

ACÇÕES RITUAIS EM TORNO DO PANEMA

Leonardo Viana Braga
leovianabraga@gmail.com
CNPq
PPGAS-USP
Mestrando

Parte-se de pesquisa sobre caçada junto aos Zo'é para enfatizar a ideia de panema. Pessoas que foram acometidas por doenças são tomadas como foco do encadeamento de enunciados que permitem perceber o panema como importante operador de relações tanto entre humanos, quanto entre humanos e não humanos. A caçada entendida como acontecimento que envolve uma complexa dinâmica de comunicação e distância sociocósmica exige uma série de ações rituais como via de efetivação dessa comunicação. Procura-se subsidiar a conversa a respeito de regimes ontológicos ameríndios, sobretudo, àqueles cuja relação entre caçada e guerra é fundante.

Palavras-chave: Zo'é, caçada, panema, ação ritual, cosmologia.

Este texto está pautado na importância da ideia de panema para Etnologia ameríndia, importância cuja dimensão é diretamente proporcional ao pequeno aprofundamento quanto ao tema. Tomo como base material de campo produzido junto aos Zo'e, tupi-guarani do Noroeste do Pará, olhando o panema como objeto conceitual pelo qual se expõe relações entre humanos, e entre humanos e não humanos. Enumero três questões em torno do panema que me interessam para esta exposição, e que aparecem de uma forma ou de outra na bibliografia pertinente (Clastres 1995 [1972], 2003 [1974]; DaMatta, 1977; Gallois, 1988; Lima, 2011; Garcia, 2012; Almeida, 2013):

- 1^a) O complexo regime causal evidenciado pelos enunciados em torno do panema;
- 2^a) A relação desse regime com o conhecido problema cosmológico da ressonância entre caçada e guerra;
- 3^a) A necessidade da realização de ações rituais em torno do panema, ações que são meio de efetivação (ou não) da comunicação com não humanos.

SEMÂNTICA DA HOSTILIDADE

Durante minha última ida a campo, um campo de mais ou menos dois meses, três Zo'é ficaram doentes. A primeira foi Nare, uma mulher adulta. Durante todo o tempo que estive na T.I., Nare esteve à beira da morte e gerou desesperança entre as enfermeiras, pois esteve muito debilitada graças à complicações de uma doença imunológica já diagnosticada há anos. A segunda foi Kujāwet, uma bebê de mais ou menos um ano de idade que também quase morreu por ter contraído uma salmonela. O terceiro foi Toke, homem adulto e importante liderança zo'é, que também foi diagnosticado com a mesma salmonela. Estes três casos foram pivôs de uma sequência de acontecimentos por meio dos quais foram mobilizados pelos Zo'é (de acordo com as indagações do pesquisador) vários enunciados explicativos sobre as causas das doenças, que apontaram para um complexo de precauções a serem seguidas pelas pessoas doentes e/ou por pessoas próximas a elas, como veremos a frente.

Doenças imunológicas e salmonelas não me contentaram, e fui tentar entender as causas dessas doenças com relação à conhecida dinâmica de hostilidade entre humanos e animais. É certo que para os Zo'é, assim como para os Araweté, os Wajāpi, os Yudjá e os Awá-Guajá, por exemplo, (cf. Viveiros de Castro, 1986; Gallois, 1988; Lima, 1996; Garcia, 2010) a caça possui um comportamento agressivo que remete ao estado mítico de guerra, cujo termo na língua zo'é é *-dipisi*. Hoje, por motivos de vingança, *-ipuk*, os animais enviam agressões contra os caçadores e outros humanos, fazendo com que estes adoeçam e/ou morram.

Pode-se dizer que a fórmula canônica dessa hostilidade (intensiva) é aquela trazida por Lima sobre os Yudjá: “os caçadores perseguem uma caça que se concebe como guerreiros; os guerreiros se defrontam com afins potenciais que agem como inimigos” (Lima, 1996: 37). O seguinte trecho de uma conversa com Kiju, caçador novato, pode ser iluminador desse pano de fundo de hostilidade da relação entre caçador e caça também para os Zo'é:

Há muito tempo, há muito tempo mesmo, Towiro [pai de Kiju] disse que [...] os Zo'é tinham *pidi* aí o queixada dispersava. Aí os Zo'é flechavam o queixada, flechavam, aí tinha agressão, tinha escondido. Aí o queixada queria levar o Zo'é embora, o Zo'é não sabia que o porcão chegava escondido. Aí ele chegou, como se faz com búfalos, o queixada carregou o Zo'é

encima das costas. Aí levou, há muito tempo levou, levou escondido porque os Zo'é não sabiam. Correram muito atrás do queixada que levou embora escondido o Zo'é, pois os Zo'é não sabiam... (trecho de relato de Kiju e Meretem)

Quando da transcrição e tradução desse relato eu aproveitei para tirar dúvidas com o jovem zo'é que me ajudava, e no final desse trecho ele disse em português que o queixada pode vir escondido, introduzir a agressão, *-ikihy*, na pessoa e a levar; não mata, somente leva para a casa da mãe do queixada (*tajahuhy rupa*).

A ideia de agressão é bastante complexa e mereceria ainda larga reflexão para melhor entendê-la. O sufixo *-ikihy*, parece designar tanto uma espécie de princípio de agressão quanto um comportamento agressivo. Também as flechinhas invisíveis enviadas por xamãs e animais, já muito famosas em etnografias na Amazônia (cf. Gallois, 1988: 302-310; Fausto, 2001: 156 n44; Descola, 2003 [1996]: 134-135; Garcia, 2010: 363-370). Ao falar em agressão, os Zo'é também falam em *-paje*. Diferentemente dos Araweté, por exemplo, onde o pajé não se trata apenas de 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 de 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, “todos os animais tem pajé” (*jitsu'e ma'ekã pajé tso*).

Mas há um viés nessa afirmação, que interessa diretamente a questão do adoecimento e, conseqüentemente, do *panen*: mais do que saber que todos os animais tem é saber que todos os animais podem ter *-paje*. Pois a cada situação de caçada a possibilidade da vingança do animal caçado parece estar articulada a um jogo de incerteza. Conseqüentemente, essa incerteza é controlada por cautela. De que forma? Sabe-se de antemão que alguns animais são mais perigosos que outros, e esse perigo parece se dar pela presença ou não de “alma” nesses animais. Matar um animal que “alma”, *-'ã*, pode desencadear doença, mal estar, e/ou morte de alguma pessoa, e deve ser evitado, sobretudo, quando alguém já está doente. Por sua vez, os diferentes graus de debilidade da pessoa até chegar à morte estão relacionados com os movimentos, a força, e/ou tamanho de sua própria alma. Estes estados podem ser percebidos

por determinados efeitos como fraqueza, moleza, tontura, falta de raciocínio, etc. O envio de uma agressão, portanto, pode deixar a alma fraca e pequena fazendo com que queira sair do corpo, como exemplificarei a frente.

O conhecimento pelos humanos a respeito deste tipo de comportamento dos animais gera uma série de precauções e estratégias por parte dos primeiros, desde os momentos mais cotidianos, até o próprio encontro com os animais na caçada, passando por negociações (-porado) entre os Zo'é sobre a manutenção da moderação na caçada quando há algum Zo'é doente. Como disse acima, quando estava em campo haviam pessoas doentes, e fiquei sabendo que Toke (uma das pessoas doentes e principal líder zo'é há época) havia falado pelo rádio do posto da Funai para os outros caçadores não matarem veados. Quando indaguei um caçador veterano sobre o alerta dado por Toke, aquele me disse que “Zo'é pensa, acha que veado tem -'ã, acha que tamanduá tem -'ã, Zo'é sabe. Zo'é não vê -'ã”. Ele estava afirmando que: “Há muito tempo os Zo'é sabem. Menina vai morrer mesmo, pode morrer, não se mata veado. Outras coisas pode, macaco aranha pode. Coisa grande não pode matar, anta não pode”.

Além da noção de -'ã, os enunciados feitos pelos Zo'é a respeito da relação de hostilidade entre humanos e animais passa também pela ideia de -pidi, noção comparável a ideia aché-guayaki de *bayja* tal como lembrada por Lima:

A menarca, o aborto e mais ainda o parto provocam nos homens (no pai da criança ainda mais) uma condição dita *bayja*, na qual e pela qual deles emana uma potência que “nossas palavras são quase inaptas para dizer (1995, p. 21)”. Eles se tornam um centro que atrai ou para o qual convergem os animais e o jaguar, mais precisamente, os jaguares – “os primeiros a descobrir a presença no mato de um homem em estado de *bayja*” (p. 22). E se os animais quase se precipitam à frente de um homem, de sua parte os jaguares mantêm-se ocultos ao seu olhar, na espreita, “mil olhares... espiando nas brenhas obscuras...” (p. 22). Esse encadeamento dramático, que situa o homem no meio do animal e do jaguar, Clastres o descreveu como um sombrio encurtamento da distância entre caçador e caça, “o homem é a um só tempo caçador e caça... o animal que o jaguar vai tentar fazer em pedaços...” (p. 22),

como um momento de “vacilo ontológico” entre o estatuto de homem e o de animal (Lima, 2011: 628).

Termo de difícil tradução, os Zo'é dizem que *-pidi* é “como cheiro” (*tsasim rupijet*). Diz-se que os bebês que não tomam banho e não ficam resguardados em lugares preparados dentro da casa após seu nascimento têm *-pidi* e são atrativos. Também que não se deve tomar banho sozinho, sobretudo mulheres, e menstruadas, que só pelo fato de portarem o sangue menstrual já são atrativas o suficiente de animais e outros seres. O caçador deve evitar o contato com essa substância. Por sua vez, na mata o *-pidi* parece ser índice de estratégias tomadas pelos animais contra os Zo'é. Como vimos no relato de Kiju, o queixada foge ao sentir o *-pidi* do Zo'é. Kiju disse que também o veado tem um faro apurado para o *-pidi*, o veado é como o cachorro (“cachorro *rupijet*”).

A contraparte do caçador em relação ao *-pidi* talvez sejam as práticas de imitação enquanto estratégias de guerra (Garcia, 2010: 329), como modos de enganar a caça, necessários para não ser enganado por ela. Vejamos mais um trecho do relato de Kiju:

Se Zo'é não flecha, Zo'é não acerta o veado, o veado corre. Aí Zo'é imita, imita filhote de veado, ‘wi, wi’. Aí Zo'é escuta, o veado corre, aí Zo'é imita, o veado está indo e para, ele se preocupa com o filhote, aí Zo'é flecha e mata. Outro veado pensa bem [*munha uhu*], aí vai embora, corre. Aí Zo'é fala ‘wi, wi’, mas não fica, o veado apenas corre, tem medo e vai embora. Zo'é caminha pela mata, Zo'é anda escondido, aí o veado dorme, [...] aí Zo'é vai escondido, Zo'é vai matar porque viu. Aí o veado dorme, aí Zo'é vem escondido e flecha o veado e mata o veado (trecho de relato de Kiju e Meretem).

Vê-se que a estratégia para enganar o veado é imitar seu filhote. Contudo, no primeiro momento o veado não se deixa enganar e foge. Destaco aí a ideia de *munha*, “pensar”, “racionar”, “concentrar”, “estar atento”, adjetivada pelo sufixo *-uhu*, “grande”, “muito”. Animais como o veado, a anta, o queixada e, principalmente a onça, são ditos *munha uhu*, “pensarem bem”, “serem espertos”, e portanto perigosos, analogamente ao jaguar destacado por Clastres. Dessa forma, como destacado por Garcia (2010: 330), a imitação não é uma forma de representação que os caçadores descobriram, mas de instauração de uma relação assimétrica com finalidade guerreira. No final, o veado vacila, e ao dormir se torna presa para

seus inimigos. Na situação anterior, o vacilo do Zo'é faz com seja carregado para a casa da mãe do queixada, um vacilo ontológico implicado pelo não conhecimento do comportamento agressivo do queixada.

Tomemos esse pano de fundo para pensarmos outras respostas dadas pelos Zo'é a essa hostilidade.

PANUN: ALGUNS MODOS PARA NÃO TER PANEN

Ao discorrer sobre o problema da necessidade de ordem ao caos emergente em mundos tais como o esboçado acima, Lima diz que Pierre Clastres

[...] não deixou de se sentir perturbado com o poder dos Aché de conjurar a desordem por meio de ações humanas aparentemente tão mínimas como fazer uso da seiva do timbó, lançar no fogo uma porção de cera de abelha, apagar um tição na água do banho, não tocar o arco quando se é mulher, não comer a caça quando se é o seu próprio caçador etc. (Lima, 2011: 630-631).

Essas “ações humanas aparentemente tão mínimas”, versões minimalistas do ritual, compreendem ações de controle das distâncias sociocósmicas, ou “aproximação controlada com a alteridade” (Gallois, 1988: 164). Esse controle é também largamente enunciado e realizado pelos Zo'é. Pontuarei alguns exemplos voltados à tentativa de se escapar do *panen*.

Os caçadores passam por vários momentos de evitação do *panen* durante a vida. Por exemplo, quando algum outro caçador mata uma anta. Durante meu último campo acompanhei os processos que envolveram a caçada de uma anta por Ipo, também experiente caçador. Ao longo do processo que culminou com a grande ceia da carne da anta, foram feitos procedimentos ditos *panun*, isto é, de evitação do *panen*. *Panun* adjetiva uma série de situações. No caso da caçada de Ipo, antes de comerem, vários meninos e homens adultos, acocoraram-se um a um sobre a panela onde a carne havia sido cozida, cheirando e jogando o vapor da calda quente em seu corpo enquanto imitavam os sons da anta. Depois de distribuir a carne, e dos convidados irem embora, Ipo tomou o rabo da anta e esfregou em seus dedos das

mãos e dos pés também imitando o animal. Repetiu esse procedimento por dias, até a carne da anta acabar.

Mais duas outras ações são ditas *panun*. Quase diariamente é possível ver um homem zo'é passando uma fibra de árvore avermelhada nas cordas de seu arco. Diz-se para a embelezar, mas também para afastar o *panen*. Também, quando um jovem já está indo regularmente caçar sozinho ou com sua jovem esposa, é comum que ele introduza em seu ombro uma garra de gavião-real. Diz-se que é um procedimento doloroso, mas que evita o *panen*. O gavião-real é tido como um grande caçador e, além disso, é o dono-mestre dos mamíferos que vivem nas árvores, caças admiradas pelos Zo'é.

Entretanto, a vida de um caçador tem um momento marcante que é a primeira caçada de queixada. Quando se mata o primeiro queixada os jovens passam por resguardos, nos quais é preciso ficar dias na rede com os punhos amarrados. Realizam-se também práticas adjetivadas como *panun*, como a aplicação de formigas, além de imitar o animal. Kiju, caçador novato, mas que já passou por essa iniciação, disse-me certa vez: “Antigamente um Zo'é matou, como eu matei. Aí meu pai, há muito tempo, imitou o porcão [...], imitou, imitou, então hoje os Zo'é matam de novo. Se não imita aí não mata de novo. Se não tem imitação do queixada, aí não mata queixada”.

Essas e outras ações rituais são fundamentais para manter longe o *panen*.

DESEJAR PANEN

Se há uma gama de ações designadas para a evitação do *panen*, como pontuadas acima, por outro lado, há também ações para atrair o *panen*. Mas o interesse por atrair o *panen* não é generalizado, uma vez que se trata de evitar a proximidade de animais perigosos, no caso, onças e cobras. Há outros exemplos etnográficos que mostram esses procedimentos de proteção contra determinados animais e, também com encontros e acontecimentos fortuitos. É o caso dos Wajãpi (Gallois, comunicação pessoal). Mas talvez esse ponto revele uma peculiaridade zo'é, que é o fato de se usar a palavra *panen* para designar este tipo de evitação. Diferente dos Wajãpi, os Zo'é dizem “desejar *panen*”, *panen potate*, quando realizam essas ações. No caso dos Zo'é, penso que o *panen* não é apenas algo indesejado, pelo

contrário, há estratégias específicas para seu estabelecimento, para elicitá-lo (Wagner, 2010 [1981]: 146 n8).

Sublinharei dois tipos de ações rituais cujo intuito é desencadear o *panen*. Em meu último campo de pesquisa, Hãj, outro caçador bastante experiente, foi mordido por uma jararaca e, com base nesse acontecimento, conversei com algumas pessoas que me explicaram procedimentos que deveriam ser tomados por Hãj para que ele não mais encontrasse cobras em seu caminho. Essas ações rituais são chamadas *bojpanen* (*boj* = cobra + *panen*). Disseram-me que ao ser picado pela cobra e depois de matá-la, Hãj deveria trazer a cobra para casa e durante os dias em que estivesse convalescente 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 o *panen* e garantir distância de cobras, o que foi feito por Hãj.

Já em meu segundo campo de pesquisa fui surpreendido em uma manhã pelas enfermeiras dizendo que iam até a casa zo'é 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 enfermeiras me chamaram para ir junto a elas. Na casa sentamos no chão um a um em frente a uma Zo'é adulta. Esta se utilizou de um instrumento para tocar nossas cabeças, ação dita também *panun*. Enquanto batia levemente e repetidas vezes, sussurrava as seguintes frases:

Onça pintada, venha *panen*

Surucucu, venha *panen*

Surucucu fique *panen*

Cobra, venha *panen*

Onça fique *panen*

Jararaca, venha *panen*

Avião não peque fogo

Onça pintada, venha *panen*

Essa ação ritual, por sua vez, é chamada *jawarapanen* (*jawat* = onça). É recomendável que se faça o *jawarapanen* com todos quando ainda crianças. Normalmente quem executa a ação é a mãe da criança, mas pode ser feita por qualquer pessoa adulta. Trata-se de trazer, desencadear o *panen* com esses animais específicos, indicando o interesse por uma relação de afastamento com eles. Dessa forma, quando uma pessoa encontra um animal dentre esses indesejados, sobretudo o caçador na mata, faz-se novamente o *jawarapanen*. Certa vez eu indaguei Toke, que é reconhecido como um exímio caçador, perguntando se já havia matado onça. Disse-me que já havia matado algumas. Mas quando questionei se ele não tinha feito o *jawarapanen* quando era criança, ele disse que sim, e também depois de encontrar essas onças que havia matado. Concluiu dizendo que mesmo os bons caçadores não fazem a menor questão de encontrar onças e cobras em seu caminho.

PANEN: DISTÂNCIA E INCERTEZA

Como exposto até aqui, o *panen* parece estar imerso em uma dinâmica inerente a um regime de alteridade que envolve uma distância controlada com os animais (cf. Lima, 2011: 630). Procurarei reforçar essa ideia e trazer mais duas situações que aludem, além do problema da distância, ao problema da incerteza, e dos riscos que a incerteza pode trazer dentro da dinâmica de hostilidade entre humanos e animais.

A bebê Kujāwet ficou debilitada por cerca de vinte dias, e me chamava atenção o fato de, além da mãe da criança não a deixar um só minuto, o pai também não sair de perto da menina, implicando que não ia caçar. Quando perguntei para o pai de Kujāwet, um caçador no auge de sua forma, por que ele não ia caçar, disse-me que a bebê poderia morrer. Quando a criança “tem febre”, ele pode atirar, mas “não flecha”, e por isso “não vai caçar”, não “trabalha na roça”. Se a criança tem febre ele “não mata”, porque o animal “tem alma”. Ele apenas ficaria concentrado, *munha tenana*, resguardando a criança. Uns quinze dias depois o reencontrei. Ele já havia ido até Santarém com sua esposa e a criança, que já estava praticamente curada. Perguntei se ele já havia ido caçar. Disse que sim, que havia dado dois tiros em um guariba, mas o macaco acabou correndo. Ele correu atrás do macaco e logo ficou

cansado, além de sentir seu braço fraco, por isso não flechou. Perguntei se tinha *panen*, ele disse que não, mas sua esposa, que escutava a conversa em silêncio enquanto caminhávamos em destino a sua aldeia, disse enfaticamente que sim. Ele também disse que havia visto um veado, mas sequer atirou, pois Toke estava doente. Retribuí o cuidado que Toke tinha tido com sua filha quando pediu para que nenhum Zo'é matasse veado enquanto ela estivesse doente. Mais alguns dias depois o pai de Kujãwet veio até mim e disse que tinha matado uma cotia, trazendo-me o diagnóstico certo, matar, *-jukie*, para demonstrar que tinha voltado a ser alguém que não tem mais *panen*.

Outro caso que interessa contrastar com este é o de Nare. Durante todo o período em que Nare estava convalescente, sua mãe, e a co-esposa do marido de Nare, resguardaram-se por ela, não indo trabalhar, só ficando na rede. Mas se essas duas convivas de Nare respeitaram certos cuidados, o mesmo não aconteceu com um de seus irmãos. Certo dia ele voltou da mata com um caititu. Daí indaguei se o animal não tinha *-ã*. Explicaram-me que não, pois o irmão de Nare havia acertado a flechada enquanto o *-ikihy* enviado pelo caititu tinha passado direto pelo coração de Nare, e por isso ela não morreu. Porque estava doente há tanto tempo, dizia-se que Nare já tinha “alma pequena”. Achavam, assim, que o fato de ela não ter morrido em definitivo depois da caçada do caititu era porque a agressão do animal não tinha ficado, *dopitaj*, em Nare. Foi também durante o período que Nare estava doente que Ipo matou a anta, como mencionado acima. As consequências para Nare também não foram as mais graves, por mais que tenha reclamado de tonturas após a caçada por Ipo, assim como a mãe de Nare e outra mulher que não é de sua família. Dizem que estas três mulheres sempre ficam muito debilitadas por efeito da caçada de uma anta. Perguntei para Ipo se a anta caçada tinha *-’ã*, e ele disse que não, mesmo sabendo dos efeitos gerados sobre estas mulheres.

Interessa chamar atenção nesses dois casos para a diferença nas atitudes de pessoas próximas ou não das pessoas doentes, algo que talvez possa revelar uma correlação entre a necessidade de resguardos e de moderação e a distância no parentesco e/ou entre os humanos. Se no caso do pai de Kujãwet os cuidados parecem ter sido devidamente tomados, pois esse não arriscou caçar enquanto sua filha e Toke estavam muito debilitados, no caso do irmão de Nare, os riscos parecem ter sido assumidos, mesmo que a constatação final foi a de que a

vingança do animal não teve sucesso. Enquanto que Ipo, que não é parente de nenhuma das pessoas doentes, pareceu não ter problemas em matar a anta, mesmo sabendo que haviam pessoas doentes.

Contudo parece que os riscos assumidos por um caçador não são apenas uma determinação da distância no parentesco. Vale lembrar a recomendação de Toke, para que nenhum Zo' é matasse veado e outros animais que pudessem colocar em risco as pessoas doentes. No dia seguinte a caçada do caititu pelo irmão de Nare, encontrei com outro reconhecido líder zo' é. Este estava falando no rádio, reforçando a fala que Toke havia feito há alguns dias. Também fui conversar com Toke depois da caçada da anta por Ipo, e Toke disse que este último não estava raciocinando bem, *namurunhaj kato*. Por fim, outra afirmação importante foi feita por um co-residente do irmão de Nare, que me explicava os perigos de se matar um animal que possivelmente tinha -'ã enquanto alguém estava doente. Ele disse que se alguém que vive longe matasse um animal enquanto um parente dele estivesse doente, ele também mataria outro animal para se vingar daquele primeiro caçador.

Apontei aqui, portanto, para a imbricação entre incerteza e distância que perpassa as explicações/acusações referentes às atitudes do caçador: incertezas e riscos que parecem convergir distâncias entre humanos, e entre humanos e não humanos.

APONTAMENTOS FINAIS

A dinâmica de hostilidade e moderação que envolve o jogo do *panen* aponta para uma agência que envolve uma multiplicidade de atores. As afirmações apresentadas logo acima, mostram uma série de dissensões nas concepções provenientes desses momentos em que a vida de pessoas parece estar em risco. Mas se as acusações dizem respeito à distância no nível do humano, a relação com os animais parece de certa forma também ser estabelecida sob os critérios de distância.

Se o que interessa aos Aché-Guayaki, por exemplo, é “a parte [ou articulação] do *bayja* com o *pane*” (Lima, 2011: 629), enquanto são, respectivamente, fator de distância entre o homem e o animal, e entre homens e mulheres, talvez o que interesse aos Zo' é seja a parte do *-pidi* com o *panen*: o primeiro como delimitador de distância entre o caçador e a caça, e o

segundo entre homens e mulheres, caçadores e seus filhos, entre parentes e não parentes, entre grupos locais distintos, etc.

Assim, sugiro que o *panen* seja pensado como a qualidade de uma relação, relação esta objetificada em uma pessoa. Dito de outra forma, o *panen* pode ser pensado como um operador, tal como definido por Marilyn Strathern e Alfred Gell: “operadores [...] constituem a ‘objetificação de uma relação’, um valor puramente relacional, pessoas cuja qualidade-de-objeto é posta em primeiro plano pela certeza de estarem sendo transacionadas” (Kelly, 2001: 101). O que essas pessoas são enquanto estão sendo transacionadas parece dizer respeito a um fundo de hostilidade intensiva, ou aos produtos de um equívoco que fundamenta acontecimentos paralelos e referentes um ao outro, tal como posto na fórmula canônica yudjá trazida acima: é caça/comida da perspectiva da onça, por exemplo, como para os Aché-Guayaki, ou é afim/inimigo da perspectiva dos queixadas, por exemplo, entre os Yudjá e os Awá-Guajá. O caçador, a própria pessoa cuja qualidade-de-objeto é elicitada no *panen*, pouco pode fazer a não ser esperar pelo abrandamento da hostilidade, como no caso dos Awá-Guajá, no qual os caçadores panema se estingem a ficar em suas redes (Garcia, 2010: 353).

Nesse sentido, mais do que o próprio azar na caçada ou um estado de mal estar, doença, etc., o *panen* é a causa destas enquanto manifestações de distâncias sociocósmicas. Por sua vez, as ações rituais qualificadas como *panun* tais como o *bojpanen* e o *jawara panen*, além da imitação, parecem querer antecipar e/ou evitar essa elevação do caçador à qualidade-de-objeto. O *panen* aparece como noção privilegiada para o entendimento dessas poéticas da predação, estas formas de conexão entre o caçador e a presa (Garcia, 2010: 330), e para além destes. Tomado como um operador ontológico, o *panen* permite uma via interessante para a compreensão transversal das relações entre humanos e entre humanos e não humanos. Algo que deverei seguir explorando daqui em diante.

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.

- CLASTRES, Pierre. 1995 [1972]. *Crônica dos índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, 253pp.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. “O Arco e o Cesto”. In: *A sociedade contra o Estado, e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, p.117-143
- 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.
- DESCOLA, Philippe. 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.
- 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.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.
- GARCIA, U. F.. 2010. *Karawara. A caça e o mundo dos Awa-Guajá*. Tese de Doutorado, PPGAS-USP.
- KELLY, J. A. (2001), “Fractalidade e troca de perspectiva”. In: *Mana*, 7(2), 95-132.
- 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.
- LIMA, Tânia. 2011. “Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.54 n°2, p. 601-646.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.
- WAGNER, Roy. 2010 [1981]. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 253.