

Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará

Elizabeth Ewart

Universidade de Oxford

RESUMO: Em 2010, os Panará construíram uma nova aldeia, situada rio acima em relação à aldeia em que viviam desde 1997. Essa foi a primeira vez desde o começo dos anos 70 que eles ocuparam múltiplas aldeias. Neste artigo, faço uma reflexão sobre alguns dos pontos que levaram à construção da nova aldeia e sobre o uso do novo espaço. Em particular, retomo a ideia de “grupos de descendência espacial” e a noção de que clãs se identificam com locais específicos na aldeia circular. Usando relatos do fim do século xix e começo do xx, bem como etnografias mais recentes, indago se as conexões entre espaço e identidade entre os grupos falante de línguas jê seriam, afinal, “coisas com as quais antropólogos se preocupam”.

PALAVRAS-CHAVE: Panará, espaço, história, modelos.

Este artigo¹ trata da questão do “primeiro contato” e da noção de “extinção” e pergunta como podemos historicizar características sociológicas de grupos indígenas, particularmente aquelas que, de algum modo, vieram a representar quase emblematicamente o grupo social em questão. As categorias e modelos sociais evidentes que caracterizam as sociedades jê (Carneiro da Cunha, 1993: 85) foram invocadas algumas vezes como contraste àquelas sociedades mais fluidas, emergentes e “desregradas”,

às vezes consideradas “propriamente amazônicas”, como os grupos falantes dos idiomas tupi-guarani e karib. Neste artigo sugiro que se pode proveitosamente pensar nos modelos espaciais jê e suas ligações com os grupos de parentesco específicos enquanto emergentes e historicamente contingentes, em vez de dados e fixos.

“Primeiro contato” e “extinção”

A ideia de grupos indígenas como emergentes e produtos de processos de etnogênese vem sendo bastante discutida nas últimas duas décadas. Deste modo, por exemplo, Jonathan Hill e colaboradores, no volume organizado *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992* [História, poder e identidade: etnogênese nas Américas 1492-1992] (Hill, 1996), forneceram diversos estudos de caso sobre os processos de emergência e etnogênese que ocorreram em resposta às variadas histórias de colonização nas Américas. De maneira similar, podemos considerar o relato de Hornborg (2005) sobre o processo de etnogênese arawak, em que ele enfatiza a necessidade de reconceituarmos nossa compreensão sobre a expansão cultural, não como evidência de migrações populacionais, mas em termos de expansão de ideias, práticas e línguas por meio da adoção, incorporação e imitação. Baseando-se nos trabalhos empíricos mais detalhados de outros autores, particularmente algumas das contribuições em Hill & Santos-Granero (2002), Hornborg argumenta que a colcha de retalhos de línguas e práticas culturais que constitui as populações indígenas amazônicas deve ser compreendida não como um produto do determinismo ecológico, ou do cultural, mas, sim, como o resultado de interações complexas entre meio ambiente, história, economia e cultura.

Em vez de tratarmos a ecologia, ou a cultura como variável independente, uma perspectiva etnogênica mais dinâmica pode iluminar a emergência de traços culturais em uma perspectiva regional e histórica, ao focarmos nas estruturas históricas de um sistema de trocas regional, em vez de na ecologia ou na cultura em si mesmas (Hornborg, 2005: 600).

Desta maneira, Hornborg e outros sugerem nos afastarmos da ideia das terras baixas sul-americanas terem sido povoadas por “grupos étnicos” delimitados e isolados, que migraram como populações no sentido biológico. Em vez disso, há muitas evidências que se referem a sociedades caracterizadas pela integração, conectividade, comércio e trocas a longas distâncias. E, mesmo que as etnografias ricas e diversas de sociedades e povos específicos tenham contribuído indubitavelmente para a riqueza e a diversidade do registro etnográfico, também é correto afirmar que essa escrita etnográfica produz seu próprio efeito etnogênico, criando sociedades e grupos étnicos como entidades internamente coerentes. Seria justo culpar o trabalho etnograficamente rico e extraordinariamente detalhado dos antropólogos sul-americanistas por esse efeito, seja ele como for – um efeito mais amplo e produzido pelas tradições metodológicas específicas que caracterizam a antropologia social. O trabalho de campo denso e de longo prazo necessariamente produz um registro que deve inevitavelmente ser delimitado de alguma forma – ainda mais quando as pessoas entre as quais o trabalho de campo é conduzido constroem, elas mesmas, essas fronteiras, frequentemente de maneira rigorosa. Aqui, e com respeito às políticas indígenas, as observações de Rosengren a respeito de dois modelos divergentes de construção identitária são particularmente perspicazes. Inspirando-se nas metáforas de raízes e rizomas de Deleuze e Guattari (1988), ele argumenta que, embora noções geopolíticas ocidentais antecipem e produzam uma “imagem de uma Amazônia etnicamente fragmentada [...]”, assumindo a existência de um

laço orgânico entre pessoas, lugares e línguas” (Rosengren, 2003: 222), a construção identitária indígena na Amazônia assume uma forma mais rizomática, enfatizando a autonomia individual e a interconexão personalizada baseada em relações sociais vividas, em oposição a uma identidade coletiva uniforme e essencializada que serve à representação política na forma de um único indivíduo eleito como porta-voz de um coletivo mais amplo. São esses modos divergentes de conceituar a identidade coletiva que fazem surgir complicações nos encontros entre os povos indígenas, seus representantes eleitos e o Estado-nação.

Embora possamos argumentar que interpretações da etnogênese foram bem exploradas etnográfica e historicamente pelo menos em algumas áreas e famílias linguísticas nas terras baixas, esse não parece ser exatamente o caso dos processos opostos – o desaparecimento ou a extinção social. Isso é ainda mais notável devido à história da América dos Sul indígena ter se desdobrado na forma de uma longa e deprimente litania de colapsos demográficos catastróficos, decorrentes da Conquista e das epidemias. Embora haja controvérsia quanto a números populacionais exatos, há um amplo consenso que em torno de 90% a 95% do total populacional indígena tenha sido vítimas dos efeitos do contato com os colonizadores não-nativos (Hemming, 1978: 487-501). Na tragédia que se desenrolou, muitos grupos, quer os pensemos culturalmente e/ou linguisticamente distintos, quer não, foram obliterados. Entretanto, e de forma alguma desejando reduzir essa história calamitosa, seria acima de tudo muito simplista presumir que a extinção ou o desaparecimento só poderiam ocorrer nos casos em que todos os indivíduos de um grupo específico fossem dizimados. Se grupos desapareceram, para onde desapareceram? Ou, em outras palavras, o processo de “arawakanização”, descrito por Hill & Santos-Granero (2002) e por Hornborg (2005), também poderia ser descrito como o processo de desaparecimento de línguas, estilos de vida e práticas particulares de povos que se tornaram

“arawakanizados”? Quem e o que desapareceu quando a cultura arawak se expandiu?

Se grupos podem ser produzidos e produzir a si mesmos por meio de processos etnogênicos que possuem uma história profunda, mas que são conectados posteriormente e inextricavelmente a processos coloniais e pós-coloniais circundantes, então talvez o mesmo possa ser dito da extinção? Dessa forma, o que significa identificar um grupo como tendo se tornado extinto? Neste artigo, desejo explorar a história de um grupo que se tornou “extinto” no final do século XIX, somente reemergindo em meados dos anos 1970. Essa discussão fornecerá um contexto para, então, pensarmos a organização espacial panará como emergente de, ou, pelo menos, intimamente conectada a circunstâncias históricas particulares, em vez de oferecer um quadro cultural fixo para a sociedade panará. Ideias sobre a organização espacial foram centrais para a produção do povo panará em análises antropológicas², incluindo a minha própria (Ewart, 2003; 2013), e eu gostaria de sugerir que essa associação entre o povo panará, os grupos jê de forma mais geral e a organização espacial pode ser, na verdade, um fenômeno recente e talvez limitado temporalmente. Nesse sentido, a ideia de que a identidade panará esteja fundamentalmente insculpida nos espaços que ocupam pode em muitos aspectos ser algo, afinal, com o qual todos “os antropólogos se preocupam”.

Uma história breve e seletiva do povo panará frente à sociedade não-indígena dará o contexto a partir do qual podemos considerar as formas como as ideias de extinção e, de fato, de “primeiro contato” obscureceram, ou, ainda, o que elas revelaram sobre a história singular dos Panará e seus ancestrais, os Cayapó do sul. De fato, neste caso, a ideia de “primeiro contato” pode ser totalmente descartada e, da mesma forma, a ideia de se tornar “extinto” é problemática. Ao lermos relatos de viajantes sobre os encontros com os Cayapó, podemos facilmente ter a impressão de que esse povo se extinguiu no final do século XIX ou

início do século xx. Por exemplo, Kupfer escreveu notas em 1870 sobre a oportunidade que teve de visitar um grupo de Cayapó do sul³ que vivia no rio Paranaíba no sudeste do Mato Grosso. Descrevendo brevemente o que ele afirma ser um grupo bastante empobrecido, aos quais faltava cultura material e técnicas básicas, como a tecelagem, a arte plumária e a cerâmica, ele fez a previsão de que esse povo Cayapó estaria extinto em poucas décadas.

O número de Cayapó está constantemente diminuindo e eles não possuem a energia ou a própria vontade de acompanhar a cultura que os acurrala. Logo, esses pobres Cayapó, que já foram milhares, desaparecerão da face da terra, como tantas tribos brasileiras, sem deixar rastro, apesar de não estarem em guerra com ninguém, apesar de o governo brasileiro até mesmo protegê-los e mesmo que – ou talvez porque – vivam em um dos países mais abençoados da terra (Kupfer, 1870: 253-4).

No *Handbook of South American Indians*, a seção de Robert Lowie sobre os Cayapó do sul localiza-os como ocupando uma vasta área no oeste de Minas Gerais, no sul de Goiás e no sul do Mato Grosso, também conhecido como o “triângulo mineiro” e os identifica como tendo sido extintos no início do século xx (Lowie, 1946: 519).⁴

“Primeiros” contatos

O povo panará tornou-se mundialmente famoso no início dos anos 1970 durante as expedições pacificadoras dos irmãos Villas-Bôas, que foram parcialmente registradas no livro de Adrian Cowell e no filme *The tribe that hides from man* [A tribo que se esconde do homem] (Cowell, 1973). O Globo e o New York Times, entre outros jornais, em conjunto

com a revista *National Geographic* publicaram manchetes proclamando os Panará, então conhecidos como Kreen Akrore como sendo o último povo da Idade da Pedra finalmente emergindo rumo ao contato com o mundo moderno. De fato, o filme de Cowell foi baseado na própria ideia de “primeiro contato”. Tanto ele como os irmãos Villas-Bôas, que são os protagonistas do filme, em diversos momentos refletem sobre o que eles entendiam ser mudanças sociais e culturais inevitáveis que viriam após o contato com a modernidade.

Poucos anos depois, Richard Heelas (1979), baseado em vocabulários coletados no século XIX, sugeriu pela primeira vez que os Panará fossem descendentes dos Cayapó do sul que vagavam por uma vasta região do Brasil central, norte de São Paulo, partes do Triângulo Mineiro, Goiás e partes do leste do Mato Grosso do Sul e do sul do Mato Grosso (Giraldin, 2000; Mead, 2010: 39). Através dos séculos, os Cayapó do sul lutaram e foram assentados nos chamados aldeamentos de forma inconsistente, adquirindo no processo a reputação de serem ferozes e belicosos. O último registro conhecido sobre os Cayapó do sul foi produzido em 1918 por um agrimensor trabalhando na cidade de Uberaba, em Minas Gerais (Barbosa, 1918). Seu manuscrito, em que nota que esses Cayapó do sul se autodenominavam Panará, foi descoberto quase por coincidência por Odair Giraldin, quando pesquisava os fichários do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), onde ele encontrou um documento com o termo “Panará”, que no catálogo havia sido incorretamente grafado como “Paraná” e conseqüentemente não havia sido localizado até então (Giraldin, 2000: 182). Barbosa coligiu um vocabulário notavelmente compreensivo, baseado em pesquisa com quatro jovens e uma velha senhora que viviam na aldeia de Água Vermelha, próxima à confluência do rio Paranaíba com o rio Grande (Giraldin, 2000: 176). O que subseqüentemente aconteceu com esses jovens e sua mãe, não sabemos.

Não há dúvidas de que o vocabulário compilado por Barbosa, e aqueles mais antigos compilados por Auguste Saint-Hilaire, por Pohl e por Nehring (Giraldin, 2000), indicam que os Panará contemporâneos descendem de um grupo de Cayapó do sul que provavelmente evitou o contato, mudando-se para o oeste, para longe do Triângulo Mineiro e migrando através do cerrado no Brasil central rumo ao norte, para a bacia arborizada do rio Peixoto de Azevedo, onde encontraram a expedição de contato dos Villas-Bôas no início da década de 1970. Deste modo, o famoso “primeiro contato” de 1972 veio a ser, na verdade, mais um momento em uma série de contatos que começaram no início do século XVII.

A história dos Cayapó do sul frente aos colonizadores está bem descrita nas obras de dois etno-historiadores, Odair Giraldin (1997) e David Mead (2010), nas quais também encontramos muitos detalhes acerca dos aldeamentos e das expedições de pacificação. Nessas obras, também podemos encontrar alguns argumentos especulativos sobre o porquê dos Cayapó do sul terem aceitado o aldeamento, apesar de muitas vezes apenas temporariamente, o que esteve possivelmente conectado, entre outras coisas, à disponibilidade de bens materiais valiosos. O que está claro, porém, é a extensão na qual houve relativamente um alto grau de idas e vindas, das aldeias para dentro do sertão ao redor e de volta a elas. Também é provável que parte da população dos Cayapó do sul tenha rejeitado ou evitado de todas as maneiras o assentamento, e parece possível que os Panará atuais sejam descendentes dessas pessoas – mais que dos Cayapó que se aldearam e depois partiram. Isso é sugerido por diversos motivos: a falta de imunidade dos Panará às doenças europeias em 1972; a aparente ausência de qualquer memória social relativa a contatos anteriores com os europeus; mas também o fato de os Panará dizerem que são originários do leste e até 1972 afirmarem que os brancos eram ferozes e deveriam ser evitados. Esse grupo, os ancestrais dos

atuais Panará, teria, então, migrado discretamente para o oeste e o norte, evitando conflitos com os brancos, se envolvendo apenas em incursões esporádicas aos Kayapó do norte e aos Juruna, na região do rio Xingu.

Em 1972, os Panará, então conhecidos como Kreen Akrore, entraram em contato com a expedição dos irmãos Villas-Bôas – ao que seguiu um imenso colapso demográfico. Embora as estimativas da população pré-contato sejam imprecisas, estando entre 400 e 600 pessoas, sabemos que em 1975 restavam apenas 79 sobreviventes. Eles foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu, onde permaneceram até meados dos anos 1990, quando retornaram e reivindicaram o que restava de seu antigo território (Ewart, 2013: 12). Embora a bacia hidrográfica do Peixoto de Azevedo estivesse completamente devastada nesse período, eles conseguiram identificar em torno de 485.000 hectares de terra preservada e que hoje constitui o território indígena panará.

Narrativas de extinção histórica são comuns, tanto as relativas ao passado recente, como ao mais distante dos povos nativos das Américas. Entretanto, não se tratam das únicas narrativas que aparentemente obliteram a presença dos povos e sociedades nativas. Talvez mais difundidas em décadas recentes seja aquilo que podemos chamar de narrativas de extinção cultural. Permitam-me tratar de uma conversa que eu tive em março de 2013 com um brasileiro que trabalhou durante muitos anos com os Panará, oferecendo apoio logístico e de outros tipos. Estávamos em um velho caminhão, seguindo por uma estrada através de fazendas, rumo a mais nova das duas aldeias panará que existiam nessa época. Juntas, as duas aldeias eram habitadas por mais ou menos 450 pessoas em 2013⁵. Enquanto viajávamos, meu companheiro me descreveu algumas das mudanças que haviam ocorrido nos anos recentes. Depois de reclamar que o homem panará responsável pelo caminhão não estava mantendo-o suficientemente limpo, ele se lamentou sobre o que via como sendo o declínio da sociedade panará. De acordo com ele, os Panará

estavam gastando uma quantidade desproporcional de seu tempo indo às cidades próximas para fazer compras e estavam comprando muita comida pronta para alimentar suas famílias. “Isto aqui já era”, ele concluiu melancolicamente, “essas pessoas não são mais Panará”. Apoiando-se no fato dos Panará não quererem viver exclusivamente nas aldeias ou se auto sustentar pela caça, pesca e trabalho nas roças, meu amigo invocava uma narrativa de extinção não muito distinta das narrativas anteriores sobre a extinção eminente dos Cayapó. De acordo com ele, apesar do aumento populacional, os Panará estavam de alguma forma à beira da extinção aos olhos de um forasteiro. Mas aqui a extinção era medida em termos de expectativas morais e culturais, em relação às quais, aos olhos do meu interlocutor, os Panará atuais estavam falhando⁶.

Espaço e território

Quem ou o que faz um “povo”? Se o critério populacional não é exatamente um bom indicador da extinção ou não extinção de uma população, talvez devêssemos olhar mais amplamente ao espaço e território? As fontes históricas não nos dizem muita coisa a respeito dos Cayapó do sul assentados em aldeias, nem mesmo há relatos do sistema de clãs e as conexões espaciais entre clãs, pessoa e casas residenciais – os quais argumentei que são centrais às noções panará de pessoa e identidade. David Mead (2010) menciona um relato de Pohl do início do século XIX, em que ele descreve a organização da aldeia Maria I no rio Fartura. Na época de sua visita, no entanto, essa aldeia estava abandonada e ele observou apenas as ruínas das casas. Porém, ele notou que a aldeia cayapó havia sido construída um pouco afastada dos prédios administrativos principais e estava arranjada de forma circular em torno da casa principal de suprimentos, aparentemente usada para guardar a colheita comunal

(Mead, 2010: 235). Em outro relato, nota-se que os Cayapó haviam mudado suas casas para longe do aldeamento, para ficar mais próximos de seus campos.

No relato de Kupfer de 1870, também encontramos uma breve menção à aldeia. Novamente não há relato sobre a aldeia ser circular, o que sugere que, caso fosse, seria apenas de forma aproximada, pois tudo indica que esse viajante teria notado algo tão impressionante como as aldeias circulares dos falantes contemporâneos de línguas jê. Todavia, assim como Pohl, Kupfer também menciona a presença de uma casa com uma abertura lateral, com aproximadamente seis por oito metros de dimensão. Essa casa estava localizada no centro da aldeia, sua entrada era proibida às mulheres e era utilizada como abrigo para visitantes passarem a noite (Kupfer, 1870: 246). Kupfer também nota que essa casa de abertura lateral estava repleta de toras que os homens usavam de apoio de descanso para a cabeça durante o dia. Sua estimativa para o tamanho da aldeia era de aproximadamente 5.670 metros quadrados, o que daria aproximadamente 85 metros de diâmetro. Infelizmente, ele não menciona a orientação ou o arranjo das casas residenciais, além do fato de serem construídas de acordo com os métodos das habitações rurais pobres no Brasil, com paredes de barro e telhado coberto por folhas de palmeira.

O relato de Pohl, mesmo que breve, sobre um arranjo circular da aldeia (em torno de uma casa de suprimentos comunal) merece a atenção de qualquer um que estude as sociedades jê, dado que notadamente eles constroem aldeias circulares com uma, às vezes duas casas comunais em seu centro. De fato, de muitas maneiras, a organização circular da aldeia, com uma ou duas casas comunais centrais, foi considerada uma característica essencial da identidade social e cultural panará. Além disso, no caso dos Panará, nós podemos adicionar os clãs com localização espacial fixa na periferia da aldeia como implicados centralmente na produção da pessoa panará.

Os Panará identificam quatro clãs⁷ que estão, sobretudo, associados às suas localizações específicas na periferia da aldeia. Cada pessoa panará é membro de um desses locais, que são adquiridos de forma matrilinear. Os grupos de descendência locais são estritamente exogâmicos e uma pessoa reconhece seu parentesco e suas relações afins com referência ao espaço da aldeia. Por exemplo, uma mulher pode sentar-se, olhando através do pátio central e indicar de onde veio seu pai para se casar com sua mãe, de onde veio seu marido e, de fato, talvez aonde seu filho tenha ido se casar. Em suma, cada pessoa é resultado de um padrão específico e conhecido de movimentos e, logo, de conexões entre as casas da aldeia. Embora os homens, quando se casam e se tornam pais, passem partes crescentes de seu tempo no espaço natal de suas esposas, eles mantêm sua própria afiliação natal e retornam a ela corriqueiramente, assim como durante os grandes festivais de partilha de alimentos, quando homens e mulheres de um clã juntam-se para dar comida aos outros clãs. De fato, a partir do relato de Kupfer, parece provável que tal ritual de partilha de alimentos estivesse realmente ocorrendo quando ele e seus companheiros chegaram à aldeia de Água Vermelha. Ele descreveu um homem com três mulheres a seu lado, dançando no pátio central da aldeia e, posteriormente, menciona que uma anta havia sido morta e toda a aldeia havia recebido um pedaço. A descrição é muito semelhante à dança dos membros de um clã anfitrião que dura um dia inteiro e ocorre durante os festivais de partilha de alimentos realizados pelos Panará no final dos anos 1990.

Além do vocabulário, vemos nesse breve relato da chegada de Kupfer aos Cayapó do sul um vislumbre da continuidade entre o grupo do final do século XIX e os Panará de hoje. Ao longo dos últimos quarenta e tantos anos, entre algumas mudanças históricas dramáticas e transformações das práticas relativas a forasteiros, os Panará se apegaram fortemente à ideia de que toda pessoa panará é identificada com a linhagem do clã

transmitida por sua mãe. A linhagem, por sua vez, conecta a pessoa a um grupo particular local na periferia da aldeia e cria conexões entre a aldeia e a posse das roças. De fato, as duas aldeias que eu conheci bem (primeiro, no Parque Indígena do Xingu e, depois, por um período muito mais longo, a primeira aldeia construída em terra panará após a mudança de volta a seu antigo território em 1997) foram construídas de acordo com o plano espacial que dispõe os quatro clãs seguindo uma ordem específica na periferia da aldeia.

Em relação à casa de encontro no centro da aldeia, encontramos evidências de variações consideráveis, pois, embora a aldeia do período anterior ao contato nos anos 1960 parecesse conter duas casas centrais, aquelas descritas tanto por Kupfer, como por Pohl aparentemente continham apenas uma. Por um longo período de tempo após o contato nos anos 70, durante toda sua estadia no Parque do Xingu e por um período após sua mudança de volta à terra panará, a aldeia continha apenas uma única casa dos homens e foi somente em algum momento no início de 2003 que duas casas dos homens foram construídas na aldeia de Nás'potiti. Antes disso, quando eu perguntava o porquê de não haver duas casas dos homens, eles me respondiam que quando houvesse pessoas suficientes, eles construiriam duas novamente. Apesar da ausência das duas casas centrais, as metades associadas eram totalmente reconhecidas. Mais tarde, as duas casas dos homens em Nás'potiti foram derrubadas em algum momento e substituídas por uma única.

Em 2010, após 13 anos na única aldeia de Nás'potiti, um pequeno grupo de aproximadamente quarenta pessoas panará decidiu deixar essa aldeia maior e construir uma nova menor perto da estrada que liga a região à cidade próxima de Guarantã do Norte, no norte do Mato Grosso. Essa aldeia não contém mulheres adultas de todos os clãs – sendo mulheres adultas casadas a pré-condição para a construção de uma casa residencial. Em vez disso, a maioria das mulheres em idade adulta é do

clã da esposa do homem que liderou a facção separatista. Em outras palavras, um homem mais velho se mudou com sua esposa, seus filhos e filhas e as esposas e os maridos delas. A maioria das mulheres adultas da aldeia é de um único clã e eu fiquei mais que surpresa ao descobrir que, embora a aldeia não houvesse sido construída no formato circular completo, as casas residenciais haviam sido construídas no espaço que deveria normalmente ter sido ocupado por mulheres de diferentes clãs. Além disso, uma pequena família que deveria representar um clã diferente escolheu viver a uma distância de 300 metros em uma casa pré-fabricada originalmente construída para abrigar viajantes passageiros.

“Aguarde”, disse o homem mais velho, que conduziu a construção da nova aldeia, “quando tiver mais gente, nós vamos construir um grande aldeia circular de novo”⁸. Essas palavras ecoaram em minha mente, porque o mesmo me havia sido dito muitos anos antes, quando eu perguntara o motivo do povo panará não estar mais construindo duas casas comunais no centro da aldeia.

É óbvio que muito tempo se passou entre os relatos dos anos 1870 e início do século xx e os registros etnográficos dos Panará contemporâneos, iniciados com a tese de doutorado de Heelas (1979), a tese de Schwartzman (1988) e posteriormente meu próprio trabalho (Ewart, 2000; 2003; 2013). No entanto, outras evidências, dessa vez fotográficas, devem ser consideradas. Não há muito no registro documental das expedições de contato lideradas pelos irmãos Villas-Bôas, mas há algumas fotografias aéreas interessantes tomadas no período⁹. Nessas imagens, as casas residenciais, organizadas em um círculo aproximado, estão bastante próximas umas das outras, em volta de duas casas comunais centrais e, de um lado, o círculo se abre um pouco e dois caminhos de corridas de toras são vistos entrando na aldeia. Toda a aldeia é repleta de toras das corridas, que, de acordo com os Panará, aconteciam quase todos os dias antes do pôr do sol.

Na verdade, os Panará não construíram uma grande aldeia circular com um pátio aberto ao “estilo jê” até que estivessem morando por alguns anos no Parque Indígena do Xingu. Tais aldeias de grande tamanho e especialmente bem organizadas são talvez um fenômeno bastante recente e possivelmente temporário do ponto de vista dos Panará. Mais particularmente, a prática de construir aldeias de grande tamanho e formato circular com as casas orientadas ao longo de um único arco é, de várias maneiras, produto do aprendizado com outros, nesse caso os anfitriões Kayapó e posteriormente os Suyá, no Parque do Xingu. Conforme podemos acompanhar, a organização da aldeia foi se tornando mais claramente circular ao longo dos anos, o mesmo se dando com os estilos e técnicas de arquitetura, que passaram por mudanças sucessivas no tempo. Enquanto as fotos aéreas do início dos anos 1970 mostram casas cobertas até o chão com folhas de bananeira selvagem – um estilo posteriormente identificado pelos Panará como a maneira como as casas eram construídas nos velhos tempos –, já as casas contemporâneas seguem o estilo rural comum no Brasil, com paredes feitas de tábuas de madeira e o telhado coberto por folhas de palmeira. Entretanto, nos últimos quinze anos, as casas residenciais aumentaram continuamente e algumas pessoas começaram a erguer paredes internas, uma prática que eles dizem ter aprendido dos Kayabi no Parque Indígena do Xingu. De forma semelhante, um homem tentou, em certo momento, construir paredes de barro em sua casa e tinha planos de erguer um telhado de zinco.

Será então que a aldeia grande e circular deve ser compreendida como um “ideal” a ser alcançado (algum dia) por aldeias onde as pessoas já estejam vivendo por um longo período de tempo? De fato, nos mais de quinze anos visitando a aldeia de Nás’potiti, tornou-se claro que a aldeia circular nunca é totalmente alcançada na verdade. Alguém ou algum grupo de pessoas está permanentemente construindo ou reconstruindo suas casas, abandonando uma casa, construindo uma maior, um pouco

para fora do círculo. Isso faz com que outros sigam esses passos, mudando suas casas um pouco mais para fora também, construindo outras maiores. Desta forma, talvez possamos dizer que, embora a organização espacial da aldeia e a conexão entre clãs e espaço sejam conceitualmente significativas para as ideias panará sobre pessoa e identidade, estamos falando, sobretudo, de conceitos e ideais, em vez de necessariamente organizações reais (ou seja empíricas) do espaço. Por um lado, um grupo numericamente reduzido de pessoas torna o círculo da aldeia impossível de se completar, assim como torna inviável a construção de duas casas dos homens. Por outro lado, um crescimento populacional rápido demanda uma eterna expansão do círculo de casas residenciais. De qualquer modo, o que vemos no campo é uma aldeia em um estado de perpétua construção. A aldeia como um ambiente construído, a organização do espaço e do parentesco são importantes princípios conceituais; porém, de muitas maneiras, são princípios ideais, estão sempre um pouco além do alcance, sempre no processo de serem alcançadas. Para os Panará, o parentesco é produzido por meio de atividades diárias de convivência, e na medida em que o parentesco está conectado a formas espacializadas particulares de organização, então o espaço também está sujeito ao processo constante do fazer e literalmente do construir.

Após a mudança dos Panará a Nás'potiti ter sido finalizada em 1997, os mais velhos corriqueiramente comentaram de forma favorável quão bonita a aldeia estava, tão cheia de crianças. Em seus próprios relatos, os Panará haviam quase que completamente desaparecido em meados dos anos 1970, chegando com absolutamente nada ao Parque Indígena do Xingu, e, apesar disso, vinte e cinco ou trinta anos mais tarde, eles eram muitos novamente. Tais comentários sobre o número de crianças eram geralmente acompanhados de um movimento amplo de um dos braços esticado de dentro para fora, indicando o largo arco do círculo da aldeia. Obviamente, uma aldeia cheia de crianças é, entre outras coisas, uma

previsão de como o círculo da aldeia se expandirá no futuro – para acomodar todos os novos grupos familiares que serão formados, conforme os homens se mudam de seus espaços natais para se casar e ter filhos, e conforme os genros começam a construção de suas próprias casas para suas famílias crescentes. Não obstante a imutabilidade do pertencimento aos clãs e dos locais desses clãs, parece adequado sugerir que uma maior atenção seja dedicada aos processos do fazer, da construção e desconstrução dos ambientes já edificados. Tal atenção permitirá uma melhor apreciação daquilo que parece motivar a construção de aldeias panará – a saber, evitar chegar ao ponto da aldeia ser perfeitamente circular e completa; evitar a finalização, avançando continuamente. Neste sentido, a aldeia circular finalizada é algo que sempre se projeta no futuro. Como tal, modelos socioespaciais do que uma aldeia deveria ser são sempre apenas modelos; porém, é importante dizer que são modelos que estão sempre um passo à frente da vida real em relação às aldeias de verdade.

É obviamente muito mais fácil acompanhar processos de construção e destruição em campos etnográficos contemporâneos que em relatos históricos. Os documentos históricos disponíveis, mesmo que razoavelmente detalhados em relação a listas de palavras, nos ofereçam aparentemente menos informações em termos de descrições dos espaços de vida dos Cayapó do sul. O desafio metodológico, então, ao usarmos os relatos históricos sobre os assentamentos dos Cayapó do sul, é o de como encontrar o que se pode chamar de “nível conceitual”.

Como mostrei acima, a organização física real do espaço é sujeita a sua própria temporalidade. Quando o velho Sokriti deixou Nás’potiti em 2010, ele levou consigo sua esposa, suas filhas adultas e seus maridos, assim como dois de seus filhos adultos e suas jovens esposas. De acordo com ele e sua esposa, eles estavam cansados da fofoca, da falta de comida e das crianças doentes na antiga aldeia. Quando se mudaram, não havia pessoas em número suficiente para preencher todos os locais dos clãs, então, seria

uma questão de tempo para recriar uma vila panará “de verdade” – esperando mais pessoas se juntarem à aldeia e a população crescer. Apesar de eu ter presumido que a ausência de um ou de outro clã criaria um “problema” ou, pelo menos, um buraco no círculo da aldeia, os habitantes da aldeia recém-estabelecida simplesmente espalharam suas casas mais que o normal, para criar algo semelhante a um círculo. “Aguarde”, disse Sokriti, “quando tiver mais gente, nós vamos construir uma grande aldeia. E quando nós formos muitos, vamos construir uma casa central comunal”.¹⁰

Para finalizar, gostaria de abrir um pouco mais o espaço onde vivem os Panará. Um dos motivos que meu amigo, citado acima, levantou para o fato dos Panará estarem essencialmente acabando foi eles passarem períodos de tempo cada vez maiores na cidade fazendo compras, em vez de estarem na aldeia, caçando, pescando e trabalhando nas roças. De fato, no período entre 2006 e 2009, o povo panará havia alugado uma casa permanente em Guarantã do Norte, que esteve quase permanentemente habitada, principalmente por uma população variante de homens panará jovens. Depois de desistirem do aluguel da casa, eles criaram uma relação com o dono de um pequeno hotel em Guarantã, que passaram a usar de base quando estão na cidade. A principal atração da cidade são as oportunidades de compra que vieram com o aumento de renda de praticamente todas as famílias – por meio de Bolsa Família, aposentadorias ou algum tipo de salário. Enquanto alguns veem essa crescente presença na cidade como um sinal de declínio cultural ou social, os Panará parecem considerá-la um caminho relativamente novo, apesar de certamente não desprovido de problemas, de ter acesso a bens de valor – talvez não muito diferente da maneira pela qual seus ancestrais, os Cayapó do sul, devem ter considerado a ideia de se mudar para os aldeamentos. Um lugar para ficar durante um tempo, conseguir bens de valor, e depois ir embora de novo. Se os Panará veem problemas no tempo gasto na cidade, isso está mais relacionado ao fato de que o que acontece na cidade permanece

invisível àqueles que ficaram na aldeia e há, por isso, certo grau de ansiedade em relação à redistribuição de bens comprados na cidade e trazidos de volta à aldeia. Semelhante ao que foi discutido por Rosengren sobre os Matsigenka (Rosengren, 2003), também há, entre os Panará, trocas frequentes da liderança responsável pela compra e redistribuição de bens em nome da comunidade. Parece que, quase inexoravelmente, essas pessoas são acusadas de ganância, usando o dinheiro para comprar bebidas alcóolicas e não comprarem e distribuírem bens de forma generosa em benefício daqueles que ficaram nas aldeias.

A partir dessas ideias bastante preliminares, podemos concluir que os Panará se preocupam com a organização do espaço e, de fato, exploram aspectos estéticos e sociais da organização espacial, ainda mais em relação ao desenho de suas roças circulares¹¹, mas também no projeto e no traçado da aldeia – apesar deste estar quase permanentemente em mudança. Os Panará literalmente preenchem os espaços que habitam. Que esse preenchimento tenha sido transformado em um “mapa social” é mais um artefato da análise social que o produto da vivência significativa do ponto de vista panará. Nessa matéria, os grupos de descendência locais, assim como a própria aldeia, são emergentes, engendrados nos casamentos e nascimentos sucessivos que povoam o círculo residencial, em vez de constituírem categorias fixas mapeadas rigidamente em espaços predefinidos, de acordo com algum tipo de mapa ideal.

Convém-nos lembrar que os Panará não conectam de forma rígida, eles mesmos, sua própria identidade social e suas ideias sobre o bom viver a um mapa particular socioespacial, deixando tais conexões, acima de tudo, aos antropólogos se preocuparem.

Tradução do inglês por Andre Sicchieri Bailão

Revisão da tradução por Marta Amoroso

Notas

- ¹ Esse artigo foi apresentado na conferência da APA em Vila Real, Portugal em 2013. Gostaria de agradecer aos organizadores do painel, Marta Amoroso, José Glebson e Susana de Matos Viegas por terem gentilmente me convidado. Também gostaria de agradecer ao *John Fell Fund* da Universidade de Oxford pelo apoio ao trabalho de campo e também ao *Economic and Social Research Council* do Reino Unido.
- ² Por exemplo, Lea (1992, 1993, 2012); Seeger (1981), entre outros.
- ³ Curiosamente, Kupfer identifica os Cayapó como um subgrupo de falantes de línguas tupi.
- ⁴ Para uma reconstrução detalhada e rigorosa da história dos Cayapó do sul e a conexão com os Panará contemporâneos, ver o trabalho de Odair Giralдин (1997, 2000).
- ⁵ Desde então, uma terceira aldeia foi construída e há relatos recentes de uma quarta aldeia em formação.
- ⁶ A imagem bem descrita do “índio hiper-real” de Ramos (1998) ainda persiste, ao que parece.
- ⁷ Heelas (1979) identifica o que eu chamo aqui de “clás” como “grupos de descendência locais”, que captura com mais precisão a conexão entre o parentesco e espaço, apesar de podermos argumentar que a noção de descendência é de uso limitado para a compreensão das ideias panará de parentesco e pessoa.
- ⁸ Tradução da língua panará para inglês pela autora, e em seguida para o português.
- ⁹ Algumas das imagens podem ser encontradas em Arnt et al. (1998).
- ¹⁰ Tradução da língua panará para inglês pela autora, e em seguida para o português.
- ¹¹ Para uma discussão da importância sociocultural das roças entre os Panará, ver Ewart (2005).

Referências bibliográficas

- ARNT, R.; FLÁVIO, P. L.; RAIMUNDO, P. & MARTINELLI, P.
1998 *Panará: A Volta dos Índios Gigantes*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- BARBOSA, A. de Souza
1918 Cayapó e panará. Manuscrito, disponível em Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: [http://biblio.wdfiles.com/local--files /barbosa-1918-cayapo/barbosa_1918_cayapo.pdf](http://biblio.wdfiles.com/local--files/barbosa-1918-cayapo/barbosa_1918_cayapo.pdf) (accessed June 17, 2013)
- CARNEIRO DA CUNHA, M.
1993 “Les Etudes gé”. *L’Homme*, 33 (126–128): 77–93.
- COWELL, A.
1973 *The tribe that hides from man*. Londres, Bodley Head.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F.
1988 *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Londres, Bloomsbury Publishing.
- EWART, E.
2000 *Living with each other: selves and alters amongst the Panara of central Brazil*. Londres, tese, London School of Economics and Political Science.
2003 “Lines and circles: images of time in a Panará village”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2): 261-279.
2005 “Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central”. *Revista de Antropologia*, 48(1): 9-35.
2013 *Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography*. Londres, Bloomsbury Publishing.
- GIRALDIN, O.
1997 *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas, Editora da Unicamp.
2000 “Renascendo das cinzas: um histórico da presença dos Cayapó-Panara em Goiás e no Triângulo Mineiro”. *Sociedade e Cultura*, vol. 3(1 & 2): 161-184.

ELIZABETH EWART. COISAS COM AS QUAIS OS ANTROPÓLOGOS SE PREOCUPAM...

- HEELAS, R. H.
1979 *The social organisation of the Panara, a Gê tribe of central Brazil*. Oxford, tese, Oxford University.
- HEMMING, J.
1978 *Red gold: The conquest of the Brazilian Indians*. Londres, Macmillan.
- HILL, J. D. (org.)
1996 *History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City, University of Iowa Press.
- HILL, J. D. & SANTOS-GRANERO, F. (orgs.)
2002 *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Champaign/IL, University of Illinois Press.
- HORNBERG, A.
2005 “Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective”. *Current Anthropology*, 46(4): 589-620.
- KUPFER, D.
1870 “Die Cayapó-Indianer in der Provinz Matto-Grosso”. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, V, Berlin.
- LEA, V.
1992 “Mebengokre (Kayapó) Onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil”. *Man*, 129-153.
1993 “Casas e casas mebengokre (Jê)”. In CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/Fapesp.
2012 *Riquezas intangíveis de pessoas partiveis*. São Paulo: Edusp.
- LOWIE, R.
1946 “The Southern Cayapó”. In STEWARD, Julian (org.), *Handbook of South American Indian*, vol. 1. Nova York, Cooper Square Publishers Inc.
- MEAD, D. L.
2010 *Caiapó do Sul, an ethnohistory (1610–1920)*. Gainesville/FL, tese, University of Florida.

- RAMOS, A. R.
1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison, University of Wisconsin Press.
- ROSENGREN, D.
2003 "The collective self and the ethno-political movement: "rhizomes" and "taproots" in the Amazon". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 10(2): 221-240.
- SCHWARTZMAN, S. L.
1988 *The Panará of the Xingu National Park: the transformation of a society*. Chicago, University of Chicago.
- SEGER, A.
1981 *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Harvard University Press.

Things Anthropologists Worry About: Spatial Descent Groups Among the Panará

ABSTRACT: In 2010 Panará people built a new village upstream of the village where they have lived since 1997. This is the first time since the early 1970s that they have lived in multiple villages. In this paper I reflect on some of the issues that prompted the building of the new village, and the use of space therein. In particular I revisit the idea of 'spatial descent groups' and the notion that clans identify with specific locations in the village circle. Drawing on accounts dating back to the late 19th/early 20th century, as well as more recent ethnographic accounts I ask whether connections between space and identity among Ge-speaking groups are above all 'things anthropologists worry about'.

KEYWORDS: Panará, Space, History, Models.

Recebido em outubro de 2014. Aceito em dezembro de 2014.