfatizarei como o sangue menstrual influencia na circulação tanto de mulheres quanto de homens, levando-se em consideração que “a administração [do fluxo de sangue] é crucial para ambos os gêneros” (Belaunde: 2006: 206).

A menarca é chamada *ikakarok*. Mas também pode ser referida como *wy ipy*, “primeiro sangue”, ou *wy owhyhemipy*, “Veio [o] primeiro sangue”¹²⁴. Ela é o estopim para uma série de ações que envolvem a jovem em questão, incluindo um período de reclusão. Assim como no caso do rapaz, ela passará pelo banho de *syboy*, por

¹²⁴ O mesmo tipo de especulação poderia ser feito aqui com o “começando a matar” vivido pelos rapazes. Literalmente as expressões *wy ipy* e *wy owhyhemipy* podem ser traduzidas como “começando sangue” e “sangue veio a começar”, o que pode apontar para a relação da menarca com as menstruações futuras. Isto é, certas expectativas em torno da maturação, e cuidados contínuos com o menstruar. Como será visto, em alguns casos a menarca indica que na menstruação seguinte a jovem se juntará a seu marido, o que pode ser considerado como uma mudança brusca em sua vida. Mas essa situação não é uma regra.

mordidas de formigas, escarificações, reclusão e cuidados alimentares¹²⁵. A aplicação de formigas realizada na saída da reclusão (Gallois & Havt, 1998: 38) também cumpre o intuito de gerar a disposição da jovem. Diziam-me: “*Opi, a’e kujã dewot, u’i japo. [...] Dewot iko, a’e jaty*” (Hun), “Morde ela, aí mulher se dispõe, faz farinha. [...] Ela tem disposição, então planta”. Tasi colocou *tapi’ijej*, motivo elegido para indicar que hoje ela sabe fazer torrador, tipiti, etc. A aplicação das formigas pode ser acompanhada também do *peju*, “assoprar-falar”: “*Dewora’u tapi’ijej’, poro e’ihu. [...] ‘Tapi’ijej, tokyryk nã’, e’ihu*” (Hun), “*Como disposição da formiga’, dizemo-nos [...] ‘Formiga, para ela ralar castanha’, diz*”. Os sopros-falas intensificarão as mordidas, e farão as dores durar mais tempo. Assim, a jovem sentirá disposição para o trabalho.

O banho com *syboy* é necessário, pois o sangue tem *pisi’u*, “*wy ipy iko ipiji*” (Take), “primeiro sangue tem aroma dele”. Esse é também um dos motivos da reclusão, na qual as meninas também permanecem concentradas com seus punhos amarrados em suas redes, que são suspensas¹²⁶. Não devem circular, pois são alvo dos *kiruat*, como dito acima. Também porque seu sangue ou, mais precisamente, seu *piji*, pode contagiar as pessoas, incluindo caçadores. Lembro que esse aspecto de contágio foi também marcado no parto e no período pós-natal, quando os homens enluvaram suas mãos com entrecascas de castanheira, e a velha jogou um pau no chão perto da rede da parturiente, para não se ter contato direto com esta e com suas coisas. Além do fato de evitar tocar o bebê, com exceção da mãe¹²⁷. Um

¹²⁵ Lévi-Strauss se pergunta a respeito das restrições alimentares na menarca: o que comiam as meninas? Consta que a questão aí era, sobretudo, comer muito pouco (Lévi-Strauss, 2006 [1968]: 454; cf. também Viveiros de Castro, 1986a: 460; Gallois, 1988: 208). É possível sugerir uma conexão desse fato com a questão da indisposição ser causada também por comer desmoderadamente, ressaltando o aspecto quantitativo na relação com a comida, já mencionado.

¹²⁶ Para os Guaraní-Mbya a reclusão da jovem na menarca “tem por finalidade ensiná-la a falar com moderação e escutar primeiramente as outras pessoas antes de se pronunciar” (Testa, 2014: 90; cf. também, 101, 153, 255). Entre os Zo’é, não ouvi esse tipo de afirmação mais normativa. Mas destaco que ouvir bem é um modo importante de saber. Isso já foi destacado no exemplo do aprendizado dos méis por P5, e ainda será destacado em outros exemplos à frente. Suspeito que entre os Zo’é se está mais longe dessas “sessões de aconselhamento” (Idem: 90) enquanto modos de aprender, tal como vividas pelos Guaraní-Mbya nessa e em outras situações.

¹²⁷ A respeito da reclusão na menarca, Lévi-Strauss chama atenção para a relação entre etiquetas alimentares e o problema da moderação alimentar da jovem reclusa, mais precisamente, criando uma analogia entre tais etiquetas como importantes para evitar acontecimentos drásticos, como o afastamento das caças (2006 [1968]: 457). Para os Aché-Guayaki (Clastres, 1995 [1972]: 23), por exemplo, além de não se dever dormir junto das reclusas, sequer se pode olhá-las, para que não se tenha panema. No caso dos Zo’é, pelo menos no período pós-natal, acho que não há uma

exemplo pode indicar os perigos do sangue e de não realizar as ações ligadas à menarca. Em um de meus campos, o grande assunto mobilizado pelos Zo'é era a debilidade de San (35), que havia sido diagnosticado pela equipe de saúde com um câncer na região abdominal. Não muito antes disso, San vinha sentindo fortes dores e, da perspectiva dos Zo'é com quem conversei sobre o assunto, o motivo tinha relação com a primeira menstruação de sua filha, Jutin (11). A menina “*ikakarok nimimi*” (Hun), “menstruou pela primeira vez escondida”, segundo o pai, que só veio saber três noites após o acontecido. Por isso, ele acredita ter sido atingido por uma agressão. No caso, a agressão de um tipo de lagarto, *teju piret heym*, conforme disse a ele o pássaro alma-de-gato¹²⁸.

O final da reclusão muitas vezes condiz com a mudança pela jovem da casa dos pais para a casa do marido, efetivando um casamento já arranjado. Take (17) me contava o exemplo de sua esposa, Pajetãradit (17). Eu sabia que esta era esposa de Baija (32), e que havia sido prometida para esse em arranjo com a família da menina. Só depois de algum tempo que eu vim saber que ela também era esposa de Take. Fiquei então com dúvida se Baija tinha tido alguma prioridade no casamento com a jovem, no sentido de Take ter que esperar um tempo para assumir o seu próprio casamento com ela. Foi aí que ele me respondeu: “*iko kiha porí*” (Take), “tem rede junto”, querendo afirmar que logo que a menina passou pela menarca a rede desta já foi levada para sua futura casa. A partir desse momento, Take já se percebeu como esposo daquela¹²⁹. Certamente há nesse e em outros casos uma diferença de prioridades nesses casamentos em favor do homem mais velho. Isto pode ser observado, por exemplo, na espera em iniciar a vida sexual, que o marido mais jovem tem que realizar em relação ao marido mais velho. Mas também com base nas parcerias de caçada, pois nessa fase a jovem esposa acompanha à mata o

radicalidade no contato com as mulheres em questão. Os maridos e outras pessoas se aproximaram de Tasi ou Bikut – mulheres que eu presenciei momentos de período pós-natal – olharam e conversaram com estas, como de costume. Para elaborações sobre o contágio entre os Wajãpi e Guaraní-Mbya, por exemplo, ver, respectivamente, Gallois (1988: 231-237) e Testa (2014: 71).

¹²⁸ Como será ainda detalhado à frente, o alma-de-gato, *singahu*, quando aparece perto da clareira, anuncia que algo de ruim pode acontecer com alguém. Por isso, sua aparição é dita *singahu merejwan*, “presságio do alma-de-gato”.

¹²⁹ Mesmo em casamentos arranjados, estar junto é “um mecanismo de aproximação que permit[e] diluir o estranhamento, o perigo do estranho, e a distância social” (Havt, 2001: 43) que vigem como princípio de relacionamento, como foi apontado na introdução. Sobre as categorias que qualificam diferentes tipos de cônjuges, ver Gallois & Havt (1998: 42) e Havt (2001: 47-48).

esposo mais velho com maior regularidade. À frente discorrei melhor sobre aspectos da participação das esposas nas caçadas.

Os diferentes momentos descritos nesse capítulo caracterizam, sobretudo, uma maneira como os Zo'é concebem as relações entre pessoas próximas. O compartilhamento de *piji* supõe uma série cuidados, como abster-se de comer e fazer sexo, não exagerar nas disposições para trabalhar, etc.. Visam manter a integridade das pessoas. Paralelamente, acontece uma série de ações voltadas para produzir corpos de pessoas dispostas, como aplicações de formigas e escarificações. Estas vão junto com a capacidade de concentração, sintetizada pela expressão *munha tenana*, “apenas pensar”. Essas ações, enfim, configuram, atitudes de moderação, e as ações propiciatórias manifestam a vontade de cuidar. E tal desejo faz aparecer relações. Diferenças.

O exemplo do banho de *syboy* no período pós-natal envolve pessoas próximas, coresidentes, e, mais intensamente, irmão(s), pai(s), e mãe. Por sua vez, o valor de moderação expresso nos cuidados alimentares pode ser exemplo de diferenças interpessoais, quando a mãe, em detrimento de qualquer outra pessoa relacionada ao bebê, deve se abster completamente da cabeça de quatá. Essas diferentes ações (quem faz o que) e atitudes (quem assume quais posturas) podem ser vistas menos como efeito do parentesco do que como “um código que atua por discriminação das relações ou posições” (Lima, 2005: 158). Talvez menos como efeito de distâncias do que de diferentes modos possíveis de existir: existir enquanto pessoas que dividem aromas, existir enquanto mãe... E ainda, enquanto caçador sob a condição de não caçar. Esboça-se aqui o feitiço da *pani'em* como um estado. O caçador assume a abstenção de matar como parte do estabelecimento de suas relações. Deliberadamente não procura caça para matar. Assume, para si, a postura de zelar pelos outros¹³⁰. Esse é o primeiro fator importante a ser ressaltado aqui para o entendimento do problema da *pani'em*. O que os Zo'é dizem é que ao

¹³⁰ Talvez a própria concepção ameríndia de relação, como Lévi-Strauss (2006 [1968]: 455) apontou no âmbito da menarca em analogia aos modos à mesa.

caçador que assume tal postura não se atribui automaticamente o qualificativo *pani'em*.

Por ora, o que interessa, são as consequências que essas ações e atitudes têm para a caçada e, por conseguinte, para a *pani'em*. A vontade de cuidar (de si e/ou de outrem) se desdobra no desejo de matar. Ações propiciatórias sobre o corpo, no sentido de produzir pessoas dispostas, somam-se às atitudes de resignação. Tal combinação engendra a questão da moderação como uma estratégia de luta, que aproxima a caçada da guerra (cf. Gallois, 1988: 213). Querer matar dá lugar, temporariamente, ao não matar. E ainda. Querer matar é suprimido por nem sequer poder andar. Se obter caça passa pelo fato de ter que procurá-la, os momentos descritos nesse capítulo permitem apresentar o *wata*, “andar”, como um viés importante da caçada¹³¹. No caso: não andar é sinônimo de não matar. Ver-se-á, no capítulo seguinte, ainda outras situações em que o mesmo acontece. Com estas será possível alargar o escopo de relações envolvidas em momentos em que pessoas estão vulneráveis.

¹³¹ Sobre a importância da convergência entre as ideias de andar e caçar, o caso Awá-Guajá é emblemático (Garcia, 2010: 54; 2012a: 184-187).

Não andar

3.1. Homens entre mulheres

No capítulo anterior, viu-se como não andar pode ser visto, em diferentes situações, como um tipo de eufemismo para não matar. Devido ao seu aroma, na menarca se recomenda que as mulheres não circulem. O sangue traz o *piji* que exala do corpo da jovem, e que pode contagiar as pessoas próximas a ela. O mesmo ocorre nas demais menstruações vividas ao longo da vida de uma mulher. Indica-se não tocar na rede de uma menstruada, pois a rede tem o sangue da mulher. Tampouco dormir na mesma rede de uma mulher nesse estado. Colocam-se fibras de *sisipot*¹³² dentro da rede, para que as preguiças não fujam, e o marido de uma mulher menstruada possa matar essa caça. Tocar no sangue de uma mulher menstruada, portanto, traz *pani'em*. Mas não só. O aroma do sangue também pode trazer dores. “*Iko baja ete wy a’e ete ahy*” (Jurusiuhu), “Acho que [se] tem sangue mesmo aí dor mesmo”, reflexão complementada em seguida: “*Piji, Leo*” (By), “Aroma, Leo”.

Antes mesmo de eu realizar meu primeiro campo, Gallois me relatara que na virada dos 80 para os 90, quando iniciou seu trabalho junto aos Zo’é, chamava-lhe atenção a aparente despreocupação dos mesmos com o sangue menstrual. Comentou-me inclusive, o espanto dos Wajãpi – com quem ela já trabalhava antes –, pois as mulheres zo’é não se inibiam em andar até mesmo com sangue escorrendo pelas pernas. Nessa época, Jurusiuhu já era um homem adulto. Estimulado por meu relato sobre tal conversa com Gallois, Jurusiuhu dizia-me: “*Kuriri wata namurunhaj rane jipaje tite kujã. [...] Wata tenana rane kujã muku kã. [...] Ajsak, kuha ate, ji*” (Jurusiuhu), “Naquele tempo mulher andava sem pensar [...] mesmo. Simplesmente

¹³² Mais uma estreca de árvore que eu desconheço.

andavam mesmo as mulheres maduras. Eu vi, sei mesmo, eu”¹³³. Apenas uma vez ouvi que as outras menstruações seguintes à menarca não têm *piji* (Take). Não consegui aprofundar o sentido de tal afirmação que parece contrariar aquilo que escutei predominantemente. Sem dúvida a intensificação do acesso às políticas de saúde podem ter contribuído para um aumento de rigor nos cuidados com o sangue. O que importa aqui, é que agora o mote é não perambular: “*Oim dawataj. Kiji uhu*”. [...] *Pita uhu tenana rane*” (Tatitu), “Hoje eu não ando. Muuuuiita vergonha. [...] Apenas fico grande/bastante agora”. Hospedado na casa de Ipo, sua esposa Tatitu estava menstruada. No meio de uma tarde Ipo decidiu ir até a farmácia, pegar remédios para gripe. Quando quis saber se Tatitu não ia junto, responderam-me: “*Pita, kiji amu kubi’e*” (Kita), “Fica, vergonha [de] outros homens”.

As menstruações seguintes também fazem com que as mulheres atraiam os *kiruat*, mais um motivo para não ficarem perambulando: “*kiruat ojtun adiri owyhem*” (Puã), “*kiruat* cheira depois ele vem”. Por isso, as mulheres menstruadas apenas tomam banho no pátio da casa, tal como as mulheres no período pós-natal: “*kiruat wireha potat*” (P15), “*kiruat* quer levá-la”¹³⁴. Além desse risco, tomar banho nos igarapés como de costume, faz com que “*oho pire, iko pani’em*” (P15), “peixe [se] vai, tem panema”¹³⁵. Nesse sentido, *pita*, “ficar”, em contraposição à *wata*,

¹³³ Desconheço a situação atual dos Akuáwa-Asuriní. Andrade (1992: 215; Nota 81) fala sobre uma postura similar das mulheres: “é interessante observar como hoje, cotidianamente, as mulheres agem da mesma forma que aquelas do mito, recusando-se a permanecer em resguardo dentro de casa. Se as mulheres menstruadas se mantivessem recolhidas, à distância dos homens, o perigo seria menor. Mas elas agem, normalmente, circulando pela aldeia. [...] A única situação que elas realmente evitam é participar dos rituais” (Andrade, 1992, 215; Nota 81).

¹³⁴ Para os Guaraní Mbya, deve-se ter cautela com o descarte da água de qualquer banho, pois a água carrega substâncias das pessoas (Testa, 2014: 85, 104). Penso que, para os Zo’é, isso não acontece em todo banho e com qualquer pessoa, mas, sobretudo, em situações como as descritas acima: parto, período pós-natal, menstruação.

¹³⁵ Os aspectos da pesca em relação à *pani’em* já foram notados, por exemplo, por Gastão Cruls (1945 [1930]), Galvão (1951) e DaMatta (1977). Como mencionarei à frente, os aromas também são operadores da relação entre peixes e pescadores *pani’em*. Sem dúvida caberia um olhar mais apurado para a questão, uma vez que a atenção em relação à panema está predominantemente relacionada à caça. Os Zo’é pescam pessoal ou coletivamente. No verão, realizam temporadas de pescaria nos grandes rios (cf. Havt, 2001: 122), no caso, o Erepecuru e o Kare. Desde a aproximação com os *Kirahi* atuais adotaram a pescaria de linhada, usando as linhas diretamente nas mãos, sem varas. Mulheres costumam participar da pescaria, sobretudo as realizadas nos pequenos igarapés. Essa é uma atividade frequente na vida de meninos que ainda não caçam, e também de homens e mulheres mais velhos que podem os acompanhar. Os Zo’é utilizam timbó no verão. Chamo atenção para a semântica que envolve a pesca com timbó. Diferentemente da pesca de linhada quando se diz

“andar”, inclui as outras menstruações em um contínuo com a menarca e também o período pós-natal. Lembro aqui mais um detalhe do período pós-natal vivido por Bikut, mencionado acima. Cerca de quinze dias após o nascimento do bebê, os homens da casa tinham ido caçar, incluindo os dois pais da criança. Eu tinha ido até a casa para conversar com Tasi. Arrolado um tempo de prosa percebi que esta estava atada pelo tornozelo a um dos esteios da casa, prática também chamada de *nipusing*¹³⁶. Todas as mulheres estavam atadas a algum esteio da casa por um *nipusing*. Com exceção de Ihurupy, por não ter marido, e Bikut, que, por sua vez, não precisava de *nipusing*, pois ela tinha sangue.

O sangue menstrual também restringe o ato sexual. “*Kuriri zo’é namenoj wy. Oim namenoj wy. [...] Meno, a’e pani’em*” (P15), “Há muito tempo nós não transamos [se tem] sangue. Hoje não transamos [se tem] sangue. Transa, aí panema”. O sexo em situações como essa contribui para a indisposição do caçador: “*Kubi’e meno aret didewori*” (Jurusiuhu), “homem transa [fica] tal como indisposto”. Quando o período menstrual se encerra, a atividade sexual esta liberada: “*Wyba, a’e pereno*” (Tatitu), “Sangue acaba, aí namora”¹³⁷. Contudo, o possível contato com o sangue menstrual não é o único problema relacionado ao sexo para o caçador. Em momentos em que a mulher não está menstruada, é o excesso de sexo que pode prejudicar as disposições do homem e, por efeito, a atividade caçadora. Sobre isso me disseram, certa vez, que um determinado jovem “*meno uhu, iko pani’em, dahoj mo’ereket*”, “Transa muito, tem panema, não vai procurar caça”. O contato com as mulheres também tem consequências quando “*kujã paikanuhu, iko pani’em*” (Pu’ã),

pire poj ou *pire pyhyk*, “pegar peixe”, na pesca com timbó aparece os verbos procurar/obter e matar, *mekum pire ojket*, “veneno procura peixe”, e *pire juke*, “matar peixe”, tal como na caçada. Isso se expressa inclusive no *peju*, “sopro-fala”, feito pelo homem que bate o timbó. Ele assopra e em seguida diz: “*ekwa towireket, iko torobodoyj mekum ju aiki*” (Tapin), “Vá procurar peixe, tem muito veneno aqui para dispersar”, *towi* sendo uma espécie de peixe ou um sinônimo para *pire*, não pude compreender com exatidão.

¹³⁶ O *nipusing* não tem apenas conotações ligadas à vida conjugal. No caso exemplificado acima, ele é movido pelo ciúme, se assim se pode dizer. Mesmo motivo pelo qual os maridos também ficam no *nipusing*, mas atados à esposa por meio de uma espécie de coleira de pano. Como foi visto anteriormente, o *nipusing* é também um procedimento para cuidar de crianças pequenas. Além disso, serve para que os xerimbabos não escapem. Mas ainda está relacionado ao aprendizado das mulheres. “*Kujã wata puku, dakuhaaj kapi ruhu, dakuhaaj ui*” (Tasi), “Mulher anda comprido, não sabe trabalhar bastante, não sabe [fazer] farinha”.

¹³⁷ Por falta de palavra melhor, traduzo *pereno* por “namorar”, palavra que inclusive foi adotado pelos Zo’é. Diferentemente de *meno*, que se refere diretamente ao ato sexual, *pereno* se refere, sobretudo, aos beliscões de coorte (cf. Havt, 2001: 132), feitos com mais frequência pelas mulheres nos homens.

“mulher mexe muito, tem panema”. Esse mexer, no caso, referindo-se as cócegas, sobretudo nas axilas: “*ojaj uhu, a’e iko pani’em*” (Pu’ã), “ri grande/muito, aí tem panema”. Aliás, das axilas também vem outro perigo: “*Kujã diwawyt iko ikasing, kubi’e iko pani’em. Kubi’e diwawyt iko ikasing, iko pani’em a’eno’e*” (Pu’ã), “Axila de mulher tem cheiro forte, homem tem panema. Axila de homem tem cheiro forte, tem panema também”.

É preciso, portanto, ter-se cuidado com as mulheres, sobretudo quando estão menstruadas. Mas não só. A seguir apresento outro fator importante que constrange o desejo de ir caçar.

3.2. Homens entre moribundos

Meus dois campos mais longos, em 2013, foram realizados em meio a um surto de hepatite A, e outro a um surto de gripe. Além disso, vivenciei outras situações em que as pessoas estavam pontualmente debilitadas por diferentes motivos. Em um dos campos referidos acima, três pessoas estavam adoentadas ao mesmo tempo, e por diferentes motivos. Pude então acompanhar uma série de situações que envolviam o cuidado com o estado dessas pessoas.

Em um determinado dia vi o jovem líder Wahu/ Tokë (27) fazendo uma fala um tanto exaltada pelo rádio do posto da Funai. Fiquei curioso para saber do que se tratava. Descobri que ele recomendava que não matassem veado por aqueles dias, uma vez que haviam pessoas muito debilitadas, incluindo ele próprio, atacado por salmonelas. A bebê Kujãwet (1), também vítima de salmonelas, era uma das outras pessoas a serem protegidas. Ela ficou debilitada por cerca de vinte dias. Chamava-me atenção o fato de, além da mãe da criança não a deixar um só minuto, também o pai, Moni (26) não sair de perto da menina, implicando que não ia caçar. Quando perguntei para Moni, um caçador no auge de sua forma, por que ele não ia caçar, disse-me que a bebê poderia morrer. A menina “*iko aku. Jawy tenana*” (Moni), “tem febre. Apenas erro [a flechada]”. Por isso “*dahoj mo’ereket, dakapiri*” (Moni), “eu não vou procurar caça, não trabalho na roça”. Se a criança tem febre ele não mataria, pois a caça poderia “*iko i’ã*” (Moni), “ter alma dela”. Ele “*munha tenana*” (Moni), “apenas pensa”, resguarda a criança. Uns quinze dias depois dessa

conversa o reencontrei. Ele já tinha sido levado até Santarém com sua esposa e a filha, que já estava praticamente curada. Perguntei se ele já havia ido caçar. Disse que sim, que havia flechado duas vezes um guariba, mas “*onan. Diwa adiri kineam, jawy tenana. [...] Diwa dabekeri*” (Moni), “Ele [guariba] correu. Depois meu braço cansado, só errei [...] Braço não forte”. Perguntei se tinha *pani’em*. Respondeu-me que não. Mas sua esposa, que escutava a conversa em silêncio enquanto caminhávamos em destino a sua aldeia, disse imediata e enfaticamente que sim. Ele também disse que havia visto um veado, mas sequer atirou, pois Wahu ainda estava debilitado. Retribui o cuidado que este tinha tido com Kujãwet quando pediu para que nenhum Zo’é matasse veado enquanto ela estivesse doente. Mais alguns dias depois, Moni veio até mim e disse que tinha matado uma cotia, trazendo-me o diagnóstico certo para demonstrar que tinha voltado a ser alguém que não tem mais *pani’em*.

Como visto nesse exemplo, o cuidado de Moni de não sair de perto da filha para caçar tinha uma justificativa em relação às caças. Assim como os Zo’é, estas possuem alma, ’ã: “*Tatitu, tapi’it, ihu... i’ã riru. [...] Zo’é, i’ã riru a’eno’e*” (Jusĩ), “*Caititu, anta, veado... envoltório de alma. [...] Nós, envoltórios de alma também*”. E como certa vez me disse P5 sobre o abate das caças: “*i’ã juke, dajukej piti’epot*” (Kijõ), “mata alma dela, não mata corpo”. Há, assim, riscos em matar um animal que possivelmente manifeste sua alma. Em uma conversa com Ruwa, caçador experiente, tentava saber melhor sobre os porquês da recomendação feita por Wahu:

Leo: Por que Wahu falou: “não mate veado?”.

Ruwa: Há muito tempo nós sabemos. Menina [está] para morrer mesmo, quer morrer, não mata veado. Outras coisas pode, macaco aranha pode. Caça grande não pode matar, anta não pode.

Leo: Veado tem alma dele.

Ruwa: Veado tem alma dele.

Leo: Outra coisa tem alma dela?

Ruwa: Veado tem alma dele, caititu também tem, tamanduá...

[...]

Leo: Porcão também tem?

Ruwa: Porcão não tem alma dele.

Leo: Outro?

Ruwa: Macaco prego, macaco aranha, capelão, jacu, jacamim, cotia, todos esses não têm alma deles.

Leo: Veado tem mesmo¹³⁸.

¹³⁸ Não consegui saber se há realmente algum tipo de cuidado maior com o veado do que com outros

Ruwa: Nós pensamos, acha que veado tem alma dele, acha que tamanduá tem alma dele, nós sabemos. Nós não vemos alma dele¹³⁹.

Outro caso a respeito dos cuidados com uma pessoa doente serve aqui de contraste. Mais uma vez Nare (43) manifestava os sintomas de uma doença imunológica diagnosticada há anos. MUITÍSSIMO debilitada se dizia que “Kujãpe [/Nare] *i’ã iko tik. [...] Namonontere’eiwie*” (Wo’í), “Nare tem alma pequena/pouca. [...] Ainda não [está] para morrer mesmo”. Durante todo o período em que Nare esteve convalescente, sua mãe resguardava-se por ela: “Nare *mono potat, dakapiri, munha tenana*” (Ehẽ), “Nare pode morrer, eu não trabalho, apenas penso”. O mesmo era feito por l’ã, coesposa do marido de Nare: “l’ã *dakapiri a’eno’e*. Nare *jikiheha, ba’u tenana*” (Ehẽ), “l’ã também não trabalha. Nare moribunda, somente se toma cuidado”. Ambas apenas deviam “*kiha pita*” (Ehẽ), “ficar na rede”. Mas se essas duas convivas de Nare respeitaram certos cuidados, o mesmo não pareceu ter acontecido com um de seus irmãos. Em um daqueles dias, Num (21) voltou da mata com um caititu. Daí indaguei se o animal não tinha alma. Explicaram-me que não, pois Num havia acertado o coração do animal, mas a flecha enviada por este contra Nare, isto é, a agressão do caititu, “*boburupi tara’ãj, naniwuni. Namonoj. [...] Dopitaj*” (Jusĩ), “passou pelo coração, não acertou. Não morreu. [...] Não ficou [a flecha]”. Mesmo o animal tendo tido a intenção de agredi-la, todas as pessoas da casa, incluindo a própria Nare, comeram da carne do caititu.

Foi também durante o período que Nare estava debilitada que Ipo matou a anta, como descrito no primeiro capítulo. As consequências para Nare também não foram as mais graves, por mais que tenha reclamado de tonturas após o abate do animal. Além de Nare, pelo menos outras duas mulheres costumam sofrer com o abate de antas. A própria mãe de Nare, Ehẽ, também diz sempre reclamar de

animais que também são vistos como tendo alma, tal como os exemplificados por Ruwa. Lembro que para os Kaapor os veados possuem relação com a alma dos mortos. Há sobre eles cuidados no consumo, em situações que o veado “não se lembre de que ele também é um ser humano” (Huxley, 1963 [1957]: 96). No caso dos Parakanã, esse atributo parece ser próprio das cotias, que estão ligadas aos espectros terrestres (Fausto, 2001: 156).

¹³⁹ Leo: *Tujã Wahu jiawu: ‘ihu dajukej’?* / Ruwa: *Kuriri zo’é kuha. Kutahĩ monotere’e, mono potat, ihu dajukej. Amu mo’e potat, kwata potat. Mo’e hohoj dapotari, tapi’it dapotari.* / Leo: *Ihu iko i’ã?* / Ruwa: *Ihu i’ã iko.* / Leo: *Amu mo’e i’ã iko?* / Ruwa: *Ihu i’ã iko, tatitu iko a’eno’e, todú’a...* / [...] Leo: *Tajahu iko a’eno’e?* / Ruwa: *Tajahu i’ã daikoj’.* / Leo: *Amu?* / Ruwa: *Ke’i, kwata, kyky, jaku, jakamin, kusi, jikue mo’e i’ã daikoj.* / Leo: *Ihu ikoe’e?* / Ruwa: *Zo’é munha, ihu i’ã iko baja, todú’a i’ã iko baja, a’e zo’é kuha. Zo’é i’ã dajsagi.*

tonturas. Já o caso de Deby (45) parece ser mais lastimoso. Toda vez que alguém mata uma anta, Deby sente uma série de sintomas. Isso lhe acontece há nove anos desde quando estava grávida de seu filho mais novo. Começou a manifestar tais sintomas quando do abate de duas antas por um funcionário da Funai. Desde então, sempre que carneam uma anta ela sente dores no mesmo lugar por onde estão passando a faca e/ou quebrando os ossos. Quando estão assando as partes da anta ela sente calor. Seu coração doi muito. Ela anda devagar. Apenas se levanta da rede para fazer as necessidades. No caso da anta morta por Ipo, ela sentiu a primeira dor na garganta, exatamente o lugar onde aquele havia flechado o animal. Enquanto não comem toda a carne ela não para de sentir dores. E, além disso, Deby se abstém dessa carne¹⁴⁰.

Passados alguns dias Nare foi piorando, e teve que ser levada para uma maca no ambulatório do posto. Ali foi cuidada pela equipe de saúde. E quase que exclusivamente por essas, uma vez que seus parentes mais próximos se negavam a passar a noite com ela, tristes que estavam, e também com medo da alma de Nare já estar zanzando por ali. Durante uma tarde, uma de suas irmãs foi vê-la. Nare não a reconhecia, apesar de responder as indagações da irmã sobre como se sentia. Em dado momento, a irmã esticou os lábios de Nare: “*iko sing, monopotat*” (Noni), “tem branco/pálido, quer morrer”. A irmã procurava pela presença de sangue na gengiva de Nare. Além da palidez, outros aspectos caracterizam a iminência da morte. Às vésperas da morte de Towiro abyty, as pessoas tentavam falar com ele. Mas este apenas sussurrava, não conseguia falar direito, o que levava a constatação de que “*monotere’e, pekum tarak*” (P7), “morreu mesmo, língua dura”. O fim do pulsar das artérias e do coração converge com um movimento final da alma. “*l’ã pywa pe*” (P15), “Alma fica no ventre”, e se vai com a morte: “*Kuduku opa, oho Taiwerarupa. [...] Pisok! [...] Nekem pisok. [...] A’e ohoe’e*” (Jurusiuhu). “Pulsar

¹⁴⁰ Viveiros de Castro (1986a: 235-236, 360) aponta para a presença de alma nas antas (e também nos veados) como um empecílio para alimentação das carnes desses animais. Pois, por esse motivo, suas carnes seriam geradoras de dores. É conhecida a questão dos duplos de animais, emblemática, por exemplo, no caso dos Yanomami (Kopenawa & Albert, 2015 [2010]). Entre os Tupi-Guarani, Ribeiro (2008 [1949/51]: 136) aponta para problema semelhante ao narrado acima, mas com relação às onças. Não tenho experiências suficientes para afirmar com certeza uma concepção sobre duplos animais entre os Zo’é, algo tal como a alma de uma pessoa assumir o corpo ou se instalar em alguma caça. Mas creio que os dados aqui apresentados apontam nesse sentido, e que essa é uma afirmação fundamental para o tema da caçada e da vingança entre os Zo’é.

acabou, ela [alma] vai para a morada de *tajwit*. [...] Estoura! Cabeça estoura. Aí ela vai mesmo”.

Como foi visto no exemplo acima, Nare tinha pouca alma. Mas a alma pode também se caracterizar pela força. Durante o período entre o abate e o consumo da carne da anta, Deby tinha “*i’ã dabekeri. [...] Oho potat*” (Kuru), “alma dela não forte. [...] Ela quer ir”¹⁴¹. Enquanto não comessem a carne toda da anta, a alma não ficaria quieta no corpo. Essa possibilidade de movimento da alma rumo à morada dos mortos, *tajwira rupa*, marca certo embaçamento de uma possível fronteira entre a vida e a morte. Por exemplo. Na casa de Ipo, ouviram um barulho feito pelas árvores bem ao lado da casa. Kita disse ser *ajwit*, “alma”, “espectro terrestre”. Perguntei se era o de Tere abyt, velha que havia falecido no dia anterior. Ipo me disse que não, que era o de Pahiuhi (65). Ora, Pahiuhi estava ali mesmo, na nossa frente, deitada na rede. Há alguns dias estava sofrendo muito com a gripe adquirida no surto pelo qual os Zo’é passavam¹⁴². O caráter perambulante da alma nessas situações, dentre outros fatores, requer a espera de restabelecimento de uma pessoa em condições graves. Para essa recuperação da pessoa são designados os termos *pojra* e *niran*¹⁴³. Em casos como os exemplificados acima, *pojra* pode se referir à volta da alma para junto do corpo: “*oho Taiwira rupa, adiri jiwut*” (P7), “ela [alma] vai para morada dos *tajwit*, depois volta”¹⁴⁴. Com o restabelecimento da pessoa, torna-se possível caçar novamente determinados animais: “*pojragatue’e zo’é kã, adiri ihu juke potat diaput*”

¹⁴¹ Jawaruwa Wajãpi tem uma formulação interessante a respeito dos resguardos por doença. Diz que são “para ajudar controlar a alma de um parente” (Wajãpi, 2014: 118). Para outros exemplos tupi-guarani de resguardo por pessoas debilitadas ver, por exemplo, Viveiros de Castro (1986a: 469), Gallois (1988: 196) e Andrade (1992: 100).

¹⁴² Não pude me aprofundar em uma apreensão melhor sobre uma teoria da alma entre os Zo’é. Ressalvo que o uso de *’ã* e *ajwit* é bastante complexo. Ambos os termos foram usados para se referir tanto ao espectro terrestre que vaga após a morte recente de uma pessoa, que chama na mata e não atende à resposta de quem ele chamou, quanto à alma que fica fraca e quer ir para *Tajwira rupa* quando alguém está doente. Seria também necessário refinar a relação dos aspectos olfativos com o destino post-mortem, algo de extremo rendimento entre os Akuáwa-Asuriní (Andrade, 1992: 221), por exemplo.

¹⁴³ O termo *ke’en* também aparece nesse âmbito semântico, indicando a cicatrização.

¹⁴⁴ As expressões que caracterizam a iminência da morte são as seguintes: *mono potat* ou *monorahy*, “quer/pode morrer”, e *monotere’e*, “[está] para morrer mesmo”, “morreu mesmo”. O desmaio é caracterizado como uma pequena morte ou uma morte aos poucos, *mono ahi ahi*, “morrer pouquinho”, “morrer doloridinho” (para sentido análogo entre os Kaapor, ver Huxley 1963 [1957]: 106). Para os Yudjá “vida e morte não são, por conseguinte, categorias discretas” (Lima, 2005: 259), tal como parece corroborar esses exemplos a respeito dos Zo’é. Contudo, se para os Yudjá “o sono difere [...] da morte em grau” (Idem), desconheço entre os Zo’é a inclusão do sono num possível contínuo que passaria pelo desmaio e pela ida em definitivo ao *tajwira rupa*.

(Tereren), “nós todos recuperados plenamente mesmo, depois pode matar veado de novo”.

Ressalvo que nunca me foi feita uma conexão direta entre estar doente, estar moribundo, e ter *piji*. Mesmo que, ao que parece, a fragilidade corporal nos momentos descritos anteriormente nesse capítulo vão de encontro, em algum sentido, com a condição de exalar aroma¹⁴⁵. Pelo menos quanto à exigência de seguir cuidados similares, como estou enfatizando aqui.

3.3. Não andar

Como procuro demonstrar no capítulo anterior, e venho retomando nesse capítulo, o panorama de hostilidade vivido pelos Zo'é requer certos cuidados para si mesmo e/ou por outra pessoa. Não andar aparece junto de uma série de critérios de prevenção. Aqui trago mais alguns exemplos do não andar, tendo em vista seus efeitos importantes para a caçada.

Há ainda mais algumas situações qualificadas como *merejwan*, “presságios”. Algumas delas eu não tive certeza das consequências, mas, mesmo assim, gostaria de apontá-las: ouvir choro de criança na mata é *jawat merejwan*, “presságio de onça”; depois de mortos, quatás e guaribas podem mexer os braços, o que é dito *kwata merejwan* e *kyky merejwan*; também depois de mortos, os porcos e caititus podem *jurukusak*, tremelicar as mandíbulas em sinal de *tajahu merejwan* e *tatitu merejwan*. Outra situação teve como consequência a morte por ataque de onça. Mas não tenho certeza se o presságio em questão designa diretamente a morte em geral ou o ataque de onça como causa específica da morte. Isso aconteceu recentemente com Sawari abyt, que foi morto por uma onça relativamente próximo ao posto da Funai. Sua esposa, Dik abyt, estava em casa cozinhando. Quando as pessoas presentes já estavam comendo, ela avistou que um peixe já cozido começou a derramar sangue, o que é qualificado como *merejwan*. Imediatamente

¹⁴⁵ Tampouco pude saber se sentir determinados cheiros deixa a pessoa doente, como é o caso dos Awá-Guajá, por exemplo, para os quais as vísceras fedorentas são próximas ao cheiro da morte e por isso podem gerar doenças (Garcia, 2010: 106, 114, 130).

preocupou-se com seu marido, que estava na mata. Cerca de uma hora depois chegaram com a notícia de que ele havia sido atacado e morto pela onça¹⁴⁶.

Contaram-me certa vez a história do alma-de-gato. Procurava entender melhor o *singahu merejwan*, “presságio de alma-do-gato”, pois esse pássaro vem anunciar diferentes perigos e, sobretudo, avisar para o caçador que ele deve se privar de ir à mata¹⁴⁷. Singahu era um homem traído por sua jovem esposa. Esta, assim como as demais mulheres-esposas, encontrava-se com Panetunari, um homem-anta, que vivia na beira do Erepecuru. Desconfiado, um dia Singahu seguiu sua esposa, e descobriu o adultério. Então matou Panetunari, carneou-o, e o serviu para sua esposa, como se fosse caça. Enquanto comia sentada em sua rede, a mulher reparou o pênis da caça pendurado no esteio da casa. Reconheceu o pênis de Panetunari, e sua raiva fez com que este revivesse. Todas as mulheres-esposas voltaram a se encontrar com Panetunari, o que fez com que Singahu se revoltasse ainda mais. Teve que tomar uma medida mais drástica, matando mais uma vez Panetunari, e também todas as adúlteras existentes, no caso, todas as mulheres. Apenas se deu conta de seu feito quando passou a procurar uma jovem esposa para se casar, e não encontrou mais mulher alguma. Foi assim que se tornou ainda mais raivoso, subiu em uma árvore, ganhou penas e se tornou o pássaro alma-de-gato. É com base nessa raiva que hoje alma-de-gato aparece perto da clareira, e quando canta ele anuncia que algo de muito ruim pode acontecer, com o caçador ou seus familiares.

É singahu quem vem anunciar os mais diferentes problemas: “Alma-de-gato sabe [que vai ter] gripe, aí enraivece. [...] Singahu sabe [sobre queda [de árvore]. [...] Eu ouço alma-de-gato, aí eu sei também. [...] Sabe [que] você vai morrer [...], alma-de-gato sabe. Eu posso cair [...], alma-de-gato sabe. Não contente! Nããão contente! Posso morrer, ter febre, cobra pode morder, flecha cair [em] você¹⁴⁸. [...] Saaabe alma-de-gato! Apenas alma-de-gato sabe. Outro não sabe. Outro sozinho não sabe. Alma-de-gato mesmo sabe. [...] Nós ouvimos alma-de-gato [...] aí não

¹⁴⁶ Nessa circunstância os Zo'é não consumiram a carne do animal, que foi abatido no dia seguinte. Pois a onça “o'uba Sawari” (P8), “ela já comeu Sawari”. Esquartejaram-na e a deixaram na mata.

¹⁴⁷ Talvez o alma-de-gato possa ser pensado como uma versão do conhecido matinta pereira, pois não há outro pássaro entre os Zo'é que se restrinja a anunciar a morte.

¹⁴⁸ No caso, o perigo é a flecha cair no caçador depois de ficar enroscada na árvore.

vamos procurar caça. [...] Alma-de-gato fala, aí não vou procurar caça. [...] Nós vamos, nós podemos cair. [...] ‘Abdique de ir lá encima [atrás do] quatá’, diz alma-de-gato” (Kwa’í)¹⁴⁹. “Singahu mirõ tuimpot” (P15), “Alma-de-gato repudia carne de vagina”, isto é, não gosta das mulheres que têm lábios vaginais muito grandes, e não têm o devido cuidado com eles, cujos riscos para as crianças pode ser fatal. Também lembro que foi alma-de-gato quem disse para San, no exemplo citado acima, que o motivo de suas dores era a agressão de *teju piret heym* acontecido por causa da falta de cuidado de sua filha quando de sua menarca.

Sonhar com determinadas coisas pode ser também um presságio: “Sonhar. Outro tal como para alma-de-gato. Nós às vezes [temos] pesadelo mesmo. Aí nós não vamos procurar caça. [...]. Tem querer morrer [por vir], pesadelo. [...] Não vamos mesmo para mata. [...] Pescar também não vamos. Tem morrer inesperado [por vir], pesadelo. [...] Não está pra morrer ainda, não sonha ainda. [...] Avião pode pegar fogo aí você [tem] pesadelo” (Kwa’í)¹⁵⁰. Certa vez Simirã (33) chegou ao posto com sua família. Ele contava que no deslocamento para o posto uma onça tentou atacá-los, chegando muito próximo de sua jovem esposa. Para a sorte desta, ele conseguiu acertar o animal, que fugiu em seguida. Simirã disse que na noite anterior a jovem tinha sonhado, prevendo que isso aconteceria: “*Nã kiha okit, jawara pitã; nã kiha. Dibo kiha, jaware’e. [...] Arerate owyhem [...], poro’u potat jawat*” (Kwa’í), “Ele dorme [na] rede de castanha, onça-parda; rede de castanha. Rede de algodão, onça pintada. [...] Ela vem mesmo [...], onça quer nos comer”. Nesse sentido, sonhar está relacionado com a iminência da morte. Por esse e outros motivos, é, sobretudo uma habilidade dos velhos(as)¹⁵¹. Mas também existem

¹⁴⁹ “Singahu tanã kuha, a’e mirõ. [...] Kuha singahu mo’e iwat. [...] Singahu ajdu, a’e kuha a’eno’e. [...] Kuha dejikihe [...], kuha singahu. A’at potat rawa, kuha singahu. Doryj! Doryyyyj! Jikihe potarawaj, aku potarawaj, boj suwu potari, depat de’at o’ari. [...] Kuhaaa singahu! [...] Singahu tenana kuha. Amu dakuha. Amu pehim dakuha. Singahu ete kuha. [...] Zo’é ojdu singahu [...], a’e dahoj mo’ereket. [...] Singahu jiwu, a’e dahoj mo’ereket. [...] Zo’é oho, o’at potat. [...] ‘Kwata iho oho dearu’, e’i singahu” (Kwa’í).

¹⁵⁰ “Pahu. Singahu amu rupijet. Pahu ahie’e zo’ékã marahabe. A’e zo’é dahoj a’eno’e mo’ereket. [...] Jikihe potarawaj iko, pahu ahi. [...] Ki’ete dahoj rane. [...] Pire poj dahoj a’eno’e. Jikiherahi powoj iko, pahu ahi. [...] Dajikiherahyiwie, dapahuiwie. [...] Maiahi okej potat a’e erepahu ahi” (Kwa’í).

¹⁵¹ Havt (2001: 129) aponta que os *tybyboripy*, garotos e garotas, sonham muito com mortos, e para isso se faz *panon* para protegê-los. Não pude aprofundar essa questão, que valeria melhor atenção para se identificar seus critérios.

sonhos que indicam a possibilidade de sucesso na caçada, sobre os quais não pude me aprofundar. Sonhar com sapucaia, por exemplo, indica a vinda das queixadas.

Como dito acima, na iminência da morte a alma da pessoa pode perambular por aí. As mortes consecutivas de Ikarong abyt (67) e Tere abyt (78) em 2015, fizeram com que os coresidentes desta última migrassem temporariamente de onde aqueles haviam morrido para outra aldeia. No caso, do posto para o Naret. Eles se precavam: “Kiji. [...] Baija *kã ahy ba’u*. Tere *seseim mono*, *a’e Baija ahy ba’u*” (Jusĩ), “Medo. [...] A família de Baija tomou cuidado com dores. Tere morreu rápido, aí Baija toma cuidado com as dores”. Ao fato em si de alguém ter morrido recentemente não se diz ser um presságio. Mas indica que seu *ajwit* deverá estar por perto, e, conseqüentemente, sobretudo andar na mata, pode gerar um encontro não desejado. Já o encontro efetivo, este sim é indicado como *merejwan*. Por exemplo. Dias após a morte de Dubehaj abyt, Ipo foi caçar e se deparou com um gavião “*towato rupijet*” (Jusĩ), “parecido com acauã”, sentado no galho de uma árvore. Flechou uma, duas vezes, e não acertou. Uma próxima flecha passou muito perto e, então o pássaro voou gritando. Quando chegou a sua casa Ipo relatou o acontecido para sua família. No dia seguinte, seu sogro, Tarawit abyt, velho conhecido por saber, mais do que todos, ir até a morada dos mortos por meio do sonho, acordou dizendo que tinha encontrado com Dubehaj abyt. Este, que ainda não tinha se dado conta de que não estava mais vivo, estava bravo porque não entendia o motivo de Ipo ter tentado flechá-lo, sendo este uma pessoa próxima ao morto. Isso se caracterizava como um presságio, o perigo de “Dubehaj *perepo*” (Jusĩ), “Dubehaj emplumado”, querer levar seus parentes para junto dele na morada dos *tajwit*¹⁵². Em outro exemplo, Hun me disse que se deparou com uma onça. Acuada inicialmente, esta subiu alto demais em uma árvore, comportamento incomum. Hun flechou, flechou, mas não acertava. A onça mexia suas patas dianteiras formando uma espécie de escudo com o vento. Assim que suas flechas acabaram, a onça desceu da árvore e foi embora calmamente, como que esnobando

¹⁵² Entre os Wajãpi (Gallois, 1988: 192), o princípio espiritual que ascende a morada dos mortos, comparável ao *tajwit* dos Zo’ê, desce ao plano terrestre para chorar sua saudade dos parentes sob a forma de acauã, seu xerimbabo. Mesmo Dubehaj abyt tendo vindo sob a forma de uma ave parecida com acauã, e tendo voltado por saudade, não pude saber se este é visto como um xerimbado dos *tajwit*.

o caçador, demonstrando, mais uma vez, algo incomum. Isso era sinal de que algo inesperado e muito ruim poderia acontecer. Hun, então, conectou o acontecido com a morte de Muru’i uhu aby, citada acima, que faleceu no dia seguinte¹⁵³. Nesses dois exemplos, é o fato da caça ser na verdade um *ajwit* que é o motivo pelo qual não se consegue matá-la. Nesses casos os matadores não foram qualificados como *pani’em*.

Esses diferentes exemplos de *merejwan* apontam para a questão da causalidade, que, a meu ver, demonstra a amplitude semântica do termo. *Merejwan* pode significar algo que irá acontecer, presságios, como no caso de *singahu*, como no encontro com uma onça que se comporta de maneira estranha. Mas também como algo que já aconteceu, indício de confirmação, como nos casos do sequestro dos meninos pelo vento ou do ataque de onça contra Sawari aby. Nesse sentido, condiz com um esquema de diagnóstico por causalidade reportada (cf. Gallois, 1988: 230) tal como fica evidente no exemplo do encontro de Hun com aquela onça incomum. Mas também uma indicação de acontecimentos bem determinados. Nesse sentido, *merejwan* não são causas propriamente ditas (cf. Idem: 237), mas podem ser vistos como indícios para uma simples confirmação seguinte de um acontecimento delimitado, como no caso do sequestro dos meninos pelo vento.

3.4. Não matar

As situações descritas acima apontam para casos em que se deve evitar ir à mata para caçar, até mesmo enquanto um risco de morte. Mas existem outras situações em que os riscos são assumidos, e que suas consequências estão ligadas a uma reação por meio da agressão das “coisas”. Como já foi dito, pessoas que exalam *piji* atraem agressões. “Mo’e *ihihy ojket*”, “agressão das coisas procura”, disse-me Hun, tentando me explicar os riscos de ter aroma. As agressões são “*wywarupijet*” (Hun), “como flecha”. Ficam rondando, procurando alguém com aroma, e entram nessa pessoa assim que encontram. Se não há ninguém com aroma “*ihihy*

¹⁵³ Ao contar essa história para Karu, este me disse que tinha passado por algo similar, mas que ninguém morrera repentinamente em seguida. De lá para cá, velhos(as) morreram, inclusive com agressões, mas não de forma subita. Sobre o mesmo tipo de acontecimento em outros povos tupi-guarani ver Clastres (1995 [1972]: 218), Gallois (1988: 238) e Andrade (1992: 153).

ajsak tenana” (Hun), “agressão dela [da coisa] apenas observa”. Mas se “*iko aiki ipiji tik, aiki niwun*” (Hun), “tem [um] pouco [de] aroma aqui [aponta parte do braço], aqui flecha”, querendo dizer que se se deixa de lavar um pedacinho que seja do corpo, é ali que a agressão vai entrar. A agressão quer ficar no ventre, próximo ao coração. A pessoa “*seseim ikujan*” (Hun), “fica magra rápido”. Foi o que aconteceu há muito tempo com um homem hoje velho, Biri (70), que adquiriu aroma no nascimento de um de seus filhos. Foi agredido e precisou ficar um bom tempo no posto até se recuperar. Tomou muito remédio de *Kirahi* e hoje “*iko ipot diaput, iko tik*” (Hun), “tem carne dele de novo, [mas] tem pouco”.

Mo’e ihihy abarca uma gama de agressões e agressores¹⁵⁴, entre caças, plantas, frutas, castanhas, e outros, dos quais se poderia indicar aqui: o guariba, o quatá, o caititu, o porcão, a anta, o tucano, o acari, o trairão, a mandioca, a castanha-do-pará, o inajá, a taquara, o buriti, a lenha, a mata, o sapo cururu, e mais os *kiruat*, o vento e o teiú *pire heym*, já referidos anteriormente¹⁵⁵. Quatás e guaribas são atraídos pelo aroma: “*kwata niapyj. Iko niapyj, a’e kwata ojtun, kwata ihihy owyhem*” (Yjwey ra’yt), “quatá [tem] nariz. Tem nariz, aí cheira, agressão dele vem”. Quando se flecha um quatá ou guariba machos, não fêmeas, corre-se o risco de um revide imediato. “*kwata niwun, oat, namonoj, a’e ihihy niwun*” (Hun), “Flecha

¹⁵⁴ Entre os Araweté, Viveiros de Castro traduz noção análoga a essa literalmente como “coisa-dor” (1986a: 471). No caso dos Zo’é prefiro pensar em dor das coisas (*mo’e* = “coisa” + *i-* = possessivo de 3ª pessoa sing. + *-hihy* = dor), isto é, a dor enviada pelas coisas, por isso agressão. Na bibliografia tupi, mas não só, as agressões designam flechinhas ou faquinhas invisíveis enviadas por xamãs, animais, ou simplesmente presentes nas carnes de algumas caças (p. ex., Viveiros de Castro, 1986a: 235, 353-360; Gallois, 1988: 287, 302-310; Fausto, 2001: 156 n44; Descola, 2006 [1993]: 134-135; García, 2010: 359, 363-370). Como afirma Gallois (comunicação pessoal), no caso dos Zo’é, tal expressão compõe o campo semântico da dor e da morte. Entre os Awá-Guajá (García, 2012b: 37) duas expressões diferentes designam raiva, um primeiro termo indicando as tais flechas dos animais, e uma segunda o que poderia ser dito um comportamento raivoso. Penso que *hihy* condensa esses dois sentidos de agressão. Pois, nem sempre, *hihy* se objetifica em flechas, mas pode ser também a agressividade de determinados animais no momento de capturar um caçador. Ao falar em agressões dos animais e outros seres, os Zo’é também falam em *paje*. Tal assunto é foco da pesquisa de minha orientadora, Dominique Tilkin Gallois, e será apenas apontado aqui, dado sua complexidade. Tendo em vista que penso ser impossível entender a caçada e, por conseguinte, a *pani’em* entre os Zo’é, sem entender aspectos das agressões, faço o seguinte apontamento. Diferentemente dos Araweté, por exemplo, para os quais pajé não é apenas uma forma adjetivo-atributiva (Viveiros de Castro, 1986: 206-207), o caso dos Zo’é parece ser similar ao dos Wajãpi. Gallois (1988: 295; 1984/5) aponta que, para estes, pajé é menos uma pessoa do que habilidades e/ou características, coisas, forças, substâncias, possuídas por uma pessoa: tem-se pajé, não se é pajé. Por sua vez, para os Zo’é a agressividade dos animais é caracterizada pela detenção ou não de *paje*. Como me disseram certa vez: “*jikue mo’ekã paje iko*” (Hun), “todos os animais têm pajé”.

¹⁵⁵ Bananas, açaí e bacaba, foram referidas como não tendo agressão.

quatá, ele cai, [se] não morre, aí agressão dele flecha”; “*Ihihy, niwun a’eno’e*. [...] *Kykyhihy dadiseg. Niwun nimimi*” (Hun), “Agressão dele, flecha também. [...] Não se vê agressão de guariba. Flecha escondido”. Mesmo já estando morta a caça pode reagir com uma agressão. Recentemente, P4 (31) recebeu uma agressão de quatá. Abateu o animal e o levou para clareira. Depois de sua jornada do dia, estava descansando em sua rede quando o animal estava sendo carneado. Sentiu uma flechada que o atingiu na região da lombar. Correram para buscar tauarí para tentar tirar a agressão com um *peju*. Isso porque a agressão se mantém no sangue da caça: “*ihihy wy pita nimimi*” (Boata), “agressão dele fica escondida [no] sangue”. O mesmo aconteceu com uma menina, mas dessa vez quando carneavam um caititu. Atraídos pelo aroma, os quatás procuram agredir meninos, por exemplo: “*ipiji, kwata kwani juke. Daryj*” (Take), “Aroma de menino, quatá mata menino. Não contente”. Outros agressores se atraem pelo aroma. A mandioca, por exemplo: “*kubi’e ipiji iko, a’e dojo’ok*” (Jusĩ), “homem tem aroma dele, aí não colhe mandioca”. Às mortes de duas meninas jovens recentemente foi atribuído o mesmo fator. Morreram de *deogihy*, agressão da mandioca: as meninas “*dapituj e’e, a’e mono*” (Tasi) “não [se] pintou de urucu mesmo, aí morreu”. O acari, tipo de peixe cascudo que fica na beira dos igarapés, parece agredir todo tipo de gente. Um caçador que resolve lavar suas mãos ensanguentadas pode ser levado: “*boata ihihy beket, ihurupy jihe, a’e ojreha wo’oty*”, (Ipo), “forte agressão de acari, quebra o pescoço [do caçador], aí leva ele fundo”, para viver embaixo d’água. O mesmo ele pode fazer com uma mulher que tenha *piji*.

Além da agressão de acari, existem outros casos em que o aroma é um aspecto do sensível que indica a intenção de capturar a vítima. Como no caso do vento, já mencionado anteriormente, algumas “coisas” querem levar as pessoas para suas mães, *mo’ehy*. Se no caso do vento se trata de levar meninos para que sua mãe os crie, no caso dos porções trata-se de garantir à mãe um novo marido: “Para procurar outro marido, mãe de porção leva você. [...] Quer casar, porção quer nós levar [para ficar] junto. [...] [Para] casa da mãe dele. Como nós para ele, existe porção longe, longe porção como nós. [...] Tem casa grande. [...] Porção leva sua

flecha, aí *guardado*. Igual também! Flecha *guardado muiiito*” (Jusĩ)¹⁵⁶. Mesmo que eles tenham muitas flechas como os Zo’é, diferentemente dos macacos, por exemplo, sua agressão não se efetiva por flechadas: “*Iko tajahu ihihy [...] Naniwuni, naniwuni. Ereha tenana*” (Jusĩ), “Porcão tem agressividade dele. [...] Não flecha, não flecha. Apenas leva você”. Turu ta’yn abyt passou por uma situação de captura por porcão. Foi levado para bem longe, junto da mãe-das-queixadas. Quando esta saiu para pegar lenha para preparar tapioca para seu pretenso esposo, este fugiu: “*Dikuhaj! Oho. Dapijihuj*” (Jusĩ), “Sumiu! Ele foi. Não [tinha] aroma grande/forte”. Sob a condição de ter pouco aroma, a mãe-das-queixadas não quer/não consegue segurar o pretenso marido: “*Piji uhu a’e potarabot*” (Jusĩ), “Se [tem] aroma forte aí quer”. Por sua vez, A’y passou por uma tentativa de rapto. Havia ido caçar e se deparou com uma enorme vara de porcos. Flechou contra eles muitas vezes, mas não acertava. Não havia percebido a presença entre eles da mãe-das-queixadas. Quando se deu conta – atentando para o *powot* da porca, o risco nos pelos em torno do seu pescoço, que para ela é um colar de carapaças de caramujo – ele estava paralisado. Não conseguia mais flechar e correr. Para sua sorte chegaram Jusĩ e Yjwey ra’yt. Este investiu contra os porcos, enquanto aquele parou a frente de A’y, flechando e protegendo-o: “*A’e A’y pori ji pita. [...] Ji daikoj piji a’e tajahu ‘hau, hau’ [...]. A’e keniym. ‘Uuuu’, a’e tajahu odyj oho*” (Jusĩ), “Então fiquei junto de A’y. [...] Eu não [tinha] aroma aí porcão ‘hau, hau’ [fiz som espirado para assustar]. Aí sumiram. ‘Uuu [fiz uivo], aí os porções dispersaram”. Já Barawaj abyt foi levado por uma anta: “*Barawaj. Ojrehae’eee. Iko pijiiii a’e ojrehae’e*” (Jusĩ), “Barawaj. Levou ele meeeeeessmo. Tem aroooma, aí levou mesmo”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ “*Pajwaramu tereket, tajahu ihy ene ereha. [...] Werekio potari, junto potari tajahu ereha zo’é. [...] Tajahuhy rupape. Zo’é rupijet, iko tajahu kobuku, kobuku tajahu zo’é rupijet. [...] Iko tapuj grande. [...] Tajahu ereha depat, a’e guardado. Igual também! Flecha guardado muiiito*” (Jusĩ).

¹⁵⁷ Tais cenas são comparáveis ao conhecido exemplo da caçada de queixadas entre os Yudjá. Para outro exemplo de caçada de queixadas ligada a panema, ver Garcia (2012b: 33-34). Chamo atenção, comparativamente, para três questões que ainda devem ser melhor investigadas no caso Zo’é. Se no caso dos Yudjá não se “pode atemorizar diante dos porcos medonhos” (Lima, 1996: 22), e para os Awá-Guajá o “medo [...] é uma palavra que definitivamente não pode figurar no léxico de um caçador” (Garcia, 2010: 361), no caso da situação de A’y, referida acima, o narrador da história insistia que este não tinha medo diante da iminente captura, mesmo estando vulnerável: “*Dakijij! Ihy tenana ojreha potat*” (Jusĩ), “Não tem medo! Apenas querem levar ele para mãe deles”. São recorrentes as situações que nos remetem ao perigo em que os Zo’é insistem em reafirmar sua ausência de medo, como no encontro com onças, por exemplo. Em segundo lugar, vê-se a ênfase na distância como critério de (mudança de) percepção, pois é lá longe, *kobuku*, que os porcos são como os Zo’é. Por

Outras situações de agressões sofridas não foram necessariamente referidas ao *piji*, mas a outras imposturas. Quando já tinha seus quinze anos, Hun exagerou na ingestão de inajá. Ficou entalado, sem defecar, apenas urinando. Só bebia água. Acredita que uma *jeja ihihy*, “agressão de inajá”, entrou pelo seu ânus, subiu, e se alojou na sua barriga. Foi tratado com *towari peju*, mas o problema só se resolveu quando veio se tratar no posto¹⁵⁸. Em outro caso, contam que há muitos anos o velho Tamesi abyt morreu com *nã ihihy*, “agressão de castanha”. Na aldeia antiga do Kopuruhu, a cada vez que Tamesi passava em frente à casa de Tanã, na época uma garota, o velho pedia para que ela jogasse uma castanha para ele. Ela dizia que não, que era perigoso, pois “*nã dojtygi*” (Tasi), “castanha não se joga”. Diante da insistência do velho, ela jogou, e, no mesmo momento, a agressão entrou na clavícula daquele, na altura onde ele pegou a castanha arremessada. Dizem que hoje na sepultura de Tamesi abyt na antiga aldeia Kopuruhu há uma castanheira, que brotou direto do ponto em que a agressão entrou em seu corpo. Um terceiro exemplo se refere ao *ki’e ihihy*, “agressão da mata”. Mesmo com febre, A’y insistira em andar, e um “*ki’e ihihy timã nupan*” (Hun), “agressão [um pau] da mata bateu [na] canela”. Se “*Jahak, jahak, jahak, a’e ki’e ate oho, a’e nanupani*” (Hun), “Toma banho, toma banho, toma banho, aí ele vai para o mato mesmo, aí não bate”.

Nesse caso não se trata de banho com *syboy*, mas de um banho comum com água fria, para redução da febre. Acima foram apontados de sobrevoos alguns exemplos de procedimentos de cura. Não me aprofundei no assunto, mas vale

fim, diferentemente do caso Yudjá, para os quais a captura depende de se estar “sob a mira do olhar de outrem” (Lima, 2005: 217), aqui os Zo’é parecem enfatizar os aspectos olfativos como determinante ou não de uma captura em definitivo. Ressalvo que não se trata com esse apontamento de simplesmente subsidiar certa crítica ao perspectivismo. Tal crítica afirma a possível deriva etnocêntrica desta teoria quando ela enfatiza o aspecto visual (cf. Santos-Granero, 2006; para a contra-crítica, Lima, 2011: 629, 640; para uma argumentação anterior ao debate, mas que conecta outros sentidos com a caçada cf. Seeger, 1980a: 48-49). Meu interesse vai ao encontro de uma necessária maior atenção aos outros aspectos de sentidos que não só o visual como forma de complementar os avanços que a abordagem perspectivista trouxe para o americanismo nas últimas décadas (cf. Cabral de Oliveira, 2012: 151-152).

¹⁵⁸ Para outros exemplos tupi-guarani de infortúnios advindos da glotonaria ver Testa (2014: 104). No caso dos Parakanã, nos períodos de *trekking* não parece haver problema em enunciar que se vai comer. Melhor dizendo, faltar-se, exagerar de comer carne (Fausto, 2001: 153). O exemplo da ingestão exagerada de inajá por Hun reforça a ideia de que a glotonaria é algo que praticamente só se admite na infância. Mas, se nunca vi os Zo’é enunciarem algo parecido com o que dizem os Parakanã, é preciso lembrar que durante o início do verão, nos períodos de dispersão pelo território, os Zo’é comem bastante, sobretudo peixes pescados no Erepecuru ou no Kare, importante igarapé que cruza a T.I.. Isto os deixa nitidamente mais gordinhos.

pontuar alguns desses procedimentos. O *towari peju* é usado para eliminar o aroma do corpo: “*Towari japo tim, japo tim, daikoj napyj*” (Ywej rayt), “Faz sopro de tauarí, faz sopro de tauarí, não tem farejar”. Serve também para a retirada das agressões que já se alojaram no corpo de alguém, por isso se direciona normalmente contra as flechinhas enviadas pelos “do alto”. Nesse caso, sua eficácia está aberta às contingências e novas experimentações. Ao perguntar se servia também para retirar o *teju piret hey m ihihy* de San, cujo diagnóstico fora ouvido pela primeira vez, disseram-me: “*dakuhaj. San dapejui baja, a’e dakuhaj. [...] Dijawuj*” (Boata), “Não sei. San não soprou, aí eu não sei. Ele não disse”. O *tucupi*, o *wiret sirik*, sumo de raspa de madeira, a massa da mandioca ralada, chamada *seary*, além dos banhos gelados referidos acima, são usados contra a febre: “*Boseary aku juke. A’e wata diaput. Pojra*” (Wo’í), “Ação da massa da mandioca mata febre. Aí anda novamente. Recupera-se”. Havt (2001: 138) já apontou também que o vômito na festa de bebida fermentada *se’py* pode ser considerado uma forma de purificar o corpo de malefícios. Os Zo’é insistem em dizer que tais práticas são sempre priorizadas, mesmo com o consumo constante de remédios e combinação com os procedimentos médicos dos *Kirahi* (cf. Sousa & Pena, 2014). Isso porque, como me disse Hun, as experiências de várias mortes por gripe na época da estadia junto aos missionários nos anos 80, ainda geram desconfianças sobre a eficácia dos procedimentos de cura dos *Kirahi*¹⁵⁹.

Ora, a meu ver, seria pertinente pensar esses procedimentos dentro do complexo de ações e atitudes descrito ao longo desse e do capítulo anterior. Todas indicando, de uma forma ou de outra, a necessidade de se tomar cuidado com a própria existência, e/ou com a existência de outras pessoas, sobretudo as mais próximas. Elas não podem ser pensadas descoladas das abstenções ou moderações alimentares e sexuais; da coibição do andar; do resguardar e/ou apenas pensar. Mas, igualmente e acima de tudo – em acordo ao interesse dessa dissertação – da abstenção de matar quando se tem *piji*, ou quando alguém próximo está debilitado.

¹⁵⁹ Sobre a ação terapêutica do vômito entre os Akuáwa-Asuriní, ver Andrade (1992: 141). Sobre os problemas da combinação de procedimentos terapêuticos entre os Kaapor, ver Ribeiro (2008, 1949-51]: 423), e entre os Guaraní-Mbya, ver Testa (2014: 75).

3.5. Querer matar

Relembro a recomendação citada anteriormente, para que nenhum Zo'é matasse caça para não colocar em risco a vida de pessoas debilitadas. Dias depois da recomendação feita por Wahu, encontrei-me na sala de rádio da Funai com outro reconhecido líder zo'é. Pelos mesmos motivos, ele reforçava a fala de Wahu, agora estimulado pelo abate do caititu promovido pelo irmão de Nare. Mais alguns dias após esses anúncios no rádio eu estive em uma aldeia distante do posto. Lá a família vizinha a que me hospedou consumia a carne de um veado abatido um dia antes de eu chegar. Questionei o homem que tinha matado o animal, que me respondeu: “Oim Wahu nirane'e, iko aku tenana”, “Hoje Wahu [está] recuperado mesmo, só tem febre”. No retorno ao posto tive uma conversa com Wahu, que já sabia do abate do veado em questão, dizendo-me que aquele homem “*namurunhaj, juke nimimi*” (Wahu), “não pensa, mata escondido”. Lembrou-me outra situação similar. Alguém estava mal, e a esposa de outro caçador avisara Wahu que seu marido havia acabado de matar um veado. Wahu então conversou com tal caçador, que no final decidiu não comer o animal deixando sua carcaça na mata. Perguntei também sobre o abate da anta por Ipo, mencionando as consequências sofridas por aquelas mulheres. Ele então me disse que “Ipo *namurunhaj kato*” (Wahu), “Ipo não pensa direito”. Em conversa posterior com o próprio Ipo, esse me disse que não via problema, pois “*tapi'it daikoj i'ã*” (Ipo), “anta não tem alma dela”, no caso, aquela anta que ele havia matado. Se se levar em consideração a frase final dita por Ruwa quando caracterizou a presença de alma nas caças, é possível trazer a questão do acaso e do risco como algo central para a dinâmica do ato de matar: “Nós pensamos, acha que veado tem alma, acha que tamanduá tem alma, nós sabemos. Nós não vemos alma”.

Ainda tentando entender melhor os efeitos da morte do caititu sobre Nare, tive uma conversa com alguns dos próprios convivas dela. Como Jusĩ já havia me explicado, a flecha de Nun cruzou o coração do caititu, e, concomitantemente, a flecha que cruzou o coração de Nare não permaneceu no coração. O que não gerou maior gravidade. Seguindo em sua reflexão, Jusĩ parecia me apontar o que poderia ser um real problema: “Zo'é *juke kubuku, a'e i'ã ojti*” (Jusĩ), “Longe alguém mata, aí

a agressão dela entra”. No caso em questão, ’ã assume um feitio de agressão, pois sua entrada significaria a morte de Nare, o que sugere a necessidade de um melhor entendimento dessa noção que me parece semanticamente ainda mais complexa do que um princípio vital. No entanto, interessa-me nesse momento chamar atenção para o aspecto da distância presente nesse enunciado. Esta questão pode ser complementada com uma fala seguinte de Karu. Este dizia que, caso algum parente seu estivesse debilitado, e alguém que vive longe matasse uma caça que possivelmente tivesse ’ã, ele mataria outro animal para, *apyk*, “vingar-me”, daquele primeiro caçador. E complementou. Caso eu passasse por situação similar, que eu deveria matar um boi aqui em São Paulo. Eu deveria me vingar “Ferreira *rupijet*” (Karu), “tal como [os] Ferreira”, família que protagoniza o filme *Abril Despedaçado*¹⁶⁰, sobre vingança entre famílias no nordeste brasileiro.

A meu ver, tais formulações aproximam os aspectos da incerteza (talvez o animal tenha alma) com os do risco (assumir a responsabilidade por matar) e, o que mais interessa aqui, com os da diferença (assume-se o risco de acordo com a posição nas relações entre pessoas e grupos). O jogo feito com a margem de incerteza é, portanto, fundamental no que diz respeito à legitimação de saberes e atitudes que marcam diferenças entre as pessoas.

¹⁶⁰ O Zo’é adoram filmes de guerra, como costumam qualificá-los. Algumas pessoas que ficam perto do posto insistem diarimante na exibição de filmes, e, por coincidência, eu tinha *Abril Despedaçado* em meu computador. Depois de o assistirem mais de uma vez, pediram para que eu explicasse o que acontecia no filme. Eu ainda não sabia como os Zo’é expressavam a ideia de vingança, mas ao que parece, entenderam facilmente que se tratava de um sistema de *vendetta*, tal como vivido pelos Tupinambá: “A retaliação repousava na expectativa [...] de tratamento recíproco equivalente” (Fernandes, 1963 [1949]: 310). Entretanto, seria preciso refinar a ideia de vingança para os Zo’é, para saber se a explicação de uma compensação um para um com período predeterminado para a consumação da vingança faz mais sentido para estes do que para os próprios sertanejos representados no filme. Como bem me lembrou a colega Iara Alves, a qual agradeço, a vingança sertaneja quase nunca tem hora nem pessoa marcada. Entre os Yanomami, é marcadamente quando alguém distante flecha um duplo animal que se tem o perigo eminente de morte (Kopenawa & Albert, 2015 [2010]: 181, 224). Já no caso dos Wajãpi, todo diagnóstico implica uma acusação, o que torna pouco operacional uma distinção entre agressões humanas e não humanas. As causas de doenças e mortes estão intrinsecamente associadas ao jogo político de alianças e dimensões entre os grupos locais (Gallois, 1988: 231, 246, 264). O que o exemplo em questão mostra é que, tal como para os Yanomami e Wajãpi, dentre outros, o entendimento da vingança entre os Zo’é é algo complexo. Ela faz convergir às relações entre os próprios Zo’é com as relações destes com os animais e outros agressores. Dimensão que não conseguirei aprofundar nessa dissertação, mas que alimento com algumas outras situações mais.

O tema da vingança permite voltar mais uma vez para a questão da hostilidade. Esbocei mais algumas situações nas quais tal pano de fundo delega às atitudes das pessoas certo contínuo entre moderação e experiências de risco relacionadas à caçada. Tais riscos abarcam, por exemplo, a “possibilidade de transformar-se no outro colocada por essa forma de encontro com o distante/diferente” (Havt, 2001: 64), como no exemplo das queixadas. Mas também o envio de agressões pelas caças (pelas frutas, plantas, castanhas, pelos *kiruat*) contra o caçador. E ainda, agressões contra terceiros, seja uma pessoa próxima ou distante do caçador, apontando para um esquema de vingança no qual a caçada articula as relações hostis entre os próprios Zo'é. Nesse sentido, as recomendações para que caçadores não matem determinados animais quando há pessoas distantes debilitadas, permite que se discriminem ainda outras relações. Como já foi apontado para os Zo'é (Gallois & Havt, 1998: 43; Havt, 2001: 74-76, 137) nos primeiros abates de uma anta ou porcão, por exemplo, o cuidado do caçador e de seus parentes de não comerem da carne do animal – dentre outras ações – repõem limites vigentes entre parentes e grupos locais, garantindo a retribuição da caça, marcando a importância da reciprocidade¹⁶¹. Além disso, como foi visto nesse capítulo, o âmbito da caçada, também repõem tais limites quando o desejo por matar pode ser prejudicial a pessoas distantes. Relações e diferenças são estabelecidas baseadas em hostilidades. Relações que também compõem um modo de existir enquanto um caçador que não deve caçar.

No capítulo anterior, foi apontado como o desejo por cuidar requer diferentes atitudes e, por conseguinte, faz aparecer determinadas relações. Estas delineiam modos de existir relacionados ao compartilhamento de aromas. E, ainda, minúcias entre as atitudes dentre as pessoas que os compartilham. Ponderei que o

¹⁶¹ Como foi visto acima, no caso dos Zo'é, o caçador apenas se abstém de comer sua própria caça quando do primeiro abate. Clastres argumentou que, entre os Aché-Guayaki, a abstinência alimentar do matador articulava-se com os aspectos da troca, com o intuito de estabelecer uma “dependência total” (1995 [1972]: 206) entre os caçadores (para argumento análogo entre os Yanomami ver Kopenawá & Albert, 2015 [2010]: 475). O caçador nunca consumia de sua própria caça, que era distribuída para outros caçadores. Isso, é claro, teria consequências graves para um homem panema. Entre os Zo'é, um homem já falecido é sempre tomado como exemplo paradigmático da sovinice. Ele costumava matar caça e assá-la na mata para si mesmo. Contudo, tendo em vista essa sua característica (que articula a sovinice à glotonaria), em nenhuma das conversas sobre o assunto os Zo'é disseram que ela poderia ser causa de *pani'em* (sobre a relação da sovinice com a caçada, ver Clastres 1995 [1972]: 208, 211; cf. também Gallois, 1988: 208).

fato de o caçador existir temporariamente enquanto alguém que não deve caçar não permite a atribuição automática do qualificativo *pani'em* a ele. Como afirma Roberto DaMatta: “Em alguns casos temos realmente proposições do tipo: se tais elementos estiverem em conjunção, *então* temos *panema*. Em outros, porém, temos: se tais elementos estiverem em conjunção, *então provavelmente*, temos *panema*”. (1977: 73; ênfases do autor; cf. também Almeida, 2013: 15). A meu ver, todas essas atitudes restritivas assumidas pelo caçador dizem respeito à segunda proposição sobre a manifestação da *pani'em*: provavelmente temos *pani'em*. A primeira proposição, aquela referida à certeza da *pani'em*, condiz, no limite, com apenas um diagnóstico: não matar.

Os Zo'é exprimem o que poderia ser traduzido como caçada predominantemente pela expressão *mo'ereket* (*mo'e* = “algo”, “coisa”, “caça” + -r- = infixo de posse + -eket = “procurar”, “encontrar”, “obter”: “encontrar minha coisa”) (cf. Braga, 2015: 281)¹⁶². Nas situações de abdicação de caçar descritas nesse capítulo, e no capítulo anterior, o caçador não abre mão de matar, pura e simplesmente. Deixa também de andar. Não vai procurar caça. Matar, andar, procurar, estão em continuidade nesse contexto. Não matar tem o sentido de não obter. Não andar tem o sentido de não procurar.

Todavia, como será visto nos próximos capítulos, o jogo de combinações entre obter, procurar, andar e matar, são fundamentais para que se entenda a participação das pessoas na caçada. E isso revela diferenças de maturação, diferenças de gênero e, conseqüentemente, ajuda a delimitar o significado da *pani'em*. Uma vez que é preciso saber quem é que não mata, para se poder ou não atribuir a esse alguém a qualidade de *pani'em*.

¹⁶² Exemplos de expressões análogas ao *mo'ereket* aparecem entre os Aché-Guayaki (Clastres, 1995 [1972]: 204) e os Kaiowá e Guaraní (Cariaga, comunicação pessoal).

Capítulo 4

Querer matar

4.1 Querer matar

“*Mo’e juke jet*”. Assim Karu se referia ao gavião-real: mestre em matar caça. A noção de *jet* ocupa posição análoga no léxico zo’é às palavras para dono-mestre de outras línguas tupi. Interessada em pensar os aspectos da territorialidade para os Zo’é, Nadja Havt caracterizou tal noção basicamente como uma “relação de apropriação, uso, cuidado, zelo” (2001: 80). Enfatizou que a efetivação de tal relação estaria baseada em uma prática do jeito de ser/viver daquele que a imprime (Havt, 2001: 170; 133, 140, 154-156, 167-171, 183-185). Homens e mulheres são *jet* de suas roças; o açaizal é *jet* do baixão de um igarapé; alguns homens líderes eram *jet* dos *Kirahi* da Funai e outros dos missionários na época da Missão; macacos, pacas, cotias, queixadas, veados, caititus, onças, etc., são *jet* da floresta (Havt, 2001: 83, 80, 87, 93, 106; cf. também Gallois, 2015).

Estimulado por tentar entender uma possível relação de maestria vivida pelos *jet* da floresta, isto é, as caças, tais como as mencionadas acima, conversei sobre o assunto com Tokẽ, seu velho pai Kwa’í, e a esposa deste, Terõ:

Leo: “As relações vividas no chão têm mestre?”.

Kwa’í: “As relações vividas no chão têm mesmo mestre”.

Tokẽ: “Caititu mesmo”.

Kwa’í: “Caititu mesmo. Caititu mestre mesmo no chão”.

Tokẽ: “Porcão”.

Kwa’í: “Porções. Mestres no chão. Mestres no chão”.

Leo: “Apenas porções [existem como] mestres?”.

Kwa’í: “Porções mestres mesmo, caititus mestres mesmo também, tatus mestres mesmo... Muitos [aponta quantidade com as mãos], antas mestres... Verdade, antas andam, andam na madrugada”.

Leo: “Onça não [existe enquanto] mestre?”.

Kwa’í: “Onça vivencia também”.

Tokẽ: “Anda”.

Kwa’í: “Aaaaaannda ooonnça...”.

Tokẽ: “Ela procura veado”.

Kwa’í: “Procura veado, [...] onça nos come; come veado...”.

Terõ: “Caititus”.

Kwa’í: “Onça come caititus. Onça come mesmo caititus”.

Leo: “As relações vividas no alto têm mestre?”.

Kwa’i: “As relações vividas no alto têm mestre também. As relações no alto têm também. No alto existe gavião-real... Vive por cima dos guaribas. Gavião-real”.

Leo: “Gavião-real?”.

Kwa’i: “Gavião-real. Ele come guariba; gavião-real come guaribas, come macacos-prego, poroaçus...”.

Terô: “Sagui-de-mãos-amarelas”.

Kwa’i: “Saguis-de-mãos-amarelas... Então, no alto, gavião-real [vive] por cima”.

Leo: “Mestre gavião-real?”.

Kwa’i: “Gavião-real”¹⁶³.

Assim, somado aos critérios utilizados na atribuição de *jet* apontados por Havt, poder-se-ia acrescentar: andar, sobrevoar (ter/existir/viver por cima), comer¹⁶⁴.

O gavião-real é caracterizado como um comedor, o que está em continuidade com outra característica expressa na abertura desse capítulo: ele é um matador. É por esse motivo, como me dizia Karu, que os homens jovens introduzem no ombro *wireahu sapem*, “unha de gavião-real”. Abre-se um furo na parte frontal do ombro – para não atrapalhar carregar lenha – com uma *kusirahāj*, espécie de faquinha multi-uso feita com dente de cotia. Depois se introduz a garra que ficará dentro da pele quando cicatrizar. A ferida fica inflamada por aproximadamente um mês, período em que o jovem caçador caça e trabalha com certa moderação. Para os rapazes que não encaram se submeter a tal ação, há uma alternativa. Os Zo’é preparam um tipo de colírio feito dos olhos do gavião-real. Tiram-se os olhos da caça morta. Em seguida raspam-nos com um pouco de água. Molha-se algodão nesse líquido e, do algodão, pingam-no nos olhos dos rapazes. Esses dois procedimentos feitos com as unhas e os olhos do gavião-real são ditos *panon*. Restritamente propiciatórias para se matar caças que vivem no alto, as mesmas presas do gavião-real: “*dajukej ywywat āge. Watet iwan tenana*” (P5), “não mata

¹⁶³ Leo: “Ywywat iko jet?” / Kwa’i: “Ywywarate jeramu iko” / Tokê: “Ate tatitu”. / Kwa’i: “Ate tatitu. Ywyw jerate tatitu” / Tokê: “Tajahu” / Kwa’i: “Tajahukā. Ywyw jet. Ywyw jet” / Leo: “Tajahu tenana jet?” / Kwa’i: “Tajahu jere’e, [ta]titu jere’e a’eno’e, tatu jere’e... Aikiiii, tapi’irakā jet... Piti’e, tapi’ira wata, pihau wata” / Leo: “Jawara dajeri?” / Kwa’i: “Jawara iko a’eno’e” / Tokê: “Wata” / Kwa’i: “Wataaaaaa jawaaaaaara...” / Tokê: “Ihu ojket” / Kwa’i: “Ihu ojket, [...] poro’u jawat, o’u ihu...” / Terô: “(Ta)titukā” / Kwa’i: “(Ta)titukā, o’u jawat. O’ue’e (ta)titukā jawat” / Leo: “Wateriwan iko a’eno’e jet?” / Kwa’i: “Wateriwan jet iko a’eno’e. Wateriwan iko a’eno’e. Wireahu wateriwan... Kyky waramu iko. Wireahu” / Leo: “Wireahu?” / Kwa’i: “Wireahu. O’u kyky, wireahu kwatakā o’u iko, ke’ikāāāā o’u, poroakukā iko...” / Terô: “Kipusi” / Kwa’i: “Kipusikā... A’e, wateriwan waramu wireahu” / Leo: “Wireahu jet?” / Kwa’i: “Wireahu”.

¹⁶⁴ Vale notar que os quatás, por exemplo, são caracterizados por sua maior mobilidade no alto das árvores em relação aos Zo’é: “*kwata onan kuha watet, onan kuha*” (Sijū), “quatá sabe correr no alto, ele sabe correr”. Contudo, esta não foi dita para mim como uma competência para ser *wateriwana jet*, “mestre das relações vividas no alto”. Privilégio apenas do gavião-real.

alma dos que vivem suas relações no chão. Apenas dos que vivem no alto”¹⁶⁵. Há ainda um terceiro procedimento com o mesmo intuito. Todavia, não é qualificado como *panon*. Caçadores que desejam matar as caças que vivem suas relações no alto podem ficar sentados concentrados com uma alça de jamanxim na cabeça: “*munha tenana. O’ã ihok, a’e pu’am*” (P5), “Apenas pensa. Concentração dele se esvai, aí se levanta”. Mas não são todos os rapazes que realizam essas ações. E sim, aqueles que demonstram ter *pani’em*. Assim me exclarecia Hun (32), que, ao responder a minha indagação se ele tinha feito tais ações, dizia-me que não, por ser um grande caçador desde muito jovem¹⁶⁶.

Não só o caçador é preparado para caçar por meio de ações ditas *panon*. Também os arcos e as flechas. Um exemplo é a aplicação nas cordas dos arcos de *sisi’y*, uma entrecasca avermelhada. A corda branca é dita fraca: “*lko pirã, iko tarak*” (P8), “Tem vermelho, tem dureza”. Mas a aplicação de *sisi’y* ainda faz convergir a boa qualidade, *kato*, “bom”, com a beleza, *aoj*, “belo”, e com a durabilidade, *dajugi*, “não estraga”. Essas características também podem ser impressas nas flechas. É o caso da manutenção das pontas feitas de taquara, *piridi*. Passa-se uma resina para que fique *buk*, “escura”. Clara ela poderia apodrecer. Diferentemente da ação com *sisi’y*, esta não é dita *panon*. Aos arcos e flechas também se conectam partes de animais na intenção de *panon*. Quando os homens estão produzindo novos arcos para si ou para outro caçador, esfregam a perna de inambu no arco. Em seguida a amarram neste, até o crepúsculo do dia da confecção. Essa ação é feita para que não se tenha *pani’em*, mas também para que as flechas atiradas por este arco não

¹⁶⁵ Traduzi a expressão *ãge* por “alma”. Mas pode ser pensada também como “imagem”. Ela é usada também para se referir aos desenhos feitos em papel pelos Zo’é: *tapekwa ãge*, “imagem de abano”, *urupem ãge*, “imagem de peneira”, etc. Uma possível decomposição da expressão pode se referir àquilo que “foi alma” (*ã-* = “alma” + *-ge* = “ex-”) em consonância com outras línguas tupi-guarani, como lembra Gallois (comunicação pessoal).

¹⁶⁶ A figura da harpia como matador/caçador já foi apontada na bibliografia tupi (Viveiros de Castro, 1986a: 537, 662). Por sua vez, também o uso da característica de comedor como critério para se atribuir a categoria de mestre (Lima, 2005: 120; Garcia, 2010: 381, 397, 402; 2014: 107). Uma série de ações descritas na bibliografia caracteriza a apropriação de características de animais, tal como as ações descritas acima. Vários desses exemplos se referem à ingestão de animais ou partes de animais: comer a gordura da garganta do guariba macho para cantar como ele (Viveiros de Castro, 1986a: 165); comer o coração da *singau* para ficar sabido como ela (Cabral de Oliveira, 2012: 164); ou se abster da carne de animais lentos, como a preguiça (Fernandes, 2003 [1952]: 61, 223; Ribeiro, 2008 [1949-51]: 136, 430). Se, ao que parece, os Zo’é usam partes de animais para absorver suas característica, até onde sei, nesse sentido a ingestão de carnes não parece ser um problema, como a própria preguiça: “*A’y a’u, adiri daikoj bewe*” (Karu), “Eu como preguiça, depois não tenho lerdeza”.

enrosquem nas árvores altas. Isso porque o voo de inambu é baixo e curto, como o que os caçadores desejam para suas flechas. Assim, não precisam subir nas árvores e correrem o risco de cair¹⁶⁷. Nesse sentido, estas ações *panon* também podem ser combinadas com o *peju*, “soprar-falar”, “soprar-pensar”. Enquanto um homem produz suas flechas, abrindo o sulco do cabo das penas, ele sopra-pensa para que elas não enrosquem. O mesmo é feito no momento de flechar. Atira-se, sopra-se, e em seguida se fala: “*buhu, buhu, buhu*” (Hun), “peixe-cobra, peixe-cobra, peixe-cobra”. Trata-se de fazer com que a flecha tenha a textura lisa, semelhante à de tal peixe¹⁶⁸. Para um arco que já obteve sucesso é feito também *peju*, dizendo para que ele mate de novo¹⁶⁹. Contudo, isso só é feito quando se mata uma caça pela primeira vez, depois de as outras pessoas consumirem a carne da caça abatida. Segue-se o critério dos primeiros abates, tal como descrito no segundo capítulo. Os homens já experimentados na caçada não o fazem mais. Vale lembrar que no caso do *sisi’y* passado na corda do arco não se faz *peju*.

Esses poucos exemplos indicam uma aquisição pelos caçadores e/ou pelas flechas de determinadas características dos animais (cf. Cabral de Oliveira, 2012: 169; cf. também Fernandes, 2003 [1952]: 153). Nos casos acima, estas ações *panon*, ou ainda, estas combinadas ao *peju*, sugerem, mais precisamente, que tal aquisição tem como intuito se aproximar de outros animais: as próprias caças. Nesse sentido estas ações compõem um mesmo quadro de diversas ações apresentadas nos

¹⁶⁷ Entre os Zo'é existe um alto índice de morte de homens por queda de árvores. Isso acontece, sobretudo, no contexto da caçada, quando estes sobem nas árvores para realizarem cercos nas copas, para resgatarem uma caça ou mesmo uma flecha que ficou enroscada. O valor dado a uma flecha não parece designar uma relação de cuidado com esta como se fosse ela própria uma homicida, tal como para os Awá-Guajá (Garcia, 2010: 298). Os Zo'é justificam seu resgate pelo valor das penas, que são material escasso: “*perepo iko tik*” (Jurusiuhu), “pena tem pouco”. Além disso, as penas fazem parte da rede de trocas que envolvem todo tipo de bem.

¹⁶⁸ Desconheço a espécie de peixe, um peixe não muito grande e preto, que parece com uma enguia. Parecido com cobra, como os próprios Zo'é dizem.

¹⁶⁹ Penso que esses sopros-falas para o arco e para as flechas não são propriamente para eles. Isto é, “*pubaha dojduj*” (Hun), “arco não ouve”. Tampouco come, como me dizia Hun, respondendo a comparação aparentemente estranha com as flechas dos Awá-Guajá. Para estes, as flechas são únicas, tem raiva, tem fome, alimentam-se do sangue das caças, tem preferência por penas de grandes matadores como o gavião-real. Mas continuam sendo objetos e descartáveis (Garcia, 2010: 300, 303-307, 315; 2015: 102; para outros exemplos, ver também Clastres 1995 [1972]: 208, Lima, 2005: 191-192). É ainda preciso lembrar que, até onde sei, para os Zo'é arcos e flechas não tem *pani'em*, tal como a bibliografia aponta para uma série de instrumentos de caçada e pesca (cf. Galvão, 1951: 223; Garcia, 2012b: 43; Almeida, 2013: 14-15). Seria necessário investigar melhor as concepções sobre a possível agência de objetos para os Zo'é. Tenho a impressão de que ela é bem menos marcada do que a das plantas e, principalmente das caças.

capítulos anteriores: o complexo de ações *panon* para anta, homens e mulheres comerem a anta separados, comer o besouro *nenen*, etc.. A meu ver, todas estas tratam de certa “aproximação controlada com a alteridade” (Gallois, 1988: 164). Por ora, sigo com outros exemplos desse tipo de cuidado. Porém, agora, ações não com o intuito de aproximar, e sim de distanciar determinados animais.

4.2. Querer panema

Se há uma gama de ações voltadas para evitar *pani'em*, como pontuadas acima, por outro lado, há também ações para atrair *pani'em*. Nesse caso, trata-se de buscar que determinados agressores não se aproximem. Quando querem distância de cobras e onças os Zo'é dizem: *pani'em potat*, “querer panema”, “desejar panema”. E para que tal desejo se realize, é feita uma série de ações também qualificadas como *panon*.

Em meu segundo campo de pesquisa encontrei com as profissionais de saúde em uma manhã. Diziam que estavam indo até a casa mais próxima ao posto para fazerem, em suas palavras, um ritual. Quando eu perguntei do que se tratava, elas disseram que era para evitar mordida de cobra. Naqueles dias, ao menos cinco jararacas haviam aparecido por perto do posto e sido mortas pelos Zo'é. As profissionais me chamaram para segui-las. Chegamos à casa de Tasi, do outro lado da pista. Ali estava Bikut, que seria a responsável por nos livrar das cobras. Cada um a sua vez, sentamos no chão em frente à Bikut. Esta se utilizou de um instrumento feito com uma carapaça de caramujo presa a uma linha de algodão, *sowe keramã*. Batia levemente em nossas cabeças enquanto declamava os seguintes versos:

Onça pintada, veeeenha panema
Surucucu, veeeenha panema
Surucucu, fique paneeeeema
Cobra, veeeenha panema
Onça, fique paneeeeema
Jararaca, veeeenha panema
Avião, não peeegue fogo
Onça pintada, veeeenha panema (Bikut)¹⁷⁰

Esse conjunto de ações é chamado *jawara pani'em*, literalmente “onça panema”. As onças querem comer os Zo'é. Assim estas ações *jawara pani'em* são feitas com o

¹⁷⁰ *Jaware'e, pani'eroheem / Arakuku, pani'eroheem / Arakuku, pita pani'eeem / Boj, pani'eroheem / Jawara, pita pani'eeem / Jararak, pani'eroheem / Maiahi dokieiii / Jaware'e, pani'eroheem.*

intuito de “*dajawarekej*” (Tokẽ), “não encontrar onça”. Por isso, elas são feitas com todas as pessoas quando ainda são crianças. Estas ações *jawara pani’em* podem ser reeditadas se uma pessoa encontra ou não cobras e onças. Em conversa com Seri (40) e Tokẽ (27), o primeiro disse que havia feito quando tinha seus dois anos, e reiterado aos treze, mesmo sem ter encontrado onça, o que perdura até hoje. Por sua vez, indaguei Tokẽ, perguntando se já havia matado onça. Disse-me que já tinha matado algumas. Mas quando questionei se ele não tinha feito o *jawara pani’em* quando era menino, ele disse que sim, quando tinha seus seis anos. E também depois de encontrar essas onças que tinha matado. Concluiu dizendo que mesmo os bons caçadores não fazem a menor questão de encontrar onças e cobras em seus caminhos. Por outro lado, algumas pessoas podem se negar a refazer *jawara pani’em*. O jovem Take (18) fez quando tinha seus nove anos, e me disse: “*jawat dajsagi*” (Take), “eu não vejo onça”. Em 2015, ele foi mordido por uma cobra, tão rápida que ele sequer a viu, pensando ter sido furado por um espinho. Quando percebeu que era uma mordida de cobra, chamou seus parceiros de caçada, que o trouxeram nas costas para o posto. Enquanto recebia soro na enfermaria, sua mãe apareceu. Uma das técnicas aproveitou para indagá-la sobre por que de o jovem não ter refeito *jawara pani’em*. A mãe respondeu, simplesmente, que foi ele mesmo que quis assim.

As ações *jawara pani’em* descritas acima servem tanto para onças quanto para cobras, como está expresso nos próprios versos declamados¹⁷¹. Há outros procedimentos que são diretamente realizados contra cobras. Estes são denominados *boj pani’em*, “cobra panema”. Tal como dito sobre as onças, mesmo que alguém não tope com uma cobra, pode-se fazer *boj pani’em* para reiterar o *jawara pani’em* feito quando se é ainda muito pequeno. Não se depila os pelos dos dedos dos pés. Pois, se o fizer, “*seseim boj suwu*” (Baija), “rápido cobra morde”. Especificamente contra cobras é feito a *panon* com *mo’eripot haj*, “caldo de carne azedo”. O caldo azedo que sobra de alguma refeição é passado nas canelas para que as cobras não se aproximem. Isso é feito apenas por aqueles que não caçam,

¹⁷¹ Ressalvo que a fala de Bikut dizendo para o avião não pegar fogo foi feita a pedido das técnicas de enfermagem. Lembro que é recorrente a preocupação dos Zo’é com a possibilidade dos aviões pegarem fogo e queimarem sua mata, mais do que propriamente com ele poder cair.

mulheres adultas, meninos e meninas. Não por caçadores. Uma vez que o cheiro fétido, *ni'em*, poderia espantar as outras caças. Agora, se alguém encontra e ainda é mordido por cobra, ainda outras ações são feitas com o mesmo intuito. A cobra deve ser morta, para que a dor e o calor do veneno não se espalhem pelo corpo da pessoa mordida. Em 2013, Hãj, caçador bastante experiente, foi mordido por uma jararaca. Fiquei sabendo que ele realizaria algumas ações para não encontrar mais cobras em seu caminho. Disseram-me que ao ser mordido pela cobra e depois de matá-la, Hãj deveria trazer a cobra para sua casa, e durante os dias em que estivesse debilitado deveria urinar sobre ela. Também seus parentes mais próximos deveriam fazer o mesmo. Mas depois o próprio Hãj me disse que apenas seu netinho e ele haviam feito isso. Passadas as dores, a cabeça da cobra deveria ser queimada para estabelecer a *pani'em* e garantir a distância em relação às cobras. O que foi feito por Hãj.

Outras ações *jawara pani'em* também são feitas restritamente contra onças. A saída de um caçador para a mata é cercada de recomendações de cuidado feitas por outras pessoas. Mas o próprio caçador pode fazer um *peju*, assoprar e repetir versos tais como os ditos acima. Isso deverá fazer com que ele perceba a presença da onça, caso ela esteja à espreita. Sobretudo pelo cheiro fétido que a onça exala. O mesmo pode ser feito quando o caçador fica na mata escura sem sua lanterna. O *peju* irá esquentar a orelha da onça, que irá embora. Lembro que, como já foi dito, o mesmo é feito por um pai que sai para caçar quando ele tem um filho pequeno. O pai vai para a mata e faz um *peju*. Assopra e pensa no filho, esquentando a orelha da onça e protegendo seu filho desta. Lembro que, normalmente as mães fazem recomendações para os jovens caçadores que saem para caçar. Quando eles estão caminhando pela roça em direção à mata, da casa, elas gritam coisas como: “*Ba’u jawat. Ba’u boj. [...] Name jupit watet. [...] Ereho so boke, nã kiha?*” (Tatitu), “Cuidado [com] onça. Cuidado [com] cobra. [...] Não suba alto [na árvore]. [...] Você pegou seu facão, sua rede?”. Mas esse tipo de ação não é dita *peju*¹⁷².

¹⁷² Para um argumento sobre essas falas de saída para caçada ver Clastres (1995 [1972]: 201). Vale lembrar uma questão relacionada a esta e recorrente na literatura sobre caçada. São vários os casos em que se usa de metáforas e moderação quando se quer dizer que está indo caçar (p. ex. Descola, 2006 [1993]: 152). Esses cuidados têm o intuito de não espantar a caça por meio do próprio anúncio de que se vai à procura dela e, conseqüentemente, não gerar panema ao caçador (cf. Andrade, 1992:

Se o intuito do *jawara pani'em* é não encontrar, não ver, uma onça, esse não encontro já pode ser entendido, em si, como um efeito positivo das ações *panon* descritas acima. Mas não só esse efeito. Certo dia fui à casa de Hun ao lado da Pista para conversarmos. Quando cheguei, Take me disse que Hun não estava, pois havia virado a noite sozinho no Naret. No dia anterior, ele tinha avistado uma carcaça de veado mordida por uma onça. Então resolveu ficar de tocaia, esperando para ver se algum urubu-rei apareceria, para que ele o transformasse em xerimbabo¹⁷³. Perguntei para Take se a carne ainda estaria lá, se a onça não voltaria, e por que ela havia deixado a carne. Ele disse que a onça deveria ter peidado e ido embora. Sem entender direito, insisti para que Take me explicasse o que tinha acontecido. Tratava-se do efeito que as ações *jawara pani'em* geram sobre a onça. Quando morde uma presa, a orelha da onça esquentava. Ela peida, e desiste de comer o animal. Mesmo continuando a não entender bem a relação entre esses fatores e a *pani'em* com onça, essa situação exemplifica mais uma forma de constatar a eficácia das ações *jawara pa'niem*. Em outra situação, o próprio Hun resolveu se apropriar da caça abatida por uma onça. Trouxe a carne para casa e deu a sua esposa para que ela cozinhasse. Ao experimentar, 'ã, a carne, Hun a qualificou como "wywyj", condizente com uma carne "dahej", "não boa". E ainda, em português, qualificou-a como "leve"¹⁷⁴. Hun ainda me ressaltara que não fora o único a experimentar tal situação.

Como destacou Havt, o encontro em si de um jovem caçador com uma onça pode ser visto como causa da *pani'em* em relação a outros animais (Havt, 2001: 129)¹⁷⁵. Ao que parece, isso pode ser entendido dentro de certa relação entre caçadores: o caçador Zo'é e o caçador onça. Algo que não consegui aprofundar, mas que sugiro uma correlação à frente. Assim, gostaria de chamar atenção para

144; Lima, 1996: 24; Garcia, 2010: 271, 280; 2012b: 38). Não poderia afirmar com categoria que isso ocorre entre os Zo'é, ainda mais com todo tipo de animal.

¹⁷³ Como já foi mencionado, os Zo'é utilizam as penugens brancas do peito do urubu-rei para fazer as belas tiaras usadas corriqueiramente pelas mulheres. Trata-se, portanto, de um xerimbabo muito valorizado, pois suas penugens são artigos importantes nas trocas realizadas entre os Zo'é.

¹⁷⁴ Não consegui entender bem a tradução feita por Hun, atribuindo o adjetivo leve a tal situação. Tampouco pude compreender o significado de wywyj. Mas, tendo em vista o que foi apresentado no primeiro capítulo, pode-se especular que há alguma relação com a presença/ausência de sangue, wy.

¹⁷⁵ Para ações similares ao *jawara pani'em* entre os Wajãpi, por exemplo, ver Gallois (1988: 282-283) e Cabral de Oliveira (2012: 193; 2016: 150). Para a panema gerada pelo simples encontro com onça ver Lima (2011: 617-618).

outros fatores. Primeiramente, querer *pani'em* tem um sentido explícito e bem direcionado: o de manter longe determinados agressores¹⁷⁶. Vê-se que, nas ações que compõem *jawara pani'em* e *boj pani'em*, as atitudes são deliberadas para que esses predadores não encontrem suas presas: no caso, os próprios Zo'é. Mas as ações *jawara pani'em* podem também serem vistas como um tipo de injúria contra a onça, pois além desta perder sua refeição, os Zo'é podem desejar se apropriar desta quando se trata de outras caças. Em segundo lugar, ressalvo que as ações *panon* e *peju*, descritas tanto neste quanto no tópico anterior, são feitas a despeito da percepção da presença dos sujeitos em questão (cf. Cabral de Oliveira, 2015). A meu ver, esse tipo de ação compõe com as posturas e saberes necessários *in loco* para escapar das surpresas que podem ser promovidas por onças e cobras. Mas também necessárias para o abate ou não da caça em questão. Esse fator borra as fronteiras entre onde começa e termina a caçada (cf. Garcia, 2010: 350). E é nesse contexto que os aromas reaparecem como operadores da presença de tais sujeitos.

Sigo agora com a caracterização de alguns acontecimentos fora da clareira, para depois especular sobre a importância dos aromas no quadro de distância próprio a *pani'em*.

4.3. Querer matar

Já esbocei em outro momento (Braga, 2015: 274-275) algumas características dos modos de caçar utilizados pelos Zo'é. Ali destaquei a importância de cada um deles na maturação dos jovens caçadores. Aqui eu gostaria de aprofundar alguns aspectos mais específicos da *pani'em*, enfatizando algumas relações entre habilidades dos caçadores para efetuarem o abate, e das caças para evitá-lo¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Desconheço entre os Zo'é outras ações de intenção deliberada para gerar *pani'em* em alguém. Mesmo em situações como as que mulheres fazem cócegas nos seus maridos caçadores, como mencionado acima. Ou quando se sugere matar uma caça para se vingar de um caçador que não tomou cuidado com o parente de outros; como também já foi visto, isso não designa automaticamente a *pani'em* do caçador que deverá se resguardar pelo parente debilitado. Havt também aponta para ações *panon* feitas para afastar outros agressores, no caso, os espectros terrestres, *tajwit*. Mas não se trata, pelo que entendo, de trazer *pani'em* com os espectros. Sobre a intenção deliberada de gerar *panema* em alguém ver Galvão (1951: 223).

¹⁷⁷ É importante ressaltar que eu não acompanhei nenhuma vez os Zo'é em caçadas, mas me deparei algumas vezes com abates inesperados que aconteceram no traslado de uma aldeia para outra. Portanto, os dados que seguem estão baseados quase que exclusivamente em conversas sobre caçada.

Poder-se-ia dizer, grosso modo, que os Zo'é efetuam três formas de caçada: as caminhadas, os cercos no alto das árvores, e as esperas. As caminhadas, *ywype* (*ywy-* = “chão” + *-pe* = “caminho”, “em”), são feitas sozinho ou em parceria. Nesse segundo caso, há diferentes combinações que podem envolver também jovens mulheres, como ainda tratarei à frente. Essas combinações variam de acordo com a situação conjugal e as relações de parentesco vividas por cada caçador. Mas também de acordo com as estações do ano. Esse é o modo como se caça, normalmente, animais terrestres, como antas, veados, caititus, queixadas, tamanduás, tatus. E aves de voo alto, que dificilmente vem ao chão, como araras, tucanos, curicas. Porém, toda caminhada pode se tornar um cerco no alto de uma árvore, *jupit*, “subir”. Essa é a caçada típica aos guaribas, quatás, poroaçus, macacos-prego, saguis-de-mãos-amarelas. Os homens podem subir em árvores altas e permanecer cercando um quatá ou guariba por horas, como será visto a frente. A caçada de espera é de dois tipos. As já mencionadas *tokej*, “tocaia”, feitas dentro das roças ou, sobretudo, perto de alguma árvore frutífera que não esteja muito longe da clareira. Por meio destas são caçadas aves de voo curto, tais como mutuns, jacamins, japus, jacus. E roedores menores, cotias, preás. Os caçadores montam casulos fechados de folhas de ubim, e fazem algumas pequenas aberturas circulares nas folhas trançadas por onde flecham os animais. Já a *bita* é uma espera realizada praticamente só à noite. Espera-se em árvores mais baixas que estão perto de igarapés e/ou árvores frutíferas. Essa é a forma corriqueira de caçar pacas e capivaras. Também cotias, mesmo que essas sejam privilegiadamente abatidas por meio das tocaias. É claro que um ou outro animal pode ser abatido em outra forma não corriqueira de caçá-lo: uma anta pode se aproximar da tocaia, por exemplo. Mas como será visto, isso se dá, sobretudo, por um vacilo da caça. Tais modalidades de caçada podem ser entendidas, dentre outros motivos, como estratégias do caçador para se adequar às habilidades ou modos de ser das caças. Gostaria agora de destacar alguns dos saberes sobre essas habilidades, ressaltando aquelas que designam as possibilidades das caças escaparem dos caçadores. Minha ênfase recairá sobre as articulações principalmente entre os aspectos olfativos e a imitação.

Os Zo'é dizem distinguir os cheiros das caças que, por sua vez, conhecem o cheiro dos Zo'é. Tomo como exemplo o relato de Hun sobre uma caçada que havia realizado pela manhã com seus co-residentes.

Hun: Eu vi. Eu vi quatá no caminho. Tinha guariba, aí [tinha] cheiro de guariba, aí [faz gesto de cheirar], então não vi. Quatá passa passa, cheiro de quatá, eu senti cheiro, atentei, aí não vi quatá.

Leo: Guariba tem muito cheiro?

Hun: Muuuuuuito cheiro mesmo guariba. Aroma!

(Leo: Aroma).

Hun: Aroma.

Leo: Aroma também.

Hun: Quatá também [tem] aroma!

[...]

Hun: Caititu cheira forte. Caititu cheira forte. Anta aromática. Anta passa, *passa*, aí aromática. Cheiro forte. Veado não aromático.

Leo: Não aromático veado?

Hun: Não aromático mesmo veado. Anta passa, então aromático, cheira forte. Cheira forte. Veado não aromático. Caititus cheiram forte. Fezes, então quatá aromático mesmo.

Leo: Ontem não tinha fezes?

Hun: Tinha fezes. Tinha, nós sabemos, fezes de quatá. Graaaaaande mesmo!

Leo: Tinha fezes no chão?

Hun: Fezes caíram no chão, aí cheiro forte.

Leo: Você mesmo sentiu cheiro de fezes?

Hun: Eu fui [...]: 'fezes!'. Hoje cedo! Cedo [...], fezes, aí nós vimos, então aroma. Aroma. Cedo [...], fezes, fezes no caminho, eu vi fezes no caminho, aí aroma.

Leo: Então não tinha quatá perto? Longe das fezes?

Hun: [Tinha só] fezes perto, ele foi. Nós não vimos. Depois nós fomos, então quatá passa passa, aí nós vimos, então nós matamos mesmo.

Leo: Entendi!

Hun: Guariba, fezes de manhã, nós vimos. Ele foi! Ele foi! Ele foi! Então nós fomos, nós vimos outro [quatá] apenas. Nós vimos mesmo apenas outro. Cediiiiinho mesmo, fezes de guariba, fezes de guariba, então nós vimos, atentamos, atentamos, atentamos, não tinha! Ele foi! Ele foi!¹⁷⁸

Como pode ser visto, os Zo'é distinguem os diferentes aromas das fezes de alguns animais. Como as de quatá em relação às de guariba, por exemplo. Além disso, os Zo'é sabem imitar, 'ã, os gritos, uivos, grunhidos, de várias caças quando se aproximam delas, com vistas a abatê-las. Buscam, principalmente, fazê-las ficarem

¹⁷⁸ Hun: Ajsak. Ajsak pe kwata. Kyky iko, a'e kyky ikasing, a'e [faz gesto de cheirar], a'e dajsak. Kwata okwat okwat, kwata ikasing, ajtun, ba'u, a'e kwata dajsagi. / Leo: Kyky ikasing uhu iko? / Hun: Ikasing uhuuuu'e kyky. Piji! / Leo: Piji. / Hun: Piji. / Leo: Piji a'eno'e? / [...] Hun: Tatitu ikasing. Tatitu ikasing. Tapi'it piji. Tapi'it orkwat, passa, a'e piji. Ikasing. Ihu dapijij. / Leo: Dapijij iku? / Hun: Dapijij ate iku. Tapi'ira okwat a'e piji, ikasing. Ikasing. Ihu dapijij. Tatitukã ikasing. Posi a'e kwata piji'e. / Leo: Kwahe posi daikoj? / Hun: Iko posi. Iko, zo'é kuha, a'e kwata posi. Hohoooooj'e. / Leo: Ywype posi iko? Hun: Ywype posi oat, a'e ikasing. / Leo: Ene ate posi ojtun? / Hun: Ahoooo [...]: 'Posi!'. Ju'! Komewe [...], posi, a'e zo'é ojsak, a'e piji. Piji. Komewe [...] posi, pe posi, pe posi ajsak, a'e piji. / Leo: A'e kwata tity daikoj, kobuku posi? / Hun: Tity posi, oho. Zo'é dajsagi. Adiri zo'é oho, a'e kwata okwat okwat, a'e zo'é ajsak, a'e zo'é jukete. / Leo: Kuha! / Hun: Kyky, komewe posi, zo'é dajsagi. Oho! Oho! Oho! A'e zo'é oho, amu tenana zo'é ajsak. Amu tenana zo'é ajsate. Komewe'ee, kyky posi, kyky posi, a'e zo'é ajsak, ba'u, ba'u, ba'u, daikoj! Oho! Oho!

paradas, mesmo que já estejam em desparada. Com isso, facilitam o flechar. Mas as caças não imitam os Zo'é, apenas escutam estes e ficam escondidas ou fogem. Nem mesmo a onça. Os Zo'é não fazem *bita* para esperar antas, porções, caititus, veados e tatus, pois esse tipo de caça “*wataruhu, ojtun*” (Pu'ã), “anda muito, ela fareja”. E daí notam a presença do caçador. Pelo mesmo motivo estas caças somadas às pacas e capivaras não vêm até as tocaias: “*Tatitu tokej nowyhemí. Tokej iko piji, tatitu ojtun*” (P8), “caititu não vem [até a] tocaia. Tocaia tem aroma, caititu fareja”. Já as cotias, que são a principal caça pêga por meio das tocaias, “*ojtun a'eno'e, ojtun tik*” (Pu'ã), “ela fareja também, fareja pouco”. Não imitam as cotias, pacas e capivaras, pois essas escutam bem e aí “*seseim onam*” (Pu'ã), “rapidamente ela corre”. Mutuns e jacamins, por exemplo, “*nojtuni, ojduгато tenana*” (Pu'ã), “não fareja, apenas escuta bem”. Mesmo ouvindo bem, o mutum pode ser imitado para ser atraído para a tocaia.

É nas caçadas em *ywy pe* (que podem se tornar *jupit*, lembrando) que os Zo'é encaram os animais que eles ressaltam serem os mais espertos. Gostaria de destacar, primeiramente, algumas características das caças solitárias: veado, anta e onça. Em conversa com o jovem P5 ele me contara sobre a esperteza do veado:

Leo: Quantos veados você matou?

P5: Só um! Não veeeejo veado! Não veeeejo veado! Veados... Eu fui escondido, eu fiquei escondido, aí veado veio, aí veado farejou Zo'é, como cachorro¹⁷⁹. Aí [faz gesto de farejar], aí veado foi correndo, veado. Aí Zo'é não matou. Aí Zo'é... Veados dorme, ele dorme muuuuuito, aí Zo'é... Procura veado, aí Zo'é vê, só assim Zo'é mata veado. Veados come comida, leva ela, come, come, come, aí Zo'é fica. Veados como cachorro. Veados cheira [faz gesto de farejar], aroma, aí veado foge correndo. [...] Aí veado não come. Aí Zo'é... Veados vem... Aí veado... Veados vem de novo, não tem Zo'é, aí veado come, come, come, come, aí Zo'é... Depois Zo'é fica escondido, aí Zo'é mata veado. Zo'é acerta [aponta lugar no próprio corpo], Zo'é acerta aqui, então assim não morre. Apenas vaaaaai longe, veado foge. Zo'é acerta aqui [aponta outro lugar no próprio corpo] aí veado morre, veado. Zo'é não acerta, Zo'é erra... Veados corre, veado corre, aí Zo'é imita; veado filhote. [...] Veados filhote, ‘wi, wi’. Aí Zo'é ouve, aí Zo'é vai, imita, ‘wi, wi’, vai [e] fica, aí veado fica zelando filhote, aí Zo'é acerta, aí veado morre. Outro veado tem seu pensar, aí foge correndo, aí Zo'é fala, ‘wi, wi’, não fiiiiiica, apenas foge correndo. Foge com medo! [risos]. Zo'é fica na mata, Zo'é anda escondido, aí veado

¹⁷⁹ Trecho de difícil tradução, pois P5 parece misturar sua própria experiência com um relato idealizado. Por isso, quando ele diz “Zo'é” pela primeira vez parece se referir a ele próprio. Mas daí em diante, “Zo'é” parece ser um caçador genérico. Lembro que os Zo'é não têm cachorros. Os conheceram provavelmente nos Campos Gerais ou nas aldeias Tiriyó.

dorme, aí Zo'é vai escondido, Zo'é vai perto escondido, aí veado dorme, aí Zo'é vem escondido, aí Zo'é acerta veado. Aí Zo'é mata veado¹⁸⁰.

Em um primeiro momento, o veado foge ao sentir o *piji*, aroma do caçador, uma vez que seu faro é como o dos cães. O caçador pode usar de imitação para ludibriar o veado. No caso, imitando seu filhote. Como destaca P5, um veado esperto, atento, que “*iko munha*”, “tem seu pensar”, não cai na artimanha do caçador, e foge. É preciso se aproximar em silêncio, escondido, para se efetuar o abate do animal.

A anta possui características similares. Como me disseram, “*tapi'it munha uhu*” (Wajihem), “anta pensa grande”; “*tapi'it porokuha*” (P8), “anta nos sabe/percebe”. Tal percepção também está vinculada à sua capacidade olfativa aguçada, “*tapi'it ojtunuhu iko*” (Karu), “anta tem cheirar dela grande”, e se expressa no *jamanxim* que carrega. A crina da anta é chamada *pehyt*, “*jamanxim*”. Seu arrepiar significa que ela notou a presença do caçador. Então: “*Tapi'it nami aku, a'e zo'é dajsagi. [...]*” (P8), “orelha da anta esquenta, aí nós não vemos [anta]”. Dada tal esperteza, afirmaram-me: “*na'āj tapi'it, ajdu tenana*” (Yjwej ra'yt), “não imito anta, apenas escuto”. Yjwej ra'yt, grande caçador, disse-me que é preciso ter “*suor*”, *piriej*, para matar anta, remetendo-se a necessidade de correr muito. Nesse sentido, o suor conecta ações de busca pelo sucesso contra a anta tanto quando se a encontra na mata, quanto quando se visa encontra-la desde a clareira. Aquele que mata (com exceção de quem abate pela primeira vez, como foi visto) deve comer bem, a ponto de ficar suado, efeito de estar com calor porque está farto. Estes são sinais de que se verá anta outra vez.

Por fim, a onça. Os Zo'é parecem percebê-la com facilidade, pois a marca de sua presença é o “fedor dela”, *iak*. A onça vai pelo caminho e o caçador a segue. Ela

¹⁸⁰ Leo: Moreta ihu ene juke? / P5: Pehim! Ihu dajsaaagi! Ihu dajsaaagi! Ihu... Ji aho nimimi, ji pita nimimi, a'e ihu ohem, a'e ihu ojtun Zo'é, cachorro rupijet. A'e [faz gesto de farejar], a'e ihu onanoho, ihu. A'e Zo'é dajukej. A'e Zo'é... Ihu okit, okiruhuuuu, a'e Zo'é... Ihu ojket, a'e Zo'é ajsagi, a'e tenana Zo'é juke ihu. Ihu o'u miu, ojreha, o'u, o'u, o'u, a'e Zo'é pita. Ihu cachorro rupijet. Ihu ojtun [faz gesto de farejar], *piji*, a'e ihu onanoho. [...] A'e ihu do'uj. A'e Zo'é... Ihu oyhem... A'e ihu... Ihu oyhem diaput, Zo'é daikoj, a'e ihu o'u, o'u, o'u, o'u, a'e Zo'é... Adiri Zo'é pita nimimi, a'e Zo'é juke ihu. Zo'é niwun [aponta lugar no próprio corpo], Zo'é aiki niwun, a'e rame nomonoj. Ohoooo kobuku tenana, ihu oho. Zo'é niwun aiki [aponta outro lugar no próprio corpo] a'e ihu mono, ihu. Zo'é naniwuni, Zo'é jawy... Ihu onan, ihu onan, a'e Zo'é o'ā; ihu bebyt. [...] Ihu bebyt, 'wi, wi'. A'e Zo'é ojdu, a'e Zo'é oho, o'ā, 'wi, wi', oho pita, a'e ihu ba'u pita bebyt, a'e Zo'é niwun, a'e mono ihu. Amu ihu iko munha, a'e onanoho, a'e Zo'é jiawu, 'wi, wi', dopitaaaj, onanoho tenana. Kiji oho! [risos] Ki'epe Zo'é pita, Zo'é wata nimimi, a'e ihu okit, a'e Zo'é oho nimimi, oho nimimi Zo'é tite, a'e ihu okit, a'e Zo'é ohem nimimi, a'e Zo'é niwun ihu. A'e Zo'é juke ihu.

deixa seu cheiro. “*lkasing owyhem*” (Wajihem), “cheiro dela vem”. Sobretudo, se ela deposita suas fezes no caminho. Tendo percebido a onça, o caçador pode tentar enganá-la com imitação: “*Zo’é a’ã jawat, a’e jawat pijan. Jawarowyhem*” (P15), “Nós imitamos onça, aí onça [pensa que é sua] parceira. Onça vem”. Hun conta que uma vez uma onça vacilou, e se aproximou de sua tocaia. Ele flechou. Mas não acertou. E ela se foi. Entretanto, tal como a anta, a onça é esperta, pensa grande. Pode passar despercebida ao caçador. Se ela pode chegar perto de uma tocaia sem perceber o caçador, também pode se aproximar sem ser percebida por este. Baija esperava encontrar alguma paca em uma *bita*. Nada aparecia. Quando notou a presença de um animal foi surpreendido: “*kusira’u, jawat iak daikoj*” (Baija), “como se fosse cotia, onça não tinha fedor”. Baija teve tempo de flechar as costas da onça, que fugiu correndo. A esperteza da onça também é caracterizada pelo fato de ela ludibriar sua caça usando de imitação. Por exemplo, engana os caititus, uma de suas presas preferenciais. Lembro que o desejo de comer os caititus faz com que as onças sejam grandes andadoras. Por isso, grandes comedoras de caititus e, conseqüentemente, *jet* nas relações vividas no chão da mata. Isso permite sugerir uma relação peculiar entre os caçadores e os *jet* animais, como tratarei à frente.

4.4. Querer brigar

Sobre as caças que andam em bandos, gostaria de enfatizar algumas características das queixadas. Tal modo de existência das queixadas é largamente conhecido, inclusive pela bibliografia antropológica (p. ex. Ribeiros, 1995 [1949/51]: 403; Lima, 1996: 22; Garcia, 2010: 364). Varas de até trezentos porcos furiosos devastam as áreas por onde passam, podendo, até mesmo, invadir as clareiras. Levantam um fedor incrível por onde passam. E a vontade de abatê-los exige muita disposição, cuidado e, principalmente, muita gente para equivaler o combate.

Os Zo’é conhecem isso muito bem. Apenas no final de minha pesquisa eu vivenciei os momentos referentes ao abate de queixadas. Por anos antes disso, houve certa atmosfera dramática em relação aos porcos. Sempre que eu procurava saber se alguns jovens caçadores – até uns dezesseis anos de idade – já haviam realizado seu primeiro abate de porcão, sempre recebia negativas. O que

para mim de imediato parecia se referir à ainda pouca habilidade e/ou possivelmente à *pani'em* desses jovens caçadores, na verdade era um problema generalizado, sintetizado pela dúvida seguinte: “*Biiiiiite tajahu oho...? Dahuhaj tajahu ate. [...] “Kuririiiiii tajahu oho”* (Kwa’i), “Aooonde porções foram. Não sei mesmo [dos] porções. [...] Há muuuuito tempo porções se foram”. Fato é que, ao menos na região sul da T.I. Zo’é, havia cerca de seis anos os porções não apareciam, como me disse Tereren. Durante uma de nossas prosas, Jurusihu se sentiu parcialmente aliviado com um argumento que lhe apresentei sobre o assunto. Falávamos sobre os Wajãpi, pois antes de voltar para um de meus campo eu havia estado com Kasiripina em São Paulo, importante liderança wajãpi. Jurusihu havia conhecido este na década de noventa, em um intercâmbio entre os dois povos. Falávamos sobre o tempo em que Nipuhan transformou parte daquela gente anterior em queixadas. Quando Jurusihu me perguntou se nos Wajãpi existiam queixadas. Sem pestanejar, respondi que sim. Jurusihu então soube o destino daquelas. Como lembra Gallois (comunicação pessoal) tanto os Wajãpi, como os Zo’é, além de outras populações regionais, sabem que as queixadas andam por imensas distâncias. Mudam de área de circulação, operando viagens de centenas de quilômetros¹⁸¹.

Fiquei tentado em saber os motivos apresentados pelos Zo’é para tal desaparecimento. É possível enumerar ao menos dois. O primeiro é auditivo. Há alguns anos os Zo’é passaram a utilizar algumas espingardas. Se por um lado o efeito foi positivo, pois, como os próprios Zo’é descrevem, seu manuseio é bem mais prático do que o de arcos e flechas, por outro, reconhecem problemas: “*bok dojdupotari, baja. A’e tajahu oho*” (Pisin), “não quer ouvir espingarda, acho. Então porção foi embora”. “*Bokwojuhu, mo’e nowyhemí, onan, oho*” (Tokẽ), “barulho grande de espingarda, caça não vem, ela corre, ela vai”. Somado a este há outro fator olfativo-visual: “*tajahu rucu dapotari. Ikasing. [...] Tajahu piji a’eno’e nojtunahyj. [...] Ikasing, a’e nojtunahyj*” (Pisin), “porção não quer urucu. Cheiro forte. [...] Porção não deseja

¹⁸¹ Porém, o desaparecimento das queixadas não é um drama apenas para os Zo’é. Para os Wajãpi, ele se justifica pelo rompimento dos fios que ligam as queixadas a seus donos-mestres. Quando as queixadas demoram a aparecer, os Wajãpi dizem que elas vão até a borda da terra, onde são chamadas por seu dono, que vive ali (Gallois, 1988: 100). Por sua vez, também entre os Wajãpi, o urucu é importante mediador de relações, espantando agressores (Cabral de Oliveira, 2012: 34).

cheirar aroma também. Cheiro forte, então não deseja cheirar”. Por outro lado, eles gostam do jenipapo utilizado nas pinturas corporais, pois esse não tem cheiro. Ao mesmo tempo, faz com que os caçadores se pareçam com onças: “*Dadipa tenana. Dadipa, kururun rane tajahu kuriri. Jawara rupijet. Jawara pinin rupijerehe, dadipa. Doryj, suwurahy*” (Jurusiuhu), “Apenas jenipapo. Jenipapo, há muito tempo [fica] bravo mesmo porção. Como onça para ele. Trata-se de pinta de onça para ele, jenipapo. Não contente, quer morder”. Acontece que os Zo’é deixaram de plantar urucu como antigamente. Dentre outros motivos, pela entrada de linhas de algodão vermelha com as quais as mulheres confeccionam tipoias e, então, há pouco urucu para pintura corporal: “*kuriri zo’é pitu uhu. Oim dajatyj, a’e tajahu doryj*” (P5), “Antigamente nos pintávamos muito com urucu. Hoje não plantamos, então porção não fica alegre”. Somada ao não plantar tanto urucu, vem outro fator: “*Kuriri dibo iko, a’e tajahu doryj. Zo’é pitu, a’e tajahu potat. [...] Iko uhuuuue’eeee tajahu pisi*” (P5), “Há algum tempo tem roupa, então porção não fica feliz. Nós nos pintamos de urucu, aí porção quer. [...] Tem muita briga meesmo com porção”.

Realizando, mais uma vez, um exercício de especulação. Como foi visto no capítulo anterior, os porções são particularmente atraídos por homens com *piji*, e desejam levar estes para viver como esposo da mãe-das-queixadas. Por outro lado, os porções são particularmente referidos pelos Zo’é pelo seu *ikasing*, cheiro muito forte exalado pelas suas glândulas odoríferas, intensificado pelo fato de andarem em bando. Poder-se-ia afirmar, portanto, que os aspectos olfativos são uma importante via de comunicação entre os Zo’é e as queixadas. Melhor dizendo, um importante operador de suas relações hostis, de suas brigas, do feitio guerreiro que a caçada de porções toma. Se o cheiro forte das queixadas ao mesmo tempo em que não é agradável é também uma marca de sua presença, o que indica um possível banquete, para as queixadas o cheiro do urucu não agrada. Ora, mas porque então as queixadas se enfurecem com o fato de os Zo’é deixarem de se pintar com urucu? E ainda. Por que as queixadas desejam que os caçadores se manifestem enquanto onças, isto é, predadoras de queixada? Talvez seja pelo mesmo motivo: as queixadas querem manter as proporções de sua relação hostil com os Zo’é (e aqui pode se incluir também o fator de entrada das espingardas). O urucu, como foi visto no segundo capítulo, é utilizado pelos homens no final de

períodos em que eles resguardam a si e/ou a outros. Indica o final de um período de abstenção de matar. Este converge com a abertura para uma grande possibilidade de encontrar caça, uma vez que, dentre outras coisas, ações são feitas para eliminar o *piji* do caçador, e para imprimir as disposições em seu corpo. O urucu parece ser, portanto, indicador de que o caçador mantém o sentido da hostilidade como proposta de relação com as queixadas (e com tantos outros). Roupas e armas demonstram certa mudança de conteúdo da relação esperada. De certa forma, as queixadas se foram porque os caçadores trapacearam¹⁸².

4.5. Querer matar

Os vieses que distinguem minimamente caças solitárias de caças que andam em bando marcam uma diferença na qualificação das respectivas relações que se trava com elas. Como mencionado acima, há realmente muita briga com as queixadas. E não só. Também se tem *pisi*, “brigar”, com quatás, com caititus, com quatis, com tucanos, com araras... O que parece caracterizar a briga são as mortes em série, em quantidade: “*Kwasi dipisi. Kwahe Karu kwasi dipisi: juke, juke, juke, a’e iko dipisi*” (Jusĩ), “Briga-se com quati. Há alguns dias Karu brigou com quati: matou, matou, matou, aí se briga”. O que pode ser combinado com a agressividade excessiva de determinadas caças: “*Iko namurunhaj, tatitu Zo’é suwurahy, a’e iko dipisi*” (P8), “Não tem pensar, caititu deseja nos morder, então tem briga”. Por outro lado, com as caças solitárias não se briga: “*Dadipisij, tapi’it pehim. [...] Jawat pehim*” (Jusĩ), “Não se briga, anta sozinha. [...] Onça sozinha”. Já aqueles com os quais se briga preferem não ficar sozinhos: “Leo: Quatá não quer ficar sozinho? / Hun: Quatá fica pouco sozinho. Fica! Existe sozinho, então existe sozinho. Existe em par, então existe em par. Existe em muitos, então em muitos. Muitos!”¹⁸³. Vale

¹⁸² Talvez o uso de lanternas enquanto uma novidade nas caçadas noturnas (cf. Havt, 2001: 123) possa ser pensada também como uma espécie de trapaça contra cotias, pacas, capivaras, etc., algo a ser investigado. Hun me explicara que antes das lanternas os Zo’é caçavam usando breu: montavam tocaias e deixavam uma lenha em brasa pequena no chão, e ao escutar a caça, ascendiam uma tocha com breu, fazendo o mesmo processo de fazer a caça paralisar, descrito acima. Mas Hun lembra que hoje eles têm matado muito mais pacas do que antigamente, por exemplo. Sobre o valor da trapaça dentro do regime de vingança tupinambá, ver Perrone-Moisés & Sztutman (2010: 420-423). Por sua vez, para uma importante contribuição sobre o enganar na caçada, ver Garcia (2010: 330-335).

¹⁸³ Leo: *Kwata dapitaj pehim potat?* / Hun: *Kwata pehim tik. Pita! Pehim iko, a’e pehim iko. Kwainti iko, a’e kwainti iko. Jiku’e iko, a’e jiku’e. Jiku’e.*

lembrar que ter *dipisi* não é um privilégio das caças, pois é o mesmo termo usado para se referir as guerras com os inimigos *Tapy'ŷj* e *Apam*, além da aparição de *kiruat* em uma situação específica. Sempre quando acontece a festa de bebida fermentada *se'py*, os *kiruat* vêm beber e dançar junto com os Zo'é. Estes veem aqueles, mas não matam por que são muitos *kiruat*, e estes matariam todos os Zo'é. Assim, evita-se *dipisi* com *kiruat*¹⁸⁴.

Essa correlação que envolve andar sozinho ou em bando, o matar e o brigar, a meu ver, também pode ajudar na compreensão das práticas de imitar e de sua relação com as ações *panon*. Como foi apontada anteriormente, a noção de *'ã* possui um sentido específico de imitar quando a questão é o desejo por atrair caça. No primeiro abate de um porcão e de uma anta, os rapazes convidados para o banquete da carne do animal abatido, e que ainda não realizaram tal feito, reproduzem os gritos do respectivo animal, como resposta ao convite para comer. No caso da anta, os convidados respondem enquanto o matador se acocora sobre o vapor do caldo. No caso da queixada, quando o matador recebe as mordidas de formiga. Em ambas as situações, os respectivos sons dos animais não são ditos *'ã*. Fazem parte do conjunto de ações que visam evitar a *pani'em* do matador e dos convidados. Portanto, são ditas *panon*. Tendo isso em vista, *'ã* parece apresentar um sentido específico dentro do embate que os caçadores promovem contra as caças, um sentido de imitar visando o abate.

Há diferenças entre o primeiro abate de porcão e de anta que, de certa forma, podem ser pensadas em continuidade com diferenças nos critérios para se abater esses animais outras vezes. No primeiro abate da anta, apenas o matador *'ã* o animal. Essa imitação pode ser reiterada por dias – até que a carne seja toda consumida, mais exatamente. Os convidados que respondem com o barulho do animal são aqueles não iniciados na caçada de anta. No caso do porcão, o matador não imita, *no'ãj*. Os convidados que fazem o barulho do animal são jovens também,

¹⁸⁴ Viveiros de Castro (1986a: 208) aponta entre os Araweté para o fato de guaribas e queixadas serem uma fonte rica de metáforas sobre guerra, uma vez que vivem em bando. Já Gallois (1988: 133), pensando sobre termo cognato ao *pisi* para os Wajãpi, caracteriza os graus de intensidade da guerra, mostrando que os Wajãpi modulam: guerra; lutar, matar, guerrear; matar até acabar, eliminar (Gallois, 1988: 133). Por fim, Fernandes (2003 [1952]: 111) aponta para as diferenças entre guerra e rixa (ou combate privado), algo que pode ser interessante para pensar a relação com as caças solitárias entre os Zo'é. Pois se não se trata de briga com anta, onça, a relação com essas não deixa de ser hostil.

mas já iniciados na caçada de porcão. Todas essas ações são realizadas na clareira. As antas fazem parte do panteão dos animais solitários lembrados, de imediato, por sua esperteza. Por esse motivo, por mais que a imitação não seja muito eficaz contra a anta na mata, alguns homens disseram que podem se utilizar dela. No caso dos bandos de queixadas, com quem se mata por meio de briga, sempre lembrados por sua agressividade excessiva, na mata a imitação seria completamente ineficaz. Enfatiza-se a grande disposição necessária para correr atrás das queixadas. Assim, poder-se-ia indicar o seguinte quadro de correlações que dizem respeito aos diferentes modos de se encarar a caçada de anta e de queixadas e, conseqüentemente, de evitar ter *pani'em* com eles:

Figura 8 Correlações entre modos de matar anta e porções

Anta : Porções
::
Não aplicar formiga : Aplicar formiga
::
Escarificar : Não escarificar
::
Imitar : Não imitar
::
Esperteza : Agressividade
::
Solitário : Bando
::
Matar : Brigar

Ressalto algumas diferentes características das caças: farejar bem, ouvir bem, pensar bem, ter agressividade, viver só, viver em bando. É interessante pensar como algumas dessas características se articulam (em maior ou menor intensidade) para distinguir diferentes modos de existir: andar muito e farejar bem; farejar bem e pensar bem; viver em bando e ter agressividade, etc. E, por fim, como o fato de conhecer esses modos de existir é necessário para se saber, primeiramente, se é possível ou não enganar a caça e, em segundo lugar, as melhores formas de fazê-lo para efetuar o abate. Se passar despercebido à caça pode ser pensado como um

conjunto de procedimentos para induzÍ-la ao erro (Garcia, 2010: 332; cf. também Cabral de Oliveira, 2012: 59), busquei também enfatizar meios pelos quais as caças se esquivam do caçador, ponto central para a questão da *pani'em*. Tal ênfase na possibilidade de passar despercebido compõe o cerne de uma proposta a ser melhor desenvolvida. Retorno ao início desse capítulo.

A práticas feitas para passar despercebido ajudam a pensar os aspectos da maestria entre os Zo'é. Se as caças possuem mestres, melhor dizendo, se as relações vividas pelas caças estão de alguma forma ligadas à maestria, para os Zo'é a noção de *jet* não faz “referência a seres ocupados em zelar pelo bem estar de suas criaturas, e intermediários nas relações vividas através da caça[da]” (Havt, 2001: 29). Nem mesmo no caso das mães dos animais que mencionei acima. Viu-se que viver enquanto *jet* das relações vividas no chão é andar por ele, habitá-lo, no sentido de ocupar e estabelecer vínculos com os outros que o ocupam. E que, por exemplo, ter destreza no andar se articula também com saber farejar bem e com saber pensar bem, como é o caso das antas, caititus, etc. Tais relações são também estabelecidas por meio do desejo por comer, destacando-se assim a onça. Por sua vez, é a habilidade de comer, articulada à característica de viver sobrevoando os macacos, que faz do gavião-real o *jet* na vivência das relações no alto. É nesse sentido que, no contexto da caçada, opto pela tradução de *jet* como mestre: mestres na vivência de determinadas relações ou modos de se relacionar. Trata-se do sentido daquele que faz ou que sabe fazer exemplarmente a ação que caracteriza os vínculos vividos.

Ao saber andar, ao saber matar, ao saber comer, critérios que caracterizam as competências dos *jet* das relações terrestres e do alto das árvores, como visto no início do capítulo, agregam-se as habilidades do farejar, do pensar, do ter agressividade, etc. Todas características que compõe o campo desarmônico da caçada. Ressalto, com isso, quatro questões. Primeiro, o fato de que esses (e certamente outros) critérios não são mobilizados todos ao mesmo tempo quando se atribui o qualificativo *jet* a alguém. Segundo, o acionamento de um critério (e possível combinação entre eles) está sujeito ao contexto a que se refere, o que faz com que noções como *jet* assumam uma semântica múltipla. Terceiro, a atribuição se remete diretamente a realizar ou saber realizar uma determinada ação: andar e/ou comer, por exemplo. Por fim, os critérios dizem respeito às relações vividas,

mas se manifestam na atribuição como *jet* a um dos termos da relação, apresentando sempre certa assimetria.

Enquanto pano de fundo das relações envolvidas na caçada, a hostilidade permite tangenciar os temas da guerra e do xamanismo. As relações com as caças são operadas, predominantemente, por meio de aspectos sensíveis, em detrimento de mediações por xamãs humanos e/ou donos de animais. Todavia, a ausência de xamãs e donos não parece contrariar uma concepção multinaturalista dos Zo'é sobre a caçada. Mesmo com essa peculiar ausência, resta o fundamental no multinaturalismo. Como foi visto no terceiro capítulo, para os Zo'é, repete-se o exemplo paradigmático da caçada de queixadas entre os Yudjá (Lima, 1996):

“O que em outros sistemas indígenas se mostra como uma capacidade de xamãs humanos, isto é, ver os animais do ponto de vista dos próprios animais, se mostra no sistema yudjá como uma capacidade xamânica dos próprios animais: ver os humanos tal como estes se veem” (Idem, 2011: 639).

E o próprio problema da *pani'em* corrobora a questão. Os aromas operam os (des)encontros possíveis entre as caças e os caçadores. O *piji* do caçador pode tanto atrair as queixadas, quando repelir veados, antas e, até mesmo, onças, que percebem seu cheiro fétido como um insulto, e não querem se aproximar daquele. Isto converge com o modo como a panema é percebida entre os Awá-Guajá, para os quais ela é o “resultado dessa vitória do ponto de vista das presas animais (sobretudo as ‘inteligentes’, como os porcos ou as onças [...]) sobre os humanos” (Garcia, 2010: 369; 2012b: 48-49).

Ações como aplicação de formigas, escarificação e o banho de syboy, feitos em momentos peculiares como o primeiro abate de uma caça de prestígio, apresentam-se como de mesmo âmbito que a colocação da unha de gavião-real no ombro, os *panon* em arcos, etc., atuam na produção de caçadores, e definem contingências que fazem os homens terem *pani'em*. Servem como propiciadoras da enganação e/ou das disposições corporais, critérios mobilizados pelos Zo'é quando refletem sobre as possibilidades de abate das diferentes caças. Pode-se dizer que as

concepções multinaturalistas descritas acima estão no horizonte dessa produção. Primeiramente, porque assumem o modo de mediação com as caças (cf. Cabral de Oliveira, 2012, 2015). Segundo, porque a hostilidade que as requer faz a caçada também tangenciar a prática da chefia, em um sentido particular. Mais precisamente, uma aproximação dos âmbitos da chefia e da maestria. A meu ver, Lima contribuiu de forma significativa com o entendimento de noções análogas a *jet*, realizando uma importante reflexão sobre a maestria, e da relação dessa com a chefia:

“Sua aplicabilidade parece [...] fundar uma analogia entre relações que tenderíamos a ver como díspares: como pode (indagar-se-ia) uma mesma noção de relação compreender a ligação entre o criador e a criatura, o sênior e seus descendentes, o protetor e o protegido, de um lado, e, de outro, o caçador e a caça, o comedor e a comida, o matador e a vítima? Uma mesma assimetria parece destacar-se como o denominador comum a esses dois conjuntos (por mim distinguidos) de relações” (Lima, 2005: 120; para argumento convergente ver Garcia, 2015).

Poder-se-ia especular uma aproximação entre a assimetria entre matadores, os *jet* animais e os caçadores *zo'é*, à assimetria entre matadores e homens *pani'em*. Uma vez que, como será visto, os matadores *zo'é* podem ser considerados *jet*. No caso, mestres em procurar e matar caça, diferentemente dos homens *pani'em*.

Havt (2001: 143) apontou que as ações *jawara pani'em* são indicativas de uma relação entre mestres: a onça enquanto *jet* da mata, os *Zo'é* enquanto *jet* da clareira. Como havia dito acima, a onça é assim caracterizada, por exemplo, por ser comedora de caititus. E por isso, sabe imitar estas suas presas. Por outro lado, as onças não imitam os *Zo'é*¹⁸⁵. Talvez esse fato seja da mesma ordem daquele mencionado no primeiro capítulo, sobre a carne de onça ser possivelmente considerada uma carne de má qualidade. Se a onça parece ocupar um lugar neutro ao paladar *zo'é*, nem preferível, nem detestável, o fato de a onça não imitá-los talvez seja também manifestação de seu pouco apreço pela carne dos *Zo'é*. O que mais os aproximaria do que os afastaria. Mas os aproximaria para depois distanciá-los¹⁸⁶. Os caçadores podem desejar a caça abandonada pela onça sob efeito da

¹⁸⁵ Lembro que o choro de bebê que se escuta na mata, categorizado como *jawat merejwan*, “presságio de onça”, não é dito *'ã*.

¹⁸⁶ Desde o trabalho de Florestan Fernandes (2006 [1952] 337-338) foi notado esse lugar estranho das onças dentro do sistema de vingança antropofágica tupinambá: feita cativa, crânio rachado à bordunada, mas não comida. Nem inimiga, nem carne de caça. Para outros exemplos sobre a

pani'em. Em certo sentido, ambos os *jet* concorrem pela caça em questão, mesmo que esse não seja o intuito imediato das ações *jawara pani'em*. Poder-se-ia sugerir uma relação análoga entre os caçadores zo'é e o gavião-real: ao encorporar sua garra, os matadores potenciais visam ultrapassar a competência de mestre em matar as caças que vivem no alto, mais do que somente se equivaler a essa maestria.

Com essa sugestão, penso que seria importante ressaltar ainda mais o problema da assimetria quanto à questão da maestria e suas relações com o problema da *pani'em*¹⁸⁷.

questão, ver Ribeiro (2008 [1949/51]: 136), Viveiros de Castro (1986a: 380, 598), Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha (2009 [1986]: 89).

¹⁸⁷ Para os Wajãpi, a própria panema “pode ser efeito diretamente de um comportamento que desencadeia o furor dos donos dos animais; descaso ou excessos dos caçadores com suas presas. Ter panema é justamente isso. Por não compreender os animais, os homens se expõem à sua vingança” (Gallois, 1988: 208). Já para os Awá-Guajá, os critérios do enganar também são muito produtivos no entendimento da caçada. Pois, por exemplo, o farejar e o pensar convergem enquanto habilidades das caças mais difíceis e cobiçadas de serem caçadas. Ao mesmo tempo, há certa importância dos donos como mediadores das relações com as caças, uma vez que se deve ter mais comedimento na caçada de animais vinculados a certos donos (Garcia, 2010: 112, 336, 341-342; cf. também Galvão apud DaMatta, 1977: 77).

Capítulo 5

Não matar

5.1. Querer matar

No capítulo anterior descrevi características das caças que compõem um conjunto de informações necessárias para abatê-las: suas posturas e suas habilidades¹⁸⁸. Daqui em diante gostaria de enfatizar duas questões. Por um lado, mais alguns aspectos e disposições corporais dos caçadores. Por outro, os vieses do estar junto como um “princípio modelar” (Garcia, 2015: 112) das relações: *pita pori*, “ficar junto”, *ho rupi*, “ir junto”, *wata rupi* ou *wata pori*, “andar junto”¹⁸⁹. A convergência entre as duas questões indica disposições, saberes e parcerias, necessários para passar despercebido e/ou simplesmente vencer a caça. Ela se manifesta em alguns critérios que são mobilizados nas reflexões feitas pelos Zo'é. Dessa forma, trata-se aqui de enumerar alguns desses critérios, além de delinear relações de aprendizado da caçada.

Em uma conversa com um casal, esses me indicaram alguns dos grandes caçadores¹⁹⁰. H apontava a reiteração de abates que fazia de um determinado caçador o primeiro a ser lembrado: “Aqui [indicando quantidade] tem *passarinha*, *passarinha*, *passarinha*, aqui *passarinha*, aí tucano, tucano, tucano, sagui-de-mãos-

¹⁸⁸ Inclua-se nesse rol de informações o ponto certo em que se deve flechar cada caça: “[o]s Zo'é dizem que os animais terrestres devem ser acertados entre as costelas e os macacos, na parte frontal do peito, sempre visando o coração. Sempre que um homem está contando uma história sobre os feitos caçadores é possível vê-lo fazer gestos muito peculiares: estica os braços e estala os dedos como se estivesse atirando e, em seguida, dependendo do animal, bate com a mão fechada nas próprias costelas, ou com as pontas dos dedos na cavidade torácica” (Braga, 2015a: 275).

¹⁸⁹ Devo ao trabalho de Uirá Garcia a atenção ao andar junto como fundamental para o entendimento da caçada (Garcia, 2012a: 186-187). Mas também e, sobretudo, a sua atenção especial à companhia das mulheres na caçada (Garcia, 2010: 272-273), que será mencionada à frente.

¹⁹⁰ Não indicarei aqui nem o nome das pessoas que compõe o casal e nem as pessoas citadas por eles. Pois essa conversa será retomada no final desse capítulo para falar de homens *pani'em*. O intuito é o de evitar ao máximo expor os homens qualificados como *pani'em*, mesmo arriscando falar sobre eles. Assim, usarei a notação C = caçador, para me referir aos exemplos de grandes caçadores citados por eles (Ex: C1, C2...). E os próprios interlocutores como M = mulher e H = homem. Usarei os mesmos critérios em outras conversas à frente.

amarelas, *powã* (?), *jacu*, *sagui-de-mãos-amarelas*, *poroaçu*, *jacamin*, então sabe!” (H)¹⁹¹. Na sequência, encadearam uma série outros homens que matam com frequência desde muito jovens. Todos esses possuem arranjos políticos e produtivos intensos entre si. Isto é, homens com quem M e H convivem com frequência e, inclusive, este último vai caçar junto de alguns deles. Além desses, citaram também homens que hoje vivem longe. Dentre eles, C1 (41), irmão de M: “Obtém caça... Ele vai sozinho [...], C1 mata muito! Quatá, quatá, quatá, guariba, guariba, guariba também, mutum também, aqui mesmo [indica quantidade] C1 mata há muito tempo. Antigamente eu vi. Eu ficava junto mesmo antigamente. Aqui [no Keijã] mesmo ficava. Não tinha mesmo esposa [...] naquele tempo” (M)¹⁹². O outro exemplo dado foi C2 (27): “*Kuha uhuuuuu!*” (M), “Sabe muuuuito!”. Contudo, nesse caso, M não conviveu com C2. Mas sabe por que “*ajdu tenana*” (M), “simplesmente eu ouvi [falar]”. A reiteração de abates pode ser vista como um dos critérios que, como me disseram, caracteriza esses homens como *mo’ejukeharekapit* (*mo’e* = “caça” + *-juke-* = “matar” + *-hat-* = partícula que pessoaliza o saber + *kapit* = “trabalhar”: “sabedores de trabalhar em matar caça”).

Além da reiteração em matar, duas cenas trazem exemplos de critérios relacionados às disposições corporais. Como visto acima, as ações propiciatórias para caçada de porções não envolvem imitação, mas envolvem ações diretas sobre o corpo: esfregar as vísceras nas pernas para fortalecê-las, eliminar o aroma com um banho de *syboy*, gerar a concentração por meio da reclusão, fortalecer os braços com a aplicação de formigas. Veja-se a conversa com P5 e um de seus convivas que foi mediada pela técnica de enfermagem Sandra Pena. Nela se aponta para outro critério que revela um corpo propício ao abate de queixadas:

P5: “... porção bravo, bravo, então Zo’é diz: ‘acerta!’. Aí Zo’é acerta, então porção vai embora. Depois acerta porção, aí porção vai embora correndo. Aí Zo’é... Muito bravo [porção], aí Zo’é sobe mesmo [...]. Sobe, sobe, sobe, braveza acaba, assim... Desce, aí vai no rastro do porção, vai correndo. Aí porção corre, aí porção corre, aí Zo’é vai escondido, vai escondido [seguindo] rastro da pata no chão, aí porção... Zo’é fica escondido, aí porção passa, aí Zo’é acerta. Aí porção morre. Depois Zo’é vai escondido

¹⁹¹ “*Aiki* [indicando quantidade] *iko* passarinha, passarinha, passarinha, *aiki* passarinha, *a’e tuken*, *tuken*, *kiposi*, *powã*, *jaku*, *kiposi*, *poroaku*, *jakamin*, *a’e kuha!*” (H).

¹⁹² “*Mo’eraket... Pehim oho [...], Ruwa juke uhu! Kwata, kwata, kwata, kyky, kyky, kyky a’eno’e, mytun a’eno’e, aikite Ruwa kuriri juke. Kuriri ji ajsak. Ji pori rane kuriri. Aiki rane pita. Daikoj rane rekwat [...]* *kuriri*” (M).

outra vez, Zo'é obtem porção desse tanto por meio de muita morte Sandra [aponta com os dedos indicando muitos]. Zo'é... Não tem correr, não mata porção.

Conviva: Como Leo não mata.

P5: ...Não mata. Outro Zo'é conhecedor [de correr], outro Zo'é não conhecedor, outro Zo'é pesado...

Conviva: Outro Zo'é devagar.

P5: ...Não mata porção! [risos]

Sandra: Que outro Zo'é não mata?

P5: Tem muito Zo'é. Tem muito Zo'é não conhecedor. C3 grande conhecedor, P4 grande conhecedor...

Conviva: C4 grande conhecedor

P5: ...C4 grande conhecedor, C5 grande conhecedor, Zo'é grandes conhecedores, grandes conhecedores. Outro, Zo'é quase velho, aí não corre/mata.

Conviva: Zo'é largo/gordo Sandra, Zo'é gordo [risos]

P5: Gordo, aí não corre/mata [risos]. Não corre, aí não mata porção¹⁹³.

Saber correr para poder matar enquanto um critério para o abate de porção exige um corpo magro. Assim como para o abate de quatá. Em um final de tarde, cheguei à casa de Tasi. Os seis homens da casa estavam todos sentados em torno de um fogo onde seria preparada a carne de dois quatás caçados por eles. Perguntei como tinha sido a caçada, e eles me contaram alguns detalhes do cerco. Este se iniciou umas dez da manhã. Take (18) só conseguiu flechar o primeiro umas duas da tarde. Flechou-o ainda do chão, e depois Baija (34) finalizou. Depois todos os seis homens subiram nas árvores para cercar o outro quatá. Aí flecharam, flecharam em direção a árvore onde estava o macaco. Este não caiu. Apenas em torno das cinco da tarde o quatá ficou com sede e foi beber água em uma fenda no tronco da árvore. Daí Hun (32) flechou primeiro, e em seguida os demais foram flechando também. Reclamavam de estarem cansados. Tapin (40) mancava com dores nos ossos do pé. Tara (51), estirado em sua rede, dizia não ser fácil ter que acompanhar os mais jovens para poder cuidar de Kasirigu (17), seu filho. Por sua vez, este último tinha dor de barriga. Explicou que como correm muito a barriga esquentava, e depois de

¹⁹³ P5: "... *tajahu kururun, kururun, a'e Zo'é jiwu: 'niwun!'*. A'e Zo'é *niwun, a'e tajahu oho. Adiri tajahu niwun, a'e tajahu onan oho. A'e Zo'é... Kururun uhu, a'e Zo'é jupirane [...]*. Jupit, jupit, jupit, kururun opa, a'era... Wejy, a'e *tajahurupi oho, onan oho. A'e tajahu onan, a'e tajahu oho, a'e Zo'é oho nimimi, oho nimimi kyhyn, a'e tajahu... Zo'é pita nimimi, a'e tajahu okwat, a'e Zo'é niwun. A'e tajahu mono. Adiri Zo'é oho nimimi a'eno'e, aiki tenana Zo'é tajahu werekio juke uhu* Sandra [aponta com os dedos indicando muitos]. Zo'é... *Daikoj onan, tajahu dajukej. / Conviva: Leo rupijet dajukej. / P5: ... Dajukej. Amu Zo'é hat, amu Zo'é dahari, amu Zo'é pahyj... / Conviva: Amu Zo'é devagar / P5: ... Tajahu dajukej! [risos] / Sandra: Awa amu Zo'é dajukej? / P5: Iko uhu Zo'é. Iko uhu Zo'é dahari. C3 haruhu, P4 haruhu... / Conviva: C4 haruhu / P5: ... C4 haruhu, C5 haruhu, haruhu Zo'é, haruhu. Amu, Zo'é tejwipy, a'e dahari. / Conviva: Zo'é hohoj Sandra, Zo'é hohoj [risos] / P5: Hohoj, a'e dahari [risos]. Nonani, a'e tajahu dajukej.*

tomarem água gelada nos igarapés, vem a dor de barriga, que gera também ânsia de vômito. Pedi para eu tocar sua barriga para sentir como ainda estava quente. Ao tocar, exclamei que, certamente, eu não conseguiria correr tanto. Daí Take interveio dizendo que eles correm bem porque são magros, *ikujan*, e me explicou um procedimento para manter esse regime. Trata-se de ingerir um pouco de sangue de quatá: cozinha-se a carne, mas não até o fim, mantendo-a mal passada para servir aos caçadores interessados. Ação que contraria o repúdio declarado contra a presença de sangue nas carnes degustadas, como foi visto no primeiro capítulo¹⁹⁴.

Como afirma Havt sobre as caçadas, “[e]m geral os homens vão sozinhos, no máximo em duplas” (Havt, 2001: 124). Todavia, se caçar sozinho é recorrente, não é algo desejável. Por sua vez, caçar em dois ou mais homens depende de muitos fatores, dentre eles: parentesco, maturação, estações do ano, arranjos temporários entre os grupos. Às disposições corporais como critérios para o abate se soma também o próprio desejo por caçar. Nesse sentido, desde muito cedo, alguns jovens garotos demonstram certo ímpeto caçador, e são reconhecidos por sua disposição¹⁹⁵. Já mencionei alguns desses casos em trabalho anterior (Braga, 2015: 276-277). Tikaruk (13) certa vez foi lembrado como um garoto incomparável: “*Daikoj Tikaruk rupijet*” (Namihit), “não há como Tikaruk”, dizia-me seu tio ao enumerar os feitos caçadores deste. Apesar de nunca ter visto anta ou queixadas, o garoto já havia matado um tatu, um grande tamanduá, um veado, dois caititus e alguns macacos. Passa uma ou duas noites sozinho em roça recém-aberta no Erepecuru. Pisin (21) com cerca de doze anos de idade havia já matado sua primeira anta, e assim outras tantas caças. Seu ímpeto caçador pelo visto ainda não tinha cessado até pouco tempo. Em 2013, logo que cheguei a T.I. Zo’é, Fábio Nogueira Ribeiro,

¹⁹⁴ Para belas descrições sobre caçada de macacos entre os Kaapor e os Awá-Guajá ver, respectivamente, Ribeiro (2008 [1949-51]: 206, 449) e Garcia (2010: 316-325).

¹⁹⁵ É importante mencionar que tal ímpeto parece se manifestar já em meninos bem novos. É inevitável lembrar os bandos de meninos que, de vez em quando, reúnem-se para caçarem juntos. No cotidiano do posto da Funai é muito comum ver meninos de sete, oito anos, serem guiados por meninos não muito mais velhos (até uns onze anos) para caçarem passarinhos. O que sugere um aprendizado mútuo, levando-se em consideração que a diferença de saber entre eles não deve ser significativa. Costumam se direcionar para a aldeia Jawara kaven, para as cachoeiras do igarapé Taraří. Partem enquanto praticamente todos os homens maduros estão caçando distante, na mata. Em geral contrariam o cuidado de suas mães. Pode-se pensar que, também por esse fator, demonstram certa falta de moderação, como foi visto no capítulo anterior. Sobre a autonomia de aprendizado das crianças entre elas, ver Fernandes, (1963 [1949]: 268-270), Gow (1989: 579) e Cabral de Oliveiras (2012: 177).

coordenador da FPEC/Funai e meu colega de pesquisa, disse-me que havia acontecido um fato interessante. Algumas jovens mulheres estavam sendo apontadas como indispostas para o trabalho que lhes era devido. Então uma sessão de aplicação de formigas *tapi'ijej* começou por elas e se desencadeou para outras jovens que assistiam a cena. Sobrando também para alguns rapazes. Mas nem todos esses se submeteram às mordidas por iniciativa de outras pessoas: “Pisin *potat*, *buhug tapi'ijej*, *pani'em o'at*. [...] Tatu *buhug tenana*. Tatu *namurunhaj*, Tatu *buhug*” (Take), “Pisin quiz, colocou formiga, [para] panema dele cair. [...] Tatu apenas colocou. Tatu não pensa direito, Tatu colocou”¹⁹⁶.

Poder-se-ia indicar, então, outras características que delineiam grandes caçadores. Por exemplo. Su'a (29) *juke uhu*, “mata muito”. *Wata uhu*, “anda muito”. Apenas *nipitun tik ojiwut*, “ele volta [pra clareira] ao escurecer”. Fica em espera, *tokej marahabe*, “às vezes de tocaia”. *Jupiriwateruhu*, “sobe muito alto”. *Oho kobuku pehim*, “ele vai longe sozinho”, até o Erepecuru. Mas lá não dorme sozinho, volta para a clareira. Tokẽ (27) *wata puku*, “anda comprido/longe”. Mata muito. É *bekeruhu*, “muito forte”. Mas também *hohoj*, “largo/pesado”. Por isso, além de só caçar praticamente de espingarda, ele não sobe alto. Mesmas características de Tereren (27), *jupirawatetik*, “sobe pouco alto”. Outros homens mais velhos também são constantemente lembrados como grandes caçadores. Singuhu (40) fica de tocaia e em espera, e *jupiruhuiwie*, “ainda sobe muito”. Mesmas características de Boj (44), que, além disso, ainda anda longe. Vai e volta sozinho até depois dos igarapés Tewok e Burua, seus domínios de caçada. Por fim, Namihu (48) ainda vai longe sozinho. Mas não sobe mais tão alto, *jupiritigiwie*, “sobe pouco ainda”. Tais critérios, andar muito e/ou longe, saber correr e/ou correr muito, subir muito e/ou alto, matar muito e/ou reiteradamente, somam-se aos aspectos corporais como magreza, força e peso, para fazerem a diferença contra a caça. Mas também, a própria vontade e/ou disposição para matar, como apontado acima. A seguir trago mais algumas características que propiciam ou não o abate das caças.

¹⁹⁶ Esses diferentes motivos, *pani'em* e não pensar bem (nem sempre postos em oposição, como será visto a frente), recebem soluções de formas diferentes. Se a questão é *pani'em* a formiga é aplicada nas costas da mão e no braço (perto do ombro). Já se o problema é não pensar bem, a formiga é colocada na bochecha, na testa, na barriga abaixo do umbigo, e na lombar.

5.2. Homens entre homens

As parcerias de caçada são importantes no aprendizado, e são também objeto de reflexão sobre saber ou não saber matar. Por meio do exemplo a seguir, é possível apontar conexões entre o ímpeto por matar e as circunstâncias de parceria entre garotos e homens mais experimentados. Um dia Jawara dywa (16) me dizia que havia passado a noite no Naret, mesmo esta aldeia estando vazia. Tinha ido caçar sozinho. Matou três quatás no dia anterior, e no dia do relato ficara o dia todo na mata, mas não encontrou nada. Perguntei se ele iria descansar depois de dois dias intensos de caçada. Disse que não, que voltaria a caçar: “*Ji dewot*” (Jawara dywa), “Eu disposto”. Indaguei por que algum de seus parceiros não estava indo com ele. Então respondeu: “*daikoj tybybot dewot*” (Jawara dywa), “não há [homem] maduro disposto”. Fazia referência aos maridos de sua mãe, Towari (38) e Haj (31), que estavam gripados. Como que querendo mostrar que o motivo de sua solidão não era bem a falta de um parceiro naquele momento, Jawara dywa me relatou algo acontecido quando era um menino de no máximo nove anos. Queria a todo custo ir para a mata caçar, mas sua mãe e seu pai, respectivamente, Kujǎ’í e Wara abyt (este falecido em 2008) diziam para ele não ir. Tinham medo da reação das onças. Então o menino foi escondido. Eles ficaram descontentes e gritaram muito com ele, terminando por amarrá-lo e esconderem suas flechas e arco. Apenas quando seus pelos pubianos nasceram é que começou a acompanhar os maridos de sua mãe, Towari (38) e Haj (31). “*Daikoj eru, a’e aho pehim. Amu kā nirūj oho. Eru jikihe, a’e ji aho pehim*” (Jawara dywa), “Eu não tenho meu pai, então eu vou só. Outros vão em trio. Meu pai morreu, então eu vou só”. Além disso, a parceria com Towari não durou por muitos anos, pois este já é dito quase velho, *tejwĩpy*: “*pahyj, a’e dohoj mo’ereket. Bewe oho mo’ereket, a’e nipitun, turi owyhem*” (Jawara dywa), “pesado, então não vai caçar. Ele vai lento procurar coisa, aí escurece, ele vem [com] lanterna”. Mas ainda caça: “*Towari dokuhaihogiwie*” (Jawara dywa), “saber de Towari ainda não se esvaiu”. Towari apenas vai por perto, fica em tocaias, espera em árvores baixas. Não mais sobe alto. Não pendura em galhos finos, por causa de seu peso. Por sua vez, são poucas às vezes que o outro esposo da mãe do garoto, Haj – e também Boata (26) (casado com sua irmã) –, vai com ele: “*Daikoj pijan, a’e*

mata, não vê, procura, procura, procura, não vê, então imita” (Karu)²⁰⁰. Conversava novamente com Karu (25) sobre o fato de ele não saber imitar quatás: “Eu não sei mesmo. Cedo eu não imitei, pequeno mesmo, antes eu não imitei quatá, eu não soube imitar. Então eu não sei imitar. Aí eu vou procurar [quatá], aí eu apenas observo. Quatá sabe, eu apenas observo quatá” (Karu)²⁰¹. Explicava-me que o uso da imitação na presença da caça é feito somente por aqueles que sabem. Senão a caça percebe que se trata de um caçador: “Eu não imito. De forma alguma parece quatá para ele [quatá]. [...] Aí quatá pensa: Zo’é. [Aí não gargalha]. [...] Aí não grita/responde” (Karu)²⁰². Então, é preciso usar de recursos alternativos para ludibriar o quatá. Quando está sozinho, Karu procura passar despercebido: “Quando eu vou procurar [vou] devagar, tomo cuidado, aí quatá apenas passa lá longe. Sei. Apenas sei, aí eu vejo. Somente assim eu mato. Não imito mesmo, não sei imitar” (Karu)²⁰³. Já quando ele acompanha outros caçadores como seu antigo e atual parceiros, respectivamente, Tapin (42) e Jusĩ (42), combina suas disposições com as habilidades destes: “Tapin sabe muito quatá. Eu vou procurar caça junto de Tapin, aí Tapin imita. Tapin imita, aí quatá responde, aí eu vou junto de Tapin” (Karu)²⁰⁴. O saber imitar de seus parceiros está encrustado em seus respectivos corpos. Diferentemente de Karu, eles conseguem ludibriar os quatás por que eles têm *kwatakarong*, “garganta de quatá”. Além disso, conseguem ludibriar de formas diferentes. Como Tapin tem *kujã kwatakarong*, “garganta de quatá fêmea”, ele engana os quatás machos, que respondem a sua imitação com gritos e gargalhadas. O inverso de Jusĩ, que ludibria as fêmeas por ter *kubi’e kwatakarong*, “garganta de quatá macho”²⁰⁵.

²⁰⁰ “*Ki’e kobukuuu oho, kwata dojsag, ojket, ojket, ojket, dojsagi, a’e o’ã*” (Karu).

²⁰¹ “*Dakuhaj te ji. Ji na’ãj kui, tige’e ji na’ãipy kwata, na’ãkuhaj ji. A’e ji na’ãj kuha. A’e ji ahoreket, a’e ji ajsak tenana. Kwata kuha, kuha, tenana ji ajsak*”. (Karu)

²⁰² “*Ji a’ã tim. Kwata rupijet a’erowã. A’e kwata munha [...]: Zo’é. [A’e doja!]* / Karu: *Ji a’ã tim, kwata rupijet a’erowã. [...] A’e kwata nanẽ’ẽj*” (Karu).

²⁰³ “*Ji ahoreket rame bewe ba’u, a’e tenana kwata kobuku okwat. Kuha. Kuha tenana, a’e ji ajsak. A’e tenana ji ajuke. Na’ãj te, dakuhaj a’ã*” (Karu).

²⁰⁴ “*Kuha uhu Tapin kwata. Tapin rupi ji aho mo’ereket, a’e Tapin a’ã. Tapin a’ã, a’e kwata nẽ’ẽ, a’e ji aho Tapin rupi*” (Karu).

²⁰⁵ Fernandes (2003 [1952]: 60-61) já havia apontado que entre os Tupinambá a imitação na caçada é como uma forma de incorporar o comportamento do animal. Por sua vez, entre os Wajãpi “[s]e imitar, o jovem irá se transformar e irá viver com esses seres” (Wajãpi, 2014: 119). Já Cabral de Oliveira (2012: 186) diz que se procura não assumir por completo a perspectiva daquele que se imita. O que está de acordo com outras estratégias para evitar que tal transformação ocorra. Como na

[illegible]

pintura corporal (cf. Gallois, 1988: 139), por exemplo. Nunca é feita usando-se apenas o padrão de um animal, mas combinando diferentes padrões. Como se vê, no exemplo acima, é interessante notar que se trata apenas da garganta de quatá, e não de se tornar um quatá por completo. Seria ainda interessante aprofundar a relação entre imitação e metamorfose entre os Zo'é.

para aprender, mas parece minimamente pessimista com a aquisição desse saber: “Acho que saber se esvairá depois. Imito, imito, imito, imito, então acho que saber se esvairá. [...] Não imito bem ainda! [Garganta] como para quatá ainda não se esvaiu. [...] Imito, imito, imito, imito, então depois como para ele [quatá]. Então saberei bem!” (Karu)²⁰⁶. Mesmo não tendo garganta de quatá, Karu não deixa de ser um bom caçador. Com regularidade ele sozinho abate macacos. Porém, importa-me chamar atenção nesse caso também para o apontamento dado por ele para o ganho em estar junto de Tapin e Jusí. É possível pensar que as parcerias (ir junto, andar junto) são formas de potencializar a caçada, no sentido de que as competências de um caçador contribuem com as do outro, suprimindo-as ou as complementando. Relacionam-se com disposições tais como ser magro, ter braços e pernas fortes, ter garganta de quatá, não exalar aroma, pensar bem, passar despercebido, todos critérios mobilizados na reflexão sobre os modos de atingir o abate. Esse é um primeiro exemplo de como estar junto é importante como um modo pelo qual determinados saberes circulam.

Outro circuito de circulação de saberes (e seus produtos) é a produção de arcos²⁰⁷. Se, por um lado, praticamente todos os homens sabem confeccionar flechas desde a tenra idade, na produção de arcos alguns homens de diferentes

²⁰⁶ *Kuha ihok baja adiri. A'ã, A'ã, A'ã, A'ã, a'e kuha ihok baja. / [...] Kwata ropijerihogiwie. [...] A'ã, a'ã, a'ã, a'e adiri kwata ropijet. A'e akuha kato!* (Karu).

²⁰⁷ O arco, *pubaha*, é feito de madeira chamada de *paira*, o pau d'arco. Os arcos são padronizados, variando apenas de tamanho de acordo com a maturação do caçador. Arcos para homens maduros medem cerca de 1,70m. Já as flechas – cuja confecção e troca não aprofundarei aqui – são todas feitas de *wywa*, cana de flechal, escolhidas enquanto ainda estão bem finas. Elas são plantadas pelos Zo'é. Sedem seu nome à forma genérica de se referir às flechas prontas. As *wywa* têm nomes específicos de acordo com o formato de suas pontas, sobretudo, cada uma designada a caças diferentes. Dentre as que conheci, destaco a *epat*, com ponta de taquara lanceolada, é usada para caçada de , guariba, macaco-prego, porcão, caititu, veado, onça, anta, etc.. A *rituru*, de ponta farpeada, com farpas que se intercalam nas laterais, é para arara, tucano, e outras aves grandes. A *rekuru* tem ponta cilíndrica bem curtinha, serve para o abate de preá, e para iniciar o abate de mutum. Derrubam-no com uma *rekuru*, e depois finalizam na cabeça com uma *pubata*. Na ponta cilíndrica e curta desta se enfia um cubo pequeno feito, normalmente, de casco de jabuti. Funcionam como um soco. Não furam, apenas atordoam a caça. E assim não sujam as penas, que são usadas na confecção de outras flechas. Servem para pássaros de pequeno e médio porte, como jacamim e jacu. Por fim, a *pide*, espécie de arpão. Tem uma ponta cilíndrica e não muito longa amarrada ao corpo da flecha por um cordel. Ela é usada contra cotias e pacas, sobretudo. Pois como essas correm muito, a ponta da flecha se desconecta do corpo, enrosca na mata, fazendo com que a caça tenha mais dificuldade para fugir. Os Zo'e também usam a *sarake*, zagaia para pesca. Elas têm três pontas também farpeadas, feita com a madeira que dá nome ao artefato.

idades são destacados pelos Zo'é²⁰⁸. Por outro lado, uma série de homens não aprenderam, “*dakuhaj se*” (P2), “eu não sei mesmo” confeccionar arcos. Ou estão aprendendo, “*dapubahaiwie*” (Karisihu), “eu ainda não [aprendi fazer] meu arco”. Ou ainda, mesmo que saibam, preferem os arcos feitos por homens mais experimentados. Grandes caçadores podem não saber fazer seus arcos. Por sua vez, homens que não matam ou não matam bem também se interessam por portar um arco. Como me dizia Jusĩ, os arcos e flechas não são usados apenas para matar, mas também para se defender, *ba'u*. Por isso, praticamente todo homem porta um arco quando vai para a mata.

Os homens que sabem fazer arcos, podem “emprestar”, *bobe'o ahi*, (*bo-* = prefixo que indica transformação + *-be'o* = “dar” e *ahi* = “pequenino”, “dolorido”) algum de seus arcos. Ou mesmo usá-los como artefato para trocar, *kanã*. Homens que não sabem, normalmente adquirem arcos com parentes e/ou coresidentes. Kasirihu (17) pega com seu pai Tara ou com Tapin, seu parceiro. Take (18) pega com Tapin, seu pai, ou com Hun, marido de sua mãe. Todos sendo coresidentes e caçando juntos, como descrevi acima. Bojapat (19), grande caçador, recentemente saiu do Towariabyra rupa para ficar junto de sua futura esposa no Jawara kaven. Assim deixou de pegar arcos com San, seu antigo cunhado, para pegar com Singuhu, o futuro sogro. Mas não necessariamente se pega com quem se convive corriqueiramente. Como apontei acima, Karu (25) ao deixar de estar junto de seu pai, deixou de aprender a imitar quata desde menino. Foi viver com homens com quem ainda pode aprender a imitar. Um deles, Tapin, sabe também fazer arcos. Mas Karu pega seus arcos com o seu pai, que vive com outra família em outra aldeia. Isso aponta para o quanto a circulação de arcos é um exemplo importante na medida em que exemplifica trocas entre pessoas de grupos locais diferentes. Cito apenas o exemplo de Hãj, que é talvez aquele que sempre é lembrado como grande confeccionador de arcos. Faz arcos para seus coresidentes Jusĩ (40) e Eresej (32) no Owikã teary. Mas também seu filho Tetam (25), e outros homens do Pokaty. Para Du'a (28) do Tahiripa. Para Su (40) e seu filho Sabari (17) do Towariypy. Para os

²⁰⁸ Exemplos: Hãj (48) no Owikã teary; Biri (70), Dude uhu (69), Seray't (50) e Sarara (46) no Paday; San (36) no Towariabyra rupa; Namihit (33) no Japukej; Singuhu (43) no Jawara kaven; Towari (38), Tara (52), Tapin (41), Hun (33), Tereren (30) e Pydyk (27) no Naret.

irmãos Tube (33) e Moni (28) do Japukej; etc.: “Hãj *pubaha japo*, *a’e Moni kwata juke*, *ojrut Hãj miu*” (Pu’ã), “Hãj faz arco, então Moni mata quatá, ele traz comida para Hãj”.

A produção de arcos também oferece exemplos sobre modos de saber. Pydyk (27), relativamente jovem, mas que faz seus próprios arcos, respondia-me sobre como aprendeu: “Leo: *Awa obokato ene* [fazer arco]? / Pydyk: “*Kuha tenana*, *Wide ajsagato*”, “Leo: Quem ensinou você [fazer arco]? / Pydyk: Apenas sei, eu observei bem Wide [/Towari]”. Reflexão que pode ser reforçada por outra: “Zo’é *japo kuha*, *a’e amu ojsagato*” (Take), “[Um] Zo’é sabe fazer, então outro observa bem”. Como pode ser visto, nesse caso, *kuha tenana*, “apenas saber”, “simplesmente saber”, articula-se diretamente ao “ver bem”.

5.3. Mulheres entre homens

Apresento aqui outros contextos sobre “apenas saber”. Além disso, situações que caracterizam também outros modos de saber. Para tanto, utilizarei exemplos de situações que não se referem somente a caçada. Por meio deles, será possível apontar modos de saber que são próprios ou não a esse contexto. Isso permitirá esboçar elementos de um regime de saberes.

Entre os Zo’é, os trançados e a olaria são obras das mulheres. Os homens são responsáveis por irem à mata buscar as folhas de tucum usadas para os abanos; os talos de arumã para os patuas e os tipitis. Também de buscar a argila na beira dos igarapés para a produção de panelas e torradores. Mas, tendo a matéria prima em mãos, são as mulheres que executam o preparado das fibras e o trançado. Que modelam as panelas e torradores, depois os queimam e invernizam com *sisi’y*. Esses saberes exigem disposição e atenção e, na maioria dos casos, estar junto de quem sabe. Em um dos meus campos, fui responsável por registrar a produção de alguns artefatos que comporiam o Fundo de Artesanato Zo’é gerido pela Funai²⁰⁹. Além de me permitir conhecer minimamente o processo de produção, com esse registo pude investigar algumas formas de aprendizado e linhas de circulação de saberes. Na casa de Tasi, registrei a feitura de *potu’a*, tipo de caixa trançada, e de *napehem*,

²⁰⁹ Confirmar a página: http://www.funai.gov.br/programa_zoe/

torrador. Tasi é uma das principais referências entre as conhecedoras dos trançados e da olaria. Como ela diz “*akuhaket Tanã*” (Tasi), “eu obtive saber [de] Tanã”, sua mãe (*a-* = pronome pessoal 1ª pessoa sing. + *kuha* = “saber” + *-ket* = “obter”: “eu obtive saber”). Por sua vez, é com Tasi (33) que suas jovens coresidentes aprendem. Ihurupy (57), mãe de Bikut (29), não sabe fazer patuá. Então, esta diz aprender com Tasi, pois “*pita puku pori*” (Bikut), “fica comprido/há muito tempo junto” – isto é, vivem juntas desde que Bikut tinha pelo menos dezenove anos. Bikut também fazia um patuá enquanto Tasi fazia o dela. Em muitos momentos Bikut se levantava e ia até Tasi para tirar dúvidas sobre detalhes do trançado. Em certo ponto da confecção da tampa, Bikut abandonou a feitura, pois como elas me disseram, essa parte ela ainda não sabia: “*okuha potat tenana, adiri okuha*” (Tasi), “ela apenas querendo aprender, depois ela sabe”. Para aprender a fazer *urupem*, peneira, Kapin (17) também não pôde contar com os saberes de sua mãe, Bohe (39): “*Bohe kuha se!*” (Kapin), “Bohe não sabe nada!”. Então, recorre também à Tasi, sua conviva atual.

Logo no meu segundo campo, tentava entender expressões vinculadas ao aprendizado. Uma delas foi *awa bokato* (*awa* = “quem” e *bo-* = prefixo que indica transformação + *kato* = “bem”: “quem transforma bem”), que poderia ser entendida como ensinar. Testei-a em determinados contextos, interrogando algumas mulheres. Revelaram-se para mim concepções sobre o aprendizado que, a meu ver, focam na iniciativa dos aprendizes, acima de tudo (Cabral de Oliveira, 2012: 173). Ao perguntar quem havia ensinado Kujã’í (43) a cantar, ela me disse: “*Ji tenana. Ajdu adiri kuha*” (Kujã’í), “Simplesmente eu. Escutei depois soube”. O mesmo perguntei para Kapin (17) sobre fazer tipóia. Esta me respondeu: “*Dobokatoj. Akuha tenana, ajsagato*” (Kapin), “não ensinou. Apenas sei, eu observei bem”. Algo similar me respondeu Tusa (23) sobre sua habilidade de fazer abano: “*Kuha tenana, kuharate*” (Tusa), “apenas sei, sei mesmo”. Noni (18) também me disse simplesmente saber trançar peneira. Ao insistir, querendo saber quem ela havia observado, respondeu: “*Dajsagi, munha tenana*” (Noni), “Não vi, simplesmente pensei”.

Como já foi apresentado aqui, as mulheres também são submetidas a procedimentos como aplicações de formigas e escarificações – no caso, na barriga,

ou mais precisamente, partindo do umbido para o pubis. Estes visam despertar sua disposição para o trabalho doméstico: varrer a sujeira do dia anterior, preparar os alimentos, torrar farinha de mandioca, etc. Acima se viu que a aquisição de saberes sobre os trançados, a olaria e o canto, dependem da atenção sensorial (ver e ouvir bem) e da concentração (pensar). Essas disposições artísticas, se assim se pode dizer, supõem outras ações propiciatórias, como certa vez me explicaram Wo'í (33) e seu esposo Yjwey ra'yt (29). Focarei na ação chamada *pu'ã bosuk*, “chupar dedo”. É uma atitude para aqueles que querem aprender bem: “*Bosuk! Kuha uhu kato, aí bosuk*” (Wo'í), “chupa! [Quer] saber muito bem, aí chupa” (Wo'í)²¹⁰. Nesse caso, saber muito bem se dá, por exemplo, pela visão. Chupa-se o próprio dedo “*kuha tajsag*” (Yjwey ra'yt), “para saber ver”. Por esse meio as mulheres ficam aptas a prestar atenção à outra que sabe trançar patuás ou modelar a argila, por exemplo. Por exclusão, aqueles que não chupam o dedo não aprendem bem: “*Erejsak [...], erejsak tenana, a'e derebosugi, a'e derekuhaj*” (Wo'í), “você olha [...], apenas olha, aí não chupa, então não sabe”. Por sua vez, chupar o dedo também parece servir para a aquisição de saberes sobre a caçada. Tal aquisição é feita pela atenção auditiva. Um menino que não chupa o dedo ao ouvir um homem experiente falar sobre caçada, não aprenderá bem: “*A'e namurunhaj. Didewori. Namurunhaj. Munha a'e tenana... Munha kato...*” (Wo'í), “então não presta atenção. Indisposto. Não presta atenção. Atento, aí apenas... Pensa bem...”²¹¹. Desde pequena Wo'í chupava o dedo para ouvir os mais velhos falarem sobre caçada: “Falecido Wiro contava mesmo, eu ouvi antigamente. [...] Tarawit. Minha mãe contava. [...] Há muito tempo eu adquirir mesmo [o saber sobre as] agressões das coisas” (Wo'í)²¹². Tais saberes sobre a caçada se incluem, então, em um rol de saberes mais diversos que podem ser

²¹⁰ Eles também apontaram para outro procedimento chamado *pywakusiwet*, “riscar ventre”. Não compreendi bem do que se trata e/ou como é executado. Entretanto, parece que não se refere propriamente às escarificações feitas na barriga, que, como apontei, são comuns entre as mulheres. Diz-se ser análogo a escarificação, *pywakusiwerarerate* (*pywa* = “ventre” + *kusiwet* = “riscar”, “grafar” + *aret* = “tal como” + *ate* = “mesmo”: “tal como riscar o ventre mesmo”). Mas é algo feito dentro da barriga, no ventre, como disseram. Ainda, em outra situação, quando falava com Hun sobre *pu'ã bosuk*, ele mencionou outro procedimento de atenção e minemônico. Trata-se de receber o fígado da preguiça, levando as mãos às costas, sem olhar para aquele que a entrega. Sobre um argumento sobre procedimentos para preparar a atenção, ver Overing (2006: 45).

²¹¹ Seeger (1980a: 46-48) atentou para o fato de que compreender é praticamente sinônimo de ouvir bem entre os Kisêdjê, e que ouvir bem compõe um comportamento ideal. Para outros exemplos de ações que visam propiciar uma boa audição/atenção, Lima (2005: 149).

²¹² “*Wiro abyrawu ate, kuriri ajdu. [...] Tarawit! Ehy jiawu. [...] Werekio ate kuriri mo'ekã ihihy*” (Wo'í).

aprendidos por meio do *pu'ã bosuk*: “Viram sabedores, viram brigadores, viram brigadores, viram sabedores [sobre as agressões de] patauá. Sabem muito! [...] Fazedoras de patuá, viram brigadores, viram sabedoras de peneira, viram sabedoras de patuá, viram sabedoras de abano...”²¹³. Chupar o dedo antes de uma conversa séria, possibilita que o ouvinte se torne sabedor do assunto em questão: *pohat* (*po-* = prefixo que indica transformação + *-hat* = partícula pessoaliza o saber: “virar sabedor”).

Mas sabedor de quais saberes? Chupar o dedo, *pu'ã bosuk*, propicia atenção auditiva e visual, fundamentais para o aprendizado dos saberes em questão. Sendo uma ação que desperta a atenção, chupar o dedo antes de uma conversa séria, *porado*, é, ao mesmo tempo, um procedimento mnemônico: “Wiro *kuriri pu'ã bosuk*. [...] *Bosuk, daikoj orearaj*” (Take), “Antigamente Wiro chupou o dedo. [...] Chupou, não teve esquecer”. Retomando o exemplo de P5 sobre o aprendizado dos méis trazido no primeiro capítulo. P5 dizia não ter aprendido bem sobre os méis quando menino, pois brincava muito e não ouvira seu pai. Mas a brincadeira não foi o único motivo de seu esquecimento. Também sua falta de atenção ao que o pai lhe contava: “*Dabosuk. Adiri a'u tenana*” (P5), “Não chupei [dedo]. Depois apenas comi”. Foi preciso, assim, experimentar os méis depois de estar adulto para conhecê-los. Esse exemplo dá gancho para uma ressalva sobre a relação do *pu'ã bosuk* com a caçada. Ao tentar confirmar com Hun se esse procedimento era realizado por aqueles que querem aprender a caçar, este me respondeu que não. Como foi apontado anteriormente, aprender a ter garganta de quatá para poder imitá-lo exige que se ouça bem alguém que saiba imitar. E isso apenas é feito na mata, em situação de caçada. Entretanto, se o *pu'ã bosuk* é um procedimento necessário para atentar os ouvidos, por exemplo, Hun dizia que ele não é feito quando se quer aprender a imitar. Creio que a ressalva feita por ele parecia se referir a própria prática da caçada. O conjunto de saberes relacionado às caçadas, que inclui desde as informações sobre as características das caças, até os modos de abate, são aprendidos por vias distintas. O *pu'ã bosuk* serve para atentar a audição

²¹³ *Dapisi pohat kā, patawa pohat kā kuha. Kuha uhu! Kubi'ekā pywakusiwerarerate a'eno'e jijet, jijet kuha uhu! [...] Potu'a japohat kā, dapisi pohat kā, urupem pohat kā, potu'a pohat kā, tapekwa pohat kā... (Wo'i).*

aos relatos sobre caçadas, aos relatos sobre os comportamentos das caças, relatos sobre suas agressões. Deitado na rede o aprendiz/ouvinte fica pensando, “*a’e kuha he’ym*” (Hun), “então aprende”. Mas a execução da arte de caçar é feita na própria prática de caçar: “*Dohoj mo’ereket, iko pani’em*” (Tereren), “Não vai procurar coisa, tem panema”. E aqui é possível voltar à questão da iniciativa do aprendiz como também uma condição de aprendizado, ressaltada nos exemplos acima sobre trançados, sobre a olaria e o canto. Além disso, ao querer matar apontado nos tópicos anteriores.

Como argumentei anteriormente, pode-se entender que a caçada não necessariamente começa no momento que se “vai procurar algo” ou de se “obter caça”, expressões que cobrem o campo semântico do *mo’ereket*. Mas sim, já nas ações propiciatórias que se realizam na ausência da caça, tanto aquelas feitas diretamente para ludibriar o animal, *panon*, como as feitas para gerar disposição do caçador. Nesse sentido, penso que a circulação de informações sobre a caçada também são de importância para o sucesso do caçador. E que o regime de saberes praticado pelos Zo’é permite que tais saberes circulem de forma mais livre, rasgando possíveis fronteiras de gênero, por exemplo. Como foi visto acima, Wo’í se vangloria de ser uma *jehat* (*jet-* = “mestre” + *-hat* = partícula que pessoaliza o saber: “mestra-conhecadora”) sobre as agressões de animais e de outros. Aponta para sua mãe e seu pai, e também para Towiro abyt, como transmissores desses saberes²¹⁴. Gostaria, portanto, de sugerir a importância de estar junto de mulheres conhecedoras como parte do aprendizado de caçador²¹⁵.

Apresento a seguir exemplos relacionados diretamente à *pani’em*, para atentar para outros elementos de um regime de saberes entre os Zo’é.

²¹⁴ Linhas de circulação de saberes a serem melhor investigadas em pesquisa futura. Levando em consideração o momento histórico vivido pelos Zo’é hoje, é possível afirmar que tais linhas sempre chegam às relações vividas por um antigo zo’é: Sihet abyt. Foi a mãe de Sihet abyt, Sijã abyt, que ensinou os Zo’é a usarem o adorno labial que usam até hoje. Sua esposa Tahin abyt foi quem ensinou as mulheres fazerem patuá. Badaj abyt, sua outra esposa, foi quem ensinou as mulheres a olaria e outras artes dos trançados. Kwa’í, citado no início dessa dissertação, aprendeu seus destacados saberes sobre os antigos diretamente com Sihet abyt, pois dividinham uma esposa quando o primeiro era juvenzinho.

²¹⁵ Consequentemente em relação à *pani’em*. Pois se essas mulheres se tornam um caminho de circulação de saberes sobre a caçada, elas também têm o prestígio para desprestigiarem seus maridos, por exemplo, cobrando sua disposição para caçar, tal como ocorre entre os Piro (Gow, 1989: 573), por exemplo.

5.4. Homens entre homens

Nos exemplos anteriores, quando alguns homens falam sobre modos de saber e, conseqüentemente, sobre quem sabe, a tendência é prestigiar aqueles com quem se está junto, aqueles com quem se compartilhou experiências. Esse é o caso de P5 quando cita seus convivas como grandes conhecedores da arte de correr. Também no exemplo de Karu quando cita aqueles que sabem imitar. Mas há um detalhe na conversa com Karu que aponta para o oposto do convívio: o desconhecimento sobre aqueles que estão longe. Enquanto eu o endagava sobre quem tinha garganta de quatá, Karu também expressou sua curiosidade, perguntando-me se eu sabia se algum Zo'é de outro grupo local tinha também tal saber incorporado²¹⁶: “[Tapin] tem macho também... [reflete]. Apenas um, acho que sabe [garganta de] macho. Outro de nós tem [garganta de quatá macho]? Eu não sei!” (Karu)²¹⁷. Isso é efeito dos modos de se comportar diante de uma pessoa distante, como apontado na introdução dessa dissertação.

Certa vez conversava com Tokê (27), na época já a jovem liderança de maior prestígio entre os Zo'é, dado seu sucesso na interlocução com os *Kirahi*, sobretudo²¹⁸. Eu tentava conhecer os caçadores mais hábeis. Tokê ressaltava seu irmão, Simirã (33), e ele próprio. Na mesma época da nossa conversa, Ipo tinha matado a anta, como relatei no primeiro capítulo. Perguntei sobre a *panon* feita por este último, para encontrar novamente anta. Tokê então disse que ele e seu irmão nunca fizeram *panon* para anta, pois eles não têm *pani'em*: “Simirã *tapi'it juke, pehim okit juke amu mo'e, kwainti okit kwatá juke. Daikoj pani'em*” (Tokê), “Simirã mata anta, uma dormida/no dia seguinte mata outra coisa, duas dormidas mata . Ele não tem panema”. Esse certamente não seria o caso de Ipo, que deveria “*pani'em iko tik*” (Tokê), “ter um pouco de panema”, e por isso fazia *panon*. Em seguida, perguntei a ele sobre um líder de grupo local da região norte em relação ao posto. Tokê afirmou que este só errava suas flechadas. Depois perguntei se dois outros

²¹⁶ Encorporado e não incorporado. Adoto o primeiro uso, seguindo uma proposta específica sobre a relação entre corpo e saberes (p. ex. Overing, 2006; Belaunde, 2006; Cabral de Oliveira, 2012: 170). Em suma, trata-se de pensar como a manifestação dos saberes não pode ser disvinculado dos aspectos corporais, não sem, diga-se, imaterias, ou independentes das condições corporais da pessoa que o manifesta.

²¹⁷ “*Iko kubi'e a'eno'e...* [Refletindo]. *Pehim tenana, kuha kubi'e baja. Amu zo'é iko? Ji dakuha!*” (Karu).

²¹⁸ Sobre critérios de prestígio na liderança zo'é ver Gallois, 2015.

líderes de grupo local do sul eram bons matadores. Então respondeu: “*Dakuhaj. Dajsagi!*” (Tokẽ), “Não sei, eu não vejo”. E quando eu insisti perguntando se ele não costumava ouvir os feitos dos outros pelo sistema radiofônico, disse: “*Dajsagi. Dakuhakeri!*” (Tokẽ), “Não vejo. Não procuro saber!”²¹⁹. Essa breve conversa serve como exemplo para chamar atenção para uma questão importante. Todos os homens citados na conversa são referidos em muitas situações como exímios caçadores. Entretanto, a postura de Tokẽ parece ser contrária a tal constatação. Sugiro que isso não se deve a uma simples divergência de opiniões, mas a elementos que compõem um regime de saberes e prestígios. Estar longe tem como efeito desde o não interesse em saber sobre os feitos de outro caçador de potencial prestígio, até mesmo a desprestigiá-lo afirmando sua falta de competência para flechar²²⁰.

Se objetos como, por exemplo, os arcos, circulam entre pessoas de grupos locais diferentes, o mesmo não parece poder acontecer com determinadas informações. E nesse sentido, desconhecer as habilidades de outro caçador não parece decorrer apenas do fato de se estar longe, no sentido de não dividir experiências cotidianas. Mas de querer estar longe como forma de produzir, dentre outras coisas, diferenças. Daí a diferenciação dos caçadores entre eles próprios. O que é diferente, por exemplo, no caso de M, mulher que elenca mesmo homens distantes como bons caçadores, pois ela ouviu falar sobre eles.

²¹⁹ Os Zo'é diariamente conversam entre si pelo sistema radiofônico instalado no posto da Funai e em algumas das principais aldeias. Principalmente no final de tarde, horário em que se liga o gerador de energia do posto. Esse momento coincide com a volta dos caçadores da mata. Após receberem o carinho higiênico das esposas e/ou mães, que lhes retiram os carrapatos do corpo, e tomar seu banho renovador, os caçadores costumam seguir para o rádio para, dentre outras coisas, relatarem a caçada do dia. Como já apontaram Gallois & Havt (1998: 40, 44), esse os relatos de caçada sempre se articulam com outros temas: negociações matrimoniais e trocas de bens, por exemplo. Meu conhecimento insipiente sobre a língua combinada com minha mínima discrição não me permitiram atentar com profundidade aos conteúdos das conversas.

²²⁰ Clastres afirma sobre os caçadores Aché-Guayaki: “Não que se considere melhor caçador que os outros: tal sentimento está ausente da psicologia Guayaki” (Clastres, 1995 [1972]: 19-20). Mesmo o exemplo acima não parecendo se tratar de uma questão psicológica, o que se apresenta é algo bastante diferente dos Aché-Guayaki. Cariaga (comunicação pessoal) lembra que a ação de desprestigiar outro rezador ou líder é constituinte do regime de produção de saberes e diferenças entre os Kaiowá do Mato Grosso de Sul.

5.5. Mulheres entre homens

Nos últimos tópicos ressaltai que o estar junto e a iniciativa do aprendiz, podem ser tomados como possibilidades para a realização de ações com vias a obter saberes específicos. Por sua vez, as diferenças de gênero nas relações interpessoais são relevantes enquanto critérios de autoridade na circulação de saberes. Ressaltei que esses fatores permitem que as mulheres participem da circulação de informações importantes sobre a caçada. E que as informações sobre as habilidades dos caçadores são circulados de formas diferentes por homens e mulheres. Nesse tópico, gostaria de trazer exemplos de outra forma de participação das mulheres nesse contexto, que pode ser condensada pela expressão *wata rupi*, “andar junto”.

Havt argumentou que “[n]a pesca é frequente a participação de mulheres e crianças como não se vê em atividades como a caça[da] e a coleta, por exemplo” (2001: 122). Porém, entre os Zo’é, existem diferentes situações em que as mulheres podem acompanhar seus maridos em caçadas. Como havia dito no terceiro capítulo, antes da menarca, as meninas não acompanham os homens à mata, nem mesmo o(s) pai(s) e/ou irmão(s). Pois elas atraem *kiruat*. Mas depois da menarca, elas passam a acompanhar os maridos, caso já tenham se arranjado. Como já argumentei em outro momento (Braga, 2015: 280), as *kujã piahu*, “mulheres novas”, e as *kujã muku*, “mulheres maduras”, podem ser vistas como parceiras preferenciais para acompanhar seus maridos caçadores. Mesmo em relação a outros homens. “*Kujã muku wata pori*” (Yjwey ra’yt), “mulher madura anda junto”. Namihit (30), eminente caçador, que já tinha uma mulher de mesma idade e com filhos, conquistou mais duas jovens esposas, Pisasa (18) e Sekuj (15). Eu estava na casa vizinha a de Namihit, quando um dia pela manhã este saiu com as duas jovens para caçar. Voltaram com dois quatás trazidos por elas. No momento do banquete conversamos sobre a caçada do dia. Namihit me explicava que as jovens mulheres podem ajudar na caçada. Além da própria caça, elas podem carregar os instrumentos de caçada, como os arcos e flechas²²¹. Ficam junto do homem dentro da tocaia ou na espera,

²²¹ A questão do tabu do contato das mulheres com a caça e os instrumentos de caçada, afamada pela obra de Clastres (1995 [1972]; 2003 [1974]) com relação aos arcos e flechas, possui suas variações entre os tupi. Entre os Kaapor, mulheres acompanham os maridos caçadores, vigia uma

em cima das árvores baixas²²². Quando tratava do assunto da participação de suas mulheres na caçada, San (33) afirmava que sua jovem esposa, Sereikut (20), “*kuha uhu kwatarekerupi*” (San), “sabe muito procurar junto quata”. Contudo, mulheres não imitam as caças, não gritam para amedrontá-las, não ajudam nos cercos. Elas não ajudam efetivamente no abate da caça. Apenas acompanham seus maridos para que outros homens não fiquem interessados nelas enquanto o marido está fora de casa. Mulheres: “*Dahari. [...] Kwata onanoho. Wityruhu, a’e kujã dahari*” (Hun), “Não sabe [correr]. [...] Quata vai correndo. Serra grande, aí mulher não sabe [correr]. Mulheres não têm força para esticar o arco: “*kujã dabekeri*” (Namihit), “Mulher não forte”.

Como mencionei no capítulo anterior, a jovem Pajetãradit (19) acompanha seus maridos Baija e Take nas caçadas. Mas atualmente fica mais junto daquele, o marido mais velho. Certa vez ela tinha “*anekem ahy*” (Pajetãradit), “eu dor de cabeça” por causa de uma gripe. E Baija preferiu ficar cuidando dela ao invés de caçar com Take. A mesma justificativa foi dada por ela para não ir a uma caçada de quata junto de todos os homens da casa: “*kujã dahari, iko tanã seseim kineam*” (Pajetãradit), “mulher não sabedora [de correr], tem tosse/gripe cansa rápido”. Tais indisposições não são os únicos motivos para uma mulher deixar de acompanhar seu marido. A gravidez também é empecilho para sua participação. Se a “*kujã purua tik, wata potat*” (Tara), “mulher gravidez pequena, ela pode andar”. A jovem esposa de P8, que devia ter uma gravidez de cerca de quatro meses, ia pescar junto do seu marido: “*purua tik, ipiji iko iman*” (P8), “gravidez pequena, antes do aroma dela existir”. Se ela tem “*purua tik, oho kobuku. Purua hohoj, dahoj*” (Korometĩ), “gravidez pequena, ela vai longe. Gravidez larga/grande, não vai”. O mesmo cabe

caça para que não escape dos olhos do marido, ajudam trazendo a caça (Ribeiros, 2008 [1949-51]: 152, 244). Mas não devem tocar na caça viva. Entre os Yudjá (Lima, 2005: 190-191) para que as flechas obedeçam ao caçador, para que não caiam antes de atingirem o alvo, é preciso evitar o contato das mulheres com as flechas e o arco. Entre os Araweté (Viveiros de Castro, 1986a: 161) não há interdito sobre a manipulação das armas pelas mulheres. O mesmo serve para os Awá-Guajá, para os quais, mesmo as mulheres sendo especialistas em caçadas de animais menores com as mãos, elas “só não puxam o gatilho ou esticam o arco, mas fazem todo o resto” (Garcia, 2010: 273). Por sua vez, entre os Zo’é, meninas portam arcos e brincam constantemente quando são pequenas. Depois, apenas carregam para ajudar no caminho. E além de não atirarem, tal como as Awá-Guajá, elas não matam nem mesmo com as mãos, argumento central dessa dissertação, e que será retomado à frente.

²²² Para características similares entre os Awá-Guajá, ver Garcia (2010: 321-332). Sobre mulheres na caçada ver também Lima (1996: 22).

quando se passa a portar uma criança de colo: “Kujã muku iko bebyt, pita. Daikoj wata. Purua uhu, pita. Purua piah, wata” (Yjwey ra’yt), “Mulher madura tem bebê, fica. Não tem andar. Gravidez grande, fica. Gravidez nova/no começo, anda”. Além do aroma da criança, já mencionado anteriormente, o choro pode espantar a caça. Por isso nessa fase mulheres apenas ficam cuidando dos(as) filhos(as) pequenos(as)²²³. Por sua vez, mulheres de meia idade, cujos filhos(as) já amadureceram, podem voltar a acompanhar seus maridos. Quando os mais jovens não estão em casa, Ju’í (40) acompanha seu marido Sera’yt (49) para não ficar sozinha, pois tem medo de onça. Quando estavam em visita a aldeia do genro, Tatitu (37) ia junto de Ipo (43), pois esse não queria que outros homens se interessassem em namorar com ela. Contudo, se o marido encontra caça na mata, Tatitu “nonani. Oron tenana. [...] Tasikaipy dahari” (Take), “não corre. Apenas espera. [...] Quase velha não sabedora [de correr]”. Antes de ter seu primeiro filho, Kutahĩuhu (37) ia junto do ex-marido e de Jusĩ (40), um dos maridos atuais. Mas hoje, além de ter outro filho pequeno, ela está “tasikaipy, hohoj. Owata bewe” (Jusĩ), “quase velha, larga/pesada. Ela anda lento”.

Há, portanto, algo comum a todas as mulheres. Algo que contribui para o entendimento da expressão *mo’ereket*. Ver-se-á a seguir, os efeitos desse entendimento para a própria compreensão da *pani’em*.

5.6. Não matar

Certa vez ouvi falar da falecida Pisa, uma velha que caçava. Na verdade, como vim a entender melhor depois, Pisa não caçava efetivamente. Quando velha, acabou ficando solteira e suas duas filhas foram para junto de seus respectivos maridos ainda antes da menarca. Pisa ficou apenas com seu filho, um menino de

²²³ Entre os Awá-Guajá, as mulheres levam crianças de colo até os dois anos na tipoia para caçada, ao que parece sem nenhum tipo de restrições. (Garcia, 2010: 274). Uma única vez os Zo’é me falaram que a criança exala cheiro de leite, o que não seria bom para a caçada. Mas não compreendi exatamente o motivo. Certamente deve estar dentro da dinâmica de agressões descritas no capítulo anterior.

colo. Viu-se responsável por sustentar as duas bocas, como me disseram Tere e Tapin, respectivamente, uma das filhas e o neto da velha mulher²²⁴:

Leo: Eu gostaria de saber, Pisa ia procurar caça? Não ia?
Tapin: [...] Ela ia colher castanha, Leo!
Tere: Não ia mesmo! Ela ia colher castanha antigamente.
Leo: Colher castanha?
Tere: Colher castanha para comer.
[...]
Leo: Tinha fecha?
Tapin: Tinha!
Tere: Tinha!
Tapin: Cuidava-se contra onça, Leo!
Tere: Cuidava-se contra onça, ela portava flecha. Minha falecida mãe ia. [Para o] castanhal.
Leo: Apenas colher castanha?
Tere: Ela ia colher castanha!
Leo: Não ficava na tocaia?
Tere: De forma alguma mesmo de tocaia! Ela ia apenas para colher castanha, há muito tempo ela ia! [...]
Tapin: Ela iiiia colher castanha, Leo!
Tere: Ela iiiia colher castanha.
Tapin: O que ela flechou antigamente?
Tere: Porcão. Flechou caça [...] há muito tempo.
[...]
Tapin: Porcão?
Tere: Porcão.
Leo: Ela flechou porcão?
Tapin: Flechooooo!
Tere: Flechoooo porcão. Onde, onde, onde, [...] ela flechou porcão?
Leo: No mato mesmo?
Tere: No mato mesmo. Porcos a cercaram. Então flechou.
[...]
Leo: Apenas flechou? Não acertou?
Tere: Acertou nada [...]
Leo: Flechou quatá também? Não flechou?
Tere: Quatá. Acho que flechou também. Não ouvi [falar] antigamente. Não ouvi [...] sobre antigamente²²⁵.

Como pode ser visto, Pisa não caçava, sequer ficava de tocaia. Mas enquanto ia colher castanha, a velha portava seu arco, para se proteger das onças, e,

²²⁴ Há exemplos entre os Wajãpi de velhas que trazem caças para os netos, matam onças e cobras (Gallois, 1988: 216-217). Por sua vez, entre os Kaapor há mães que assumem as tarefas dos homens após ficarem sem marido (Ribeiro, 2006 [1949-51]: 173). Camila De Caux (comunicação pessoal) indica que, para os Araweté, a menopausa é fator possibilitador da ida das mulheres à mata.

²²⁵ Leo: *Ji akuharahy, Pisa oho mo'ereket? Dohoj?* / Tapin: [...] *Nākeoho, Leo!* / Tere: *Dohoj tite! Nāket kuriri oho.* / Leo: *Nāreket?* / Tere: *Nāreket ta'u.* / [...] Leo: *Epat iko?* / Tapin: *Iko!* / Tere: *Iko!* / Tapin: *Jawara munha, Leo!* / Tere: *Jawara munha, epat werekio. Ehy abyra ojreha. Nāty.* / Leo: *Nāreket tenana?* / Tere: *Nārekeoho!* / Leo: *Tokej dopitaj?* / Tere: *A'erowā sa te tokej! Nāreketoho tenana kuriri oho!* [...] / Tapin: *Ohoooo nāket, Leo!* / Tere: *Ohooo nāket.* / Tapin: *Mo'e so kuriri jawy?* / Tere: *Tajahu. Mo'e [...]* / Tapin: *Tajahu?* / Tere: *Tajahu.* / Leo: *Ojawy tajahu?* / Tapin: *Jawyyy!* / Tere: *Jawyyy tajahu. Bite, bite, bite, [...]* / Tapin: *Tajahu ojawy?* [refletindo] / Leo: *Ki'e ate?* / Tere: *Ki'e pe te. Tajahu odyj. Ae jawy.* / [...] Leo: *Jawy tenana? Naniwuni?* / Tere: *Naniwuni se [...]* / Leo: *Kwata jawy a'eno'e? Nijawyj?* / Tere: *Kwata. Kwata jawy a'eno'e baja. Dajduj kuriri. Dajduj [...]* / Tapin: *kuriri rehe.*

ocasionalmente, flechara queixadas²²⁶. A possibilidade de Pisa ir caçar, presente nas minhas perguntas, era recebida sempre com estranheza, como já apontei em outro momento (Braga, 2015: 281). Pois, como foi recorrente nas conversas sobre a participação das mulheres na caçada, afirmavam-me: “*kujã dahoj mo’ereket*” (Yjwey ra’yt), “mulher não vai obter caça”. As mesmas palavras foram repetidas pela jovem Noni (18) quando lhe perguntei, mais precisamente, se Pisa tinha *pani’em*, uma vez que portava arco e ainda flechou caças: mulher não vai obter caça. Como citei em um dos exemplos acima, pode-se dizer que mulheres vão caçar junto dos homens. Porém, penso que, nesse caso, o verbo *eket*, que compõe a expressão para caçar aqui em questão, *mo’ereket*, aproxima-se mais do sentido de “procurar”. Mais do que o sentido de “obter”, que, a meu ver, condiz com o ato de efetivamente matar. Na outra expressão, *kujã dahoj mo’ereket*, nesse caso o verbo *eket* parece se aproximar mais do sentido de “obter” como matar. Como já apontei acima, a maneira como os Zo’é, homens e mulheres, justificam o fato de mulheres não matarem condiz com as disposições corporais destas: não têm força, não correm, cansam rápido. Elas não esticam a corda do arco em situação de caçada. Pisa não ia caçar. Portava um arco e flechava apenas para se defender. Não se dispunha a matar. Ora, tal como afirmam os Zo’é, colocava em prática a condição esperada para uma mulher²²⁷. Pode-se dizer, portanto, que o fato de não matar engendra uma questão de gênero, uma vez que manifesta valores e expectativas baseadas nas diferentes disposições sexuais. E isso tem consequências para o problema da *pani’em*. Mais precisamente, para o modo como os próprios Zo’é refletem sobre a questão.

Permito-me antecipar aqui um exemplo que será enumerado à frente. Em tópico anterior, mencionei a mulher M, que indicara uma série de bons caçadores, sobretudo aqueles com quem ela convive. Na mesma conversa, ela também indicou

²²⁶ Lembro que Raba (76), a outra filha de Pisa, viveu situação similar à da mãe. Hoje Raba vive no posto da Funai, sob os cuidados desta e da equipe de saúde, pois já é bastante velha e debilitada.

²²⁷ O argumento acima expressa uma condição normativa, se assim se pode dizer. Alguns fatores práticos contribuem para tal reflexão. Entre os Kaapor, cachorros são xerimbabos, mas parecem mais espantar a caça do que contribuir com o caçador (Ribeiro, 2008 [1949-51]: 11, 86). No caso dos Awá-Guajá, pode ser considerada como uma tecnologia de caçada. O “fator cachorro” (Garcia: 2010: 276, 287) é fundamental para que as mulheres tenham autonomia na mata. Isso porque os cachorros espantam predadores, mas também auxiliam na caçada de roedores e tatús, animais facilmente capturados pelas mulheres. Lembro que os Zo’é não têm cachorros, nem mesmo como xerimbabos.

outra série de homens: aqueles que têm *pani'em* – alguns dos exemplos que aparecerão no tópico seguinte. Veja-se a comparação que ela fez sobre um desses homens. No caso, seu próprio marido:

Leo: Então, porque este homem [apontando para P11, que estava na rede ao lado] não sabe obter caça?

M (Esposa de P11): Porqueeeee... [risos]

[...]

M: Não obtem caça! Então, como mulher. Então, como mulher.

Leo: Ai, ai, ai!

P15: Casou com H [o outro esposo da mulher de P11]!

M: Casou com H!

Leo: Casou com H? [risos]

M: Esposa do H!

Leo: Quer casar?

M: Quer casar! [risos]

[...]

M: Não sabe trabalhar com procurar caça. Trabalhar com procurar caça [é] como se fosse o mesmo que matar caça. Matar as caças²²⁸.

A condição de mulher que não obtem caça é posta aqui em comparação à condição de homem *pani'em*. Nos tópicos anteriores, diferenças de gênero já foram apontadas como critérios de autoridade relevantes na circulação de saberes sobre caçadores. Mulheres podem circular informações sobre caçadores com quem elas convivem, mas também sobre homens distantes delas. Antes mencionei que elas podem prestigiar os bons caçadores, convivas e não convivas. Diferentemente de quando um grande caçador quando é indagado sobre outro potencial grande caçador que dista dele. Não se fala e nem se quer saber sobre este. Por sua vez, assim como os homens, além de circularem saberes sobre homens *pani'em*, as mulheres podem desprestigiá-los, apontando suas indisposições e sua inaptidão para matar. E isso é possível tanto para homens distantes como para homens com quem se está junto, como pode ser visto acima: diz-se do próprio marido que ele não sabe matar, que é como uma mulher (ver Figura 12 *supra* 183). Não matar figura dentro de um quadro de correlações que envolvem os âmbitos da sexualidade e da

²²⁸ Leo: A'e, *tujã aiki* [apontando para P11, que estava na rede ao lado] *kubi'e dokuhaj mo'ereket?* / M (Esposa de P11): *Tujããã...* [risos] / [...] M: A'e *nomo'erekej! A'e kujã rupijet. Kujã rupijet.* / Leo: *Aaaare!* / P15: *Werekio H!* [o outro esposo da mulher de P11] / M: *Werekio H!* / Leo: *Werekio H?* [risos] / M: *H rerekwat!* / Leo: *Werekio potat?* / M: *Werekio potat!* / [...] *Dokapiri mo'erekerehe. Mo'erekehe kapit arerate mo'e juke. Mo'ekã juke.*

caçada. E por isso, pode ser compreendida desde uma perspectiva de gênero, como ficará mais claro nas considerações finais dessa dissertação:

Figura 11 Correlações entre gênero e *pani'em*

Matar : Não matar
::
Homem : Mulher
::
Matador : Panema

“Nomo’erekej! A’e kujã rupijet”, “não obtem caça! Então, como mulher”. Enquanto enunciado central da comparação feita acima entre as condições de mulheres e homens *pani'em*, tal formulação também pode ser entendida como uma informação relativa à caçada. Como será visto no tópico seguinte, não matar é uma forma de sumarizar a ausência variável, caso a caso, de diferentes disposições e/ou habilidades de um potencial caçador. Ora, esse tipo de informação também é significativo no que diz respeito aos saberes sobre a caçada. Pois ao se falar sobre as disposições e/ou habilidades dos homens em questão, indica-se a possibilidade de formação de parcerias de caçada, dentre outras coisas. No exemplo dado acima, como me disseram, P11 sequer acompanha o outro marido de sua esposa. Ver-se-á à frente que essa é uma atitude diferente de outros homens *pani'em*. Volta-se aqui ao tema das parcerias de caçada, e se aponta para as relações entre *pani'em* e a vida conjugal/familiar, ambas questões que, como já disse, mereceriam ainda uma investigação mais atenta.

A comparação em questão não fornece apenas um exemplo de como diferenças de gênero podem compor informações sobre a caçada e, consequentemente, sobre a *pani'em*. Elas também podem ser tomadas como critérios de autoridade. Como venho argumentando, as informações têm modos específicos de circulação. No caso dos saberes sobre as competências dos potenciais caçadores, a circulação depende tanto da condição de se estar junto ou distante, quanto das diferenças de gênero. Anteriormente, disse que mulheres circulam informações sobre qualquer homem que elas sabem que mata e que sabem que não mata. Já os homens circulam de forma restrita os saberes sobre

quem mata, falando apenas sobre os caçadores próximos a ele. A imbricação entre esses dois critérios de autoridade (distância e gênero) são legitimados justamente pelas diferentes possibilidades de falar sobre o prestígio de outras pessoas. A maior liberdade das mulheres para falar sobre qualquer homem cujas competências elas conheçam, permite a elas também prestigiá-los ou desprestigiá-los, comparando-os com mulheres, pessoas que não matam, por exemplo. Diferentemente de quando um bom caçador circula informações sobre outros homens. Legitimam tais critérios de autoridade ao se negarem a falar sobre homens distantes. Evidenciando-se, assim, diferenciações próprias a um regime de prestígios. Dessa forma, enquanto um modo de saber, estar distante se desdobra em diferenças de gênero, que manifestam a imbricação entre um regime de saberes e um regime de prestígios, no que diz respeito à caçada.

5.7. Não matar

O caso de Pisa é paradigmático não só porque ela era uma mulher que portava um arco apenas para se defender, isto é, não caçava efetivamente. Mas também porque era uma pessoa velha, intensificando a ausência de disposições necessárias para tal feito. Isso permite pensar outra modulação de modos de existir enquanto alguém que não mata.

Como haveria de ser, o envelhecimento traz a perda de algumas competências²²⁹. Os Zo'é lembram constantemente que os homens velhos perdem sua força para continuar vomitando durante as festas de bebida fermentada *se'py*: “*Tejwĩ* não consegue vomitar. Só canta bem. *Tejwĩ* não consegue, fraco, muito fraco. Canta normal. *Tejwĩ* não consegue vomitar, aí fica na barriga, vai morrer” (Tereren). Em seu cotidiano, passam a buscar apenas lenhas pequenas para alimentar o fogo, diferentemente daqueles ainda jovens: “*Tejwĩ* não forte não. *Ta'yn*, forte. *Tybybot* forte também” (Tereren). Além disso, perdem também suas disposições para a caçada: “Hoje, *tejwĩpy*, mata macaco. Depois velho, não mata não” (Tereren). Aqueles que antes se dispunham às tarefas que mais exigem do corpo vão as perdendo: “*Wata iho*. [...] *Jupiriho*. [...] *Ipirun ihym*. [...] *Tejwĩ pahyj*. *A'e*

²²⁹ Relembro a importância do balanço sobre a velhice feito por Seeger (1980b: 62, 76-79), que inclui também reflexões sobre a caçada.

jupit, oat potat, dokuhaj” (Hun), “andar dele se esvai. [...] Subir dele se esvai. [...] Sola do pé dele liso. [...] Velho pesado. Então sobe, ele pode cair, não sabe”. Hoje, “*Jatuk pitiwun tenana*” (Hun), “Jatuk (62) apenas ajuda”, observa, ajuda na procura de , enquanto seu filho Paje sini (23) persegue os animais. “Dude uhu *pubahaiwie*” (Hun), “Dude uhu (68) arco ainda”, isto é, ainda porta seu arco, caso encontre com alguma ave que voe baixo. “*Biri takumã*” (Hun), “Biri (70) tucumã”, o que quer dizer que ele espera preás em tocaias próximas aos pés de tucumã. Este ainda mata muito pássaro, mas “*kwata dojukej se*” (Hun), “ ele não mata nada”. “*Kirata kuriri pohit*” (Hun), “Kirata (77) há muito tempo largou [de caçar]”. Porém, revenzando-se com Dude uhu, ensinam o filho deles, Jiawu kiokem (13), ficando junto dentro da tocaia. Já Kwa’í (68), Jurusiuhu (69), Waju (61), “*kuriri kuha iho*” (Hun), “há muito tempo saber dele se esvaiu”. Nesses últimos casos, condiz com o fato de que não vão mais nem para tocaias. Não portam mais seus arcos. “*Dohoj mo’ereket*” (Hun), “Não vai procurar coisa”.

Mas nem tudo se esvai²³⁰. Os velhos homens direcionam sua atenção às caças menores, que exigem menos dispêndio. Dividem sua experiência com aprendizes dentro das tocaias. Ajudam os jovens dispostos atentando a presença de s enquanto aqueles correm. Eles também são aqueles que já sabem dar a conhecer como ninguém as informações sobre a caçada para aqueles que estejam junto deles: “*Sihet, Wiro obobe’orahyj, a’e bosuk. [...] Tejwĩ kuhaba. Kwani tenana bosuk, a’e darearaj*” (Hun), “Sihet, Wiro quis dar a conhecer, então chupou. [...] Velho já sabe. Enquanto menino chupa, aí não esquece”. E esse é o tipo de saber que perdura com a existência dos velhos: “*Kwa’í dopaiwie. [...] Kwa’í dobe’opaiwie*”

²³⁰ Como já havia mencionado, mesmo que deixem de vomitar no *se’py*, os velhos ainda continuam cantando, e são considerados as referências no assunto (cf. Gallois, 2015: 295). Os cantos também circulam em releções pautadas por diferenças de gênero (alguns pelo menos, pois existem cantos de sedução sexual, cujos personagens são protagonizados pelo/a próprio/a cantor/a e aquele/a que se quer seduzir). Assim, Kuru me dizia que quando menino aprendeu a cantar com sua mãe, uma vez que seu pai havia morrido muito cedo. Por sua vez, os velhos também adquirem novas competências, ou melhor, destrezas. Trata-se da habilidade de sonhar e ter acesso ao mundo dos mortos. Tarawit abyť, morto em 2015, era o último *jet* nesse quesito. Transmitia para sua filha, Wo’í, dentre outros, aquilo que vinha acontecendo na morada dos *tajwit*: casamentos com novos cônjuges, recasamentos, a vida cotidiana do roçado, da caçada, e também as brigas entre os grupos, tudo muito similar ao mundo terrestre. Seria preciso entender melhor a competência de sonhar com a morada de Tajwira. Essa habilidade também acontece com rapazes e garotas, como mencionei. Mas, fundamentalmente, se torna plena na velhice. Desconheço qualquer tipo de ação para despertar tal disposição, a não ser por meio do próprio envelhecimento.

(Tatu), “Kwa’í ainda não acabou. [...] Kwa’í não parou de dar a conhecer ainda”. A manutenção desses saberes é paralela a perda daqueles outros saberes que estão no corpo. Por exemplo: um pé liso não é um simples atributo físico. É um corpo que não sabe subir na árvore, como disseram.

Nos últimos casos apontados acima, aqueles de homens que nem sequer mais portam seus arcos, todos esses velhos antes caçavam. Hoje eles não vão mais caçar, *dohoj mo’ereket*. E tal indisposição condiz com o fato de seus saberes corporais se esvaírem, *kuha iho*. Ou seja, nesses casos, *kuha iho* pode ser pensado como sendo do mesmo âmbito de não matar. O que eu gostaria de apontar é que, assim como mulheres não obtém caça, e por isso não se atribui a elas a alcunha de *pani’em*, o mesmo serve para esses velhos. Insisti, mas nunca ouvi um velho ser assim qualificado. No limite, poder-se-ia sugerir que nenhum velho pode ter *pani’em*. Digo, mesmo aqueles que nunca foram caçadores ao longo da vida. Pois, assim como as mulheres, seu corpo não sabe caçar²³¹.

5.8. Não matar

Ao longo dos cinco capítulos, vários exemplos foram apresentados sobre o dilema de matar ou não matar. Perpassou-se por momentos como o período pós-natal ou quando se tem algum parente próximo doente. Situações em que hábeis caçadores temporariamente não saem para caçar. Também foi relatada a situação de jovens caçadores que ainda não tiveram a oportunidade de matarem um porção pela primeira vez, uma vez que as varas de queixadas deixaram de circular pelos domínios de habitação dos Zo’é. Ainda, a condição de mulher que ajuda o marido no abate da caça. Ou a de mulheres que portavam arcos para se defenderem. Por fim, dos velhos que deixaram de caçar devido à perda de seus saberes corporais. Em todos esses casos, as pessoas em questão não matam caça. Ressalvo que em nenhuma dessas situações essas pessoas são qualificadas como *pani’em*. Nesse

²³¹ Seria interessante apronfudar a relação da perda de outras características com o contexto da caçada, como a perda da audição, por exemplo. Belaunde (2006: 214-215) fala também do enfraquecimento do sangue na velhice, o que tem efeitos não só para a pessoa que porta tal sangue, mas para aquelas com quem se compartilha substâncias. Lembro que Jurusiuhu (69) uma vez me dizia que, como sua esposa, Pahiuhu (65), já tinha passado pela menopausa, ele não sabia mais se o sangue das mulheres poderia lhe causar dores e/ou *pani’em*. Conheci apenas o seguinte termo para se referir à menopausa: *niwyj* (*ni* - + *-j* = negação + *wy* = sangue: “não sangue”).

último tópico, portanto, resta caracterizar diferentes casos de homens que são efetivamente qualificados como *pani'em*. Tentarei esboçar uma série de (pequenas) diferenças entre esses homens relacionadas ao fato de não matar. Tal como mencionado nas considerações sobre os capítulos anteriores, trata-se de realizar uma modulação de modos de existir. Dessa vez, existir enquanto homem *pani'em*, descrevendo seus saberes e suas disposições, e discriminando as relações que participam.

Gostaria de atentar de imediato que a quantidade de homens qualificados como *pani'em* (por outras pessoas e/ou por si mesmos) chama atenção. Inicio por três casos de *pani'em* com anta. P1 (46), hoje considerado *tejwĩpy*, “quase velho”, matou muita caça no passado. Hoje ainda trabalha bastante na roça, sobe a alturas suficientes para coletar, mas fica mais de tocaia e vai procurar quatá não muito longe. Mesmo com esse histórico de disposição ele afirma nunca ter matado anta. Nem mesmo as viu em seu caminho. “Não matei anta. Vê, mata. Não vê, não mata. *Ajsa tajahu, juke. Dajsagi tajahu dajukej*” (P1), “Não matei anta. Vê, mata. Não vê, não mata. Eu vi porcão, matei. Não vê porcão não mata”. Já P2 (23), não é ainda considerado um *tybybot kato*, homem “maduro pleno”, mas já é pai de uma menina de um ano. Mata muito, sobe muito alto para coletar e cercar. Mas ainda não matou anta. Diz que já viu rastro, mas nunca a própria anta, então diz ter “*tapi'ira pani'em*” (P2), “panema de anta”. Mesma qualidade que P3 (15) se atribuiu. Este é um *ta'yne'e*, “rapaz mesmo”, que ainda não atingiu a maturidade plena. Seu corpo é forte e duro. Anda sozinho por longas distâncias. Mata muito e já matou porcão. Mas no seu único encontro com anta quando se aproximou ela o percebeu. Bateu em disparada. Ele flechou, mas acertou o trazeiro, não matando o animal. Existem casos de outros homens que matam e mesmo assim são considerados *pani'em*. No caso de P4 (29), este chegou a matar até mesmo porcão. Mas hoje ele vai pouco sozinho. É às vezes acompanhado de sua jovem esposa ou de seus parceiros. Mesmo sendo lembrado pela sua competência de correr muito, “[e]le vai obter caça, só mata uma”²³², como no caso da caçada de , por exemplo. Já P5 (19)

²³² Na introdução dessa dissertação explicito a intenção de não expor os casos de homens que tem *pani'em*. Pelo mesmo motivo, nesse tópico, nas falas citadas por terceiros sobre esses casos, não indicarei o enunciador, diferentemente do modo como eu vinha fazendo até aqui.

também matou porcão no passado. Hoje acompanha outros caçadores. Mas, lembrado muitas vezes por sua indisposição, apenas vai pouco e perto sozinho. Basicamente só mata aves. Nesses dois casos, portanto, à questão do tipo de caça que se mata, agrega-se a questão da intensidade com que se mata caça.

Outros exemplos de *pani'em* se referem àqueles que efetivamente não matam. Dentre esses, P6, P7 e P8, já mataram no passado, mas hoje não matam mais. P6 (31) matou pouco porcão. Hoje fica em tocaia e espera. Mas, como dizem, as caças não vêm para ele. P7 (32) não acompanha seu parceiro. Tampouco vai caçar sozinho. Apenas vai para tocaia. Mas não propriamente para caçar. E sim, vai ficar junto de seu filho menino que já mata muito passarinho. Já P8 (30), que no passado já matou queixada e anta, é lembrado constantemente por ter um corpo duro. Por outro lado, também por não trabalhar muito na roça, e porque costuma cochilar na rede com frequência. Por mais que sempre esteja portando seu arco e suas flechas, diz-se que ele não vai caçar. Entretanto, parece que isso tem mais relação com sua indisposição do que propriamente com não saber flechar. Presenciei P8 flechando um grande sagui-de-mãos-amarelas que se aventurou a chegar muito perto da roça. Íamos voltando de sua aldeia para o Posto, quando ele escutou o animal e partiu para cima deste, abatendo-o com duas flechadas. Isso evidencia que mesmo homens *pani'em* sabem flechar, ao menos os que portam um arco. Por mais que talvez não saibam correr atrás da caça, ou não se disponham a fazê-lo. Quando questionei porque P8 sempre portava um arco, mesmo não indo caçar, afirmaram-me que usam os arcos e flechas para se protegerem, não só para caçar.

Entre os que não matam, há aqueles que nunca mataram. Mesmo assim, P9 (15) acompanha seu irmão um pouco mais velho, grande caçador. Sabe correr muito bem. Ajuda no cerco dos animais. Fica sozinho em tocaias e esperas. Mas a caça não vem. Diz-se de P10 (26) *dokuhaj mo'ereket*, “não saber procurar caça”. Não fica em tocaias ou esperas. Mas também vai junto de seu irmão mais velho. Ele leva arco, mas não mata: “*Jawy tenana. Kuriri niwun kwata marahape*”, “Apenas erra. Há muito tempo talvez flechou”. Muito magro e disposto, é exímio coletor. “*Kuha uhu jupit. [...] Kwata tenana dojawyj*”, “Sabe muito subir. [...] Apenas não flecha”. Assim, por

mais que não mate, ajuda pegando macacos que possam ter ficado enroscados. Dentre os que nunca mataram, há os que não vão à caçada. Contudo são dispostos à realização de outras tarefas. P11 (40) (não pude entender bem, mas parece que nunca matou), reconhecido por ser *bekeruhu*, “muito forte”, trabalha muito no roçado, na coleta e na produção de farinha. P12 (35), “*tybybot kato*. [...] *Dokuhaj mo’ereket*”, “maduro pleno. [...] Não sabe procurar caça”. É muito disposto. Rala muita mandioca para farinha, sua moeda de troca para obter carne. Sobe o suficiente para coletar. Pesca diariamente. Ajuda no roçado. P13 (40) também trabalha na roça, coleta e pesca, bastante. Como praticamente todo homem, sabe fazer flechas. Mas elas são dadas para seu filho, potencial caçador. E quem acompanha o jovem na caçada são os outros pais deste.

Por fim, entre os que nunca mataram, dois homens são referidos por serem indispostos, *didewori*. P14 (13), *tybyboripy* nunca matou nada, nem mesmo passarinhos. Não porta arco. Não sabe fazer suas flechas. O mesmo serve para P15 (22). Este me contara que desde pequeno não gostava de caçar. O pai falava para ele ir. Mas ele dizia não. Uma vez que tinha medo de onça. De ser mordido por cobra. De cair de árvore. Ele ia perto, mas depois deixou de ir. Seu pai brigou de início, mas depois ficou tudo bem. Pediu, então, para que o filho ajudasse no roçado. Este aceitou, ressaltando que apenas não queria caçar. Hoje o pai não cobra mais que ele vá caçar. O rapaz gosta de pescar, mas não aprendeu direito com o pai. Não trabalhava na roça quando era pequeno. Por isso, agora trabalha pouco. Ainda não é dono de roça, o que pretende ser no futuro. Então, hoje apenas rala mandioca para fazer farinha. Não come muita farinha, pois sua barriga dói. Não gosta de tomar *se’py*, pois é muito azedo. Além disso, não consegue vomitar a bebida. Então também não quer beber, e seu pai concordou. Por fim, é reconhecido (e se reconhece) como alguém que perambula muito: “só passear, não trabalho lá não. Só quero conhecer casa. Pessoal não quer que eu trabalhe, não. Só dá comida. Dá pouco. Eu não como muito não, mas tá bom”.

Não pude ir a fundo às causas da *pani’em* em nenhum desses casos. Porém, lembro que já é sabido que a panema não é um problema de causalidade simples (cf. DaMatta, 1977: 70-71) e/ou uma “simples relação de causa e efeito que conecta presa e predador” (Almeida, 2013: 15). Por outro lado, também como já foi

apontado pela bibliografia e como apresentei aqui, as causas envolvem, normalmente, descuidos e excessos por parte do homem que adquiriu *pani'em*. Isso reforça a ideia de que panema é um assunto delicado de se aprofundar. Nesse sentido, gostaria de me restringir a sistematizar alguns aspectos sensíveis, atitudes, disposições e acontecimentos, que, nas reflexões feitas pelos Zo'é, são mobilizados como critérios de atribuição do qualificativo *pani'em* a alguém.

Voltando ao que foi indicado no primeiro capítulo, um homem *pani'em* exala seu aroma. Este pode ser qualificado tanto como *piji*, “aromático”, quanto como *ni'em*, “fétido”, “podre”. E ainda por um terceiro termo: “*iak, ikasing rupijet, ini'em*” (Karu), “podre dele, como cheiro, fedor dele”. Um corpo com *pani'em* está fétido: “*pani'em iko, piti'epot ni'em*” (P15), “tem panema, corpo dele fede”. Conversava com Jurusihu sobre um veado que passara pela roça de Ipo durante a madrugada. Este apenas avistara as pegadas do animal, mas não o animal em si. Então, Jurusihu batia em seu próprio tórax para falar do corpo de Ipo: “*iak, pani'em ate*” (Jurusihu), “fedor dele, panema mesmo”. As caças perceber o homem *pani'em* pelo seu fedor. Mas não só elas. Também os peixes. O fedor do pescador *pani'em* faz com que os peixes sintam seu cheiro, que veem a isca, mas não mordem. O corpo fétido não é um privilégio de um Zo'é. As onças também manifestam seu fedor. Como foi visto, homens mais experientes conhecem bem os cheiros dos animais. Reconhecem o fedor de uma onça ou uma cobra. Por isso as ações “onça panema” e “cobra panema” são feitas para esses bichos se manterem fétidos, para serem percebidos pelo caçador: “Zo'é *iak ojtun, a'e munha: iko jawat*” (P8), “Nós cheiramos fedor dela, então pensamos: tem onça”; “Zo'é *pitekyj, iak. A'e jawy. Jawat ikasing*” (Take), “nós respiramos, fedor dela. Então flechamos. Cheiro de onça”. Se um homem tem *pani'em*, nem mesmo as onças vêm até ele. Estar fétido pode ser visto como uma espécie de “insulto” (Almeida, 2013: 15). Mas não necessariamente uma atitude deliberada. Um homem *pani'em* não sabe que as caças estão sentindo seu fedor, uma vez que ele mesmo não o sente. Isso é também válido para o *pisi'u* do sangue. Os Zo'é não sentem tal cheiro²³³.

²³³ Entre os Yanomami, o homem panema passa por efeitos olfativos similares aos Zo'é: “Um cheiro insosso e enjoativo emana de sua pele. [Cheiro também atribuído aos ovos e peixe cru]. Os animais temem se sujar pelo contato com eles. Por isso nunca se mostram para eles” (Kopenawa & Albert,

Ora, a meu ver, aponta-se aqui, outra vez, mais para o âmbito das possibilidades do que das certezas²³⁴. No limite, só se sabe efetivamente que um corpo está *pani'em* não matando caça. Mas no limite apenas. Por que o que os exemplos acima indicam é que o escopo de modos de existir enquanto homem *pani'em* varia de acordo com suas disposições e atitudes: vai caçar, encontra, mas não mata; vai caçar e não encontra; não vai caçar. Essas três circunstâncias, que envolvem duas atitudes diferentes (ira caçar e não ir caçar) apontam para a importância da reiteração da prática como um modo de aprender. Somadas as variadas competências dos animais dentro de uma interação de hostil – o que pode justificar um bom caçador não encontrar um animal em específico – compõem o quadro de referências para a qualificação como *pani'em*.

Nos segundo e terceiro capítulos, desenhou-se uma série de empecilhos que levam à recomendação para os caçadores não matarem. Sequer andarem. Por sua vez, nesse capítulo, aprofundei as relações de hostilidade entre caçadores e caças, apontando maneiras de passar despercebido e disposições como meios de colocar essas relações em prática. Foi possível sugerir uma continuidade entre ações propiciatórias realizadas na ausência das caças e àquelas feitas quando se nota a proximidade delas mata: aplicação de formigas, escarificações, abstinência e moderação alimentares, abstinência e moderação sexuais, imitações. Estas ações preparam corpos dispostos a irem caçar, requisito indispensável para se colocar em

2015 [2010]: 474, 680). Já para os Kaapor, a caça não se apresenta ao caçador não porque seu fedor a insulta, mas porque ela teme tal cheiro, que deve ser anulado por uma série de ações, remédios, defumações (Ribeiro, 2008 [1949-51]: 257, 359). Há entre os Wajãpi palavra cognata ao *ak*. Contudo, diferentemente dos Zo'é, não indica um aspecto olfativo, mas sim um cabelo despenteado (Gallois, 1988: 207), plantas daninhas que invadem a roça e o pátio da aldeia (Cabral de Oliveira, 2012: 31). Como afirma Kasiripina Wajãpi (Gallois, comunicação pessoal), o corpo e a alma do homem panema estão "sujos".

²³⁴ Entre os Awá-Guajá, "[s]e um homem permanece durante sucessivas caçadas matando apenas pequenos animais (tal como aves menores, tatus, roedores, ou mesmo capturando apenas jabutis), ele deve se preocupar, pois pode estar [panema], uma vez que as grandes caças podem ter desaparecido" (Garcia, 2012b: 39-40). Como foi visto acima, esse também pode ser um dos critérios de qualificação como panema entre os Zo'é. Esse tipo de caso é fundamental para a questão da incerteza e, conseqüentemente, da possibilidade de qualificar alguém como panema temporário ou permanente (cf. Clastres 1995 [1972]: 207; Garcia, 2012b). A meu ver, uma linha muito tênue em alguns dos casos citados aqui.

prática a arte de matar. Há o embelezamento e fortalecimento dos arcos e das flechas, que não só servem para que sejam bons para matar, mas também evitam que os caçadores se acidentem e/ou morram. E ainda, banhos eliminadores de aromas, a imitação e ações propositalmente para deixar predadores fétidos, que visam fazer o caçador passar despercebido pelos animais.

Tentei aprofundar como essas ações se articulam com diferentes modos de saber. Destaquei *kuha tenana*, “apenas saber”, diretamente ligado às qualidades sensoriais e a atenção, como ver bem, ouvir bem e pensar bem. Ações como *pu’ã bosuk*, “chupar dedo”, que preparam a visão atenta de alguém que quer “simplesmente saber” produzir um arco, por exemplo. Esse mesmo tipo de ação atenta os ouvidos para uma conversa formal, por meio da qual se pode adquirir saberes sobre a caçada: a postura e as habilidades das caças, como se dão suas formas de agredir caçadores e outras pessoas e, conseqüentemente, quais as formas adequadas para se chegar ao abate de cada caça. O modo como se sabem tais as informações sobre a caçada é *be’o*, “dar a conhecer”. Por fim, caçar depende, obviamente, de se dispor a praticar a arte de matar. Tal modo de saber caçar pela prática pode ser condensado na fórmula *ho mo’ereket*, “ir procurar caça”, que se desdobra em: andar muito e longe, subir muito e alto, etc.

Aqui penso “dar a conhecer” como a expressão de um modo de ensinar, enquanto “simplesmente saber” indica um modo de aprender. Permitem a identificação de pessoas conhecidas como grandes sabedoras, *jehat*. Mas também – de acordo com o modelo esboçado aqui – podem ser vistos como expressão da legitimação de saberes, cuja circulação é possibilitada pelos fatos de se estar junto e de querer aprender. A abertura na circulação de determinados saberes sobre a caçada faz aparecer relações entre homens. Mas também entre homens e mulheres. E aqui, diferentemente da circulação de prestígios, as diferenças de gênero não parecem ser relevantes. No sentido de que saberes sobre as agressões e habilidades das caças, por exemplo, não parecem apresentar restrições em ser circulados também pelas mulheres. O que, na verdade, está de acordo com a participação das mulheres no regime de prestígios: elas podem desprestigiar seus maridos, também porque são detentoras desse tipo de saber. As diferenças de prestígio só podem advir de outra ordem de saberes que não as informações sobre

a caçada. É com relação aos saberes pela prática que as diferenças são efetivamente estabelecidas. Como foi dito, mesmo que as mulheres vão junto de seus maridos caçadores, elas não matam. Matar legitima uma diferença de saberes encorporados: é a falta de força das mulheres que faz com que elas não matem, como argumentam os Zo'é. Não matar legitima saberes posto ou não em prática de acordo com diferenças de gênero. Estas podem, portanto, serem vistas como um critério de autoridade na circulação de saberes pela prática. Mas não só. Engendra a letimigação de diferenças entre homens: matadores e *pani'em*. O fato de alguns saberes serem apenas praticados na mata faz com que seja necessário ir à caçada. Aprendizes que vão junto de homens mais experimentados tem assim a chance de ouvi-los imitar, por exemplo. E usar desse artifício para saber matar. O próprio matar, enquanto um saber – fundamental para caracterizar a *pani'em*, como venho argumentando – modula diferenças de acordo com a caça que se deixa de abater, como uma anta, ou com a intensidade com que se mata. Qualidades da caça e reiteração de abates são maneiras de legitimar pequenas diferenças entre matadores e *pani'em*. Por fim, o fato de não se ir junto de caçadores distantes, seja no caso das mulheres ou de homens *pani'em*, legitima as distâncias também como algo relevante para o aprendizado de saberes pela prática. Por exemplo, quando um caçador manifesta sua curiosidade em saber se há algum caçador distante que saiba imitar a caça (ver Figura 12 *supra* 183).

Mediante a articulação entre o que chamei de desejos, atitudes, disposições e saberes, busquei apontar como modos de saber como as disposições corporais, o desejo por matar, e o estar junto podem subsidiar a observação de diferentes modos de existir. Do escopo de relações que compõem modos de existir entre os Zo'é, destaquei àquelas ligadas à caçada e, conseqüentemente, à *pani'em*. Baseado nestas, é possível sugerir que há uma série de modos de existir enquanto *pani'em*: homens que matam ou mataram muito, mas nunca mataram determinada caça de prestígio; homens que matam caças variadas, mas sempre em pequena quantidade; homens que matam em pequena quantidade, e sempre caças de um mesmo tipo; homens que já mataram, dispõe-se a caçar, mas não matam mais; homens que já mataram, mas não se dispõe a caçar; homens que nunca mataram, dispõem-se a

caçar, mas não matam; homens que nunca mataram, mas não se dispõem a caçar (ver Figura 14 *supra* 185).

Com essas diferenças mínimas, procuro dar sustentação à hipótese de que existir enquanto *pani'em* não se restringe a isso. Melhor dizendo. Não designa um modo de existir genérico, reduzido ao fato de ter *pani'em*. Isso é fundamental para se poder entender os valores manifestos por meio das relações que homens *pani'em* participam e, conseqüentemente, dos saberes que circulam. Esses valores são a expressão de pequenas diferenças, que permitem o entendimento de diferentes assimetrias que envolvem os homens entre eles, mas também as relações dos homens (matadores e *pani'em*) com as mulheres. Põem em prática, portanto, um regime de saberes e prestígios.

Figura 12 Circulação de prestígio

Modos de saber	Desejo	Homens	Linhas	Informações sobre a caçada	Critérios de autoridade	Modos de Legitimação
Estar junto	Quer matar	Matadores	Homens entre homens	Habilidades positivas dos caçadores	Homens circulam informações sobre caçadores próximos	Homens prestigiam caçadores com quem convivem
			Mulheres entre homens	Habilidades positivas dos caçadores	Mulheres circulam informações sobre caçadores próximos	Mulheres prestigiam caçadores com quem convivem
	Não quer matar	Panema	Homens entre homens	Falta de habilidades, e/ou indisposições de homens <i>pani'em</i>	Homens circulam informações sobre homens <i>pani'em</i> próximos	Homens desprestigiam homens <i>pani'em</i> com quem convivem
			Mulheres entre homens	Falta de habilidades, e/ou indisposições de homens <i>pani'em</i>	Mulheres circulam informações sobre homens <i>pani'em</i> próximos	Mulheres desprestigiam homens <i>pani'em</i> com quem convivem
Estar distante	Quer matar	Matadores	Homens entre homens	Sem informações	Homens não circulam informações sobre caçadores distantes	Homens "não querem saber" sobre caçadores distantes
			Mulheres entre homens	Habilidades positivas dos caçadores	Mulheres circulam informações sobre caçadores distantes	Mulheres podem saber sobre caçadores distantes e podem prestigiá-los
	Não quer matar	<i>Pani'em</i>	Homens entre homens	Falta de habilidades, e/ou indisposições de homens <i>pani'em</i>	Homens circulam informações sobre homens <i>pani'em</i> distantes	Homens sabem sobre homens panema distantes e podem desprestigiá-los
			Mulheres entre homens	Falta de habilidades, e/ou indisposições de homens <i>pani'em</i>	Mulheres circulam informações sobre homens <i>pani'em</i> distantes	Mulheres sabem sobre homens panema distantes e podem desprestigiá-los

Figura 13 Circulação de saberes

Modos de saber	Desejo	Homens	Linhas	Saber na prática	Critérios de autoridade	Modos de Legitimação
Estar junto	Quer matar	Matadores	Homens entre homens	Andar (procurar) Imitar Matar (obter)	Homens complementam habilidades indo junto de outros homens para a mata	Ir junto Qualidade das caças Reiteração de abates
			Mulheres entre homens	Andar (procurar) Imitar Matar (obter)	Mulher vai junto do caçador	Reiteração de abates
	Não quer matar	Pani'em	Homens entre homens	Não sabe e/ou se dispõe à saber	Homem <i>pani'em</i> vai ou não vai junto do matador	Não mata Mata pouco Não mata caças de prestígio
			Mulheres entre homens	Não sabe e/ou se dispõe à saber	Mulher vai junto do caçador panema	Não mata Mata pouco Não mata caças de prestígio
Estar distante	Quer matar	Matadores	Homens entre homens	Andar (procurar) Imitar Matar (obter)	Homens não vão junto de homens distantes	Não ir junto
			Mulheres entre homens	Andar (procurar) Imitar Matar (obter)	Mulheres não vão junto de homens distantes	Não ir junto
	Não quer matar	Pani'em	Homens entre homens	Não sabe e/ou se dispõe à saber	Homem <i>pani'em</i> não vai junto de matadores distantes	Não ir junto
			Mulheres entre homens	Não sabe e/ou se dispõe à saber	Mulheres não vão junto de homens panema distantes	Não ir junto

Figura 14 Diferentes modos de existir enquanto alguém que não mata

Não <i>pani'em</i> (NP)	Que não mata	Iniciativa de trégua tomada pelo caçador		Homem em resguardo/cuidados	NP1	<i>Pani'em</i> potencial apenas, não se arrisca a matar então não se comprova a panema
		Iniciativa de trégua tomada pela caça		Garotos que não encontraram porcões	NP2	<i>Pani'em</i> potencial apenas, não matam porque os porcões deliberadamente se foram
		Disposições corporais referentes ao sexo		Mulheres	NP3	Vão procurar junto Não matam porque são fracas
		Disposições corporais referentes à maturação		Homens velhos	NP4	Não vão procurar Suas disposições corporais se esvairam
<i>Pani'em</i> (P)	Que mata	Qualidade da caça			P1	Grandes caçadores, mas nunca mataram uma caça em especial (ex: anta)
		Quantidade	Caças variadas		P4	Mata-se com pouca frequência Caças variadas (ex: aves e quatás)
			Mesma caça		P5	Mata-se com pouca frequência, mas quase sempre o mesmo tipo de caça (ex: aves)
	Que não mata	Já matou		Vai sozinho	P6	Fica de tocaia e em espera, mas a caça não vem
				Vai junto	P7	Só vai para tocaia ficar junto do filho, grande caçador em potencial
				Não vai	P8	Não vai caçar, não fica de tocaia e nem espera
		Nunca matou	Vai caçar	Junto ou Sozinho	P9	Ajuda em cercos, fica de tocaia e espera sozinho
				Nunca sozinho	P10	Ajuda em cercos, não fica de tocaia e nem espera sozinho
			Não vai caçar	Disposto a outras atividades	P11	Pesca, coleta, trabalha na roça e faz farinha
				Não disposto	P14	Perambula muito
					P15	Perambula muito Mas media relações com os Kirahi

Aberturas

Eu sou homem, pêlo grosso no nariz

Caetano Veloso

I

Na introdução dessa dissertação já mencionei o alto rendimento analítico das noções de pessoa e corporalidade. Paralelamente a esse foco, houve uma forte atenção a alguns personagens clássicos para a etnologia ameríndia: o chefe, o xamã e o guerreiro. Foram descritos complexos processos de produção de pessoas que ocupavam essas posições, sobretudo processos rituais. Mas também complexas dinâmicas de retaliação e vingança guerreiras e/ou xamânicas, que transbordam o âmbito do ritual e se diluem na vida ordinária. A importância desses personagens entre os Tupi é de suma importância (cf., p. ex., Viveiros de Castro, 1986a), ressaltando-se a variação dos significados que cada uma dessas posições assume em diferentes povos (cf. Sztutman, 2012). Não vem ao caso aqui uma revisão sobre o assunto, ou mesmo uma tentativa de inserir os Zo'é nesse esquema de permutações comparativas. Por ora, gostaria de chamar atenção para uma questão que recorrentemente aparece na bibliografia em questão, e que, a meu ver, mereceria ainda ser explorada. Trata-se das possibilidades de circulação dos saberes que poderiam ser entendidos como de domínio de especialistas. Focar-me-ei, a seguir, em uma rápida revisão de monografias sobre povos tupi já indicadas acima²³⁵.

²³⁵ Para economia do texto realizo uma síntese dos argumentos de cada autor tentando ser fiel aos

Os Tupi muitas vezes fizeram seus etnógrafos estranhar certa liberdade na circulação de saberes. Homens que sabiam executar a arte da olaria entre os Kaapor, própria às mulheres (Ribeiro, 2008 [1949-51]: 457); caçadores que, responsáveis por trazer a caça, podiam também assumir a arte culinária entre os Akuáwa-Asurini, própria às mulheres (Andrade, 1992: 115-116). Essa liberdade em relação aos trabalhos supostamente atribuídos aos homens e as mulheres não diz respeito apenas aos saberes ordinários. Também chama atenção ocupações e/ou inversões de papéis centrais. Entre os Tupinambá, a possível admissão das velhas como participantes das reuniões dos gerontocratas. E ainda, mulheres que assumiam posição de guerreiras, definidas como “tribades, mulheres com ‘um coração de homem’” (Fernandes, 1963 [1949]: 180, 327, 331, 576-577). Entre os Kaapor, mulheres que passam a ser chefes, dada sua habilidade de falar muito, de perguntar, sua curiosidade (Ribeiro, 2008 [1949-51]: 73, 118, 373, 451). Já entre os Wajãpi, mulheres que, por terem convivido com grandes chefes já falecidos, assumiram, gradualmente, os atributos da chefia, tornando-se importantes interlocutoras dos não indígenas (Cabral de Oliveira, 2015: 298).

Aquém dessas inversões cotidianas ou extraordinárias, a bibliografia também atentou para o aspecto da participação, principalmente das mulheres na produção de homens conhecedores. Gostaria de enfatizar alguns exemplos de práticas xamanísticas. Entre os Awá-Guajá, eminentemente caçadores, as mulheres paramentam os homens no ritual da tocaia, no qual eles recebem os seres celestem que os ensinam a cantar. Esses cantos são de importância fundamental na sua constituição como caçadores. Além disso, por meio de seus próprios cantos, as mulheres são aquelas responsáveis por trazerem os maridos de volta do céu (Garcia, 2010: 409, 413, 414). Já entre os Akuáwa-Asurini, o destino ideal dos homens é o renascimento no mundo do espírito-onça. É por meio da pajelança que tal renascimento é possível. As mulheres não renascem, mas, nesse processo, as esposas dos xamãs sempre o auxiliam. Tomam conta para o charuto de tauarí do

seus usos de expressões como xamã, pajé, xamanismo, pajelança, ser xamã, ter xamã, etc., mas sem exagerar nas citações. Estou ciente que os diferentes usos dizem respeito não só as variações de como fenômenos se manifestam aqui ou ali, mas também de como os autores encaram determinados problemas. Ressalva feita, afirmo que não caberá aqui um aprofundamento desses usos que, certamente, levariam essas considerações finais para outras direções.

esposo não apagar durante a pajelança. Podem assumir o charuto para soprar no esposo caso este esteja debilitado. Tem o papel importante de curar o xamã (Andrade, 1992: 152). Entre os Araweté, somente os homens são xamãs. Por mais que as esposas não possam assumir tal posição, elas preparam o tabaco daqueles, e os ajudam segurando o charuto do xamã em transe, e/ou também o fumando. As esposas dos xamãs são aquelas que o acompanham o tempo todo durante o sopro-xamânico do milho ou que servem a ele o cauim alcoólico, situações xamanísticas importantes entre os Araweté. A unidade xamanística é o casal, não o indivíduo. (Viveiros de Castro, 1986a: 162-163, 325, 480, 530-535, 544, 571-572, 593). Poder-se-ia citar também a participação das velhas na reclusão do matador Tupinambá (Fernandes, 2003 [1952]: 353); esposas que alimentam as substâncias auxiliares dos xamãs entre os Wajãpi (Gallois, 1988: 332); os/as ajudantes de rezadores, ou mesmo os casais de rezadores Kaiowa e Guarani (Seraguza, 2013: 20-21, 55-56, 60).

Esses exemplos de intervenções das mulheres na produção de homens indicam certa abertura na circulação dos saberes. As auxiliares acabam desenvolvendo seus próprios saberes, e entendendo razoavelmente sobre o assunto dos homens, se assim se pode dizer. Somente os xamãs conhecem o lugar do discurso mais denso de sentido sobre os próprios Araweté. Porém, isso não designa segredos de especialistas. E ainda. As mulheres são muitas vezes mais precisas que os próprios xamãs sobre determinados aspectos do xamanismo. Se o canto dos xamãs democratiza os saberes apreendidos por meio do xamanismo, cantados para qualquer pessoa ouvir, as esposas dos xamãs são as interpretes por excelência dos cantos de seus esposos. Isso só é possível justamente por não serem xamãs, o que é fundamental, uma vez que é impertinente aos xamãs falarem sobre seus cantos (Viveiros de Castro, 1986a: 50, 64). Entre os Akuáwa-Asurini, a auxiliar do xamã não detém as substâncias xamânicas. Por isso ela não pode ser considerada pajé. Contudo, ela sabe diagnosticar as moléstias das crianças. Adquire certa proximidade com as substâncias xamânicas. Familiaridade com o poder de curar. E por isso é quase uma pajé. Além desse saber, mesmo que não seja comum, as mulheres podem acessar a técnica de transformação em onça, também fundamental para o renascimento masculino. O domínio dessa técnica dá maior

agilidade aos homens na caçada, por exemplo. Tal técnica, aliás, é de acesso a qualquer homem adulto, mesmo os não xamãs (Andrade, 1992: 132, 152-156).

Os dois exemplos imediatamente acima demonstram a importância das auxiliares dos xamãs como vias de circulação dos saberes destes. Por um lado, o exemplo Araweté, todo homem, mesmo que não seja considerado um xamã, podem utilizar o chocalho para realiza pequenas curas. As mulheres não. Mas de forma análoga, elas têm acessos aos saberes xamânicos ao complementarem os cantados feitos por seus maridos xamãs, viabilizando-o a todos. Levando-se em consideração ambos fatores, pode-se afirmar que todo adulto é um pouco xamã (Viveiros de Castro, 1986a: 535). Por outro lado, no exemplo Akuáwa-Asurini, o fato de a auxiliar estar junto constantemente do seu esposo xamã permite que ela se torne quase xamã, pois adquire algumas habilidades xamânicas. As técnicas xamânicas não são assunto para especialistas. Todo homem é um pouco pajé (Andrade, 1992: 131). E mulheres que convivem com os pajés podem ser quase pajés. Gostaria de me apropriar desses exemplos para chamar atenção para duas questões. Em primeiro lugar, a importância de estar junto como um modo de saber, isto é, como condição de possibilidade para a circulação de saberes determinados. Por sua vez, o fato de que os saberes apreendidos por essa via podem ser vistos como não sendo, necessariamente, da mesma ordem. Os saberes ressaltados no exemplo dos Araweté parecem ser análogos ao que vim chamando nessa dissertação de informações sobre a caçada. E no caso Akuáwa-Asurini, tem-se acesso às próprias habilidades xamânicas. Essa diferença parece implicar em formas distintas de participação das mulheres (e outros) na circulação de saberes. No caso, saberes xamanísticos.

Já com relação aos Zo'é, como indiquei, as mulheres têm participação significativa tanto na produção de caçadores quanto no desencadeamento da *pani'em*. Elas ajudam na procura de caça na mata. Além disso, circulam saberes sobre agressões e habilidades das caças para os homens. Uma vez que conviveram com homens e mulheres conhecedores, elas inclusive podem se considerar como referências no assunto. E ainda terem esse reconhecimento por parte de grandes caçadores. Ao compartilhar aromas com os homens, elas podem fazer caçadores se absterem de matar. Ao poderem contagiá-los com seu sangue elas podem fazer

com que eles tenham *pani'em*. E ainda, podem desprestigiar seus maridos *pani'em*, comparando sua falta de competência para matar com a condição das mulheres. Os exemplos dessas mulheres, portanto, contribuem para a compreensão de critérios de legitimação de saberes sobre a caçada, e com a observação de linhas de circulação de saberes que evidenciam importantes relações de prestígio entre os Zo'é. Essas relações certamente dependem do tema do casamento e, de modo geral, do parentesco, relações ainda pouco descritas entre os Zo'é.

Creio que sua condição como mulheres de prestígio, detentoras de saberes, permite uma comparação com a condição de outras mulheres tupi, tal como nos exemplos brevemente elencados acima. Seja pela necessidade de aprofundamento nesses fatores específicos aos Zo'é, seja pelo viés comparativo, penso que uma melhor atenção à condição dessas mulheres seria de grande valia na contribuição já dada pela etnologia ameríndia também em relação a temas clássicos como a guerra, o xamanismo e a chefia. Mas não só, como será apontado à frente.

II

As possíveis inversões nas condições de homens e mulheres na caçada entre os Zo'é também podem causar estranhamentos em seus etnógrafos. E aos próprios Zo'é. Volto ao exemplo emblemático de Pisa abyty. A possibilidade de uma mulher assumir uma condição própria de um homem, no caso, o lugar de caçador, foi fundamental para esse trabalho. Baseando-me nesse exemplo, atinei-me para a participação das mulheres no âmbito da caçada. Como foi visto, mulheres não matam, assim como os homens *pani'em*. E, por isso, estes podem ser comparados àquelas. Essa aproximação pode sugerir, de imediato, que a sexualidade é o critério de comparação.

Claro que isso não é nenhuma novidade dentro da bibliografia que tratou do assunto. Vide o trabalho marcante de Pierre Clastres entre os Aché-Guayaki, para os quais “todo espaço simbólico da masculinidade desdobra-se no ato do [...] flechar” (Clastres, 1995 [1972]: 204); o arco e o cesto são um “resumo de dois ‘estilos’ de existência tanto opostos como cuidadosamente separados” (Idem: 2003 [1974]: 123); e um homem sem arco “não é mais um caçador, [...] não é mais nada” (Idem:

1995 [1972]: 208-209). A influência desse tipo de formulação feita pelo autor foi importantíssima na pesquisa apresentada aqui. Acima de tudo, por direcionar a adoção de uma abordagem de gênero sobre o problema da panema. Clastres não adotara propriamente a noção de gênero como uma ferramenta analítica. Mas seu material de trabalho, e suas interpretações sobre este, transbordam, creio, questões que permitem uma aproximação a esse tipo de perspectiva. Sua atenção para as possibilidades de inversão na sexualidade assumida por homens panema, abre portas para duas questões. Em primeiro lugar, tal inversão, indicativa da dimensão dos valores atribuídos ao fato de se ter panema, subsidiaram a atenção dada aqui para às concepções sobre prestígio²³⁶. Em segundo lugar, lembro que tais possibilidades de inversão – o que pode ser traduzido como fator potencial da condição de panema – permitiam aos homens panema descritos por Clastres seguir por duas opções de condição sexual: Krembegi, destro com o cesto, era um pederasta, feliz com sua situação, enquanto Chachubutawachugi, ao não saber carregar o cesto como as mulheres, descontente por isso, era muitas vezes visto como um palhaço – os adjetivos estão a cargo do próprio autor (Idem: 211). Mesmo que em seu modelo de interpretação Clastres terminara por reduzir os dois casos

²³⁶ Entre os Tupinambá a panema aparecia no âmbito da guerra. O termo designava o “ruim, mau, imprestável” (Fernandes, 2003 [1952]: 545). Um homem panema era também *mébek*, “mole”, homens com os quais uma mãe não deixaria sua filha se casar (Idem: 257). E ainda mais. “O indivíduo que malograsse não só levaria uma vida miserável, com sérias dificuldades para obter companhia regular e merecer consideração dos outros, mas ainda seria excluído da sociedade sobrenatural [...]”. O ‘covarde’ ou ‘efeminado’ ocupava, na sociedade Tupinambá, uma situação de proscrito e indesejável [...]” (Fernandes, 1963 [1949]: 298). Diante disso, seria injusto aqui dar um peso menor a influência das formulações de Fernandes sobre o tema, sobretudo no que diz respeito à relação entre panema e prestígio. A conotação intensamente negativa que a panema parecia expressar entre os Tupinambá não poderia passar despercebida aqui: mole, frouxo, ruim, mau, imprestável, covarde, efeminado e ignorante. Todavia, mesmo que o trabalho de Fernandes manifeste diversas das questões de interesse dessa pesquisa, até mesmo à relação entre panema e saberes, pois o homem panema era o “‘frouxo’, ‘sem coragem’, ‘o que não sabe, ignorante’” (Idem, 2003 [1952]: 195, 531), optei por não ir tão longe com as comparações. Principalmente porque penso que seria importante ir às fontes para se saber se panema tinha também alguma conotação ligada à caçada para os Tupinambá. Ressalto ainda a ênfase dada ao destino *post-mortem*, tal como evidenciado acima. A tupinologia já trabalhou largamente a questão, incluindo trabalhos recentes (p. ex. Viveiros de Castro, 1986a; Gallois, 1988; Andrade, 1992; Garcia, 2010). Questão que parece ainda ser muito pertinente, sobretudo, pensando-se os aspectos da temporalidade (cf. Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, 2009 [1985]; cf também Lima, 2005: 286, 305). Pertinente porque ainda rentável. Tal rendimento entre os Zo’é deverá ser explicitado por Gallois, que realiza pesquisa atualmente sobre o assunto. Antecipo que, a relação dos Zo’é com a morada dos mortos – até onde sei, o destino de todos, sem exceção – parece surtir pouco efeito sobre sua perspectiva de futuro e/ou na própria vivência do presente (cf. Gallois & Havt, 1998: 26).

concretos a uma mesma situação lógica²³⁷, a descrição da diferença entre os dois casos permitiu a atenção dada aqui para diferentes modos de existir enquanto alguém que tem *pani'em*. Ou seja, alguém que não mata. Pelo menos, essa foi a associação feita de imediato.

Não matar caça. Ao longo dessa dissertação, esse acontecimento axiomático foi utilizado como eixo central na descrição de diferentes modos de existir. A atenção a como modos de circulação de saberes podem evidenciar diferenças de prestígio, permitiu a construção de modulações que indicam qualidades e intensidades variáveis nas características de pessoas às quais é atribuído o fato de não matarem. Com isso foi possível chamar atenção para algumas questões. Em primeiro lugar, o fato de ser qualificado como alguém que não mata não determina automaticamente também sua qualificação como *pani'em*. Por um lado, deve-se levar em consideração o que chamei no final do terceiro capítulo de trégua: os caçadores abdicam temporariamente de matar, uma forma de cuidar de alguém próximo que esteja debilitado e/ou de si mesmo. O compartilhamento de aromas faz com que a *pani'em* se manifeste no matador como uma possibilidade, mas não necessariamente como uma certeza. Esta última só se confirmará na medida em que o caçador tentar matar novamente, podendo, talvez, perceber seu insucesso efetivo. Por outro lado, a iniciativa de trégua pode ser tomada também pelas caças. É o caso do que se apontou a respeito das queixadas. O fato de elas terem ido embora faz com que garotos ainda não tenham tido a oportunidade de matá-las. Também nesse caso a trégua não designa automaticamente a qualificação destes como *pani'em*. Mas a trégua não é o único motivo para não se atribuir a *pani'em* a uma pessoa que não mata. Também as disposições corporais. Com relação a isso, destaquei as condições dos velhos. Mesmo outrora tendo sido grandes caçadores, com a velhice seus saberes corporais se esvaem. Com isso, deixam, paulatinamente, de ir matar, ficando longe das caças. Isso não significa *pani'em*. Por fim, as disposições corporais das mulheres justificam que elas não matem. Os velhos se colocam à distância das caças. Já as jovens mulheres podem ir junto des seus

²³⁷ Tanto Krembegi quanto Chachubutawachugi estavam em um lugar “a meio caminho, [que] não existe” (Clastres, 1995 [1972]: 212) frente aos lugares sexualmente/humanamente possíveis, segundo o que seria a perspectiva aché-guayaki.

maridos caçadores. Mas elas não matam efetivamente, pois não são fortes o suficiente para esticarem o arco, não correm o suficiente.

Ora, *pani'em*, portanto, não se resume ao fato de não matar caça. Porém, somente com a atenção dada a esse acontecimento ideal é que foi possível delinear o escopo de pessoas que efetivamente podem ter *pani'em*. De acordo com o que os próprios Zo'é concebem, *pani'em* apenas pode ser manifestada por: homens (em detrimento das mulheres) maduros (em detrimento dos meninos) e não velhos (em detrimento dos homens já velhos). É, portanto, uma convergência entre vetores relativos ao sexo e a maturação. Este último aspecto foi colocado em segundo plano em relação ao primeiro nessa dissertação. Essa não foi uma opção deliberada. Ressalvo que os/as velhos/as possuem um lugar muito peculiar entre os Zo'é²³⁸. Sem dúvida, seria merecida uma futura atenção mais apurada a essa condição peculiar dos velhos entre os Zo'é. Certamente, ela poderá contribuir para a relativização do modelo de gênero para o entendimento da *pani'em* proposto aqui²³⁹.

A *pani'em* aparece, portanto, como uma condição possível apenas aos homens maduros que ainda não são velhos, de acordo com as gradações enunciadas pelos Zo'é. Como lembrei acima, nos exemplos entre os Aché-Guayaki, a latência da imbricação entre panema e sexualidade tinha consequências drásticas no destino dos dois homens em questão. A condição de panema de Krembegi oferecia a ele a homossexualidade enquanto uma quase-feminilidade. Mesmo aceitando o cesto, ele não era, no limite, uma mulher. No limite, no caso, quer dizer uma mulher casável. Somente mantinha relações incestuosas com seus irmãos, ferindo a reciprocidade tida como um princípio de humanidade (Clastres, 1995 [1972]: 214-215). Por sua vez, ao não assumir condição similar a de Krembegi, Chachubutawachugi não deixava de contrariar a reciprocidade, pois não matava, ou, mais precisamente, não portava um arco para matar caças significativas (Idem: 212).

Pois bem. Uma primeira questão dentre os Zo'é, é que, entre todos os casos de homens *pani'em* enumerados nessa dissertação, nenhum se vê privado das

²³⁸ Lugar que contrasta em muito, a meu ver, com o lugar dos gerontocratas tupinambá (cf. Fernandes, 1963 [1949]; 2003 [1952]) ou dos velhos/as guarani (p. ex. Testa, 2014), por exemplo.

²³⁹ O mesmo serve para a questão de os porcos terem ido embora. Não se deve esquecer, entretanto, o que já foi ressaltado aqui. O modo como os Zo'é dão importância à iniciativa das próprias caças, e de como esta iniciativa faz sentido dentro de uma dinâmica pautada pela hostilidade.

mulheres. Pelo contrário. Muitos deles são desejados por mulheres de idades variadas. Todos são casados. Na verdade, nem todos. P14 (15) ainda não se estabilizou com nenhuma mulher. Mas já ficou junto de um grande caçador, que dividiu durante um tempo sua mulher com aquele. É claro que os Zo'é levam em consideração a condição como jovem *pani'em* e, sobretudo, muito indisposto a outros tipos de trabalho, para que P14 não tenha efetivado esse relacionamento. Contudo, o que importa chamar atenção aqui, é que, para os Zo'é, o fato de ser um garoto *pani'em* não inibe o fato de ele ser um homem casável. Sua solteirice atual, talvez diga mais respeito a sua própria fase de maturação do que à *pani'em*, uma vez que existem casos de homens mais velhos que passaram por situação similar, e hoje são estabilizados com suas esposas. Como é o caso de P12, o próprio pai de P14.

Esse viés conjugal da *pani'em* – que, como já foi explicitado no início dessa dissertação, não foi o foco da pesquisa – é mais um aspecto a ser melhor entendido em pesquisas subsequentes a esta. A meu ver, ele é indicador de que homens não são obrigados a se transformarem em quase-mulheres entre os Zo'é. O problema aqui parece ser menos o da sexualidade em si (feminilidade e/ou homossexualidade), pois o que está em questão, de imediato, não é o fato de um homem *pani'em* deixar sua condição como homem por completo. Acima de tudo, parece ser um problema de gênero. O fato de não se matar caça correlaciona os âmbitos da sexualidade e da caçada/panema, apontando para valores expressos no fato de ter *pani'em*. Quando se diz, por exemplo, que mulheres e velhos não podem ter *pani'em* porque não têm as disposições necessárias para matar, o dado é feito por contra efetuação (Viveiros de Castro, 2002: 453). A própria afirmação põe em evidência critérios de diferenciação potencial das mulheres e velhos com àqueles que normativamente podem ter tais disposições e, por conseguinte, ter *pani'em*²⁴⁰: homens maduros não velhos. Valores são, assim, manifestados. Um arcabouço semântico caracteriza o sentido da *pani'em*. E como, no caso, o que está em questão é o modo “como os sexos são pensados e como as qualidades sexuais vêm

²⁴⁰ Sem contar os valores de hostilidade das tréguas, que devem também compor a caracterização das dimensões valorativas em torno da *pani'em*.

a ser aplicadas a outras formulações” (Strathern, 2014 [1980]: 57; cf. também McCallum, 2013: 53), o significado da categoria tem um sentido de gênero.

III

Então, o que os Zo'é querem expressar efetivamente quando dizem que, por não obterem caças, os homens *pani'em* são como mulheres? A meu ver, nada muito além do conteúdo explícito do critério usado na comparação. Não obter está mais próximo do sentido de não matar do que do sentido de simplesmente não procurar caça, semanticamente incluídos na expressão *domo'erekej*, “não obter caça”, “não encontrar caça”, “não procurar caça”. Mas, se no caso das mulheres, não obter é não matar, viu-se que, com a variedade de casos apresentados sobre homens *pani'em*, não obter tem suas gradações. Não matar é o caso limite. Um homem pode encontrar a caça. Flechá-la. E mesmo assim ela fugir. Em outras situações, homens podem ser qualificados como *pani'em* simplesmente porque procuram a caça, mas não veem. Veem rastros, mas não veem a caça. Ou ainda, porque sequer procuram. Não obter se desdobra, assim, em: procurar, não ver, não matar. Mais uma vez, *pani'em* não se resume ao fato de não matar caça.

Como visto acima, a questão da *pani'em* não é o fato de homens terem que assumir uma condição (sexualmente) estranha a eles. Se *pani'em* pode ser vista como uma condição de possibilidade dos homens, ela só poderia ser estranha às mulheres, e não aos homens. Nesse sentido, se é evidente que há um juízo nas concepções dos Zo'é sobre as diferenças de prestígio entre grandes caçadores e homens *pani'em*, isso não quer dizer que a condição de *pani'em* não seja esperada como possibilidade de existência²⁴¹. Ora, essa assimetria de base explicitada pelos valores sobre a caçada pode fazer com que a panema seja entendida como um problema de (não)humanidade. Mas, talvez, esse entendimento apenas faça sentido se a proposta tiver como mote a procura por definir o que é o humano da perspectiva desses ou daqueles indígenas, tal como o fez Clastres para os Aché-

²⁴¹ Ainda sobre a caracterização de Krembegi: “Porque possuía ele uma cesta? [...] Porque estava *pane*. Mas desde muito tempo, desde sempre mesmo. Não o tinham jamais conhecido capaz de flechar um animal e, rapidamente, a coisa se tornara clara: ele era *pane* como os outros eram *bretete* [grandes caçadores]. Não era acidental, ele era assim por natureza” (Clastres, 1995 [1972]: 209).

Guayaki – lembrando que, como qualquer outro/a, Clastres não deixara de ser um antropólogo de seu tempo, o que não diminui em nada a importância de suas contribuições sobre o problema aqui em questão. A proposta aqui é menos a busca por compreender o que os Zo'é entendem como humano, do que uma atenção aos desejos que se manifestam por meio da *pani'em*. Isto é, quais relações são postas em evidencia pela *pani'em*.

IV

Gostaria de me aproximar mais uma última vez da etnografia de Clastres. Esse movimento me permitirá fazer mais um exercício de especulação, conexões desautorizadas pelos Zo'é. Uma vez que, pelo menos até aqui, minhas reflexões sobre as reflexões feitas por eles não me permitem ligar as relações já apontadas sobre a *pani'em* com as relações que serão enfatizadas a seguir.

Em determinado momento de sua reflexão, Clastres assume o lugar de um Aché-Guayaki, mais precisamente, de um homem panema. E se pergunta: “Mas se eu estou *pane*, que contrapartida poderia oferecer, com que anularia o dom recebido? Não se pode receber sem dar, não se pode ao mesmo tempo estar *pane* e respeitar a regra de reciprocidade” (Clastres, 1995 [1972]: 216). Já mencionei a importância para Clastres da reciprocidade enquanto definidora do que seria propriamente humano para os Aché-Guayaki. Não vem ao caso aprofundar tal questão, pois como ressalté acima, o interesse aqui é menos no que é o humano do que no que faz a relação. E no que a relação faz. Meu foco está na preocupação do autor com a necessidade de contrapartida. Creio que não seria nenhum absurdo afirmar que tal necessidade era uma preocupação maior para Clastres do que para os Aché-Guayaki, sobretudo para o próprio homem panema em questão²⁴². Contudo, a retórica enquanto um procedimento metodológico adotado pelo autor pode ser apropriada aqui. Servirá para os interesses dessa dissertação. Os Zo'é nunca me expressaram diretamente qualquer tipo de compensação ao fato de

²⁴² O próprio Clastres (2004 [1980]) já questionara a preeminência da reciprocidade (cf. também Lima, 2011: 625) como fundamento da produção de relações enfatizando em seu lugar a guerra. Sobre a conversa sobre a relação entre troca e guerra ver, Lévi-Strauss (1976 [1942]) e Perrone-Moisés (2015).

alguém ter *pani'em*. Mas, assumindo o lugar de um Zo'é *pani'em*, poder-se-ia perguntar: se não sei matar, quais saberes posso oferecer como contrapartida? A hipótese apresentada até aqui é a de que só se pode entender a contrapartida da *pani'em* compreendendo o que o maior número de homens *pani'em* tem a oferecer. E isso pode ser observado tanto em relação às informações que eles circulam, quanto atentando para as relações que participam.

A primeira resposta é que esses homens sabem muito sobre caçada. Joana Cabral de Oliveira apresenta uma proposta interessante para o entendimento da circulação de saberes. Sugere uma atualização da abordagem perspectivista por meio de uma ênfase nos aspectos sensíveis. Ressalta que não se trata simplesmente de afirmar uma prevalência dos aspectos sensíveis, mas de ampliar e complementar tal abordagem por meio de uma ênfase em algum deles (Cabral de Oliveira, 2015: 298-299, 305; 2016). Para tanto, a autora dá um exemplo emblemático envolvendo os aspectos olfativos, mostrando que cheiros atravessam diferentes perspectivas. Como o cheiro de breu branco que para moju é como o fedor de mucura. Os cheiros instituem uma comunicação entre perspectivas. Um dos meios principais de vir a conhecer os conteúdos dessa comunicação são as ações propiciatórias, muito similares às que foram apontadas aqui para os Zo'é. Por exemplo, “untar os tornozelos de neófitos com banha de anta para que eles consigam andar grandes distâncias, suportando a carga dos pesados *panakõ* (mochilas feitas de folha de palmeiras), tal como o tapir que caminha sustentando o enorme peso de seu corpo” (Idem: 312). Tais ações atuam como mediadoras de perspectivas, no sentido de manifestarem o modo como os Wajãpi pensam suas relações, por exemplo, com os animais (Idem, 313). E evidenciam o que para a autora é central como contribuição ao perspectivismo. Essas ações demonstram como o saber sobre tal comunicação é de amplo acesso, uma vez que todo tipo de pessoas é submetido a elas ao longo de suas vidas, e/ou por que são corriqueiramente realizadas. Isso é importante na medida em que a circulação desses saberes pode se realizar por muitas vias: “Os cheiros atravessam as distintas perspectivas, vazam de um mundo a outro, e instituem uma comunicação a despeito das vontades de seus sujeitos. Por isso é preciso estar atento a eles e tomar os devidos cuidados, o que supõe conhecer os gostos olfativos dos demais habitantes do cosmos. Conhecimento que, sem dúvida,

constitui-se por diversas rotas que se combinam: a experiência reportada por pessoas empajezadas, às narrativas míticas, o adoecer e (o que pretendo acrescentar aqui) o mergulho atento no sensível” (Idem: 313).

As perspectivas postas em relação podem ser a do caçador e a da caça, por exemplo. Como foi visto ao longo dessa dissertação, entre os Zo'é há exemplos similares de comunicação de perspectivas por meio dos aspectos olfativos, mais não só. Sem ter nunca abatido uma queixada, P15 me detalhava a série de atitudes para evitar *pani'em* em torno do jovem caçador que acabara de abater pela primeira vez um porcão: ele não pode brincar, deve se pintar com urucu, deve tomar banho de syboy para eliminar seu *piji*, deve se abster sexualmente, e também da carne do porcão, como seus parentes. Explicava que a pintura corporal com urucu – igualmente usada no final dos cuidados após o nascimento de uma criança – irrita as queixadas, que querem atacar os Zo'é a base de mordidas. Também sem ser um pescador, P15 me explicava que mulheres não tomam banho no igarapé, para que o *piji* do sangue não faça os peixes irem embora, trazendo *pani'em* para um pescador. Sem saber imitar caça, P5 me explicava que se pode imitar onças para que estas procurem por seus parceiros, e caiam na artimanha do caçador. Já P5, que matara apenas um veado em sua vida de caçador, e depois não mais os encontrou, dizia que os veados são inteligentes. Farejam como cães, percebem o *piji* dos caçadores, e rapidamente podem ir embora. Por sua vez, P8, que sequer se dispõe a ir caçar, sabe que as caças se sentem insultadas com o fedor dos homens *pani'em*. Nem mesmo se dispõe a ficar de tocaia. Mas sabe que os caítitus percebem facilmente o *piji*, e não vem até a ela. Também que a anta possui grande habilidade para perceber a presença do caçador. E que esta habilidade é evidenciada pelo arrepiar de sua crina, que para a anta é um jamanxim aonde guarda seus saberes, poder-se-ia dizer. Com relação ao âmbito alimentar, lembro que, como também me disse P5, o mel de pinto do macaco-prego não é comido. Pode transmitir dores, que são como o timbó dele.

As diversas ações propiciatórias que são feitas “à revelia de seus sujeitos” (Cabral de Oliveira, 2015: 212), no caso, as caças, também são uma das principais vias de aquisição desses saberes para os Zo'é. Podem-se destacar as ações *jawara pani'em* e *boj pani'em*, cuja intenção de manter longe as onças e as cobras é

manifestada por meio das ações que fazem com que estas se tornem fétidas. Praticamente todas as pessoas são submetidas às ações *jawara pani'em* quando são crianças, e possivelmente resubmetidas quando encontram uma onça em seus caminhos. Como já foi dito, Havt já havia atentado para o fato de que as ações contra onças são um âmbito privilegiado de observação da interação entre perspectivas. Há também outras ações pelas quais já passaram inclusive homens *pani'em*. Mesmo hoje sendo indispostos, P5 e P8, já mataram porcos pela primeira vez. E passaram pela aplicação de formigas para que corressem mais do que estes. P8 também já teve uma garra de gavião-real enterrada em seu ombro, para que tivesse a maestria de matador deste. Outras ações são relativas à evitação da *pani'em* específica ou generalizada. Assim como o uso da garra de gavião-real é para evitar a *pani'em* com as caças que vivem no alto, a abstinência alimentar de carne de porco quando se realiza o primeiro abate visa evitar a *pani'em* em relação às próprias queixadas. Caso essa se abata sobre o caçador, ele não deixará de matar os do alto. Por outro lado, comer o besouro *nenen* evita a *pani'em* com todo tipo de caça. Há, ainda, outras relativas aos perigos de caçar. O ato de amarrar a perna de inambu na ponta do arco para que o voo da flecha seja como o desse pássaro. Fazer *peju* soprando-falando para a flecha ser lisa como o peixe-cobra. Ambas as ações para que as flechas não fiquem enroscadas nas árvores.

Essas são ações que fazem circular saberes sobre a caçada. Enquanto mediadoras de perspectivas, elas cumprem papel importante nas relações de hostilidade entre caçadores e caças. Mas também permitem o acesso a uma gama de saberes aos homens que não necessariamente vão à mata.

V

Reiterando a proposição anterior, afirmo que *pani'em* não se resume ao fato de não matar. Mas agora, considerando a possível necessidade de contrapartida, creio poder afirmar que a existência de um homem que não sabe matar não se reduz a isso. Os homens *pani'em*, em suas variantes, podem participar de uma série de outras relações que não dizem respeito de imediato à caçada.

Já mencionei acima que a relação da *pani'em* com o casamento é um fator importante na delimitação do gênero da *pani'em*. Todo homem *pani'em* é potencialmente casável. Foi apresentado aqui um esboço dessa relação quando se apontou, por exemplo, para o modo como uma mulher de prestígio pode desprestigiar seu marido que tem *pani'em*; para a questão da co-conjugalidade expressa pela noção de *pijan*, quando um homem *pan'iem* se resigna a acompanhar o outro marido de sua esposa, grande caçador, ou simplesmente não o acompanha. Essa relação entre caçada e casamento também já foi enfatizada por Gallois & Havt (1988: 40, 44) em outro sentido. As autoras atentaram para como os relatos cotidianos de caçada são porta de entrada para uma conversa sobre namoros, para planejar trocas matrimoniais, e /ou dar continuidade em negociações em curso para um casamento. Os relatos de caçada, que normalmente vêm após o banquete da caça obtida, são uma forma importante de aproximar as pessoas que ocupam diferentes pátios de uma aldeia, ou mesmo gente de aldeias diferentes. Esses momentos são fundamentais também para o compartilhamento de experiências de caçada. O que, certamente, têm implicações para o regime de saberes esboçado aqui. Algo que deverá ser melhor compreendido.

Na modulação dos quinze diferentes casos de homens *pani'em* apresentados anteriormente, expus as disposições para outras atividades produtivas, como pesca, coleta, roçado e produção de farinha, como critérios para diferir alguns casos. Pode-se dizer que essa não é, propriamente, uma conexão desautorizada pelos Zo'é, uma vez que, eles mesmos sempre ressaltam que, normalmente, um homem indisposto para caçar também o é para outras atividades. Inversamente, isso condiz com o fato de que grandes caçadores não costumam ser somente grandes caçadores. Mas também assíduos na abertura de roças e na produção de farinha. Além disso, como toda caçada quase sempre se complementa com a coleta de algum item, as disposições necessárias para uma ou outra atividade também vão juntas. Talvez a pesca nos igarapés próximos seja uma atividade realizada com bem menos frequência por grandes caçadores, que se envolvem mais nas grandes pescarias nos rios que fazem os limites da TI. Isso é importante no sentido de que, mesmo que sejam para gerar disposições corporais em um sentido genérico, pode-se pensar que ações como escarificações e aplicações de formiga possuem seus vieses

marcadamente voltados à caçada, no caso dos homens, sobretudo. Como foi esposto, são meios de se focar, por exemplo, em caças diferentes, respectivamente, as antas espertas e os porcos agressivos.

Seria possível especular sobre o valor de algumas relações nas quais homens *pani'em* se envolvem. Mesmo sendo conexões desautorizadas pelos dados apresentados aqui, insisto que elas são possíveis, porque insidem na compreensão de diferenças mínimas dentro de um regime de saberes e prestígios. Por isso, também precisam ser melhor investigadas. P12, por exemplo, não caça e nunca caçou. Mas é reconhecido por sua grande disposição para outras atividades, dentre elas, a produção de farinha de mandioca. E oferece seus préstimos para ajudar outras famílias quando se trata de produção em massa. O apreço dos Zo'é pela farinha é enorme. O consumo é diário, em praticamente todas as refeições: farinha com açaí, farinha com bacaba, farinha com patauí... Farinha com carne, beiju com carne, tapioca com carne. Se se leva a sério o desejo de sempre se comer farinha (e seus derivados) com carne e, igualmente, de se comer carne com farinha, que tipo de relação de produção se evidencia por meio de tal desejo? Ela pode envolver um homem *pani'em* que fornece farinha e um grande caçador que oferece carne. Mas seria preciso entender melhor que tipo de assimetria pode haver entre eles.

A questão do envolvimento de homens *pani'em* em outras atividades produtivas, também remete aos exemplos dos Zo'é *pani'em* que são, ao mesmo tempo, grandes caçadores. A especificidade em questão é o fato de nunca terem matado anta, uma caça de prestígio. Porém, isso pouco parece atrapalhar ou ter atrapalhado suas vidas como caçadores²⁴³. P3, muito disposto, coleta, trabalha na roça e caça muito. Aguarda a menarca de duas irmãs meninas para efetivar seu casamento com ambas. E lidera a fila dos seus três coresidentes homens que o

²⁴³ Essa questão remete a diferença de valor entre as caças e, também, ao desejo por obtê-las. Uma anta, como foi visto, põe muita gente em relação, e seu abate tem muito valor para o matador. O valor das caças trás mais uma vez o exemplo de Chachubutawachugi. Homem sem arco por condição, “continuava contudo a caçar os quatis a unha e a perseguir os tatus em sua toca” (Clastres, 1995 [1972]: 210). E completa Clastres: “[O]s inocentes caprichos de Chachubutawachugi são compensados por sua atividade, certamente reduzida, mas nada negligenciável, de caçador de quatis e tatus” (Idem, 212). A questão da panema aché-guayaki, parece ser menos a incapacidade generalizada de matar do que não conseguir matar determinadas caças ou com grande intensidade, gerando a recomendação de não se portar o arco. Lembro que entre os Zo'é um homem que tem *pani'em* pode portar um arco para se defender, o que não parece ser nenhum problema.

acompanham à mata: dois *pani'em* e um garoto. P1, homem mais velho, não matou anta. Mas já matou muita caça e continua indo caçar. Coleta, pesca, produz farinha e abre roça. É um *jet*, líder de grupo local, termo que se reduz, nesse âmbito, a quem fundou um lugar de moradia (Gallois, 2015: 291). P2, mais jovem, se encaminha para um destino similar. É claro que aqui se está falando de uma condição bastante peculiar de ter *pani'em*, que permite combinar esse qualificativo com o fato de ser grande caçador e líder.

O atributo de *jet* de grupo local foi descrito por Havt (2001: 188; cf. também Gallois, 2015: 294) como tendo três critérios básicos: conhecer os saberes atribuídos aos antigos; conhecer as relações de trocas acumuladas entre os grupos locais, e saber circular conhecimentos e distribuir adequadamente alimentos e bens de maneira geral. Obviamente, é a combinação entre eles que define o maior ou menos prestígio de um líder. E talvez, seja isso que possibilite, por exemplo, que um homem *pani'em*, que realmente não caça, seja ao mesmo tempo reconhecido como um *jet* de grupo local. É o caso de P10. Este nunca matou. Nunca vai caçar sozinho, e quando acompanha o irmão mais velho, apenas se resigna a recolher a caça engastalhada nas árvores. Mesmo assim, tal como o seu irmão caçador, ele é *jet* do seu grupo local. Chamo atenção para o fato de que, além disso, ele também está na condição de sogro. Atualmente, ele negocia o casamento de sua filha pequena com o filho de um líder de outro grupo local próximo. Este outro líder, grande caçador, casadouro, recentemente trouxe uma menina para ser futura esposa de um de seus filhos. Mas seu filho mais velho deverá deixar sua casa para viver com o sogro *pani'em*²⁴⁴.

Havt também já apontara esse viés da noção de *jet* de grupo local, que evidencia a interação entre os *jet* de grupos diferentes. Além disso, mostrou que um fator fundamental dessa interação é a aquisição de prestígio desses homens por meio do que a autora chamou de empreendedorismo. Isso inclui a iniciativa de abertura de novas roças, novos caminhos de caça, etc.. Ou seja, ser a ponta de lança

²⁴⁴ Lembro que já foi notada a tendência à uxorilocalidade entre os Zo'é (Gallois & Havt, 1998: 40-41). Penso que as ponderações de Viveiros de Castro (1986a: 96-98; 1986b: 277) sobre a questão devem ser levadas muito a sério entre os Zo'é. São fundamentais para se tentar entender qual o nível de relevância teria a inversão na uxorilocalidade enquanto um meio de perceber uma possível convergência entre parentesco e política.

em ações valorizadas por outras pessoas: “quem viu primeiro [...], quem derrubou primeiro [...], quem plantou primeiro [...], etc. [...] [O] destaque dado a alguns deles aponta para o exercício da liderança entre os Zo’ê como ações que são seguidas enquanto exemplos, iniciativas consideradas bem sucedidas que são atualizadas por outras ações” (Havt, 2001: 189)²⁴⁵. Há também um dos casos de homem com *pani’em* que não simplesmente é visto como um líder local, mas também como um empreendedor. P11, muito disposto ao trabalho na roça, e o exemplo de marido desprestigiado pela mulher, dado acima, é hoje uma das referências na iniciativa de abertura de caminhos e roças no sentido do rio Erepecuru. P11 não é propriamente uma das jovens lideranças que se destacam atualmente entre os Zo’ê. Mas foi ele quem iniciou o caminho sul para os limites da T.I. usado hoje, abrindo algumas roças. E na sequência, outros *jet* próximos a ele abriram também suas roças nesse caminho, incluindo algumas das jovens lideranças em questão²⁴⁶. Estes são qualificados como *iy* (cf. Havt, 2001: 188-192), que indica que a pessoa é uma referência em assuntos determinados. No caso, esses jovens líderes, em torno dos trinta anos, são referências na interlocução com a Funai e outros não indígenas, um dos modos de se estabelecerem lideranças políticas hoje.

Como afirma Gallois (2015: 290), o que está em jogo no estabelecimento de um *iy*, é a complexa produção de diferenciações entre os próprios Zo’ê. O que compreende o que vim chamando aqui de regime de prestígios. Jovens lideranças se contrapõem as velhas lideranças afirmando que estes últimos não procuram obter os saberes dos não indígenas. Mas junto a isso, mobilizam os critérios descritos acima, que atribuem aos velhos as indisposições para caçar, trabalhar, etc. (Idem, 294). Desde pelo menos 2008, esses jovens vêm liderando uma série de

²⁴⁵ Lembro que a bibliografia sobre povos Tupi já apontou largamente para a importância do ir à frente como modo de liderança (p. ex. Viveiros de Castro, 1986a: 302-320; Gallois, 2000; Lima, 2005: 155; Testa, 2014: 207). Para uma sistematização sobre o assunto ver Sztutman (2012).

²⁴⁶ Strathern (2014 [1980]: 65) lembra como as diferenças de gênero são mobilizadas no âmbito do fracasso: homens que fracassam podem ser ditos como mulheres; mulheres que tem sucesso, como homens. E isso inclui também o prestígio dos *big man*, importante figura de liderança melanésia, também suscetíveis ao fracasso. Estou ciente das críticas feitas sobre a aproximação entre Melanésia e Amazônia, incluindo questões de gênero (cf. Saez, 2003). Todavia, mesmo que a comparação entre o *big man* melanésio e o *jet zo’ê* não possa ser feita assim de forma tão direta, interessa-me chamar atenção para o fato de P11 acumular as características de ter *pani’em* (comparável a uma mulher) e ter *jet* (competências para liderar). É claro que, como está se sugerindo aqui, é a possibilidade de conexão entre esses dois fatores que deve ser ainda melhor entendida.

expedições em busca de mercadorias e estabelecimento de relações fora da TI (Idem: 293). Em 2010, dois acontecimentos contribuíram para alimentar as relações de prestígio entre os Zo'é. Cerca de noventa pessoas foram para a região conhecida como Campos Gerias, ao sul da T.I.. Ali estabeleceram relações com castanheiros e missionários. Não vem ao caso um detalhamento desses acontecimentos. Mas chamar atenção para um aspecto referente a eles. P15 certa vez me explicara que, antes deles acontecerem, o jovem que hoje é unanimemente reconhecido pelos Zo'é como o principal *iy* na interlocução com os não indígenas não tinha *iy*. Isto é, com base em seu protagonismo nessas ações empreendedoras e, logicamente, em seu sucesso no que foi empreendido, ele adquiriu as competências de *iy*.

No mesmo ano, os Zo'é também promoveram expedições ao norte. Em dado momento dois homens resolveram seguir sozinhos para encontrarem os Tiriyo'. Um deles, líder de grupo local. O outro, o próprio P15. Ativeram-se com missionários tiriyo' nos acampamentos zo'é mais ao norte da T.I.. E depois P15 seguiu sozinho com os Tiriyo' para o Suriname, onde permaneceu por meses, até ser trazido de volta por intervenção do Estado (cf. Funai, 2010). Sua estadia entre os Tiriyo' certamente contribui para o reconhecimento de suas habilidades atuais. Como apresentei acima, P15 nunca matou, não se dispõe a caçar, tampouco a realizar outras atividades. Apenas contribui um pouco com a produção de farinha. Além disso, perambula muito para conhecer outras aldeias zo'é, e conviver com pessoas mais distantes. Porém, P15 também sempre é lembrado como aquele que melhor conhece a língua tiriyo'²⁴⁷. E se não o melhor, um dos que, certamente, sabem muito bem falar português. Isso permite a P15 ter saberes privilegiados sobre as tecnologias dos não indígenas, como a escrita, e uso de aparelhos como máquinas fotográficas, computadores, etc²⁴⁸. Além disso, não é incomum que ele seja acionado por jovens líderes, ou mesmo se ofereça, para fazer a tradução (não só

²⁴⁷ Lembro que os Zo'é conversam quase que diariamente com os Tiriyo' pelo sistema de radiofonia. Mesmo que usem predominantemente o português como meio de interlocução, sempre nas conversas são empregadas palavras, cumprimentos e outras expressões nas respectivas línguas indígenas. Lembro que mais de uma vez vi P15 travar um diálogo na língua de seus vizinhos tiriyo', mesmo que tenham sido muito curtos, encadeando-se poucas frases.

²⁴⁸ Ressalvo que os Zo'é são um povo ágrafo e, apesar de terem certo domínio do português falado, ainda praticamente desconhecem por completo o português ou qualquer outra língua escrita.

linguística) em situações em que a Funai distribui mercadorias para os Zo'é²⁴⁹. Enfim, é importante lembrar que nunca ouvi ser atribuído a ele o qualificativo de *iy*, nem mesmo especificam-se os saberes sobre os quais ele é referência.

A atenção a essas relações descritas acima permite também apontar para modos como os homens *pani'em* se aproximam das questões sobre a liderança entre os Zo'é. Seja atentando-se para as próprias diferenciações entre os líderes. Seja pensando-se em que sentido transformações nos saberes de interesse dos Zo'é podem apontar também para transformações nos modos de circular saberes.

VI

Que tipo de contribuição o problema da *pani'em* pode acrescentar na ampliação de uma abordagem perspectivista, tal como apresentada acima?²⁵⁰ Creio que pelo menos de duas maneiras. Em primeiro lugar, pela importância dos aspectos sensíveis como forma de mediação entre perspectivas, uma vez que os aromas têm um lugar significativo como manifestação das (des)conexões entre homens e caças. Em segundo lugar, pelo ganho no emprego de uma abordagem atenta a modos de saber. Isto é, às relações que constituem maneiras de circular e transformar saberes, por exemplo. Esta permite a observação de que tipo de saberes são manifestados por pessoas que não sabem matar, incluindo os homens *pani'em*. Por sua vez, diferentes modos de existir enquanto alguém *pani'em*, de acordo com as relações que se participa e com o prestígio que se arrola por meio dessas.

A ênfase nas informações sobre a caçada detidos por mulheres prestigiosas é aqui proposta como o primeiro passo à frente na questão da *pani'em* e sua relação com modos de saber. Os saberes de mulheres mais jovens, de menos prestígio, também necessitam de melhor atenção. Sobretudo, porque seria preciso saber

²⁴⁹ Como lembra Gallois (2015: 293-294) essa distribuição faz parte do acordo para que os Zo'é não saiam da T.I.. Acordo que envolve não só a Funai, mas também a equipe de saúde, uma vez que se usa o argumento de que, com as saídas, os Zo'é também trazem doenças.

²⁵⁰ Isto é, do perspectivismo “como epistemologia, não como uma cosmologia ou como uma síntese de cosmologias” (Saez, 2012: 10; 2009, 2011). Como abordagem metodológica, e não como forma de compilar traços diacríticos de uma cultura. O “[...] ‘perspectivismo’ [...] menos [como] o fato empírico da afirmação de existência de perspectivas animais pelos humanos do que o fato de sua descrição etnográfica permitir (e exigir, creio) uma ferramenta conceitual outra que aquelas que põem a diferença a serviço da identidade e do todo” (Lima, 2011: 616-617).

melhor o que essas mulheres aprendem quando acompanham os maridos à mata. Aprendem também saberes práticos como a imitação, por exemplo? Além das jovens mulheres, obviamente, as velhas mulheres e os velhos, sobretudo, ex-caçadores. Estes são grandes referências em determinados saberes. São cantadores por excelência (Gallois, 2015: 295). E o canto é um dos meios pelo qual se circula uma gama de saberes, incluindo saberes sobre a caçada (Havt, 2001: 188-189). E, por fim, os próprios homens *pani'em*. A aposta, portanto, é que as possibilidades de aquisição de saberes sobre a caçada devem ser entendidas incluindo-se outras relações que estes homens participam, uma vez que a *pani'em* pode ser vista como uma via de conexão entre essas outras relações.

Foram apontadas algumas relações que são postas em prática por meio do âmbito da caçada. O desejo de comer pode colocar em prática diferenças de moderação, quando um caçador deve ter moderação alimentar em prol de suas crianças. A relação entre uma avó e seu neto pode apresentar prioridade em relação aquela entre uma mulher e seu esposo, quando uma mulher tira abruptamente a comida de seu marido e a dá para seu neto glutão, cuja falta de moderação alimentar ainda não assola suas disposições como caçador. O desejo por encontrar anta faz aparecer a relação entre homens e mulheres, que comem separado a carne de anta depois de um abate. O desejo de passar despercebido pode colocar em prática a relação entre o caçador e as caças sucetíveis a serem ludibriadas, por exemplo, quando se realiza um *panon* procurando enganar uma anta. O mesmo para o desejo de correr mais que as queixadas manifestado por meio da aplicação de formigas. O desejo de cuidar põe em prática a relação entre o caçador e aqueles com quem compartilha aromas. Esta se manifesta por meio de restrições alimentares, de concentração e, acima de tudo, do ato de não matar, seguidos pelo caçador em momentos como o nascimento de um filho, por exemplo. O desejo de vingar põe em prática relações de pessoas que compartilham aromas com pessoas distantes. Essa se estabelece por meio de uma relação interpessoal (o caçador distante que não tomou cuidados necessários, e o caçador próximo, que vai matar uma caça como forma de vingar a dor de uma pessoa próxima).

Figura 15 Correlações entre as relações que envolvem matar

Por outro lado, o desejo por comer sem moderação gera a indisposição do caçador potencial, que não procura as caças. O desejo por ter relações sexuais com uma mulher menstruada gera o fedor do caçador, que insulta as caças. O próprio desejo por não caçar coloca em evidência a assimetria entre um pai e um filho, uma vez que o primeiro pode cobrar disposição do segundo. Coloca em evidência diferenças de pessoas que compartilham aromas com aqueles com quem não se compartilha. Faz aparecer assimetrias entre homens próximos ou distantes, caçadores potenciais.

As atitudes, disposições e desejos de um grande caçador fazem aparecer conexões entre relações alimentares, relações de substância, relações de gênero, relações de hostilidade, relações de vingança e relações de prestígio, dentre outras. Aludem a uma série de diferenças que compõem um regime de saberes e prestígios. Enquanto uma relação de desencontro entre o caçador e a(s) caça(s), a *pani'em* somente faz sentido na medida em que se manifesta por meio de uma pessoa. Como foi visto, essa pessoa só pode ser um homem maduro não velho. Ao existirem de diferentes maneiras enquanto alguém que tem *pani'em*, esses homens fazem determinadas relações assumirem outras direções. Assim se a existência enquanto

um grande caçador relaciona determinadas relações, o mesmo serve para os diferentes modos de existir enquanto *pani'em*. A *pani'em* é a própria pessoa. Justamente porque a pessoa é uma relação de relações (cf. Lima 2011: 629).

Como bem apontou Gallois (2015: 287) os processos históricos vividos atualmente pelos Zo'é continuam gerando desencontros de entendimentos sobre seus modos de viver. De um lado, a perspectiva de uma fragilidade e uma pureza que evidenciarium um igualitarismo posto à prova pelo contato com o exterior. Transformações, por exemplo, em suas formas de liderança, como mencionei acima. Por outro lado, é possível observar uma série de “continuidades nas transformações da chefia zo'é” (Idem, 293), mesmo quando jovens líderes desvalorizam os saberes de líderes passados, ou, mais precisamente, a falta de disposições destes de apreenderem a atualização das relações vividas hoje. Pois, tal desvalorização vai junto com uma valorização: a atenção ao empreendedorismo dos antigos. Entretanto a busca por inovação hoje só é possível aos jovens. Da mesma forma que os empreendedores antigos o fizeram também em sua juventude. Como diz a autora (Idem: 296), é esse tipo de concepção que faz dos Zo'é um povo tradicional, mas não tradicionalista, uma vez que não atribuem valor exclusivo aos saberes dos antigos.

Espera-se que com essa dissertação a questão da *pani'em*, enquanto uma forma de estabelecimento de diferenças, possa contribuir com essa perspectiva. Os saberes apreendidos e circulados por homens *pani'em* também compõem o quadro de diferenciações que delineia um regime de saberes e prestígios. Restaria aprofundar a percepção sobre como esses homens (além das mulheres), também jovens em sua maioria, inserem-se nesses processos de transformação.

Matar e não matar, eis a questão imposta pela *pani'em*.

Referências bibliográficas

Almeida, Mauro W. B.

2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. In: *R@U- Revista de Antropologia da UFSCar*, janeiro-junho, v.5, n.1, p. 7-28.

Andrade, Lúcia M. M. de.

1992. *O Corpo e os Cosmos: relações de gênero e o sobrenatural entre os Asurini do Tocantins*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, FFLCH-USP.

Bateson, Gregory.

1987 [1972]. “The Cybernetics of ‘Self’: A Theory of Alcoholism”. In: *Steps to an ecology of mind. Collected essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. Jason Aronson Inc., Nothvaleand and London, 225-243.

2008 [1958]. *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: Edusp, pp. 384.

Bechelany, Fabiano Campelo.

2012. *Figuras de captura. A atividade cinegética na etnologia indígena*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UnB, pp.118.

Belaunde, Elvira.

2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia”. In: *Revista de Antropologia (USP. Impresso)*, v. 49, p. 205-243.

Braga, Leonardo Viana.

2013. *Levantamento e sistematização da documentação existente sobre o povo indígena Zo'é, no âmbito sócio-cultural*. Relatório de consultoria para Cooperação Alemã para o Desenvolvimento, GIZ.

2014: “Ações rituais em torno do panema”. In: *Anais do III Seminário de Antropologia da UFSCar*, Vol. 1, ed. 1., p. 554-566.

2015. “Micropeças sobre gênero e caçada junto aos Zo'é”. In: *Entre águas bravas e mansas. Índios e Quilombolas de Oriximiná*. São Paulo: CPI-SP & Iepé, p. 272-283, 2015.

Cabral, A. S. A. C.

2010. “Pistas Linguistas para a Identificação dos Diferentes Mundos Conceptuais do Povo Zo'é”. In: Simões, Maria do Socorro Galvão (Org.).

Belém insular: percursos, roteiros e propostas. Belém: NUMA/UFGPA, p.245-256.

2011. “Uma nota sobre o Bahit Zo'é, segundo a versão contada por Soarinabyra. In: Maria do Socorro Simões. (Org.). XIV Encontro do IFNOPAP, IV Campus Flutuante. Belém: UFGPA, p. 325-341.

2013. *Uma escrita para a língua Zo'é.* 1. Ed. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas, v.1, 59 pp.

Cabral de Oliveira, J.

2012. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição dos saberes entre os Wajãpi (AP).* Tese de Doutorado, São Paulo, PPGAS/USP, pp. 282.

2015. “Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajãpi. Sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades”. In: *Mana* (Rio de Janeiro).

2016. “Feitos de Semente e Pedra. Afecção e categorização em uma Etnografia na Amazônia”. In: *Etnográfica* (Lisboa).

Caixeta de Queiroz, Rubens

2014. “Olhares e perspectivas que fabricam a diversidade do passado e do presente: por uma arqueologia-etnográfica das bacias dos rios Trombetas e Nhamundá”. In: *Anuário Antropológico*, v. 39, p. 161-200.

Clastres, Pierre.

1995 [1972]. *Crônica dos índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai.* Rio de Janeiro: Editora 34, 253pp.

2003a [1974]. “O Arco e o Cesto”. In: *A sociedade contra o Estado, e outros ensaios.* São Paulo: Cosac & Naif, p.117-143

2004 [1980]. “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: *Arqueologia da Violência. Pesquisas de antropologia política.* São Paulo: Cosac & Naif, pp. 229-270.

Cruls, Gastão.

1945 [1930]. *A Amazônia que eu vi. Óbidos-Tumucumaque.* Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 3ª Edição ilustrada, 336 pp.

DaMatta, Roberto.

1977. “Panema: uma tentativa de análise estrutural”. In: *Ensaio de Antropologia Estrutural: o carnaval como um rito de passagem.* Petrópolis, Editora Vozes, p. 67-96.

De Caux, Camila.

2015. *O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté.* Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional, Rio de Janeiro, pp.242.

Descola, Philippe

1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison de Sciences de L'Homme.

2006 [1993]. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify. 520 p.

Fausto, Carlos.

2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP. 587 p.112.

2002. "Banquete de Gente: Canibalismo e Comensalidade na Amazônia". In: *Mana Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n.2, p. 7-44.

Fernandes, Florestan.

1963 [1949]. *A Organização social Tupinambá*. 2ª Edição revista e ampliada. Difusão Européia do Livro.

2006 [1952]. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 3ª ed., pp. 594.

Funai, Fundação Nacional do Índio.

2010. *Relato de subtração de membro da comunidade indígena zo'é em fevereiro de 2010*. Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema/CGIIRC/FUNAI.

Gallois, Dominique Tilkin.

1984/5. "O Paje Waiapi e Seus Espelhos". In: *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo, v. 27, n.1, p. 179-196.

1988. *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.

1996. "Imagens do contato". GT História Indígena / Sociedades indígenas e Suas Fronteiras na região Sudeste das Guianas. ANPOCS Salvador, abril de 1996, 13 pp.

2000. "'Nossas Falas Duras'. Discurso político e auto-representação waiãpi". In: Bruce Albert; Alcida Rita Ramos. (Org.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP, 2000, v. , p. 205-238.

2005. (org.) *Redes de Relações nas Guianas*. 1 ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, v. 1, 328 p.

2013. "Zo'é". In: Rogerio Assis. (Org.). *Zo'é*. 1ed. São Paulo: Terceiro Nome, v. 1, p. 16-21.

2015. "Alguns modos zo'é de fazer coletivos e lideranças". In: *Índios e Quilombolas de Oriximiná*. São Paulo: CPI-SP & Iepé, no prelo.

Gallois, Dominique Tilkin; Grupioni, L. D. B.

1999. "O Índio Na Missão Novas Tribos". In: Robin Whright. (Org.). *Religiões indígenas e cristianismo no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Gallois, Dominique Tilkin & Havt, Nadja.

1998. *Relatório de Identificação da Terra Indígena Zo'é.* Portaria 309/PRES/Funai, 04.04.97. NHII: São Paulo: FUNAI: Brasília.

Galvão, Eduardo.

1951. “Panema. Uma crença do caboclo amazônico”. In: *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol. V.

Garcia, U. F.

2010. *Karawara. A caça e o mundo dos Awa-Guajá.* Tese de Doutorado, PPGAS-USP.

2012a. “Ka’á Watá, andar na floresta: caça e território em um grupo tupi da Amazônia”. *Revista Mediações* (UEL), v. 17, p. 172-190.

2012b. “O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia”. In: *Anuário Antropológico*, v. II, p. 33-55.

2015. “Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awá-Guajá”. In: *Mana* (Rio de Janeiro. Online), v. 21, p. 91-122, 2015.

Gow, Peter

1989. “The perverse child: desire in a native amazonian subsistence economy”. In: *Man* (N.S.) 24, 567-582.

Grupioni, Denise Fajardo.

2005. “Tempo e Espaço na Guiana Indígena”. In: Gallois, D. T.. (Org.). *Redes de Relações nas Guianas*. 1 ed. São Paulo: Humanitas, v. 1, p. 23-57.

Harrison, Simon.

1995. “Anthropological perspectives on the management of knowledge”. In: *Anthropology Today*, vol.11/5, pp. 10-24.

Havt, N. B.

2001. *Representações do Ambiente e da Territorialidade entre os Zo'é/PA.* Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP.

Huxley, Francis.

1963 [1957]. *Selvagens Amáveis. Um antropologista entre os índios Urubus do Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasileira, vol. 316, p. 321.

Kopenawa, Davi & Albert, Bruce

2015 [2010]. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami.* São Paulo: Companhia das Letras, 729 pp.

Lea, Vanessa R.

2012 [1986]. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central.* 1. ed. São Paulo: EDUSP/FAPESP, v. 1, 488p.

Lévi-Strauss, Claude.

1976 [1942]. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. In: Schaden, Egon (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp-325-339.

2006 [1968]. *Mitológicas III. A origem dos modos à mesa*. Trad. Betriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

Lima, T. S.

1996. “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”. In: *Mana* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 21-47.

2005. *Um peixe olhou para mim. O Povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: ISA/UNESP/NuTI.

2011. “Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.54 nº2, p. 601-646.

McCallum, Cecilia.

2013. “Notas sobre as categorias ‘gênero’ e ‘sexualidade’ e os povos indígenas”. In: *Cadernos Pagu* (41). Campinas: Unicamp, 53-61.

Overing, Joanna.

1977. “Orientation for paper topics”. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris.

2006. “O fétido odor da morte e os aromas da vida: Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco”. In: *Revista de Antropologia* (São Paulo), v.49/1.

Perrone-Moisés, B.

2015. *Festa e Guerra*. Livre-docência apresentada para a Universidade de São Paulo-USP.

Ribeiro, Darcy

2008 [1949-51]. *Diários Índios. Os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 5ª reimpressão, pp 627.

Ribeiro, Fábio Augusto Nogueira

2015. “Os Zo’é e as metamorfoses do Fundamentalismo Evangélico”. In: *Entre águas bravas e mansas. Índios e Quilombolas de Oriximiná*. São Paulo: CPI-SP & Iepé, p. 164-177, 2015.

Rivière, Peter.

1974. “The couvade: a problem reborn”. In: *Man* (N.S.) 9, 423-435.

2001 [1984]. *O Indivíduo e a sociedade nas Guianas: um estudo comparative da organização social ameríndia*. São Paulo: EDUSP, pp. 118.

Saez, O. C.

2003. Resenha de *Gender in Amazonia and Melanesia*, de Thomas Gregor & Donald Tuzin. Florianópolis: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: v.11, n.1, p.316-318.

2009. “Por uma antropologia minimalista”. In: *Antropologia em Primeira Mão*: 112/2009:1-16. PPGAS/UFSC, p. 3-16.

2011. O lugar e o tempo do objeto etnográfico. *Etnográfica* (Lisboa), v. 15 (3), p. 589-602.

2012. “Do perspectivismo ameríndio ao índio real”. In: *Campos* (UFPR), v. 2, p. 7-23.

Santos-Granero, Fernando.

2006. “Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia”. In: São Paulo, *Revista de Antropologia*, vol. 49/1, p. 93-132.

Seeger, Anthony.

1980a. “O significado dos ornamentos corporais”. In: *Os Índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 43-57.

1980b. “Os velhos nas sociedades tribais”. In: *Os Índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 61-79.

Seeger, Anthony, DaMatta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo.

1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: *Boletim do Museu Nacional*, v. 32, n.1-2, p. 2-19.

Seraguza, Lauriene.

2013. *Cosmos, Corpos, e Mulheres Kaiowá e Guarani: de Añã à Kuña*. Dissertação de mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

Strathern, Marilyn.

2014 [1980]. “Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naif, p. 23-75.

Sztutman, Renato.

2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 1. ed. São Paulo: Edusp, v. 1. 576 pp.

Testa, Adriana Q.

2014. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado, PPGAS/USP, São Paulo, pp. 327.

Viveiros de Castro, Eduardo.

1986a. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.

1986b. “Sociedades Minimalistas: A Propósito de um Livro de Peter Rivière”. In: *Anuário Antropológico*, Brasília, 85, p. 265-282.

2002. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: *Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naif, pp. 401-455.

Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela.

2009 [1985]: “Vingança e temporalidade”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif.

Wajãpi, Jawaruwa

2014. Konomiokyry, *Tanôgarã, Tanôgarerã. Moma'e kô janepota katu jôme moma'e potyryvo. Como funcionavam as antigas práticas de resguardo dos rapazes e como funcionam os resguardos que fazemos até hoje.* Programa de Formação de Pesquisadores Wajãpi. Apina & Iepé, 122 pp.

Willerslev, Rane

2012. “Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria”. Brasília: *Anuário Antropológico/2011-II*, 2012: 57-75.

Fotos

Querer comer

Querer matar

Sabedores

Sabedoras