

Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central¹

Elizabeth Ewart

*Institute of Social and Cultural Anthropology
– University of Oxford*

RESUMO: Neste artigo, o valor panará de disposição e sociabilidade (*suakiin*) é contrastado com seu oposto, falta de disposição e retraimento social (*suangka*), para mostrar como a vida cotidiana panará é constituída. Caracterizadas como condições físicas, sociais e morais, a disponibilidade intersubjetiva ou a falta de vigor são centrais à criação da socialidade cotidiana entre os Panará. O papel dessas relações afetivas é, então, analisado com base na criação dos filhos e no cultivo de roças, processos que, em determinados aspectos, podem ser tidos como relacionados entre si. Em particular, demonstra-se que certas práticas pré e pós-natais têm correspondência com práticas que cercam o plantio, o cultivo e a colheita do amendoim.

PALAVRAS-CHAVE: Panará, socialidade, roças, bebês.

Neste artigo, discuto algumas noções panará sobre o significado de ser, tornar-se e fazer – outros – Panará. Ulteriormente, mostro como a socialidade cotidiana – ser disponível socialmente um ao outro – é a base pela qual empreendimentos coletivos, como trabalhar junto – nas tarefas da roça, por exemplo –, tornam-se possíveis. Finalmente, sugiro que os esforços coletivos envolvidos na produção e no processamento do cultivo do amendoim entre os Panará apresenta alguns paralelos notáveis com

o trabalho envolvido na feitura dos Panará na vida cotidiana. Embora já tenha tratado (Ewart, 2000) da questão de como os Panará fazem de si mesmos pessoas reais por meio de relações de uns com os outros, sua extensão lógica, como demonstro, para o domínio do trabalho prático cotidiano na forma de horticultura é um tema que desejo tratar aqui.

A importância das relações afetivas na vida diária dos povos das terras baixas sul-americanas foi ressaltada na coleção de ensaios editada por Joanna Overing e Alan Passes, intitulada *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Algumas das contribuições buscam encontrar idiomas mais satisfatórios, embora não necessariamente novos, para falar sobre a socialidade amazônica (Overing e Passes, 2000). Não é novidade que as noções sociológicas de linhagem, hierarquia e relações sociais prescritivas se mostraram insuficientes para representar os mundos vividos amazônicos. Em vez delas, defrontamo-nos com a idéia de que falar em termos de estados emocionais ou de afetos, experimentados intersubjetivamente, ou seja, entre pessoas, talvez se mostre mais compatível com o modo pelo qual os povos indígenas amazônicos experimentam o mundo (Overing, 1989).² Nesse contexto, enfoca-se o domínio doméstico,³ como o domínio em que a socialidade é gerada por meio de trocas intersubjetivas entre pessoas. Por sabermos, com base em muitos relatos etnográficos recentes de sociedades das terras baixas sul-americanas, que a relação com o exterior é de suma importância para a feitura da identidade do *self*, pode parecer que o foco no domínio doméstico, interno, limite a análise. O importante, contudo, é que a relação com o lado de fora, ainda que fundamental, é sempre uma relação estabelecida de dentro. O idioma primeiro é o da incorporação, literal em alguns casos (Fausto, 2001; Vilaça, 2000; Viveiros de Castro, 1986), ao passo que em outros, por um processo de transformação gradual mediante partilha de alimentos (Rival, 1998; Vilaça, 2002), ou por meio de pura força de vontade, como

no caso dos Wari, cuja decisão de fazer de alguém um parente basta para criar parente de não-parente (Vilaça, 2002).⁴ Desse ponto de vista, seria inteiramente legítimo, e até necessário, começar com a avaliação moral de estados emocionais tidos como internos à sociedade.

A seguir, darei algumas informações etnográficas básicas sobre os Panará. No entanto, à guisa de introdução, vale notar que, de todas as sociedades das terras baixas sul-americanas, talvez seja aos Panará, como membros do grupo lingüístico jê, que melhor se aplique a idéia de organização social rigorosamente organizada, e até prescritiva, existindo acima e além dos indivíduos (Carneiro da Cunha, 1993). Trata-se de um povo que, reconhecidamente, constrói suas aldeias conforme um rigoroso sistema espacial de organizar clãs e dispor casas. Pertencer a determinado clã implica obedecer a um sistema muito claro: a população está dividida em duas metades, e há certas “normas” para a circulação e transmissão de nomes pela aldeia.

Ademais, os Bororo, além de um grupo culturalmente relacionado aos Panará, também estiveram no centro de um dos debates mais feroces acerca do uso e da natureza da construção de modelos em Antropologia Social, o debate entre Maybury-Lewis (1960) e Lévi-Strauss (1960; 1963 [1956]; 1976 [1960]), durante a década de 1960. Ainda que não compartilhe da visão das sociedades jê como, de algum modo, mais normativas e prescritivas que a de seus primos amazônicos, todavia, é necessário reconhecer esses trabalhos, dado que representaram um importante subsídio à reputada divisão entre os “brasileiros centrais” (de língua jê) e seus vizinhos “amazônicos” mais ao norte (Viveiros de Castro, 2001).

Entretanto, e falando especificamente do caso panará, acredito ser possível pensar a feitura da percepção do *self* e o significado de viver belamente entre outros Panará em termos de uma linguagem de estados emocionais e de troca intersubjetiva (Overing e Passes, 2000).

Os Panará

Os Panará são um grupo indígena que vive no Brasil Central, no limite entre os estados de Mato Grosso e do Pará. Contavam 180 pessoas na época de minha pesquisa de campo, que ocorreu entre 1996 e 1998, e um período adicional em 2003; atualmente, a população está em rápido crescimento.⁵ A sociedade panará está dividida em quatro clãs exogâmicos e uxorilocais e cada clã fixa-se explicitamente em um lugar particular do círculo da aldeia. A transmissão de clã é feita de mãe para filho, e a exogamia clânica é observada estritamente, de modo que membros masculinos de um clã, quando casam, sempre residem em uma parte do círculo da aldeia diferente da que nasceram e onde suas irmãs e mães vivem. No centro da aldeia, há duas casas dos homens, onde membros das duas metades se encontram.⁶ Todo homem pertence a uma das metades, e a mulher se junta à metade do marido ao casar.

As sociedades jê foram amplamente analisadas em função dos dualismos que governam sua organização social. Associou-se a periferia, as mulheres, a reprodução das pessoas e o doméstico à natureza, por um lado, e o centro, os homens, a produção da sociedade e o público à cultura, por outro. Isso é particularmente verdadeiro para os membros do Projeto Brasil Central de Harvard, reunidos em torno de David Maybury-Lewis.⁷ Nesse meio-tempo, Vanessa Lea (1992, 1995) sugeriu que, entre os Kayapó, também um grupo jê e vizinhos dos Panará, não é proveitoso entender a periferia como o lugar da natureza e de formas inferiores de reprodução social; antes, os complexos sistemas de nomeação e de transmissão do patrimônio ritual mediados pelas mulheres mostram que, de fato, a periferia é precisamente o local onde a “cultura” é produzida e está intimamente associada às mulheres, enquanto donas das casas que, por sua vez, são grupos portadores/detentores de nomes e patrimônio ritual.

O que essas abordagens têm em comum é que enfocam a aldeia como um fato social total, dispensando escassa consideração ao que jaz além da simples aldeia, ou seja, outras aldeias e, sobretudo, as relações com os colonos neobrasileiros. Ao fazer isso, tomaram classificações sociais indígenas, tais como grupos portadores de nome ou metades, e utilizaram-nas como categorias sociológicas dentro da análise antropológica. Disso, resultaram benefícios e prejuízos. Em primeiro lugar, com a utilização de categorias indígenas, habilita-se a achar idiomas para falar desses grupos, quando já se havia demonstrado antes que a linguagem africanista da descendência e da linhagem pouco se aplica tanto às sociedades das terras baixas sul-americanas quanto aos povos da Oceania (Carneiro da Cunha, 1993; Overing-Kaplan, 1976; Seeger et al., 1979). O prejuízo, contudo, é que as categorizações indígenas carregam dentro de si a própria ideologia e não podem ser utilizadas, em sentido manifesto, como categorias sociológicas, pois, na maioria das sociedades, as pessoas não param para refletir sobre as categorias sociológicas que organizam sua sociedade, geralmente. De qualquer modo, como Carneiro da Cunha (1993, p. 89) assinalou, utilizar classificações indígenas como categorias antropológicas pode dificultar a comparação, e esse pode ser um dos motivos para que os grupos jê fossem tratados por tanto tempo como separados, como “brasileiros centrais”, e por isso distintos dos grupos “amazônicos” e dificilmente comparáveis a estes (Viveiros de Castro, 2001).

Se as categorizações internas das sociedades jê representam essas sociedades como prescritivas e sujeitas a um nítido mapeamento social, cujo modelo é fornecido pela aldeia circular, então, em que sentido pode-se dizer que a vida dos Panará é animada por estados psicofísicos particulares? Aqui, descreverei primeiro a criação diária da socialidade⁸ panará e, na última parte deste artigo, mostrarei alguns dos modos pelos quais o trabalho que ocorre nas roças e o trabalho de fazer pessoas podem ser considerados ligados.

Os Panará falam de si mesmos e de outros Panará em termos de duas condições morais e físicas. Elas podem ser aproximadamente descritas como disposto ou sociável (*suakiin*) e preguiçoso ou insociável (*suangka*).

Relacionados aos termos bonito (*inkiin*) e feio (*nangka*), *suakiin* e *suangka* possuem conotações moral, física e estética distintas. A Estética é aqui entendida em seu sentido mais amplo, a expressar valores morais e políticos, e intrínseca à socialidade da vida diária (Overing, 1989, p. 159). As qualidades estéticas da vida diária panará são visíveis nas manifestações físicas de *suakiin* e *suangka*.

Desde o momento em que uma criança é concebida, seu corpo se torna o foco de atos formativos. Por meio do cultivo, dos cuidados e da moldagem física do corpo, faz-se de um recém-nascido uma pessoa bonita. A beleza física e moral de uma pessoa manifesta-se em sua elevada disponibilidade intersubjetiva, ou seja, em ser *suakiin*, que, por sua vez, é um pré-requisito para fazer novas pessoas.

O que significa ser/estar *suakiin*?

Acordam cedo sentindo-se dispostos e prontos para o trabalho do dia. Nenhum pesadelo nem incômodos físicos afetaram-lhes o estado psicofísico durante a noite. Banham-se, sorrindo e conversando com as pessoas ao redor. Prontas para o trabalho do dia, mulheres penteiam os cabelos usando óleo de coco de palmeira (*kwatikiañkô*), para que fiquem brilhantes e escorridos. Depois, pintam os rostos e pés com *py* vermelho (urucum: *Bixa orellana*). Fazem isso especialmente quando vão trabalhar com outras mulheres, ou talvez homens, em algum trabalho coletivo, como a abertura de roças, pescarias com timbó, ou excursões coletivas de coleta, como as que ocorrem com frequência durante o começo da

estação das chuvas. Durante o dia, os que se sentem *suakiin* trabalham duro (*sâpêri tâti*),⁹ sorriem (*sonsyri*) e conversam uns com os outros.

As mulheres se certificam de que haja alguma comida pronta para quando os maridos ou irmãos retornarem da caça, ocasião em que a comida deve ser oferecida de imediato. Se um ritual está sendo executado, os que se sentem *suakiin* participam da dança e do canto, que podem ocorrer quase a qualquer momento do dia ou da noite.

Entre o final da tarde e o começo da noite, jogar futebol é um outro modo de exteriorizar o estado de espírito *suakiin*. Tanto homens como mulheres jogavam futebol, embora os homens o fizessem com maior frequência e, em 2003, as mulheres não estavam mais jogando. Como nas danças e nos cantos ou no trabalho coletivo, jogar futebol é uma ocasião em que sentimentos de estar *suakiin* são exteriorizados visualmente na sociabilidade ativa que caracteriza esse estado.

Sociabilidade e disponibilidade intersubjetiva são expressões do estado de espírito *suakiin* tanto em homens como em mulheres. Nas mulheres, isso se traduz em sorrisos, bate-papo, trabalho duro, no embelezamento de si próprias e das crianças, mediante a pintura com tinta vermelha, e, geralmente, na participação em atividades coletivas. Homens estão *suakiin* quando acordam cedo, são bem-sucedidos na caça, trazem muitos peixes para suas esposas distribuírem e cozinharem; quando vão para as casas dos homens no centro da aldeia para conversar, contando de suas caçadas em voz alta e com entusiasmo, batendo repetidamente no peito para marcar as passagens importantes. Como as mulheres, só cantam e dançam no momento em que se sentem *suakiin* e, com assiduidade, homens que estão *suakiin* jogam futebol até o sol se pôr. Para os homens, contudo, estar *suakiin* contém um elemento de fúria e cólera (*ha sâ*) que está de todo ausente das expressões femininas de *suakiin*. Homens que vão matar inimigos, síntese de *ha sâ*, estão por definição extremamente *suakiin*.

Embora fúria e cólera, como manifestações de estar *suakiin*, sejam bonitas em homens, também os torna temíveis (*sumpa*) para as mulheres. Isso leva a um contraste notável entre o modo como as mulheres falam dos homens e o modo como os homens falam de outros homens, especialmente homens do passado. Ao passo que as mulheres tendem a enfatizar a beleza de um homem que sorri e brinca e não é furioso (*ha sâ piau*), homens se referem às impressionantes demonstrações de força e coragem de homens do passado que eram *ha sâ* de verdade.

Embora a fúria da sexualidade masculina possa provocar o temor das mulheres, ser *suakiin*, tanto em sua manifestação masculina como feminina, é uma condição necessária para fazer novos Panará. Assim, ter vários filhos e as atividades diárias envolvidas no cuidado deles são, de muitas maneiras, testemunho de quão *suakiin* são os adultos maduros da casa.

Como *suangka* se opõe a *suakiin*?

Se *suakiin* está relacionado a saúde física, beleza e valores morais positivos, manifestados no aumento da disponibilidade intersubjetiva das pessoas umas às outras, então, *suangka* é o exato oposto. Os que estão *suangka* permanecem dentro de casa ou fora de vista, atrás das próprias casas. Não se movimentam muito, preferem ficar sentados no chão ou deitados numa rede o dia todo. Tampouco se pintam ou cantam e dançam e abstêm-se de ir à procura de outros com quem conversar e sorrir. Quando mulheres estão *suangka*, não trabalham e não participam das tarefas diárias de preparar e cozinhar a comida, embora possam contar com receber porções de comida de seus parentes próximos.

Homens que estão *suangka* se abstêm de ir à caça, acham melhor ficar na aldeia, dentro de suas casas de preferência. Não vão ao centro ou,

se vão, permanecem calados e não tomam parte nas conversas e nas histórias lá contadas. Quando uma pessoa está *suangka*, ele ou ela se retira das relações intersubjetivas, e isso se exterioriza não apenas em silêncio e seriedade, mas também em uma redução radical de movimento espacial. Alguém que esteja realmente *suangka*, como uma pessoa enlutada depois da morte de um parente próximo, mal sai de casa, movendo-se apenas da cama para a rede durante o dia, e evita qualquer contato com gente fora de casa, banhando-se em locais afastados. Um indivíduo que esteja *suangka* não participa de atividade coletiva alguma, como a dança ou o canto.

Uma pessoa pode ficar *suangka* por várias razões. Ao contrário de *suakiin*, que é a condição básica do ser panará quando a vida é boa, *suangka* é um estado que se adquire. Como tal, é acima de tudo a ausência básica de *suakiin*. O sentimento panará básico de *suakiin* é substituído por *suangka* quando uma pessoa adocece. De igual modo, se um filho está doente, a mãe se torna *suangka* ao escolher ficar com ele na aldeia. Dependendo da seriedade da doença, a condição da criança também pode afetar o pai e até os avós. Outro motivo comum para ficar *suangka* são os pesadelos com a morte de parentes. De igual modo, a morte real de um parente faz os enlutados ficarem *suangka*. É apenas quando se fazem bonitos de novo (*ti py ho kiin*), quando são primeiro pintados e, depois, têm os cabelos cortados por membros de outros clãs, após o período de luto, que mais uma vez se tornam *suakiin*.

Outra razão muito comum para ficar *suangka* é a gravidez. Ela pode afetar o pai bem como a mãe, mas se diz que bebês deixam as mulheres particularmente *suangka*. Sentir-se *suangka* é com frequência interpretado como o primeiro sinal de gravidez. Aqui, vale notar que, embora seja necessário estar *suakiin* para que se possa conceber uma criança, a conseqüente gravidez deixa os pais *suangka*. Dado que o sentimento de *suakiin* depende muito de relações intersubjetivas e disponibilidade

visual – interagir e ver e ser visto por outras pessoas –, pode-se supor que a localização do bebê *in utero* coloque-o no lugar “errado” quanto à geração de *suakiin*-idade.¹⁰

Outros motivos para ficar *suangka* incluem trabalhar na mesma tarefa – arrumar camas, por exemplo – e o cansaço após fazer roça por algumas dias consecutivos. Com freqüência, os homens estavam *suangka* quando retornavam de uma longa viagem à cidade. Também disseram que comer comida de branco por períodos dilatados deixava-os *suangka*. Curiosamente, isso não parece se aplicar a comer comida de branco na aldeia panará, onde é considerada altamente desejável e é utilizada com freqüência como meio de pagamento pelo trabalho coletivo, ou seja, como pagamento pelos camaradas panará terem sido *suakiin* em proveito de um indivíduo. Aqui, como no caso da gravidez, torna-se mais claro que as condições de *suakiin* e *suangka* são quintessencialmente intersubjetivas, e que são as relações com os outros e o grau em que se pode participar de tais relações que geram esses estados psicofísicos em outrem.

Embora estar *suangka* seja aceito sem questionamentos como explicação para não participar da vida social da aldeia, também é censurado, e os que ficam *suangka* o tempo todo enfrentam desaprovação. Moças e rapazes, em especial, são repreendidos pelos mais velhos por estarem *suangka* – preferem sentar por perto rindo de nada (*soñsyr ankjâ*) do que trabalhar e interagir socialmente com todos os demais da aldeia. Não é incomum ouvir uma mulher mais velha perguntar, exasperada, a sua filha mais nova: “Por que você está *suangka*?” (*Pian ahê ka suangka?*). Como a disponibilidade intersubjetiva de quem está *suangka* se reduz ao mínimo, sua condição, se prolongada, representa uma ameaça ao funcionamento da socialidade panará. A vida panará é constituída pelas interações sociais diárias entre as pessoas; pela visibilidade de todos; pelas conversas que todos podem ouvir, ou seja, os debates da casa dos

homens, de preferência à fofoca, considerada “conversa feia” (*pe angka*); e pelos esforços coordenados de todos para atuar belamente em cerimônias. Assim, evitar estar *suangka* depende de esforços mútuos, cuidando dos filhos de outra pessoa, mantendo níveis de disponibilidade intersubjetiva e relacionando-se socialmente com outros Panará, fazendo coisas panará.

Desde que Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro publicaram seus artigos sobre as noções de pessoa e de corporalidade no Brasil Central (Seeger et al., 1979), o corpo tem ocupado uma posição importante na análise da socialidade ameríndia. *Suakiin* e *suangka* são estados psicofísicos e, desse modo, são experimentados e exteriorizados como estados corporais. Mais recentemente, Viveiros de Castro (1998) ampliou as noções teóricas em torno da corporalidade e desenvolveu a idéia do perspectivismo ameríndio, que muito deve a idéias ameríndias sobre o corpo e o espírito. Aqui, sugiro e defendo, seguindo Viveiros de Castro (1998, p. 482), que a formação de um corpo panará não é outra coisa senão o acúmulo de capacidades e atributos do ser panará, e que os valores de *suangka* e *suakiin* são os mais importantes deles. Os efeitos de estar em um estado de sociabilidade ativa ou de triste retraimento são sentidos pelos outros e, desse modo, têm implicações na beleza e no bem-estar de todos e, portanto, na geração de socialidade.

Socialidade e boas relações humanas dependem de as pessoas estarem *suakiin* e, por isso, manter o sentimento de estar *suakiin* é de interesse público.¹¹ Na próxima seção, descrevo como pessoas são feitas por meio dos atos cotidianos e íntimos da troca intersubjetiva e de práticas que contribuem para a feitura de pessoas panará. Essas intervenções são particularmente intensivas nos estágios iniciais da vida e diminuem com o tempo, quando a separação entre pais e filhos se torna maior.

Fazendo filhos

Pai e mãe contribuem para a formação do feto no útero. O homem, com esperma (*siim*); a mulher, com sangue (*nampiu*). O feto existe inicialmente como água (*inkô tañ*) e o processo de crescimento, da concepção à idade adulta, é pensado como um endurecimento progressivo das faculdades. Logo após o nascimento, o bebê tem olhos moles (*into pepeti*), ossos moles (*si pepeti*) e é incapaz de ouvir (*sampanno*). Poucos meses após o nascimento, a criança começa a ver direito. Descrito como possuindo “olhos duros” (*into tâti*) e com aproximadamente 6 ou 7 meses de idade, o bebê é capaz de sentar-se sem ajuda. Nessa fase, diz-se que a criança ficou com os ossos duros (*si tâti*). A faculdade da audição é a que demora mais tempo para ser adquirida, e a acusação de *sampanno* prolonga-se até a vida adulta. *Sampanno* tem conotações morais definidas, por ser alguém que não ouve, não entende e, portanto, comporta-se de maneira inaceitável. O oposto, bom entendimento e conhecimento (*sampatâti*), são qualidades que os anciãos com frequência atribuem a si mesmos, quando fazem discursos em público. Possuir ossos duros, entretanto, refere-se à propriedade física da força, que, por sua vez, é entendida como algo bonito e, assim, também é uma forma de avaliação moral. Rapazes (*pjântuara*) e moças (*pjontuara*) são considerados *si tâti*, o que explica por que meninas podem carregar cargas pesadas e jovens podem participar das corridas de tora ou jogar futebol o dia inteiro.

Uma mulher dá à luz em sua casa, idealmente, assistida por sua mãe, irmãs ou cunhadas. O fato de ocorrer um nascimento na aldeia, geralmente, não é perceptível, a não ser por se fechar a porta da casa e de um grupo de crianças reunir-se em torno dela. Apenas no exato momento em que a criança nasce, a notícia se espalha pelas casas, como rastilho de pólvora, e todas as mulheres da aldeia correm para ver o recém-nascido.

Nos primeiros dias de vida de uma criança, mães, avós e tias, literalmente, conformam e moldam a criança. Bebês geralmente nascem com as cabeças cobertas com cabelos pretos, grossos e macios. Quanto mais grossos e longos forem os fios, mais bonito o bebê é considerado. Bebês cujos cabelos descem até a testa, cobrindo-a com uma franja (*kwajakâri*), são particularmente admirados. Os fios são regularmente alisados sobre a testa, e esforços são feitos para garantir que o redemoinho do cabelo esteja bem no cocuruto. A própria cabeça é suavemente moldada e apertada para que fique redonda. As orelhas são espremidas contra a cabeça e esticadas longitudinalmente, do lóbulo até a extremidade. Os cantos externos dos olhos são puxados para trás, para que estes fiquem menores e amendoados. As pernas são endireitadas, e as partes inferiores delas são alisadas para dentro, de modo que as panturrilhas abalem para trás e não para os lados. A barriga da perna é considerada especialmente bonita, tanto em crianças recém-nascidas como em adultos. Nos primeiros dias, o bebê é todo pintado de vermelho; algodão vermelho é enrolado em torno de suas panturrilhas, logo abaixo do joelho. Às vezes, braçadeiras de contas são postas ao redor dos pulsos e dos tornozelos. Isso estimula os membros a crescerem direito e garante que as panturrilhas fiquem grandes e gordas. Pernas e braços finos são considerados muito feios, e “perna fina” (*te pã*) pode ser empregado como insulto ou acusação, por exemplo, quando há mexerico entre os clãs sobre alguém ter um caso ilícito, ou no momento em que algumas pessoas são acusadas de não trabalhar duro o bastante em alguma tarefa coletiva, como a abertura de roça. Assim, imperfeições físicas têm conotações morais distintas, e produzir um belo corpo está de acordo com ser moralmente correto e socialmente disponível, ser uma pessoa *suakiin*. Durante a primeira infância, o ônus de garantir que a criança adquira feições bonitas é dos pais e, particularmente, das mulheres do clã do bebê.

Após o nascimento do filho, o casal deve abster-se de relação sexual por alguns meses, bem como obedecer determinadas restrições alimentares até que a criança dê sinais de começar a andar. Isso, de acordo com os velhos de Nansepotiti. Ainda de acordo com eles, os jovens de hoje (*komakjara*)¹² passam a fazer sexo muito cedo depois de a mulher ter dado à luz, apenas esperam pela queda do cordão umbilical e, então, passam a fazer sexo de novo, o que provoca o enfraquecimento do homem. Ocorre o mesmo se um homem fizer sexo com uma mulher menstruada e, mais uma vez, reputa-se que os jovens de hoje estejam enfraquecendo por fazerem sexo com mulheres menstruadas.

Fazer sexo com mulheres menstruadas ou que deram à luz há pouco tempo exaure a força física dos homens, por conseguinte, a habilidade de participarem de belas práticas, como a corrida de tora, próprias aos rapazes. Outras atividades que devem ser evitadas pelos pais de crianças recém-nascidas têm efeitos deletérios sobre os bebês. Logo após o nascimento, tanto o pai como a mãe da criança estão sujeitos a restrições e proibições alimentares. Embora os atos do pai – como fazer sexo com outra mulher – e a quebra de prescrições alimentares afetem negativamente o bem-estar do bebê, são as ações da mãe que têm conseqüências particularmente fortes para os filhos, e são elas que são repetidamente exortadas a não comerem alimentos proibidos.¹³

Pais contribuem com sêmen (*siin*) para a feitura do bebê e é este que deixa os bebês gordos. Ainda que contribuam com sêmen para a feitura dos bebês, os pais também devem contribuir com mel, donde o mel líquido também ser chamado de *siin*.

Embora o ônus de assegurar o bem-estar de suas crianças pequenas seja principalmente das mulheres, os pais também são responsáveis por garantir que seus filhos cresçam fortes e não adoeçam. Nos primeiros dias após o nascimento, não devem se expor aos perigos da floresta, envolvidos na caça, ou se empenhar em trabalho muito duro. Devem asse-

gurar que a mãe da criança tenha um suprimento suficiente de peixe para comer. Essa responsabilidade de prover alimento inicia antes mesmo do nascimento da criança, quando uma mulher grávida pode exigir que o marido vá buscar mel, pois se julga que este faça a criança crescer forte. Uma vez nascido o bebê, o mel é reclassificado como alimento perigoso que deve ser evitado até que a criança comece a andar, e isso é novamente acompanhado pela proibição de manter relações sexuais, ou seja, entrar em contato com o sêmen masculino, até que o filho de um casal esteja começando a andar. Embora haja claras similaridades entre o tratamento do sêmen e do mel, existe um paralelo adicional que pretendo explorar na próxima seção. Trata-se do *status* e da valorização do amendoim, uma cultura crucial das roças panará.

As roças panará

Na introdução, sugeri que a decorrência lógica de falar sobre a feitura de pessoas é falar sobre roças, aqui, pretendo ensaiar e delinear alguns dos vínculos possíveis. As roças panará são circulares e capazes de desvelar formas geométricas traçadas com algumas culturas como a de milho, mandioca e banana, sempre plantadas ao longo da periferia da roça ou em linhas retas que se cruzam através do círculo, enquanto outras culturas como a de batata-doce e, principalmente, de amendoim são sempre feitas no centro da roça. Este último é altamente valorizado pelos panará, não como alimento em sentido nutricional, mas como um indicador crítico do viver bem. Assim, os seguidos deslocamentos dos Panará durante os últimos 25 anos são formulados repetidas vezes em termos de busca por terra em que o amendoim cresça bem (Schwartzman, 1988).

O amendoim é plantado pelo homem, sozinho, na roça de sua mulher durante uma seqüência de manhãs, no começo da estação das

chuvas. É cultivado todo ano em uma roça recém-aberta, onde cresce livre do mato. Ao contrário de todas as outras culturas, que podem ser colhidas individualmente ou por um clã que esteja oferecendo os produtos da roça para um festival de partilha de alimentos, o amendoim é sempre colhido por toda a aldeia, cada roça por vez. Isso funciona da seguinte maneira: de madrugada, um homem irá cantar e chamar a aldeia para colher amendoim; ao amanhecer, toda a aldeia acorre para a roça, e todos ao mesmo tempo arrancam os pés de amendoim; cada família detentora de uma roça tem de colher os frutos dos pés que arrancaram; nesse meio-tempo, a dona da roça circula recolhendo dois pés de amendoim de cada família como forma de pagamento. Os frutos são levados para a aldeia em cestos e deixados a secar em frente das casas, na praça central da aldeia. São espalhados em dois círculos. O maior é chamado *siin impe* ou “sêmen real/líquido”, ao passo que o menor é chamado *sangkre* ou “sobra”. Os frutos de amendoim são separados de acordo com suas características físicas: os bonitos e grandes, em que todos os grãos se desenvolveram, terminam como “sêmen real”, ao passo que o restante compõe a “sobra”. Depois de secar, os amendoins mais bonitos, o “sêmen real”, são armazenados em outro lugar, ainda na casca, para serem replantados, enquanto a “sobra” pode ser consumida, na forma de bebida ou comida, quando estiveram fora, em trilhas da floresta. A maneira preferida de comer amendoim é misturado a batata-doce seca. Isso, dizem, é o que os antigos Panará gostavam realmente de comer.

Quando a época do plantio se avizinha, os homens mais uma vez circulam pela aldeia chamando outros homens para suas casas para debulhar amendoim. Embora, às vezes, as mulheres também organizem o trabalho coletivo, por certo, homens e mulheres nunca fazem esse trabalho juntos. Na casa que convocou a debulha, os amendoins “sêmen real” são distribuídos, de preferência com batata-doce seca, e tanto os homens como as mulheres sentam ao redor do monte, debulhando e

comendo.¹⁴ Os grãos de amendoim são inspecionados por tamanho e uniformidade de crescimento, e os bons são recolhidos em uma cabaça ou garrafa plástica para serem plantados pelo marido da dona da roça.

Ao contrário de qualquer outra cultura, a do amendoim e o bom êxito de seu cultivo dependem do trabalho coletivo e da disponibilidade intersubjetiva de pessoas realmente *suakiin*. A cada ano, os amendoins de todas as roças são literalmente disseminados por toda a aldeia, uma vez que o cultivo de amendoim de cada casa é composto de pequenas partes das roças de todos os demais. Além disso, a geração da colheita do ano seguinte, ou seja, a debulha de amendoins para o plantio depende do trabalho coletivo da aldeia como um todo.

Os homens, após o plantio do amendoim, em especial nos primeiros estágios do crescimento deste, estão sujeitos a restrições alimentares e de comportamento, semelhantes às restrições alimentares que vigoram após o nascimento de um filho. O homem precisa evitar alguns alimentos, não deve ter relações sexuais com a esposa e precisa evitar situações cálidas, a tal ponto que até o braço da esposa pousado sobre o marido, quando estão deitados à noite, é considerado potencialmente prejudicial à germinação dos pés de amendoim.

Uma vez que roças estão associadas aos clãs e à propriedade feminina, a imagem de homens saindo para plantar seu “sêmen”, gerado pelo trabalho coletivo da aldeia, nessas roças é, em vários aspectos, exatamente o que ocorre quando homens, como pessoas *suakiin*, isto é, pessoas disponíveis intersubjetivamente, plantam seu sêmen em mulheres e fazem novos Panará. Se as roças estão para o sêmen como as mulheres – enquanto transmissoras da identidade do clã – estão para os homens, então fica evidente que, assim como os clãs são estritamente exogâmicos e os homens sempre vão casar em outro clã, o amendoim da própria roça nunca pode fornecer sozinho a semente que será plantada no ano seguinte, na roça da mesma mulher.

Como sugeri neste artigo, a produção de alimento, o trabalho coletivo e as atividades cerimoniais dependem e são expressão de pessoas que se sentem *suakiin* e, desse modo, estão disponíveis para interagir umas com as outras. Em termos panará, é esse ato de fazer coisas juntos, de serem vistos fazendo coisas juntos – e não esqueçamos que em uma aldeia circular relativamente pequena pode-se ver virtualmente tudo o que acontece nela, sem que nenhuma das casas disponha de um ponto de vista privilegiado –, o que torna a vida panará singularmente humana.

Contudo, deve-se assinalar que há outros modos de fazer coisas entre os Panará, e, para que não pinte um retrato de encantadora harmonia, que decerto é apenas um retrato parcial, das relações de convivência¹⁵ em uma aldeia Panará, hei de descrever sumariamente a inversão negativa da criatividade coletiva do povo Panará.

Bruxaria

Como foi mencionado no início deste trabalho, os Panará estão divididos em quatro clãs exogâmicos. Embora haja noções complementares do que seja um casamento correto, por vezes seguidas na prática, por vezes ignoradas, a exogamia clânica é sempre e sem exceção observada. De fato, é difícil fazer alguém entender a hipótese do casamento dentro de um clã. Humanos simplesmente não fazem isso. Cruamente, alguém pode dizer que se trata apenas de uma regra da organização social panará. Contudo, vale penetrar um pouco na lógica subjacente. Acima, descrevi os modos pelos quais crianças panará são feitas e criadas como exemplos vivos de um trabalho conjunto de marido e esposa e como expressões do *status suakiin* deles. Assim, as vidas panará podem ser caracterizadas como inteiramente visíveis a todos, produtos do trabalho conjunto, capazes de se empenharem em empresas coletivas e disponíveis à troca

intersubjetiva. Exatamente o mesmo pode ser dito dos amendoins arrumados na praça central da aldeia para secar ao sol quente da estação seca.

Agora, quando as pessoas saem e fazem coisas sozinhas, quando escondem o produto de seu trabalho e abstêm-se de compartilhá-lo com aqueles que têm o direito a uma parte, podem ser facilmente reconhecidas como pessoas que dispõem de poderes místicos negativos. Tais indivíduos são capazes de produzir gêneros de bebês conhecidos como *wantui akriti*, em que *kriti* se refere a “falso” ou “um tipo de”, e também criam outros tipos de coisas falsas, como carrinhos, facas e onças falsos. Dizem que tiram essas coisas do ânus, sozinhos, no espaço recôndito da floresta. Ao fazê-lo, estão em total inversão em relação ao que humanos reais fazem, que concebem, dão à luz e educam crianças em uma rede constante de trocas e interações entre pessoas. O processo produtivo dos bruxos apresenta uma inversão completa da produção de pessoas reais. Uma mulher de Nansepotiti os descreveu para mim da seguinte maneira: “Meu pai os viu. Ele viu Pôpôa *pikjâ* (o finado Pôpôa) com botoques nas orelhas e fazendo onças falsas (*jopu jakriti*). Tirou essas criaturas do ânus. Escorria sangue do ânus de Pôpôa”. Esse indivíduo, Pôpôa, foi a última pessoa identificada como bruxo e executada pelos Panará. Dele e do estrago que causou, ainda se fala muito em Nansepotiti. Além de criar falsas criaturas como onças, bruxos também produzem objetos materiais normalmente adquiridos pelos Panará mediante relações de troca ou de exigência.¹⁶ Em circunstâncias normais, artigos desse tipo ou são rapidamente ocultos ou dispersos pela aldeia, pois ninguém deseja ser visto como ganancioso demais e ávido por esses objetos materiais. Em contrapartida, diz-se dos bruxos que desejam excessivamente as coisas dos outros e caracterizam-se pela completa falta de relações de partilha. Contudo, bruxos não apenas criam coisas que os Panará normalmente não geram, como também as produzem pelo orifício incorreto, uma vez que parem criaturas pelo ânus, sozinhos na floresta, em

vez de em companhia de uma mulher, vaginalmente, dentro dos limites da casa. Enquanto pessoas reais dependem de relações sexuais entre pessoas, de nascimento pela vagina dentro da aldeia e da visibilidade de suas práticas sociais na feitura de outras pessoas, bruxos invertem tudo isso, tornando suas atividades perigosamente anti-sociais e, potencialmente, de alto teor deletério para a produção da socialidade.

Conclusão

Observei no início que, de todos os povos, os que pertencem ao grupo jê talvez sejam aqueles para quem a idéia de descrever a socialidade em termos de estados emocionais despertados por trocas intersubjetivas deva ser a menos atraente. No entanto, neste artigo, tentei mostrar que, entre os Panará, dois estados psicofísicos são fundamentais para a constituição diária da vida social.

Aqui, escolhi olhar o mais íntimo e, talvez, no caso de grupos jê – devido à visibilidade de seus princípios macroscópicos de organização social –, o mais obscuro nível das relações intersubjetivas. *Suakiin*, ativamente sociável, é como a vida panará deveria ser, enquanto *suangka* é como os Panará ficam às vezes, quando, não importa por que razão, perdem a *suakiin*-idade ou quando um de seus filhos os deixa *suangka*. Com efeito, Overing e Passes reclamam uma valorização do cotidiano e o afastamento do enfoque exclusivo nos acontecimentos representados pelos grandes rituais que interrompem o cotidiano em uma aldeia amazônica. Em várias contribuições ao livro deles, a importância do cotidiano é amplamente demonstrada e seria possível considerar que é a criação cotidiana do sentimento de ser *suakiin* que torna possível a realização de grandes cerimônias. Assim não se considera apenas o ritual como uma perturbação do cotidiano, mas, também, que a geração de disponibi-

lidade intersubjetiva estabelece as precondições para a dança e a produção de alimentos em uma escala maciça, que caracterizam o período das cerimônias entre povos como os Panará.

Os valores psicofísicos fundamentais de *suakiin* e *suangka* com a feitura e a moldagem físicas das pessoas são responsáveis por transformar gente em Panará. Sendo *suakiin* é que os Panará animam a vida uns dos outros, e sendo *suakiin* é que conseguem enxergar uns aos outros como humanos. Ademais, como descrevi, é sendo *suakiin* que criam novos humanos. Em termos do trabalho cotidiano na roça, somente o fato de as pessoas experimentarem e revelarem a si mesmas *suakiin* permite o cultivo bem-sucedido de roças produtivas. Quanto ao cultivo do amendoim, essa cultura, de certa maneira, simboliza a importância crucial das trocas intersubjetivas, pelas quais “sêmen real” é produzido e disseminado mediante o trabalho coletivo de homens e mulheres panará.

Na feitura de pessoas panará, as mulheres desempenham um papel particularmente importante, como donas de roças e transmissoras da identidade do clã, que localiza uma pessoa dentro do espaço da aldeia, da ocasião do nascimento até a morte e o enterro. As mulheres, contudo, não podem fazer isso sem intervenções e contribuições cruciais de “outros”, nesse caso, homens. Estes, por serem membros de outros clãs, devem deixar seu clã natal para que possam fazer novos Panará com mulheres do outro lado da aldeia. Exatamente como amendoins devem “deixar” sua roça natal para que produzam novos amendoins em outras, novas roças panará.

Notas

- 1 Apresentado no Centre for Indigenous American Study and Exchange (CIASE), da University of St. Andrews, em 4 de março de 2003.
- 2 Ver também Surrallés (2003), que examina a dimensão afetiva, emocional das cerimônias de saudação candoshi.
- 3 Note que não uso aqui o termo doméstico em oposição a público, mas antes em oposição a não-doméstico, ou seja, selvagem, estrangeiro, outro. Assim, o domínio do doméstico pode ser descrito como o domínio da socialidade *panará* (humana), em oposição ao domínio dos *hipe* (outros-inimigos).
- 4 Quanto ao estabelecimento de laços de parentesco com mães, ver também o artigo recente de Viegas (2003), em que ela discute o caso fascinante dos caboclos [Caboclo-Indians] brasileiros, para os quais uma criança é o agente central ao eleger, assim como ao rejeitar, mulheres como mães.
- 5 No ano de 2000, a população contava 202 indivíduos, que viviam em uma única aldeia em um território de cerca de 495 mil hectares (Ricardo, 2000). Em 2003, havia cerca de 245 habitantes na aldeia de Nansepotiti.
- 6 Observar que os Panará deixaram de construir duas casas dos homens quando foram removidos para o Parque Indígena do Xingu, em meados da década de 1970, passando a construir apenas uma casa dos homens. Em minha visita de 2003, descobri que, recentemente, haviam recriado o traçado tradicional da aldeia, com duas casas de homens, uma de cada metade, ao centro da aldeia.
- 7 Para exemplos, ver Da Matta (1982), Maybury-Lewis (1979), Seeger (1981), Turner (1979), bem como Carneiro da Cunha (1978) e Lopes da Silva (1986).
- 8 Apesar de o modelo predominante das sociedades jê ser o do Projeto Brasil Central de Harvard, têm sido feitas observações compatíveis com o que pretendo descrever neste artigo. Fisher (2001), por exemplo, em trabalho sobre os Kayapó-Xikrin, escreve que a compreensão da socialidade entre os grupos jê “concentra-se na ligação entre atividade humana coletiva e individual e na centralidade da criação socialmente coordenada de capacidades físicas”.
- 9 Ver a contribuição de Passes (2000) para a discussão sobre a importância do trabalho coletivo como um modo de produzir socialidade entre os Pa'ikwene, na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa.
- 10 Agradeço a Peter Gowan esta sugestão.

- 11 Discutindo similaridades entre noções cubeo e piaroa de vida bela e produção da comunidade, Overing observa que “a comunidade dependia da criação *diária* de um moral elevado entre seus membros e não do estabelecimento de leis, regras e corporações” (1989, p. 164). O mesmo foi observado entre os Trio por Peter Rivière, e parece-me também valer para o caso panará.
- 12 *Koma*: hoje; *-kja*: originários, pertencentes; *-ra*: plural.
- 13 A noção de substâncias compartilhadas entre os pais e seu filho até, em menor grau, os avós da criança que fundamenta essas restrições é um tema comum na Amazônia. Como mencionei acima, o grau em que parentes, além dos pais imediatos, estão envolvidos depende de circunstâncias particulares, ou seja, da gravidade da doença da criança. Não há, contudo, noção alguma de incorporação gradual de co-residentes em uma comunidade consubstancial como descrito por Rival (1998) para os Huaorani.
- 14 Na ausência de batata-doce seca, inhame assado também pode ser comido com os amendoins.
- 15 Registro aqui as reservas de Rivière (2000, p. 256, n. 3) quanto ao emprego do termo *conviviality* por Overing e Passes, fundamentadas na possibilidade de o termo ser facilmente mal compreendido e associado, conforme o uso corrente em inglês, a jovialidade e bom humor. [N. do T.: No trecho acima, a expressão “relações de convivência” traduz “*convivial relations*”. Optou-se aqui por verter o substantivo *conviviality* por convivência e o adjetivo *convivial* (em sentido corrente, jovial, alegre ou festivo) pela locução adjetiva “de convivência”, embora exista, em português, o adjetivo convivial (ou convival), relativo à convívio (literalmente, banquete), ele, contudo, se aproxima do sentido literal de *convivial* (assim como convívio de *conviviality*), pois tanto em inglês como em português os termos se originam do latim *conviviu* (banquete) e *convivalis* (relativo ao convívio à mesa). Convivência, por sua vez, expressa, segundo o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, “vida em comum, contato diário ou freqüente”, por extensão, familiaridade e intimidade; portanto, situa-se no mesmo campo semântico de *conviviality*, conforme definido pela autora (a partir de Overing e Passes), que se refere às relações intersubjetivas, às ocupações conjuntas, aos afetos e estados emocionais cotidianos, âmbito diverso dos momentos excepcionais representados pelas festas, banquetes, cerimônias e rituais. Dispensa-se o recurso ao neologismo (inexistente no original) “convivialidade”.]

- 16 Ao passo que algumas relações com grupos indígenas vizinhos podem ser descritas como relações de troca, relações com muitos brancos podem ser melhor descritas como baseadas na exigência, pelas quais bens são adquiridos mediante exigências abertamente expressas. Com o aumento recente das reservas monetárias disponíveis aos Panará, tais relações de exigência estão em vias de mudar.

Bibliografia

CARNEIRO DA CUNHA, M.

- 1978 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krabó*, São Paulo, Hucitec.
1993 “Les Études gé”, *L’Homme*, 126-128: 77-93.

DA MATTA, R.

- 1982 *A divided world: Apinayé social structure*, Harvard Studies in Cultural Anthropology, vol. 6, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

EWART, E.

- 2000 “Living with Each Other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil”, PhD, University of London.

FAUSTO, C.

- 2001 *Inimigos fiéis: história, guerra, xamanismo na Amazônia*, Sao Paulo, Edusp.

FISHER, W. H.

- 2001 “Age-based genders among the Kayapo”, in GREGOR, T. & TUZIN, D. (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

GELL, A.

- 1999 *The art of anthropology: essays and diagrams*, London, Athlone.

HEELAS, R. H.

- 1979 “The social organisation of the Panará, a Gê Tribe of Central Brazil”, D.Phil., St. Catherine’s College, Oxford University.

LEA, V.

- 1992 “Mebengokre (Kayapó) Onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil”, *Man (N.S.)* 27: 129-53.
- 1995 “The houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil – a new door to their social organization”, in CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (eds.), *About the house*, Cambridge, Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1960 “On manipulated sociological models”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 116: 17-44.
- 1963[1956] “Do dual organizations exist?”, *Structural Anthropology I*, Harmondsworth, Penguin.
- 1976[1960] “The meaning and use of the notion of model”, *Structural Anthropology 2*, London, Penguin.

LOPES DA SILVA, A.

- 1986 *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*, São Paulo, FFLCH-USP.

MAYBURY-LEWIS, D.

- 1960 “The analysis of dual organizations: a methodological critique”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Vokenkunde*, 116: 17-44.
- 1979 *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

OVERING, J.

- 1989 “The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa”, *Dialectical Anthropology*, 14: 159-75.

OVERING, J. & PASSES, A. (eds.)

- 2000 *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*, London, Routledge.

OVERING-KAPLAN, J.

- 1976 “Social time and social space in lowland southamerican societies: orientation for paper topics”, Paper presented to the XLII Congres international des Americanistes, Paris, 1976.

ELIZABETH EWART. FAZENDO PESSOAS E FAZENDO ROÇAS...

PASSES, A.

2000 "The value of working and speaking together: a facet of Pa'ikwene (Palikur) conviviality", in OVERING, J. & PASSES, A. (eds.), *The anthropology of Love and Anger*, London, Routledge.

RICARDO, C. A. (ed.)

2000 *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, Sao Paulo, Instituto Socioambiental.

RIVAL, L.

1998 "Androgynous parents and guest children: the Huaorani Couvade", *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 4: 619-42.

RIVIÈRE, P.

2000 "The more we are together...", in OVERING, J. & PASSES, A. (eds.), *The anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London, Routledge.

SCHWARTZMAN, S.

1988 "The Panará of the Xingú National Park: the transformation of a society", PhD, University of Chicago.

SEEGER, A.

1981 *Nature and society in Central Brazil: the Suya Indians of Mato Grosso*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B.

1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas", *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

SURRALLÉS, A.

2003 "Face to face: meaning, feeling and perception in Amazonian welcoming ceremonies", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9: 775-91.

TURNER, T.

1979 "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model", in MAYBURY-LEWIS, D. (ed.), *Dialectical societies*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

VIEGAS, S. DE

- 2003 “Eating with your favourite mother: time and sociality in a Brazilian Amerindian community”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9: 21-37.

VILAÇA, A.

- 2000 “Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation”, *Ethnos*, 65: 83-106.
- 2002 “Making kin out of others in Amazonia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8: 347-65.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
- 1998 “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-88.
- 2001 GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality, in RIVAL, L. & WHITEHEAD, N. L. (eds.), *Beyond the Visible and the Material*, Oxford, Oxford University Press.

ABSTRACT: In this paper the Panará value of energy and sociability (*suakiin*) is contrasted with its opposite, lack of energy, social withdrawal (*suangka*), in order to show how Panará daily life is constituted. Characterised as physical, social and moral conditions, intersubjective availability or lack thereof are central to the creation of everyday sociality among Panará people. The role of such affective relations is then analysed with regard to child rearing and gardening, processes, which in certain respects can be seen to be related to one another. In particular it is argued that certain pre- and post-natal practices find their parallel in practices surrounding the planting, growing and harvesting of peanuts.

KEY-WORDS: Panará, sociality, gardens, babies.

Tradução de André Pinto Pacheco.

Aceito em abril de 2005.