

Hematologia mura: os caminhos por onde o *sangue* escorre

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2019.156130](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.156130)

Fernando Augusto Fileno

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉ fernando_fileno@hotmail.com

RESUMO

O *sangue* existe no mundo como fonte da vida, inerente aos seres que dele usufruem, mas ele também atua independente dela como um *corpo*. O *sangue* que corre pelas veias, veículos em nossa cosmologia cientificista de um conjunto celular de natureza diversificada é, para nossos interlocutores, *espírito*. Os Mura entendem o *sangue*, para além de sua classificação biológica, como um plano da cultura. Em uma palavra, o *sangue* é relação. No contexto-mundo dos Mura, habitantes das comunidades do rio Igapó-Açu, município de Borba (AM), o *sangue* é um meio de comunicação transespecífico e transespacial. Nossa intenção neste artigo é apresentar uma hematologia que dê conta das múltiplas possibilidades que o *sangue* engloba. Se, à primeira vista, o *sangue* ressoa aspectos da vida privada, poderemos ver como, em um segundo momento, ele passa a ser objeto de interesse público e, principalmente, cosmológico.

PALAVRAS-CHAVE

Mura, sangue, ontologia, cosmologia, corporalidade, Amazônia.

MURA HEMATOLOGY: THE PATHS THROUGH WHICH BLOOD FLOWS**ABSTRACT**

Blood exists in the world as the source of life, inherent in the beings that utilize it, it also acts independently of it as a *body*. The blood that flows through the veins, vehicles in our scientific cosmology of a cellular set of diversified nature is, for our interlocutors, *spirit*. The Mura understand *blood*, beyond its biological classification, as a plan of culture. In a word, *blood* is relationship. In the world-context of the Mura, inhabitants of the communities of the river Igapó-Açu, city of Borba (AM), *blood* is a trans-specific and trans-spatial communication medium. Our intention in this article is to present a hematology that accounts for the multiple possibilities that blood encompasses. If at first glance the *blood* resounds aspects of private life, we will be able to see how in a second moment it happens to be object of public interest and, mainly, cosmological.

KEYWORDS

Mura, Blood, Ontology, Cosmology, Corporality, Amazonia.

Quando a gente morre, vai que é o sangue... Com essa afirmação, uma conhecida pajé do rio Igapó-Açu tencionava responder à minha pergunta sobre o destino do espírito após a morte do corpo. Não era a primeira vez que sangue despontava como componente das explicações que deslindavam o tema da sociedade e do cosmos mura. Como tal, o *sangue*¹ surgia como um componente do corpo, mas igualmente como um *corpo*, marcando presença ativa tanto dentro, como fora do seio da carne. Existindo aquém e além da pessoa, o *sangue* a conectava à vida, mas igualmente às possibilidades de social. Traçar os caminhos pelos quais o *sangue* escorre é também revelar os múltiplos caminhos pelo quais o social se espraia. Apesar de sua relevância para entender as relações que envolvem a pessoa mura, assim como as relações entre os Mura, o *sangue* existe apenas nas entrelinhas, subtendido na rotina das precauções do dia a dia, subsumido aos elementos do corpo. Apresento a seguir mais uma peça ao quebra-cabeça transcultural que tange às definições de sangue para as populações indígenas na Amazônia (Belaunde, 2006). A hematologia mura, que ganhará registro nestas páginas, oferece um quadro das definições sobre o *sangue* com relação à noção de pessoa, ao gênero e à cosmologia, dando a ver a centralidade do *sangue* para a existência dos Mura.

Os Mura a quem dou conta habitam o rio Igapó-Açu, pertencente ao interflúvio do rio Madeira, dentro da Terra Indígena Cunhã-Sapucaia, localizada no município de Borba (AM). Este artigo é um desdobramento de um dos capítulos de minha dissertação, que se dedicou a essa população indígena de língua mura que posteriormente adotou o nheengatu e hoje é falante do português (Fileno, 2016). Subentendido entre referências pontuais, recolhidas em distintos contextos relacionais, essa etnografia registrou qualidades atribuídas ao sangue que

1 Daqui em diante a grafia do termo sangue sublinhará a diferença existente entre a substância composta por plasma e glóbulos vermelhos e brancos, o líquido espesso que circula pelo sistema vascular e aquela referida pela definição que os Mura fazem dele. Por isso, quando o termo for grafado em itálico estaremos nos remetendo ao conceito local, quando não, a palavra remeterá à definição da ciência biológica.

nada têm a ver com a definição da fisiologia que o entende como um conjunto celular de natureza diversificada. O *sangue* para os Mura antes, participa das distintas etapas de maturação de uma pessoa (nascimento, idade adulta e morte), concedendo vida ao corpo, bem como sendo ele próprio vida além do corpo. Conectando as pessoas entre si, o *sangue* igualmente guarda como potencial a capacidade de unir mundos separados.

Desde o artigo seminal de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro (1979), tem-se em conta como a noção da corporalidade e do social se fazem juntas à fabricação do corpo. O sangue e seu valor nesse processo não passariam despercebidos, como inúmeras etnografias sobre a região amazônica sinalizaram. Atinente à construção do corpo, às distinções de gênero, bem como às definições cosmológicas, o sangue surge como artífice de operações relacionais. Refletindo através de casos comparativos, apresento as bases de definição do *sangue*, ou seja, o sangue a partir da concepção mura. Minha descrição, logo, é tanto um registro etnográfico, como mais uma referência para definir o escopo das qualidades e potencialidades do sangue na Amazônia indígena.

Os Pirahã, pertencentes à mesma família linguística dos Mura, habitantes dos rios Maici e Marmelos, guardam um lugar fundamental para o sangue em sua cosmologia. Essência do corpo (*ibiisi*), assim como uma das autodenominações utilizadas por esse grupo, ele é um dos componentes de quase todos os seres do cosmos (Gonçalves, 2001). Para os Yanomami, o sangue é a substância biológica fundamental, associada à imagem vital *bei a ne utubi*, que encerra a essência metafísica (Albert, 1985: 348). Assim, o sangue também é de suma importância para os Apinayé, pois sua quantidade no corpo representa um dos marcadores do estágio da vida (DaMatta, 1976: 85). Crianças e velhos têm pouco sangue, porque estão situados nos extremos dessa escala sanguínea: de um lado, os pequenos ainda estão muito próximos à natureza e, por isso, necessitam crescer morosamente a quantidade de sangue em seu corpo; de outro, os velhos se aproximam cada vez mais do fim da vida (*Ibid*). Ainda no Brasil Central, para os Bororo, o sangue, assim como seus derivados, sêmen e o leite materno, são considerados como veículos do *raka*, a força fundamental que anima os seres. É aquilo que permite aos homens e às mulheres realizar suas atividades cotidianas, como caçar, pescar, plantar e cozinhar (Crocker, 1985: 41). Quando tratamos dos princípios cosmológicos *aroe* e *bope*, cuja dialética anima a existência bororo, vemos como é também através do *raka* que se realiza sua intermediação com os homens. Essas menções pontuais revelam, através de sua proximidade lógica, uma preocupação pan-amazônica em relação ao sangue e que começa dentro do corpo.

Para os Mura, o *sangue* é um reconhecido elemento volátil, as preocupações e cuidados que o envolvem transcendem a esfera do corporal e, fora do corpo, colocam-se na pauta das medidas de importância social. Longe de ser um assunto

de cunho privado, as atenções em torno dessa substância respondem aos limites entre planos cosmológicos contíguos, ou, como acertaria o senso comum: o interesse de ver *cada qual em seu lugar*. O problema, portanto, não reside no lugar do sangue, mas as condições que ele cria para mudar-se de *lugar*.

DENTRO DO CORPO

Em seu percurso bibliográfico pela Amazônia, que resultou no livro *El recuerdo de luna – Genero, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Luisa Elvira Belaunde sustenta como hipótese a ideia de que o sangue seria o “principal veículo tanto da diferenciação como da unidade entre os gêneros ao longo da vida” (2005: 18, tradução minha). Sobre esse ponto, a concepção e o nascimento mura não divergiam da mesma conclusão. Ao nascer, diziam que a mulher derramava seu *sangue* pela criança que dera à luz e que, como consequência tanto ou menos grave que a perda do sangue em si, lhe seria destinado um tempo de resguardo. Ao homem recomenda-se a evasão do excesso de esforço físico, trabalho pesado com madeira ou do roçado. Desacatar esse princípio forçaria o umbigo da criança, *pondo sangue*, perturbando o delicado equilíbrio sanguíneo do infante em sua fase mais crítica, deixando-o inflamado e mesmo inchado. Um dos remédios ensinados contra esse prejuízo era colocar o crânio de tracajá (*Podocnemis unifilis*) no umbigo da criança prejudicada e comprimi-lo para que ele se recolhesse como a cabeça do quelônio o faz quando se sente ameaçado. Se, por um lado, a mulher *derramava o sangue* pelo filho gerado, o pai, inversamente, colocava o *sangue* no filho nascido. Essa circulação não atendia um fluxo de reposição, a mãe deveria recuperar o seu *sangue* perdido, enquanto o pai preocupava-se com o *sangue* que não deveria ser depositado em excesso.

O descompasso sanguíneo na concepção poderia apontar também a uma divergência na gestação. Ao que parece, os Mura não possuíam qualquer teoria sobre a concepção que contrastasse com aquela oferecida pela equipe médica que recorrentemente os atendia e pela ciência biomédica. Ainda assim, poderíamos vislumbrar como essa diferença entre perda e ganho de *sangue* remeteria ao processo de formação do feto dentro do útero, fecundando um ser composto pelo *sangue* paterno e reunido no seio materno². Em vez de o sêmen ser a substância vital, como geralmente é apontado para a condução desse processo, o *sangue* se destacaria com esse papel. Seja como for, o laço físico existente entre os pais e a criança ratifica a presença do *sangue* como intermediário da diferença e da unidade entre os genitores de um novo ser.

Idioma focal igualmente quando o tema do parentesco vinha à tona, o *sangue* demarcava a diferença entre os parentes gerados pelo nascimento e aqueles contraídos pela *criação*. Para os Mura, então, existiriam parentes de

2 Formulada a partir da etnografia, essa explicação não deixa de ser influenciada pelas teorias de concepção agnática, como aquela já registrada entre os Tumpinambá e que segue ainda sendo registrada entre os grupos de língua tupi. Para eles, a mãe não possuía nenhuma participação como genitora, servindo como receptora do material depositado pelo pai a partir da relação sexual (Fernandes, 1963).

sangue e parentes de *criação*, uma diferença que se fazia presente no cotidiano e que sublinhava a valoração dos últimos como parentes verdadeiros (Fileno, 2016). Presente antes de nascer, o *sangue* não somente demarcava as relações construídas ao redor da pessoa, como era um índice importante no processo de sua maturação. O *sangue* era algo diferenciava os gêneros a partir das condições sobre o seu controle. Preservado no interior do corpo, este atuaria como um limite de segurança, assegurado entre os homens e que se via interrompido diante da primeira menstruação e das que seguiriam desde o momento que a mulher estivesse *formada*. Tratava-se de uma diferença entre corpos que, se assimilada a um fato da natureza, deveria ser contornada por uma postura de retidão moral³. A condição de fazer-se *moça* surgia como um dos marcos mais significativos da passagem que assinalava a responsabilidade da mulher consigo mesma e com os outros. Por isso, os adultos, quanto a essa regra, diziam que mulheres não deveriam sair quando *não estão podendo*.

O sangue menstrual parece ser o principal fator da diferença entre homens e mulheres. Essa diferença não se sustenta nas atividades cotidianas, que ganham nas aldeias do Igapó-Açu uma grande fluidez, haja vista que, se a princípio homens caçam e pescam, enquanto mulheres cuidam e cozinham, isso não se determina como regra, dado que essas posições podem chegar a se reverter. Ao passo que o *sangue* diferencia tanto quanto aproxima, conforme sua existência é uma questão para mulheres e para homens, sendo, no limite, um problema da comunidade.

Os efeitos do *sangue* do catamênio operam no interior do corpo da mulher, bem como fora dele. A mãe da menina recém-*formada* deveria tomar precauções, aparentemente miúdas, para abrigar a filha da amplitude que todos os seus sentidos (audição, visão, etc.) ganhavam naquele período. Enquanto durasse o período de resguardo, a mãe mantinha sua filha dentro do quarto às janelas fechadas, com a cabeça enrolada e certificando-se que também os ouvidos estivessem protegidos da alusão ao mundo exterior. A alimentação e os banhos deveriam ser tomados dentro do quarto, alheios à vista de qualquer um. A mãe explicava que sua cabeça necessitava ser enrolada quando trovejava, porque o barulho do raio perturbaria o cérebro. Do mesmo modo, não era aconselhável olhar para a cigarra quando ela cantava, já às seis da manhã no terreiro, porque, caso contrário, ela *cortaria a vista da pessoa*. O que estava posto para as meninas recém-formadas e para as mulheres não é uma renovação corporal ou uma troca de pele, como seria o caso para alguns grupos de língua tukano do Noroeste Amazônico. A exemplo dos Barasana e dos Makuna, a menstruação é vista como uma fonte do poder reprodutivo feminino (Hugh-Jones, 2011 [1979]; Arhem, 1981). Para os Mura, a menstruação está relacionada à potencialidade agentiva que o *sangue* tem sobre a experiência vivida, despertando, com sua vazão menstrual, qualidades nas meninas e mulheres no decorrer de suas vidas.

3 Os Mura, até onde sei, não elaboram uma explicação mitológica para a existência do fluxo menstrual das mulheres, ao contrário do que é amplamente verificado na Amazônia (Belaunde, 2005; Hugh-Jones, 2011 [1979]; Rodrigues, 2008). Não existem narrativas que elucidam esse fato atual a partir da agência social entretecida em tempos míticos, o que parece sempre ter existido é a ameaça que esse componente reativo carrega consigo para a coletividade. Conta o mito de Cantagalo, por exemplo, que toda uma aldeia foi para o fundo do rio em razão de uma menina que estava em seus dias de resguardo, ao som da derradeira noite de festa estavam todo no fundo, inclusive os animais, em um interminável burburinho (Fileno, 2016: 133).

A expansão das possibilidades comunicativas e perceptivas é o meio de abertura do cotidiano para a concretude de outros tempos e espaços cosmológicos (Belaunde, 2006: 207). Desde a menarca e consecutivamente durante a parte do mês na qual a mulher estaria naqueles dias em que *não pode* consigo, o resguardo em regime cerrado era exigido dentro da aldeia. Uma precaução que previa os efeitos que o *sangue* desencadeava sobre agência alheias.

Dentro do corpo, o *sangue* se comporta como substância, fora da descrição do processo de maturação, o *sangue* é também um dos componentes da pessoa mura, um princípio material que anima o substrato corpóreo. Tal como a *sombra* projetada sobre o chão, o *sangue* existe como um *corpo*, um dos termos da constituição física, mas que também existe como entidade independente. O destino *post mortem* ameríndio já foi amplamente descrito na literatura, seu início manifesta-se através da dispensa de princípios vitais que ganham caminhos diversos. O *sangue* e a *sombra* mura parecem se assemelhar às narrativas tupi-guarani que postulam a existência de até dois desses princípios (Fausto, 2002; Garcia, 2012; Gallois, 1984/5; Viveiros de Castro, 1986). Para os Araweté, por exemplo, aquilo que para nós traduzir-se-ia como alma segue após a morte uma divisão: parte dele (*i-*) ascende ao céu, já sua contrapartida (*ta'o we*), permanece na terra, manifestando-se como uma ameaça canibal, um perigo constante para os viventes (Viveiros de Castro, 1986: 515). O que parece, contudo, monopolizar a narrativa mura é a dispensa desses princípios vitais enquanto há vida no corpo que habitam, pois o perigo reside exatamente em uma ausência prolongada de seus componentes.

A mesma pajé citada no início deste artigo havia ressaltado para mim que o nosso corpo era formado por outros *corpos*. Alinhados ao primeiro de carne e ossos, *sangue* e *sombra* manifestam o caráter multicorporificado da pessoa. Explicava ela, através de uma sutileza, sobre a posição de nossa *sombra* com o sol a pino, dizendo que nesse horário estávamos pisando em cima de nossas próprias cabeças. Tal definição, à primeira vista fenomenológica, parece estar relacionada à necessidade de um corpo para se experimentar o mundo. Logo, *sangue* e *sombra* não poderiam existir além de seu invólucro primitivo de outra maneira que não fosse como *corpos*. Ser e estar no mundo não estão desassociados, pois a pessoa vive e sente a existência concreta através de seu corpo, ela é o que o seu corpo sente. Assim sendo, tanto o *sangue* como a *sombra* só poderiam existir autonomamente a partir do mesmo modelo sensível. A livre experiência e a independência desses princípios são relegadas pela teoria nativa à atividade de especialistas, entretanto, qualquer indivíduo tem ao seu alcance a chave ou o drama dessa potencialidade.

O perigo iminente da decomposição física e metafísica involuntária da pessoa está diretamente relacionado à condição de *corpo aberto*, a mais importante definição de vulnerabilidade conhecida na região do rio Igapó-Açu. O *corpo*

aberto não é um estado adquirido, tampouco se resume a uma consequência fisiológica, apesar de inflectido por ela, ele existe como um intervalo entre o nascer e o formar-se, persistindo contudo, no decorrer da idade adulta até a morte. Todos têm o seu *corpo aberto*, uma constante que deve ser progressivamente constrangida até aproximar-se do seu grau zero. Em seu trabalho junto aos Javaé, pertencentes à família linguística karajá, Patrícia de Mendonça Rodrigues mostra como a existência para esse povo que vive às margens do rio Araguaia emparelha-se entre duas possibilidades: aquela associada aos corpos abertos, marcada por uma perda excessiva de substância – como o sangue –, e a aquela referida aos corpos fechados, entre seres que não guardam relação entre si (2008: 258). Tal diferença explica mesmo a condução da história e se estende do plano terrestre, onde o autodenominado “povo do meio” (*Itya Mahãdu*) habita, até os outros que coexistem paralelamente (2008). De importância igualmente cabal para os Mura, a abertura e o fechamento do corpo estão enraizados no solo da vida cotidiana. Deixando de operar como um modelo de referência para a construção do cosmos, como parece ser o caso javaé, essa condição, ao mesmo tempo natural e cultural, põe à vista uma passagem comunicacional entre mundos contíguos, que deve ser restringida a todo custo.

O *corpo aberto* é uma categoria ampla que não se limita ao estado reativo do *sangue* e da *sombra* que habitam a pessoa mura. A mitigação da porosidade comunicacional do corpo é um processo contínuo e necessário, o qual se faz para reduzir a permeabilidade do *corpo aberto* aos afetos e agências estrangeiras. Ao nascer, a pessoa precisa ser moldada e seu corpo protegido, um longo e delicado processo envolve a infância de práticas preventivas. O banho de folhas, amplamente disseminado entre as comunidades do rio Igapó-Açu, é o principal instrumento profilático e curativo utilizado (Fileno, 2016: 112). Ter o corpo aberto significa estar e deixar à mercê aqueles que menos têm condições de se proteger, como sugere ser o caso das crianças. Débeis, não por escolha, as crianças têm o *corpo aberto* por não contarem com meios de “fechá-lo” por si mesmas. A preocupação e acompanhamento dos adultos dura enquanto a criança não possui ciência do mundo e autonomia suficientes para cuidar de si. Mesmo os adultos se desviavam da segurança que os mantinham resguardados da ameaça externa. *Sangue* e *sombra* eram reféns em um corpo desguarnecido da reza, dos bons pensamentos e do cuidado e atenção para com os semelhantes. Tomado pelo *remorso*, agravo das más relações que o separam do grupo, o corpo quando aberto segue provocado por uma profunda perturbação, da qual todo o seu organismo se ressentido. Nessas paragens, o fisiológico, o ético e o moral caminham juntos.

Diferente da *sombra*, a existência extracorpórea do *sangue* não se limita aos efeitos da ação maléfica de entidades estranhas ao corpo da pessoa. Para a *sombra*, existe sempre o risco de sequestro perpetrado pelos seres que abundam

o cosmos mura. Uma preocupação que costuma colocar os pais em estado de alerta, mas que também constrói os adultos. Apesar de *sangue* e *sombra* serem partes da pessoa, não existem como partes iguais. Sobre a última, há uma série de especificidade cujo escopo deste artigo não cabe contemplar, por isso concentramos nossa atenção aqui na descrição do primeiro. O *sangue* existe como sonho. A atividade onírica criava um contexto de exceção, excluído o corpo físico, reinante durante a condição de vigília, o *sangue* existia para além da tênue fronteira da pele como *espírito*. Mais uma tradução que nossos interlocutores mobilizavam para dar conta qualidades semânticas e sensoriais que compreendiam essa substância. Como outro pajé concertaria:

Sonhando, você não sonha que você vai pra sua terra? Vai pro seu canto, às vezes até o seu amigo conhece, né? É mesmo assim, né? Sonho é o sangue da gente, o sangue da gente depois que sair... A nossa carne, nós fala a nossa carne porque o sangue tá dentro, depois que sair, meu irmão, o nosso corpo fica igual a um bicho que morre. O sangue que é o espírito da gente, né? Você sonha brigando, ou você sonha pegando mulher, cada um tem um sonho, ou lendo, ou tocando... (Entrevista, aldeia do Jutai, 2015).

O *sangue*, portanto, era mais do que aquele líquido espesso e vermelho que circula pelo sistema vascular; ele era um elemento compósito, porém autônomo e dotado de intencionalidade. O *sangue* é aquilo que, em suma, anima o corpo. Sem ele, nada distingue a nossa carne da carne de uma “presa qualquer”. Fonte anímica, sua existência separa a vida da morte, um princípio vital que existe como potência para todas as criaturas. O corpo depende dele para existir, e não o contrário. Enquanto o sangue corre dentro das veias, o indivíduo é capaz de interagir com o mundo à sua volta. Esse parece ser o desdobramento lógico por trás da expressão concreta que define o corpo, quando separado de um de seus elementos compósitos, como um reles animal morto. A imagem de uma presa abatida sobre o chão da floresta é tanto a figuração do *sangue* coagulado em seus condutores venais e derramado através de feridas fatais, como é um juízo sobre um ser que foi destituído de sua capacidade de agir sobre o mundo. Asserções distintas, mas que igualmente apontam para uma mesma consequência: o movimento. Dentro ou fora do corpo, o *sangue* é expressão de movimento, ação e causa.

O *sangue* parece ser a chave para abrir os diferentes caminhos pelos quais a pessoa se distribui. Para os Jívaro, segundo a descrição de Michael Harner, o sangue também é espírito, o “verdadeiro” ou “ordinário” espírito (1972). Nesse registro, a pessoa jívaro poderia ainda contar, além do sangue, com outros dois espíritos, o *arutam wakani* e o *muisak*, desde que fossem adquiridos de modos tradicionais. Nascendo com ele, o sangue (*nekás wakani*) poderia esvair-se da

pessoa, como se ela estivesse em um processo de perda de espírito (*Ibid*: 149). Sua presença, contudo, não cumpria papel importante no sistema de crenças local, situação adversa ao que é o *sangue* no cotidiano do rio Igapó-Açu. Como princípio genérico, o *sangue* ganha identidade ao animar o corpo em que habita. Responsável pelo deslocamento de seu suporte físico, ao mesmo tempo, ele é movimento em si, pois dele se diz estar em diferentes lugares quando o corpo em seu estado pleno não está. Aliado de sua locação originária, ele ainda segue com uma identidade definida. O *sangue* é o sonho, assim como o *espírito* de uma pessoa. Por ser sonho, ao *sangue* é outorgado a tangibilidade das experiências conduzidas durante o sono, pois elas não existem apenas como plano do inconsciente, mas geram efeitos concretos. Realizam-se para um dos *corpos* da pessoa, regalando-lhe as consequências deletérias ou benéficas que esses novos contatos possibilitam. Ao mesmo tempo, por ser *espírito*, o que se satisfaz no plano onírico apenas sutilmente está ligado à pessoa da qual se originou aquela abertura. O que se concretiza no plano dos sonhos é tão real quanto aquilo que se dá durante a vigília, efetivando-se como experiências e histórias levadas a cabo pelo *espírito*. Tudo se passa como se a pessoa atuasse igualmente em dois estados distintos, o de vigília e o de letargia: os mundos podem ser os mesmos, mas os *corpos* em questão são outros. O desalinhamento dos *corpos*, como traduzimos, a separação dos compósitos que sustentam a pessoa neste mundo, não existe sem efeitos colaterais. As viagens encabeçadas pelo *espírito* desgarnecem seu invólucro, criando um estado semimorto. Controlar plenamente as faculdades do sonho garante àquele que as conduz unir em seu favor o conhecimento entre mundos distintos.

O *sangue* corre pelas veias assim como corre pelos mundos, conduzindo tanto experiências como possibilidades. O sangue na Amazônia indígena é comumente associado à pura agencialidade, como fluido corporal, delimita o seu invólucro, distribuindo gênero, ideias e força à pessoa, permitindo a condução do conhecimento para todo o corpo (Belaunde, 2006: 207). De um modo geral, se o sangue parece consubstancializar o pensamento, para os Mura ele é relação. Diziam meus informantes que a cabeça é a guia dos pensamentos, depósito dos bons e maus desejos que estão envolvidos na tarefa de coesão e manutenção da comunidade, assim como de sua dispersão, mas, como *sangue*, o pensamento transmitia-se transversalmente, ou melhor, transcorporealmente. Afinal, os pensamentos eram mais uma maneira de traduzir a relação, a experiência pessoal que conecta um aos seus outros. Sabemos, por meio da literatura etnológica, como na Amazônia a valoração do conhecimento diz respeito à autoridade daquele que o presenciou. Quando vinculado a outrem, sua validade é proporcionalmente questionada à medida da extensão da cadeia de transmissão que o conduziu (Gow, 1991: 151). Nesse sentido, o *sangue* é outra maneira de tornar o

conhecimento possível. Sendo ciência do corpo vivo, ele é também a habilidade de comunicação com outras pessoas em outros mundos. Tanto aquela ativada pela prática xamânica, na qual os *mestres* do pajé lhe transmitem a receita que servirá para atender os males de seus pacientes, como aquela entretida involuntariamente pelas pessoas comuns.

As narrativas em torno do tema dos sonhos exemplificavam os modos distintos em que uma relação poderia se estabelecer. Em uma roda de conversa, uma mulher anunciou certa vez como *sonhava feio* sempre que dormia com as luzes apagadas⁴. Em outra oportunidade, um homem contava-me como, enquanto dormia em sua rede no porto em Borba, era *amassado* por uma entidade que queria levá-lo. Traduzindo: queriam levar sua *sombra* para longe do convívio humano. Sonhar *feio* é uma alusão a maus encontros em contextos oníricos, um estado em que não se é completamente dono de si e se está cercado por estranhos. Esse estado indefenso do corpo a bordo da pequena morte diária que nos acomete a cada início de noite era um anúncio claro da associação do movimento do corpo ao *sangue*. A inércia corpórea era o resultado óbvio da ausência do *sangue*. Não de sua totalidade, afinal, o indivíduo não estava morto de todo, ainda respirava e estava ali para aqueles que o queriam em caso de necessidade. Parte do *sangue* estava ausente, uma parcela fragmentada de um de seus *corpos* atuava em paragens distantes. Desguarnecido de um de seus princípios vitais, restava ao corpo subsistir com sua *sombra*, aberto à intervenção alheia. A aventura do *sangue* é a infelicidade da pessoa, um ensejo para o desvio da *sombra*. O sonho era um exemplo de abertura do corpo – um canal que se abria em mão dupla – exercendo o potencial de comunicação resguardado pelo invólucro físico, ao mesmo tempo que exaurindo o daquilo que fincava sua existência naquele lugar e naquele momento. Afinal, se é possível deparar-se com amigos enquanto se sonha, igualmente é provável deparar-se com inimigos ou não amigos.

A pessoa mura era fragmenta, bem como as parcelas que a compunham também o eram. Haviam dito isso igualmente sobre a *sombra*, o desvencilhamento de um mero “pedaço” de *sombra* era o suficiente para pôr risco à saúde e à vida de qualquer um. O mesmo valeria para o *sangue*, passível de ser derramado: sua perda poderia resultar em desdobramentos reversíveis. Certo era que a pessoa não subsistia com a ausência completa do *sangue* ou da *sombra*, no limite, a consequência primeira era a morte. Não sabemos ao certo de que é composto o *sangue*, uma constituição específica jamais foi aludida quando o assunto era questionado. Certo é que se dizia que algumas pessoas teriam *sangue forte*, o que não necessariamente seria oposto a ter *sangue fraco*. Ter o *sangue forte* significa estar sujeito fisicamente à sua latência, de modo que cortes e outras feridas tardam a cicatrizar-se. Erupções cutâneas também são justificadas por um caráter hematológico especial. Uma constatação que se averigüe desde a

4 A esse respeito, os Kaxinawá dizem que a luz é importante para afastar o *yuxin* (Lagrou, 2007). Em suas casas, costumam dormir com as luzes acesas, condição peremptória após o falecimento de uma pessoa, quando a aldeia se torna mais vulnerável às visitas daqueles que não estão mais vivos (*ibid.*: 336). Para os Mura, a luz é igualmente importante para afastar entidades estranhas e afins ao sequestro de *sombras*. Em casas de recém-nascidos ainda não batizados sempre se deixa ao menos uma luz de lanterna, como precaução, para vencer o breu da noite.

infância, diretamente relacionada à saúde do corpo, igualmente se relaciona à condição do *sangue* como um elemento de constituição autônoma e inconstante. Um indivíduo não apenas nasce com o *sangue forte*, mas a própria alimentação pode contribuir para que a pessoa “fortaleça” seu *sangue* – o café, por exemplo, era um dos produtos recriminados com esse efeito. Da força do *sangue* não se extrai, por conseguinte, a força do indivíduo, como qualidade, destaca-se como um atributo êmico do próprio *sangue*. Uma dedução lógica para uma substância que impera como entidade de agência individuada.

Não era para pouco então que sangramentos deviam ser contidos a todo custo. Mesmo a primeira menstruação de uma mulher era pensada como uma espécie de hemorragia a ser contida, afinal, a circunscrição da moça já *formada* dentro de sua residência durante o período de resguardo equiparava-se à contenção do escoamento de *sangue* para fora dos vasos sanguíneos. Existiam tratamentos locais tradicionais para a cicatrização de feridas, entre eles a banha de *sucuriju* (*Eunectes murinus*). Sua aplicação originava-se de uma propriedade do próprio animal que, afirmavam, voltava a se recompor caso fosse partido. Outra medida bem comum para o estancamento de hemorragias costumava ser o uso do próprio pó de café, o mal e a cura desse sistema vital. Derramar *sangue* equivale a perder a agência e a subjetividade que define a carne como viva e que conduz o corpo pelo mundo em que ele foi moldado. Ocasiona-se, dependendo das circunstâncias, um acesso pelo qual o mundo se abre, ameaçando o idílio de segurança sobre o qual ele foi construído. Põe-se o risco de perder o caminho de retorno à morada, o lugar onde a pessoa sabe quem são seus pares. Ao morrer, o corpo mura perde por completo o seu espírito (*sangue*) que, diferente do que os Jívaro contam sobre o “espírito verdadeiro”, não se transforma em névoa ou nuvens (Harner, 1972: 151), mas ascende ao céu como um pássaro. Todos esses elementos parecem ser facetas que envolvem a condição de vivente. Perder *sangue* registra-se, então, como uma faca de dois gumes: por um lado, afasta a vida do corpo e, por outro, aproxima a vida de *outro* mundo.

FORA DO CORPO

Circulando no interior do corpo, o *sangue* existe como um dos bastiões que asseguram a propriedade da vida. Fora dele, sua existência, que se traduzia como um movimento ordenado e seguro, desvelar-se-á como um movimento desordenado e imprudente. Exaurindo-se do corpo até o limite mortal, o *sangue* como substância agentiva guarda novos efeitos quando associado à pessoa a partir de um vetor externo. Se, quando está acobertado pela carne, ele governa a relação entre a vida e a morte, quando é eximido de sua função corpórea, o *sangue* sanciona a relação entre o ser e o não ser. Para os Pirahã, o sangue é a substância

a partir da qual é possível transmutar a forma (Gonçalves, 2001). Capacidade semelhante é conferida ao *sangue* pelos Mura, uma definição que se vê atualizada em dois contextos modelares de relação com o *outro*: a caça e a pajelança. Já tendo aludido ao *sangue* como relação, passamos agora a analisá-lo não mais em um contexto de semelhança, mas de alteridade. A posição do *sangue* como condutor de transformações assevera para esses dois contextos relacionais a constante disputa de posições (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Em um mundo onde há uma plena dispersão de perspectivas (Viveiros de Castro, 2015), o controle e a ciência sobre as chaves dessas transformações resguardam a pessoa de perder-se do convívio com seus semelhantes.

Falar da prática da caça, no rio Igapó-Açu, não se limita à descrição de uma atividade econômica relativa à subsistência daquelas populações. Aproximarmos-nos dos ímpetos que a governam traz à tona um *ethos* particular e perigoso. O caráter escuso e paradoxal do personagem caçador, imbuído da tarefa de garantir parte da alimentação que compõe a dieta de sua família, revela-se a partir do *sangue*. A arte da caça é a experiência do matador. Adentrando as sendas que se abrem pela mata, ele afasta-se pouco a pouco não apenas da aldeia, mas alija-se também do ideal que lá se acomoda. Ganhando ressonância, em muitos contextos ameríndios, com a guerra (Viveiros de Castro, 1986; Garcia, 2012; Lima, 1996; Descola, 2006 [1993]; Maizza, 2012), a caça para os Mura não deixa de estar associada à morte iminente, mas dela também emerge o risco da transformação. Quanto mais distante do terreiro da aldeia e mais próximo do *centro* da mata, mais se assevera a mudança que se abre com as possibilidades que aquele novo contexto social oferece. Adentrar o espaço da socialidade animaléscica demanda uma nova postura, um comportamento que ganha igual distância daquela que separa o caçador de sua casa, que o alija da condição humana.

A onça todo tempo ela é sagica, duro [sic], não é todos os bichinhos que andam com ela não, ela carrega um touro. Mesmo assim é a gente, gente que come macaco, que come rã, sucuriju, essas coisas, que não têm outras coisas, têm que comer tudo que a gente vê na mata aí fica forte, fica umas pessoas duro [sic]. Pra adoecer é muito difícil... (Entrevista, aldeia Fé em Deus, 2014).

Nesse excerto, a menção da onça não se faz despropositadamente. Desde sua mirada, vislumbramos o protótipo do caçador. Como arquétipo, ela é a referência para as condições adversas que vigoram na floresta. Subentendida, ainda, ocultando-se atrás da figura da onça, está uma qualidade subjetiva associada ao *sangue* e que parece moderar os ânimos daqueles que vivem na floresta: a raiva. As virtudes elencadas pelo informante a respeito da onça (dureza, força, invencibilidade) convergem para um mesmo fim quando orientadas pela raiva: a pre-

dação. Alimentar-se de *sangue* é alimentar-se *como* uma onça, em certo sentido, ser uma onça e, por isso, estar imbuído das mesmas qualidades que o predador. A saída de uma pessoa para a caça é marcada mais do que pela ausência em sua residência, ela sela também um processo provisório de mudança. Deixando de ser cônjuge ou progenitor, a pessoa abre-se para novas relações. Segue por um caminho pelo qual é esperado saber retornar; como *foi*, deve *voltar*. Novamente, o *sangue* surge como intermediário do risco de transformação, por essa razão, a presença da onça na fala de nosso informante se justifica. Quando o *sangue* está sob o julgo, a onça, ou jaguar, surge como referência para conjugá-lo: “O sangue (como seu odor), funciona como indexador sensível de agência transformativa” (Fausto, 2002: 18), sua potência reside na capacidade de ingestão das “qualidades subjetivas” (*Ibid.*) daquele tomado como presa.

Como modelo de atuação no plano da floresta, agir como uma onça está associado ao ato de comer cru e, como tal, versa sobre a possibilidade de apropriação de qualidades anímicas de uma vítima. Alimentar-se de *sangue* é tanto nutrir a raiva, como ingerir uma força que ultrapassa o suporte carnal, estar além de si e, por isso, ser mais poderoso que outros que estão aquém de si. Podemos ver como, no discurso local, enunciado em contexto de caça, sangue (qualidade) e cru (condição) se configuram:

Nós somos viciados nas coisas que têm sangue, a gente, pra nós, hoje em dia que não comer um negócio de um porco botando sangue não tá bom não, tem que tá com aquela força. Tem que tá sangrando, comer o bicho meio cru pra poder dar sustância. A gente comer um bicho bem assado, bem... Não tem sustância porque sai a sustância (Entrevista, aldeia Fé em Deus, 2014).

A onça era apenas um dos modelos da predação mobilizados pelo imaginário e pela experiência mura, outro bem conhecido e constantemente citado, era a figura do índio bravo. Imagem do canibalismo, ao índio bravo – habitante das cabeceiras dos rios – era atribuída a prática de comer os próprios filhos. Baseando sua dieta no comer cru, existia, tanto quanto a onça, como um devir animalesco e possível. Ambos, a onça e o índio bravo, têm em comum o fato de serem *bravos*, ou seja, movidos pela raiva, representam inimigos e perigos temerosos⁵. Um modelo de agência a ser evitado, bem como emulado. Por essa razão, o *meio cru* da enunciação acima faz toda a diferença, pois o que se representa nessa cadeia alimentar omófaga é um contínuo de transformação⁶. Comer *meio cru* é ser quase canibal, estar a meio caminho de sê-lo ou não ser de fato.

Afastando o que está completamente cru de seu cardápio, o caçador age pela manutenção da sua condição humana. Uma postura que o assegura dentro dos limites da humanidade, como garante a segurança daqueles que esperam o

5 A imagem do *índio bravo* era comumente associada ao mundo do centro, o lugar onde só poderia imperar uma socialidade animalasca. As descrições que tinham essa figura como tema, costumavam atribuir a ela qualidades de bom caçador, como o olfato aguçado e o gosto pela carne. Quando os Mura aproximavam-se desse modelo, através de comportamentos que lembravam os modos de viver antigos, era dito que estavam *que nem mourão* (Fileno, 2016: 164).

6 Há outros modos de modular essa condição meio crua da comida, como me disseram: “água e sal, boto lá, já é o bastante”. O sal atua como elemento exógeno e modificador que realinha o alimento dentro dessa cadeia, retirando-o do cru absoluto. Entretanto, o sal também é uma marca da oferta do mundo branco e, por isso, atrai para o outro polo da cadeia de transformação. Uma experiência que os Karitiana, entre outros exemplos, suspeitam como a mudança do corpo para um cada vez mais semelhante ao do branco (Vander Velden, 2008).

retorno do dono da casa. É por essa razão que se tinha com reservas aquele que acabava de chegar da mata, recém-saído de uma condição de predador temporária. Ele representava ainda uma ameaça para aqueles não contaminados com a bagagem volátil do estar sob as regras de outro parâmetro de socialidade. Desde as *Mitológicas*, esses operadores lógicos são discutidos, como nos mostrou Lévi-Strauss, em um triângulo culinário. Para o alimento bruto, desenrolam-se duas vias de possibilidade: a transformação cultural provocada pelo cozimento e a transformação natural desencadeada pelo apodrecimento. Como polo não marcado, o cru conteria em si a condição de pura potencialidade (Lévi-Strauss, 2004 [1968]: 431). Consequentemente, para as comunidades indígenas do rio Igapó-Açu, o que está em questão é também a pura potencialidade do cru, viabilizada pela condição agentiva do *sangue*.

Como qualidade indispensável ao caçador que se embrenha pelas sendas da morada alheia, a raiva e todo o comportamento relacionado a ela deixa de ser apropriada no contexto da comunidade. Assim como o caçador deve se despir do semblante de matador, tudo que adentra a vida na aldeia, para que dela faça parte, necessita passar por um processo de amansamento. Desde os animais, entre uma grande variedade de espécies, para se tornarem animais de criação, até as próprias crianças, que ao nascerem são modeladas à face dos valores exigidos pela convivência comum. Diz-se, comumente, que é necessário tirar *enjoio de criança*, qualidade antissocial por excelência, daquele que há pouco está presente no mundo, não pode ser *bravo* e não pode estar *bravo*. Lembro, por exemplo, de um avô que questionava seu neto sobre seu humor: *tá bravo? Tá querendo comer gente?* Não era a primeira vez que esse temperamento era associado ao desejo por carne humana. A volatilidade inerente à raiva destaca-se nessa afirmação, pois, a despeito do tom jocoso do adulto dirigido à criança, sublinha-se uma alta gama de variedades em torno da raiva. Essas variações sondavam desde o mau humor de uma criança até o risco de canibalismo. Para os Airo-Pai da Amazônia peruana, a raiva também era pensada a partir de uma dinâmica particular. Elemento deletério, ela oferecia um empecilho para se viver bem no interior da comunidade (Belaunde, 2001). As crianças, cuja vulnerabilidade era uma constante preocupação para os pais, seguiam um longo processo de apaziguamento que, iniciado pelo batizado, deveria ensiná-los a pensar (*coalsaye*), ou seja, “escutar com propósito’ as palavras de conselho (*iyehuoye*) de seus antigos, internadas em seu coração (*joyó*), circulam em seu corpo, tornando-o hábil” (Belaunde, 2005: 157, tradução minha). Mais uma vez, vemos como o equilíbrio das relações sociais depende do frágil equilíbrio das relações fisiológicas, pois os afetos que tocam o corpo igualmente influenciam as relações que a pessoa do corpo entretém.

Já vimos como o *sangue* é um disparador, responsável por perfazer o caminho

entre o cru e o podre. Uma das versões dos polos que se abrem para o movimento de ser Mura e o deixar-se de ser. Uma abertura corpórea e igualmente ontológica. Afastar a condição humana está diretamente relacionado ao consumo desmesurado de *sangue*, como um desdobramento. A ação confirma a aquisição de um novo *habitus* e, dessa maneira, angaria um novo sentido sobre as coisas e sobre suas relações. A trilha de sangue deixada por um caçador também é signo da cadeia de evoluções que o conduziram a deixar as fileiras da humanidade. O *sangue*, logo, existe em um primeiro plano como um operador lógico de classificação, satisfazendo a necessidade de encontrar ordem no mundo. Do mesmo modo, exprime-se em um segundo plano à maneira de um reagente, dando espaço à transformação dos termos que existiam de antemão estáveis dentro de um sistema.

Das transformações involuntárias desencadeadas e conduzidas pelo *sangue* existem também aquelas operadas a partir de seu poder de atração e de sedução. Ademais do gosto do *sangue*, seu cheiro também se efetua como uma possibilidade de transformação ontológica. Essa situação era exemplificada no caso das mulheres que entravam em seu ciclo catamênico. Nesses contextos, o estado de alerta era acionado, como já salientamos. O *sangue* é um “operador de perspectivas” (Belaunde, 2006: 232), a ele se imputa uma capacidade transformacional e, sobretudo, uma função comunicacional. Sua ação transcende a função fisiológica para manifestar um efeito sociocosmológico. Para as meninas que alcançavam a condição de maturidade, os mais velhos costumavam afirmar que o *sangue rescende com o cheiro de abacaxi* para o boto, como explicaram: quando se corta um abacaxi, seu odor se sente de longe, para onde o vento bafejar sabe-se que um abacaxi foi cortado. Índice de um alerta constante e silencioso, a menção ao boto vigorava entre narrativas míticas e experiências cotidianas. Servia de sobreaviso, anúncio de um risco que poderia atingir a qualquer um. O perigo do boto, na verdade, era a ameaça das *gentes* que habitavam outros mundos. Sob a pele de boto, ocultava-se uma *gente* não como qualquer outra, mas da qualidade daquelas que viviam no *fundo* do rio. Para o boto, o *sangue* da mulher, caso ela estivesse menstruada e próxima à beira do rio, sentir-se-ia de longe como uma fragrância que exala desejo e convite. Sobre o abacaxi, também afirmavam que ele era perfume, sublinhando com essa tradução o fator sedutor e atrativo do *sangue*. Tal influência envolvia mormente as entidades pérfidas que habitavam outras paragens e que mantinham como único interesse a atração dos humanos que viviam em terra. Se, no *centro* da mata, o *sangue* era um estímulo para alimentar a cólera, no *fundo* do rio, ele era um disparador para incitar a atração. De um lado e do outro, o *sangue* era mobilizado pelos Mura para nos ajudar a pensar a relação.

A aldeia vê-se como ponto nodal de um amplo sistema que engloba troca de informações, comunicação e transporte; seu acesso, contudo, não se faz

livremente. Por ser demasiadamente aberto, ele é capaz de desintegrar-se. A abertura das vias comunicacionais da aldeia para a floresta e da aldeia para o rio existem como possibilidades relacionais das quais se depreendem os perigos da mudança de posição, da perda da sanidade e, finalmente, da desumanização. Desguardadas, as divisas dessas passagens seriam abertas pela inobservância dos tabus e pelo descuido dos desprevenidos e, principalmente, pela desproteção inata do recém-nascidos. É nesse ínterim que a atividade de pajelança encontra seu principal espaço de atuação. O pajé é o responsável por estabelecer relações comunicacionais entre mundos. Sua ciência está sumariamente submetida a uma habilidade que foi tanto concedida como originada de um dom nascido com sua pessoa (Fileno, 2016: 209). Nas aldeias do Igapó-Açu, a prática-xamânica existia como um sistema social de saúde (Langdon e Wiik, 2010). Realizando suas atividades em conjunto com outras especialidades, o pajé exercia a tarefa de intermediador entre mundos, agindo em favor dos seus pares para obter a cura no local onde o mal teria sido desencadeado.

Para exercer a sua atividade, os pajés contam com o amparo de entidades auxiliares, *seus homens*, que agem em e para o seu nome, pelo mesmo respeito que se deve ter em relação aos próprios pais. *Seus homens*, os *caboclos do fundo*, existem como linhas que se descortinam em todas as direções, andando em linhas retas. Eles ignoram completamente o traçado curvilíneo do rio para atingir os seus fins com o máximo de eficiência possível. Por isso, também são cunhados como *linhas*, porque estão lá ao mesmo tempo em que seguem andando por diferentes lugares. São vias de acesso que possibilitam o contato direto ao corpo do pajé com os *corpos* das entidades, seus filhos, que residem no *fundo* do rio. Esta descrição nos traz à memória os “finos fios de algodão” dos xamãs waiãpi (Gallois, 1996), mas, em vez de algodão, aqui os finos fios das conexões multicorpóreas são possibilitados pelo *sangue*. Como descreve Dominique Gallois, os especialistas waiãpi têm todo o tronco e os pulsos envoltos por longos fios, partindo em direções diversas, tornando possível a conexão entre o xamã e os mestres dos seres que habitam o mundo (*Ibid.*: 41). Para os Mura, o que poderia ser descrito como finos fios igualmente se determina como *sangue*, levando o pajé às suas entidades auxiliadoras – um laço que vincula a proximidade que existe entre a pessoa do pajé e a experiência de viver em outros mundos. Os processos desencadeados por esses especialistas descrevem-se como fluxos de pensamentos, *corpos*, substâncias – a matéria bruta da definição de relação – que terminam por sublinhar a tangencialidade desses contratos invisíveis.

Para realizar o seu *trabalho*, diz-se que o corpo do pajé *se atua*, recebendo a visita de outras entidades que o tomam como instrumento para falar. Na aplicação reflexiva do verbo atuar, o que está em questão é a encenação do papel de si pelas mãos de *outro*. Através do corpo do pajé, *seus homens* apresentam-se à au-

diência cativa que aguarda notícias do *fundo* do rio sobre o enfermo, o pleiteante de cura e atendimento – ele é mais um dos que acompanham o cerimonial. Assumindo a posição do *outro*, sendo-se Outro, o pajé torna possível a ajuda aos Seus.

Os pajés com quem conversei frisavam constantemente que aquele era o seu corpo, mas aquela não era mais sua pessoa. A cisão daquele ser representa a ausência e a presença de seu corpo a um só tempo. Logo, todos os atos ali praticados diziam respeito ao discernimento de outro ser, mesmo a comida e a bebida consumidas dirigiam-se ao estômago de *outro*. Para além do movimento, o *sangue* é a própria referência de consciência sobre o mundo e sobre os seus parentes. À diferença das pessoas comuns, o pajé guarda a habilidade de controlar o movimento desordenado do *sangue* quando desenlaçado de seu suporte carnal. Quando o pajé *se atua*, o *espírito* sai, e é nesse momento o *sangue* inicia sua viagem por paragens longínquas. Algumas vezes, o pajé visita parentes seus que estão longe, mas, na maioria das vezes, sai para apreciar as belezas que se encontram no mundo das *gentes* do *fundo* e do *centro*, lugares de origem das entidades que estão sob o seu comando. Através do dom e da posse do conhecimento adquirido, o pajé manipula as particularidades extracorpóreas do *sangue*, dirigindo seus pensamentos aos seus *outros* parentes, com quem guarda um contínuo contato, assim como recebendo pensamentos que por eles são enviados.

Todo o *trabalho* sucede-se dentro da Seara, o espaço de comunhão entre humanos e não humanos regrado pelas leis do *convite* e da *confiança*⁷. Quando os *caboclos do fundo* visitam a Seara, gostam de encontrar tudo em silêncio – explicavam que *eles* não acham *bonito* que se façam gracejos e não consentem que o público presente cruze as pernas. Pernas e braços cruzados *trançam as linhas*, dificultando seu transcurso. O que se vê nesse ambiente é o estabelecimento de vias comunicacionais que aproximam aquele quarto dos mundos ao seu redor. Essas vias de acesso devem estar desobstruídas, sua interrupção ou corte dificulta a comunicação e obstaculiza a própria passagem pela qual se aproximam as entidades que participarão do *trabalho*. Por essa razão, as mulheres que estivessem em seus dias de resguardo não podiam passar atrás do pajé, sua condição exposta abriria um novo caminho, que cortaria os anteriores, interrompendo o fluxo sanguíneo que conectava os donos a seus auxiliares. Uma linha de *sangue* em sentido perpendicular cortava as outras. Acidentes como esse poderiam significar a perda momentânea ou permanente da conexão que o pajé mantinha com *seus homens*, bem como a abertura de ofertas a contragosto. Trata-se de uma relação de *sangue* e conhecimento sobretudo.

A Seara é um espaço de compartilhamento e de relação entre humanos e não humanos, uma agremiação cujos critérios de associação se baseiam em requisitos metafísicos. Olhando para o centro da Seara através de uma “teoria generalizada de fluxos” (Deleuze e Guattari, 2010 [1972/1973]: 348), vemos como

7 *Convite e confiança* existem, respectivamente, como instituição e valor importantes dentro das relações estabelecidas. O *convite* é mediador de visitas intercomunitárias, trabalhos coletivos (*ajuri*) e mesmo das relações entre afins, contudo ele opera a partir de um precedente. As relações de cuidado, criação e convívio são a matéria da qual a *confiança* é forjada, fabricando o caminho pelo qual os *convites* são endereçados (Fileno, 2016).

as relações são organizadas em torno da sua direção e de sua origem, pois de onde vêm e para onde vão devem ser condições conhecidas de antemão. O caos das relações generalizadas, estendidas para além dos circuitos da aldeia, é controlado no espaço da Seara visando um mesmo fim. A direção e a origem desses fluxos podem ser pensadas como modulações do *convite* e da *confiança*. O que se espera dos caminhos traçados é que eles sigam por um mesmo sentido, sem interrupções ou desvios, pois o fazem demonstrando a validade da confiança depositada naquele que os convidou. O receio depositado na presença de mulheres no período de resguardo e nos braços e pés cruzados da audiência é índice de uma abertura que deve ser feita de forma controlada. Uma passagem que deve ser aberta e fechada rapidamente para garantir a conclusão do trabalho e a salvaguarda da sanidade dos presentes e do pajé.

Muitas mulheres trabalhavam com pajelança no Igapó-Açu. Recebendo um dom que lhes fora transmitido pela família, elas intercediam de pura vontade pelo restante da comunidade. Contudo, a condição de maturidade feminina colocava um obstáculo ao exercício de sua tarefa. Explicava-se que, enquanto sobreviessem os períodos de menstruo, ao *trabalho* eram antepostas pausas irremediáveis. Nessas ocasiões, as pajés recusavam atuar em qualquer tipo de *trabalho*. Períodos de interrupção que obedeciam aos ciclos menstruais, interregnos que continuariam até que a pajé chegasse à menopausa, angariando a condição de homem, como uma delas sentenciou. À diferença das mulheres, os homens não se expunham e não ofereciam aos outros os riscos mensais que os fluxos involuntários de *sangue* criavam. A chegada à menopausa para os Macuna era tratada de maneira semelhante, cuidada com coca e tabaco pelo xamã. A mulher desde ali representaria um homem e estaria afeita mesmos aos riscos provocados pelo sangue menstrual que qualquer outra pessoa (Arhem apud Belaunde, 2005: 135). Os pajés mura demonstravam sua condição de alerta logrando até mesmo enxergar a condição colocada pela menstruação das mulheres, bastando que essas estivessem às suas vistas. Esse fato atestava a habilidade desses especialistas de divisar o invisível.

Os fluxos controlados são os caminhos privilegiados dos *caboclos* que pertencem à *mesa* de *trabalho*, os quais não deixavam de ser igualmente usufruídos pelas entidades que lhe eram estranhas. Em certo sentido, os caminhos eram os próprios *corpos*, que produziam um rastro atrás de si, liberando, fosse mão de ida ou de volta, uma passagem possível. Assegurando que *seus homens* seguissem o percurso de seus calcanhares, os pajés eram afiançados pela segurança que eles ofereciam, negando oportunidade para o desmedido atrevimento daquelas entidades que eram *confiadas*. Moderar o fluxo do *sangue* próprio e alheio, independente do gênero, logo, era o principal meio de dominar as passagens sempre imprevistas e invisíveis que existiam entre os mundos.

As conexões sanguíneas são a razão das possibilidades comunicacionais se estenderem para além de onde a vista é capaz de chegar, bem como são vias por meio das quais o conhecimento pode ser alcançado e transmitido. Os pajés conservavam um contato pleno e contínuo com suas entidades auxiliares, sentiam o que elas sentiam e sabiam o que lhes passava.. Narravam com propriedade as aventuras e desventuras de *seus homens*, os momentos de briga e namoro, bem como tinham notícia da morte de um ou de outro quando essa ocorria. A condição extracorpórea voluntária do pajé, condicionada aos contextos de sua atuação, apresenta as consequências máximas a que se pode chegar no entendimento do *sangue* como movimento, relação e ciência. O *sangue* é mais um indício de como a abertura ao Outro também é passível de ser tecida por canais sensíveis e invisíveis.

CONSIDERAÇÃO FINAIS

O *sangue* existe no mundo como plena possibilidade relacional, seu fluxo abre-se como vias de conhecimento, mas também de transformação. Matéria plena, volátil e divisível, ele também abunda no plano do invisível por diferentes caminhos. O *sangue*, quando está dentro do corpo, é visível, circula de maneira ordenada sob a pele e a carne, e gera um movimento ordenado e bem calculado pela cabeça que o guia. Fora do corpo, o *sangue* é invisível. Nesse estado, ele age como pleno movimento desordenado, sem orientação de seu respectivo dono, transformando-se em agente de relações que levam a pessoa cada vez mais distante da atenção que a deve fincar entre os seus pares. Passível de ser alimentado pela raiva, impinge-se em um movimento cada vez mais descentrado de sua origem. Os caminhos pelos quais o *sangue* escorre atingem planos e distâncias indiscerníveis pelos humanos. Criam extensões do desejo de estar com alguém que vive longe, assim como dão ensejo aos múltiplos devires que residem no corpo. Tudo se passa como se a corrente sanguínea, ademais de distribuir nutriente por toda extensão do corpo, abrisse possibilidades de relações por toda a extensão dos mundos desconhecidos.

Para os Mura, o que está em questão é o problema da abertura e do fechamento excessivos, um risco para si e para o social do qual a pessoa faz parte. Subentendido como uma variante do tema da instabilidade dos corpos na Amazônia (Taylor, 2012 [1996]; Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2005), revela-se para as gentes do Igapó-Açu como um problema que transpassa o público e o privado, o sociológico, bem como o cosmológico. Fator de diferenciação entre os gêneros, ele também é uma referência de moral. Costumavam me dizer, falando desse entre outros assuntos, que cada qual tinha o seu lugar. Mudar esse esquema de ordem era obrar sobre a compleição do mundo e também dos seres que o habi-

tam. O *sangue* é o motor dessa operação, pois converge, para uma mesma ocasião e lugar, mundos que existem contiguamente. Colocando modos de operar distintos e opostos sobre um mesmo plano, ele faculta a mudança de um pelo outro.

Ao referenciar o *sangue* em suas múltiplas possibilidades, os Mura estão traduzindo, através de uma gramática sensível, a experiência do indizível, do invisível, do inexplicável. O que em nossa tradição ocidental é particionado entre grandes divisores encontra no idioma do corpo mura um único caminho, atualizando experiências díspares pela sua concretude. Planos distintos, logo, podem ser atravessados por um contínuo que impõe à relação a exigência da proximidade e do contato para que ela se efetive. Existindo dentro e fora do corpo, manifestando-se nos dois lados da divisa, o *sangue* apresenta-se como uma dobradiça tripla entre a natureza, a cultura e a sobrenatureza. Uma passagem que existe menos como um caminho único do que como um indício para repensar divisões que não fazem sentido em certos rincões deste planeta.

Fernando Augusto Fileno é mestre pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Possui graduação e licenciatura em História pela Universidade de São Paulo (2012), atualmente realiza atividades junto ao CEStA/USP, Centro de Estudos Ameríndios, do qual faz parte como pesquisador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce

1985 *Temps du sang. Temps des cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud Est (Amazonie Brésilienne)*. Paris, tese de doutorado, Université Paris X, Nanterre.

AMOROSO, Marta Rosa

2013 "O nascimento da aldeia mura: sentidos e modos de habitar a beira". In AMOROSO, M. e MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo, Terceiro Nome, pp. 93-114.

ARHEM, Kaj

1981 *Makuna Social Organization*. Estocolmo, LiberTryck.

BELAUNDE, Luisa Elvira

- 2001 *Viviendo bien: Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima, CAAAP.
- 2005 *El recuerdo de la luna. Gênero, sangue y memória entre los pueblos amazônicos*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.
- 2006 “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e Gênero na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1: 206-243.

CROCKER, Christopher

- 1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson, The University of California Press.

DAMATTA, Roberto

- 1976 *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes.

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix

- [1972/1973] 2010 *O anti-édipo*. São Paulo, Editora34.

DESCOLA, Philippe

- [1993] 2006 *As lanças do crepúsculo. Relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo, Cosac Naify.

FAUSTO, Carlos

- 2002 “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2: 07-44.

FERNANDES, Florestan

- 1963 *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.

FILENO, Fernando Augusto

- 2016 *No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

GALLOIS, Dominique T.

- 1984/5 “O pajé waiãpi e seus espelhos”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 50, n. 1: 179-186.
- 1996 “Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie”. In LANGDON, E.J.M. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 39-74.

GARCIA, Uirá F.

- 2012 “O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia”.
Anuário Antropológico, Brasília, II: 33-35.

GONÇALVES, Marco Antônio

- 2001 *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*.
Etnografia pirahã. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

GOW, Peter

- 1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Claredon Press.

HARNER, Michael

- 1972 *The Jívaro. People of Sacred Waterfalls*. Berkeley,
University of California Press.

HUGH-JONES, Christine

- [1979] 2011 *Desde el río de leche. Procesos espacio-temporales em la
Amazônia Noroccidental*. Bogotá, Ediciones Universidad Central.

LAGROU, Elsje M.

- 2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade
amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks.

LANGDON, Esther J. e WIIK, Flavio B.

- 2010 “Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito
de cultura aplicado às ciências da saúde”. *Revista Latino
Americana de enfermagem*, Ribeirão Preto, 18 (3): 173-181.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- [1968] 2006 *A origem dos modos à mesa*. São Paulo, Cosac&Naify.

LIMA, Tânia Stolze

- 1996 “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo
em uma cosmologia tupi”. *Mana. Estudos de Antropologia
Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2: 21-48.

MAIZZA, Fabiana

- 2012 *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade
entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo, Edusp.

RODRIGUES, Patrícia M.

2008 *A caminhada de Tanyxiwè: uma teoria javaé da história*. Chicago, tese de doutorado, Universidade de Chicago.

SEEGER, Anthony; DaMATTA, Roberto; e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”.
Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 32: 2-19.

TAYLOR, Anne-Christine

[1996] 2012 “O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano”.
Cadernos de Campos, São Paulo, v. 21: 213-228.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira

2008 “O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os karitianas no sudoeste da Amazônia”.
Temáticas, Campinas, v. 16, n. 31/32: 11-41.

VILAÇA, Aparecida

2005 “Chronically Unstable Bodies. Reflection on Amazonian Corporalities”.
Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.), v. 11, n. 3.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPCS.

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2: 115-144.

2002 “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco”.
In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac&Naify, pp. 401-456.

[2009] 2015 *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac&Naify.

Recebido em 22 de maio de 2018. Aprovado em 17 de agosto de 2018.