Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam

Parentesco e Corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu

Fernando Augusto Fileno

São Paulo
2017

- Versão Corrigida -

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam

Parentesco e Corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu

Fernando Augusto Fileno

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

Orientadora: Profa. Dra. Marta ROSA AMOROSO

De acordo

São Paulo
2017

- Versão Corrigida -

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

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

F481s

Fileno, Fernando Augusto
No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam: Parentesco e Corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu / Fernando Augusto Fileno ; orientadora Marta Rosa Amoroso. - São Paulo, 2016.
270 f.

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

1. Etnologia. 2. Parentesco. 3. Corporalidade. 4. Amazônia. 5. Mura. I. Amoroso, Marta Rosa, orient. II. Título.

Fernando Augusto Fileno

No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam
Parentesco e Corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu

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

Aprovado em:

Banca

Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso (orientadora)

Prof. Dr. Renato Sztutman (titular – interno)

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion (titular – externo/ UNESP)

Ao meu pai que anda
À minha mãe que cuida
A ambos que me esperam.

“Têm muitas paragens que você entra e se jura que vai se perder, mas não, é engano, é furo – paranã – quando você vê, você vai dar lá em cima no rio, fica bonito! E quando ele seca, fica bem seco mesmo e quanto mais pro alto, mais bonito ele fica. Dá vontade do senhor andar o dia tudinho na beirada só apreciando os pássaros, aí quando o sol tá quente, aprecia um pouco e depois vai embora..."

Seu Agostinho (Aldeia do Forno)

Resumo

Este trabalho reflete sobre a organização social mura, a partir do estudo de uma das aldeias que compõem o Terra Indígena Cunhã-Sapucaia, localizada no município de Borba (AM). O tema da construção e manutenção da comunidade desdobra-se para o quadro mais amplo das relações multilocais que congregam o universo das demais aldeias dentro do território, organizadas em torno do eixo do rio Igapó-Açu, através de linhas que traçam o espaço político. Linha é um conceito norteador dessa dissertação, uma definição para a relação, ela descortina-se como um modo de pensar de que maneira ela se manifesta em distintos contextos. A aldeia mura como espaço político e cosmopolítico fornece o panorama do qual acompanharemos o processo de fabricação do corpo e definição da noção de pessoa mura, chave para entender o parentesco e o *socius*.

Palavras-chaves: Mura, corporalidade, noção de pessoa, parentesco, relações multilocais

ABSTRACT

This work is a reflection about the mura social organization, from the study of one of the villages that make up the Indigenous Area Cunhã-Sapucaia, situated in the city of Borba (AM). The theme of the community construction and maintenance unfolds to the broader picture of multilocal relations that encompass the universe of other villages in the area, organized around the river Igapó-Açu axis, through lines that outline the political space. Line is a guiding concept of this dissertation, a definition of the relationship, it unfolds as a way of thinking as it expresses itself in different contexts. The mura village as a political and cosmopolitical area, provides the context in which we will accompany the body manufacturing process and the definition of mura personhood, key to the comprehension of the kinship and the socius.

Key-words: Mura, corporality, personhood, kinship, multilocal relations

Agradecimentos

Para quem queria descobrir a Amazônia pelas mãos e pelos olhos de quem realmente a conhece, este trabalho, mais do que um fruto é um elogio àqueles que o tornaram possível, a quem devo agradecer. Agradeço à Capes pela bolsa que garantiu minha dedicação plena a pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo – PPGAS-USP, aos colegas, aos funcionários e aos professores que contribuíram para minha formação. Também à minha formação na História da qual sempre orgulhei. À Marta Amoroso, sobretudo, minha orientadora, quem demonstrou interesse em ensinar como fazer antropologia para quem vinha da história. Sua leitura a todos os meus textos e aos comentários que deram algum sentindo às minhas elucubrações. Lembrarei sempre com carinho dos seus conselhos que antecederam minha primeira viagem a campo. Agradeço aos professores Marcio Silva e Marina Vanzolini pelos generosos comentários em meu exame de qualificação e que muito influenciaram o resultado final. Ambos, igualmente responsáveis por me ensinarem muito sobre parentesco e sobre Lévi-Strauss. Aos membros da banca, pela leitura atenta e os comentários, críticas e sugestões.

Agradeço aos amigos da vida pela vida que me deram e não necessariamente pelo que está escrito aqui. O mesmo vale para minha família: meu pai, minha mãe e meu irmão que, ademais da vida, ofereceram-me dedicação, cuidado, afeto e suporte. Agradeço à turma dos orientandos da Marta, Aline, Luiza, Fabiana, Raquel e Roberta, os quais me deram a honra de compartilhar de discussões acaloradas com grandes antropólogos. À outra turma, dessa vez dos colegas que entraram no mestrado comigo, principalmente pelos momentos de convivência fora da sala de aula. Igualmente, às últimas turmas, aquelas dos colegas da Cadernos de Campos e do Sexta pelas risadas e pelo trabalho bem feito. Agradeço a Tutu por ter me estimulado a fotografar, alguém que estava aqui antes dessa pesquisa começar, quem, provavelmente, gostaria de ouvir muitas das histórias aqui escritas. A Leandro pelos comentários que muito me ajudaram. A Edson pelos dados que me passou e pelas orientações para o campo. A Carlos por me desvendar alguns dos mistérios da Máquina, apoio sem o qual eu sequer me atreveria a tentar. A Hugo pela parceria, a qual espero que não termine nessa pesquisa. À Ana pelas conversas, caronas e por me demonstrar que o que realmente importa em congressos são as pessoas que conhecemos e não as mesas das quais participamos. À Dindi por ser

revisora, consultora e acima de tudo companheira, ninguém sabe mais do que ela o que está escrito nessas páginas.

Agradeço ao Cesta pelo espaço oferecido no Cesta Dupla e pelos pertinentes comentários de Ana Claudia. Aos amigos de Manaus e Borba: João Paulo, Marcelo e família, Luis e Debora, Tatiana e Ana Yara e família pela recepção e pela hospedagem. Ao Polo de Saúde Igapó-Açu pela ajuda e disposição em me auxiliar no que precisei, principalmente a Denizia, minha mana borbense, pelas conversas, pelos almoços, pelas informações e pela hospedagem com sua nobre família. A Rafael e as pessoas que me apresentou pela amizade compartilhada em muitos pontos da América do Sul.

Finalmente, agradeço aos Mura do Igapó por me ensinarem a desver o mundo. Esse trabalho foi feito para eles e por eles e por isso gostaria dizer a cada um deles o quanto eles me transformaram: Dona Nita, Seu Agostinho, Txeré, Nelita, Oscar, Germânia, Cecília, Ivan, Laudécia, Ivanildo, Bel, Marinilda, Magno, Irailda Compadre Edinei, Comadre Andrea, Seu Julho, Seu Vitorino, Dona Rosa, Ivo, Elen, Edinor, Valdilene, Edson, Nizia, Jacinei, Brás, Simão, Iraci, Seu Manuel Tiago, Carmen, Evangelista, Hosana, Joaquim, Moisés, Beltazan, Maria Santana, Graciano, Zeca, Fernanda, Isa, Olsione, Negão, Simeão, Gomes, Periquito, Rosilane, Rosilene, Branco Oswaldo, Seu Raimundo (*in memoriam*), Dona Raimunda, Gracinete, Neide, Leo, José, Bruno, Branco Velho, Elóisa, Edilson, Maria Cândida, Rosa, Gilmar, Suelen, Graci, Gracinete, Amarildo, Anísia, Elma, Leocádio, Luzia, Sueli, Itamar, Débora, Enoc, Claudia, Gordiano, Diana, Diane, Pedro Bodó, Dona Helena, Lua, Diolene Ozildo, Miranda, Manoel, Rosanira, Zé, Valdinei, Pedro Filho, Pedro, Chico, Auricélia, Antonia, Elma, Denilson, Gerli, Preto, Valtenor, Kleto, Conceição, Erléia, Erenita, Ordilene, Dona Maria, Valterni, Raimundo Farinha, Dona Francisca, Delsivan, Isiele, Isiane, Sebastião, Firmo, Nisinha, Petronilha, Orlei, Elias, Marinete, Célio, Nira, Betinho, Raimundo, Gleiciane, Iara, Eleilson, Cristina, Alonso, Vando, Cintia, Alberto, Valdeli, Gilma, Antônio, Reinilson, Mônica, Ivante, Nato, Zé Raimundo, Valnise, José de Castro (*in memoriam*), Maria Helena, Raimundo Souza... e tantos outros quanto a minha parca memória pode recordar. A eles Gratidão.

Sumário

Introdução ... 12
Índios Caboclos ... 20
O problema ... 23
Capítulos ... 27
A escrita ... 31
Capítulo 1: Parentesco – Parente é aquele que *Cria* ... 33
1.1 *Turmas* ... 37
1.2 Panelas de *consideração* e *Ajuri* ... 42
1.3 A onomástica mura ... 49
1.4 O sistema de parentesco mura ... 52
1.5 A rede empírica através da Maqpar ... 56
1.6 Parentesco por *consideração* ... 66
1.7 Parentes de *sangue* e parentes de *criação* ... 70
1.8 Para-parentesco: compadres e comadres ... 77
1.9 Predação familiarizante na caça e na roça ... 81
1.10 Chefia mura, a agência dos *pearas* ... 92
1.11 *Mais olho pra terra do que de terra pra água* ... 98
Capítulo 2: Corporalidade – O Corpo *Preparado* ... 107
2.1 O filho e o banho de folhas ... 111
2.2 A *mãe do corpo*, uma *mãe meio malvada* ... 118
2.3 Um dia no rio Igapó-Açu ... 121
2.4 Maturação para a vida ... 126
2.5 Resguardos: criança, mulher e roça ... 134
2.6 As notícias viajam pelo rio: o prenúncio da morte ... 138
2.7 Os muitos *corpos* mura ... 142
2.8 Os mortos: *misuras*, espíritos do *fundo* e do *centro* ... 149
2.9 A Igreja "no meio do mato" ... 155
2.10 *Tá pitiú?* O código olfativo mura ... 159
2.11 O gosto pelo *sangue* ... 162
2.12 Uma teoria sobre agência e *piché* para o banho de folhas ... 169
Capitulo 3: As Linhas que Vão e Vêm ... 176
3.1 O conjunto multicomunitário mura ... 180
3.2 As linhas que casam ... 187
3.3 A *reunião* ... 190
3.4 As linhas que curam ... 197
3.5 O *trabalho* ... 208
3.6 Linhas que dançam ... 221
3.7 As noites, as danças e o futebol ... 228
3.8 A fractalidade inerente às linhas ... 237
Conclusão ... 244
Corpos que se *encostam* ... 246
Esboços para uma teoria sobre um sistema de *forças* ... 247
Linhas de *consideração* ... 250
Bibliografia ... 255
Anexo A – Convite para a Festa de São Lázaro da aldeia do Piranha (2015) ... 266
Anexo B – Conexões de filiação (A1C1, A2C1, A3C2) e distribuição dos casamentos em seus respectivos anéis ... 267

Tabelas

Tabela 0.1 - Relação das aldeias e suas respectivas populações 19
Tabela 1.1 – Informações gerais da rede de alianças mura 59
Tabela 1.2 – Quantidade de casamentos por ciclos 59
Tabela 1.3 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A2C2 61
Tabela 1.4 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A3C3 61
Tabela 1.5 – Quantidade de casamentos por diferença geracional na sequência consanguínea no ciclo A1C1 62
Tabela 1.6 – Quantidade de casamentos por diferença geracional na sequência consanguínea no ciclo A2C1 62
Tabela 1.7 - Quantidade de casamentos por diferença geracional na sequência consanguínea no ciclo A2C2 63
Tabela 3.1 - Contínuo de oposições simbólicas. 184
Tabela 3.2 – Calendário das Festas de Santo do rio Igapó-Açu por ordem de acontecimento 222
Tabela 3.3 – Fractalidade dos modos de relação dentro do rio. 239
Tabela 1 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A1C1 267
Tabela 2 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A2C1 267
Tabela 3 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A3C2 268
Tabela 4 – Distribuição dos casamentos entre os anéis 270

Figuras

Figura 1.1 – Setores da aldeia do Piranha: os circuitos das *turmas* 39
Figura 1.2 – Expressão do mutualismo mura (Fotografia: Fernando Fileno, 2015) 45
Figura 1.3 – As enxadas do *ajuri* (Fotografia: Fernando Fileno, 2015) 47
Figura 1.4 – O logro da caçada com cachorros (Fotografia: Fernando Fileno, 2015).... 87
Figura 1.5 – Modelo do anel tipo A1C1 57
Figura 1.6 – Modelo do anel tipo A2C1 57
Figura 1.7 – Modelo do anel tipo A2C2 58
Figura 1.8 – Modelo de anel tipo A3C2 58
Figura 1.9 – Modelo de anel tipo A3C3 58
Figura 1.10 – Movimentos de convergência e divergência das aldeias do Forno e do Pacovão, respectivamente, em ocasiões de comunhão. 97
Figura 2.1 – *Quando chega um bebê novo fica todo mundo paparicando* (Fotografia: Fernando Fileno, 2015) 111
Figura 2.2 – Resquícios de um banho de folhas recém dado (Fotografia: Fernando Fileno, 2014). 117
Figura 2.3 – O porto, local da espera (Fotografia: Fernando Fileno, 2015). 140
Figura 2.4 – Quantidade relativa do sangue 167
Figura 3.1 – Gradiente de classificação políticossimbólico. 181
Figura 3.2 – Linhas que voltam após o fim do encontro (Fernando Fileno, 2015). 187

Figura 3.3 – D. Rosa prepara remédios em sua Seara (Fotografia, Fernando Fileno, 2015)..... 219
Figura 3.4 – Levantamento do Mastro (Fotografia: Fernando Fileno, 2015)..... 226

Introdução

> O pai achava que a gente queria desver o mundo
> para encontrar nas palavras novas coisas de ver
> assim: eu via a manhã pousada sobre as margens do
> rio do mesmo modo que uma garça aberta na solidão
> de uma pedra.
>
> Manuel de Barros

Dá uma etnografia? Se dá, começa há dois anos. Meu projeto encontrara os Mura antes de eu encontrá-los de fato. O primeiro contato deu-se, como não poderia deixar de ser, na *beira*. Não da aldeia, mas na da cidade. Para chegar à Terra Indígena Cunhã-Sapucaia é necessária uma *passagem* até o rio Igapó-Açu e os únicos à realizarem o trajeto de Borba até o rio eram os próprios Mura do Igapó-Açu. O porto do Cosama, ancoradouro habitual das embarcações particulares que alcançam a cidade vindas das comunidades interioranas, era também a ranhura pela qual meus informantes adentravam o espaço urbano. Não mais que a alguns quarteirões do centro da cidade, uma esquina em direção ao rio Madeira terminava em um barranco de terra para o qual pareciam avançar um formigueiro de canoas, botes e barcaças. Chacoalhando-se contra a margem, nelas embarcavam e desembarcavam homens solteiros, famílias inteiras, mercadorias e o que mais seria levado para o interior ou para a cidade. Era ali que eu poderia me encontrar com a *turma do Txeré*. Esse epíteto sumarizava para a gente de Borba, através da figura de uma das principais lideranças políticas do *rio*, ademais de chefe da aldeia do Piranha, a miscelânea de comunidades daquela região. Um coletivizador que estava longe de levar em consideração a diversidade política e social da gente oriunda daquele território.

Meu pedido, uma passagem para a aldeia do Piranha, parecia soar-lhes como uma demanda antes que um simples obséquio. Apresentava-me como aluno de Marta Amoroso, coordenadora do Grupo de Trabalho que atuou no processo de demarcação da Terra Indígena em que viviam. Naquele instante, eu aparentava ser mais um agente governamental do que um conhecido de uma amiga para quem eles tinham muito apreço. Mais que estranhar-me aqueles olhos a me fitar, pareciam desconfiar. Como me diriam em outra oportunidade: *o indígena não é saliente, ele é desconfiado. Ele vai cheirar primeiro, não vai chegar metendo a boca*. Traduzindo a relação com a alteridade pelo estímulo olfativo, um código que, como veremos, ainda daria muito o que falar.

A bordo do Neiciane, o batelão de casco branco que levava consigo no momento duas famílias, fui recebido e a acomodado a medida das condições, apesar das suspeitas. Ainda recordo-me da mirada fixa e adversa da mulher que na popa, onde lavava acocorada os pratos da última refeição, mal meneou a cabeça quando lhe dirigi um cumprimento. Repito essa memória, não somente porque ela me veio à mente tantas vezes quantas os próprios Mura a repetiam. Dissipado a surpresa e o receio daquela situação e passado meses desse encontro, a minha pessoa jamais deve ter deixado de aparentar curiosidade e graça ao grupo a quem primeiro me apresentei. Afinal, eu vinha *lá de São Paulo* e nada poderia parecer mais contrastante com as imagens da grande metrópole que viam na TV com a vida que levavam, tão bem sedimentada como era na experiência ribeirinha.

O que havia começado como um encargo aos poucos ganhou a leveza e a monotonia da convivência diária. O calor abrasivo do clima tropical, empecilho incontornável para as minhas cestas de início de tarde era contrabalanceado pelas ilimitadas oportunidades de prosa e pelo riso pródigo que constituíam aquela intimidade. Aos poucos superei minhas expectativas que conformavam meu entusiasmo como estudante de antropologia. A literatura que me havia carregado com anseios tão pueris em relação as luxuriosas ornamentações, tal como o requinte de técnicas envolvendo as facetas mais práticas do cotidiano, complexos rituais e um intricado jogo de etiquetas caíram rapidamente por terra. Aquele não era um espaço para o ideal de pureza que o meu imaginário forjara. Mesmo qualquer outro lugar da Amazônia teria a mesma capacidade de desiludir o Ocidente menos experiente. Todas essas ausências eram o caminho errado para tentar sondar a organização social que eu estava prestes a encontrar. Os Mura reiteravam o ideal do modelo das "sociedades minimalistas" das Guianas (Viveiros de Castro, 1985). Os amigos que fiz e as pessoas que conheci sequer guardavam na memória a representação dos "gentios do corso" tantas vezes registrado nas crônicas coloniais. Redigidas por aqueles que afirmavam tratar com populações extremamente belicosas (Amoroso, 1991). Amplos conhecedores do espaço em que habitavam, os Mura do Igapó-Açu já não utilizavam mais esse saber para as emboscadas. Prática que os havia tornado famosos para os portugueses para evitarem o conflito aberto (Nimuendajú, 1948). Verdade sim, o Mura ainda era um "pescador inigualável, talvez sem paralelo no mundo" (Tastevin, 2008 [1923], p. 61). Não apenas porque pescavam bem ou dependiam da pesca para sobreviver, mas, sobretudo porque encontravam naquela atividade de subsistência um dos seus maiores prazeres.

Para chegar até os Mura era necessário um percurso que exigia tanta coragem quanto daquele que fosse sozinho de uma aldeia até o Lago Grande, limite ocidental da Terra Indígena. Pelo menos era o que haviam me dito certa vez, minha versão seja revelada, não era para tanto. Em uma viagem que variava entre bote sob a nociva incidência do sol e outras em batelão no embalo de uma rede amarrada e amontoada entre outras, o percurso consistia nos trajetos de: Manaus para Borba, interior do Amazonas, em viagem de recreio pelo rio Madeira, com duração de um dia; e de Borba para o rio Igapó-Açu em um trajeto que custava entre duas a doze horas pelo rio, dependendo da potência do motor. Compartilhei desses deslocamentos com eles não mais do que uma dezena de vezes em que adquiri o costume e aprendi a sensibilizar o meu olhar para aquela experiência. Para os Mura não passava de uma ínfima parcela de seu cotidiano. Moroso e necessário, esses deslocamentos eram parte de um movimento pendular que integrava as ofertas e benefícios do ambiente urbano às demandas e aspirações da aldeia. Mensalmente acontecia um verdadeiro êxodo que guiava as pessoas de suas casas até a cidade, dirigiam-se a Borba principalmente, por variados motivos. A maioria deles de ordem econômica, uma contingência que os trazia em busca dos salários e benefícios dos quais dependiam para garantir a dispensa do mês, o *rancho*, como afirmava. Os professores indígenas, os agentes indígenas de saúde (AIS), os agentes indígenas de saneamento (AISAN), as merendeiras, as auxiliares de serviços gerais, assim como os aposentados, os beneficiários do Bolsa Família, todos guardavam um compromisso irremediável com suas contas bancárias do qual não faltavam. Fora isso, ainda existiam as motivações da ordem da saúde que levavam essas populações até a cidade para requerer atendimento clínico especializado. Por fim, existia um trânsito rotineiro de visitas entre parentes. Muitas famílias do rio Igapó-Açu haviam se transladado para e outras ainda mantinham uma casa da qual usufruíam quando em visita a cidade.

Apesar dessa presença expressiva e constante, os Mura dividiam o ambiente urbano e o ambiente da aldeia entre o perigo e a segurança. O impulso que animava esses deslocamentos não era isento de precauções. Mesmo a viagem encontrava no rio Madeira, itinerário que ocupava metade do caminho, um obstáculo temeroso. Em minha primeira viagem, quando ainda pouco sabia de qualquer coisa, questionaram-me: *você tem medo de banzeiro*? Já ansiavam saber como eu me arranjaria diante de uma tempestade. Nesse cenário, o rio Igapó-Açu constituía um verdadeiro asilo contra os receios que orientavam a imagem que aquela gente nutria dos confins do seu mundo

conhecido. Mais que um refúgio, a TI Cunhã-Sapucaia revelava-se um quadro de condições excepcionais para a subsistência cultural e física daquelas populações. Ainda mais se comparado às terras indígenas destinadas às outras populações Mura localizadas no Amazonas, para as quais são reservados nada mais que poucas quadras de terra. Fruto da política da Inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio que desde o início do século XX praticava um programa de "lotes" (Romano, 1998). A mesma política era responsável pela exploração dessas terras e da mão de obra indígena estabelecendo o mesmo gênero de controle que os antigos patrões (Amoroso, 2013; Moreira Santos, 2009). Uma marca que até hoje impregna a memória dos mais velhos quando suas histórias se voltam para aqueles tempos passados[1].

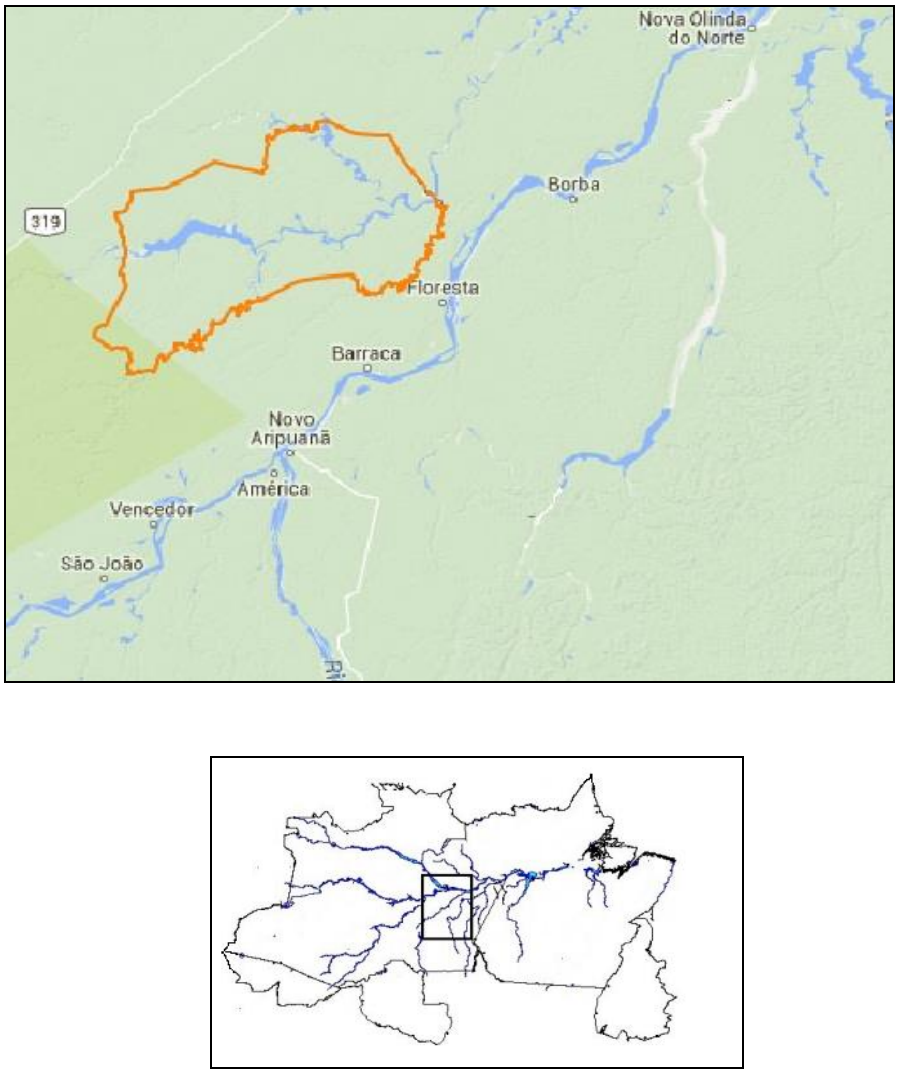
No seio do rio, título dessa dissertação, faz alusão a uma expressão do vernáculo náutico empregado no rio Igapó-Açu. O *seio do rio* são as curvas que seu curso perfaz enquanto serpenteia floresta adentro. Detalhe não banal no período de seca quando suas águas atingem o nível mais baixo, aflorando um canal de rasa profundidade, inavegável em alguns pontos para as embarcações de maior porte. Seguir o *seio do rio* é dar atenção ao tracejado curvilíneo ao qual fica reduzido a calha, demandando perícia e sangue frio daqueles que por ele navegam. Bancos de areia, pedras em seu leito, troncos desgovernados que flutuam seguindo a força da correnteza são todos obstáculos para os quais se devem ter atenção. Os *seios do rio*, porém também revelam os *pontos de moradia* e as aldeias, morada de parentes e de conhecidos para os quais se acena ao

[1] Os Mura são conhecidos das crônicas coloniais desde o século XVIII quando foram mencionados pela primeira vez em carta escrita pelo padre Bartholomeu Rodrigues (Nimuendaju, 1948; Amoroso, 1991). Mesmo assim, poucos estudos voltaram-se para sua figura que permaneceu como objeto renegado pela disciplina antropológica por muito tempo. A bibliografia que se dedicou aos Mura de hoje e de ontem tendeu, quase toda ela, a leituras que se fiavam em questões históricas e identitárias. A pesquisa de Adriana Romano Athila (1998) demonstrou um primeiro esforço para levar em consideração a relação dos Mura com a diferença. A definição de sua identidade surge através de categorias que ela encontra nas narrativas míticas e históricas que seus informantes guardam sobre si mesmos e no esforço de luta pelo reconhecimento de um território próprio; Ana Flávia Moreira Santos (2009) acerca-se dos Mura a reboque das intervenções da Inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) sobre o território e a economia local. Em um recorte temporal delimitado pela década de vinte do século XX, a autora se interessa pelos mecanismos e dinâmicas determinadas pelo órgão governamental para produzir "elementos úteis à sociedade nacional" (*Ibid*., p. 68); Willas Dias da Costa (2008) discute sobre a construção da identidade desencadeada pelos processos educativos promovidos pela instituição escolar e sua relação com a comunidade mura; Daniel Scopel (2007) registra as concepções nativas sobre a hanseníase para pensar uma construção social da doença. Partindo da concepção etiológica local ele dá os contornos do corpo político da comunidade; por fim, Márcia Leila de Castro Pereira (2009) aborda a construção da identidade a partir do processo em expansão do contato e da guerra colonial marcada pelo evento histórico da Cabanagem (1835-1840). Finalmente, há os trabalhos de Marta Amoroso que desde a década de 1990 desenvolve pesquisas com os Mura da Terra Indígena para o qual essa pesquisa se volta. Afora os artigos que essas pesquisas mais recentes renderam, apontamos para a dissertação sobre as representações do século XVIII feitas a propósito da guerra dos mura e que trouxeram à tona o andamento travado em surdina de outro processo civilizatório (1991).

passar ou, simplesmente, os quais exigem uma parada curta que seja para deixar algum recado.

Existia um eixo que regia o movimento mura que se abria a partir da distinção entre rio e aldeia. Desde o centro da comunidade, era possível observar os deslocamentos prorrompidos entre o terreiro e as casas, uma agitação constante e desregrada. Aquelas vidas, porém, também eram operadas pelo sentido que as levava da *terra* para a *beira*. Quando se perguntava por alguém em sua residência era factível receber a indicação de que ela estaria na *beira*. Do mesmo modo, desde o batelão ancorado em seu porto de destino, à mesma indagação teria como resposta um lacônico: *tá pra terra*. A *beira* era um ponto de encontro, mas igualmente de dispersão. O encontro com os Seus que esperavam o último embarque para partir em regresso, não excetuando da mesma forma o encontro com aquelas entidades que habitavam o fundo do rio. A dispersão era facultada pela partida para os destinos rotineiros e para a cidade, mas o fundo do rio e o centro da mata, como veremos, ofereciam caminhos contraditórios a essa resolução. A *terra* e a *beira*, assim como a casa e o terreiro eram pontos cardeais que orientavam a localização de uma pessoa em relação aos Seus.

O Igapó-Açu, principal via de comunicação, dá acesso aos 471.450 hectares de área contínua da Terra Indígena. Um rio que ganha destaque na paisagem da região pelas suas águas cor-de-chá escuro. Nascendo próximo à cidade de Santa Maria dos Marmelos corre paralelo ao Madeira até a cidade de Autazes, e diferente desse último, não possui a mesma composição de águas caudalosas e barrentas. Antes de juntar-se ao rio Autaz-Mirim para ser chamado de Madeirinha e desaguar no rio Amazonas, ele exibe o contraste de seu aspecto marcado pela alta carga de matéria orgânica. Junto aos 110 quilômetros que cortam toda a extensão da TI Cunhã-Sapucaia, outros afluentes também de grande importância, tanto econômica como social, para aquelas populações são o rio Matupiri e o Tupana.



Mapa 0.1 – Localização da Terra Indígena Cunhã-Sapucaia. Fonte: Instituto Sócio-ambiental (ISA)

Toda a Terra Indígena é coberta por floresta primária, uma cobertura de Floresta Tropical Densa localizada na região do Planalto Rebaixado da Amazônia Ocidental, caracterizada por extensas áreas conservadas e relevos dissecados em interflúvios tabulares. Percebe-se ainda uma região de planície fluvial, marcada por áreas aplainadas, que é produto da acumulação fluvial periódica ou permanente. É junto desse terraço fluvial que normalmente as atividades de pesca e mesmo a caça noturna são praticadas. A flora da região divide-se em duas sub-regiões: a sub-região aluvial e a de baixos platôs. A primeira demarcada pelas florestas inundáveis, espaço de concentração do extrativismo madeireiro, uma das principais atividades comerciais praticadas pela população local. A segunda envolve os interflúvios tabulares e dissecados, onde se originam os grandes castanhais da Terra Indígena (*Bertholetia excelsa*), cuja extração,

seja para consumo ou venda enraíza-se na vida de cada habitante daquela região. O clima Tropical Chuvoso inicia o período das chuvas em outubro, atingindo sua maior incidência entre janeiro, fevereiro e março[2]. Para o rio observa-se um ciclo distinto, seu nível começa a diminuir a partir de maio, baixando suas águas até novembro, quando em dezembro volta a subir. A subsistência daquelas populações realiza-se em atividades que abarcam tanto os ambientes de várzea como os de terra firme (Amoroso, 2013). A caça, a pesca e a horticultura, fundamentalmente a mandioca, integram aquele cotidiano indelevelmente. Tanto quanto os períodos de cheia e vazante que influenciam a execução e a produtividade dessas atividades, aos meses também são outorgados títulos que discriminam as vantagens que oferecem.

Entre os mais esperados do ano, está o mês de agosto, reconhecido como o mês da *força do ovo*. A abertura da temporada para a retirada de uma das iguarias mais apreciadas na região. Faz referência ao período de desova do tracajá (*Podocnemis unifilis*) que encontra o habitat necessário para sua reprodução, nas praias que surgem rio acima.

A população mura hoje soma mais de 12 mil indivíduos, dispersos por mais de 41 Terras Indígenas (TI) descontinuamente localizadas no estado do Amazonas (AM) junto ao complexo hídrico dos rios Amazonas, Madeira e Purus, bem como residente em diversos municípios da região.[3] A Terra Indígena Cunhã-Sapucaia, homologado em 2006, localizado no município de Borba (AM), habitado exclusivamente pelos Mura, grupo indígena de língua mura, hoje falante do português. A população de 810 habitantes (Funasa, 2015) distribui-se pelas 14 aldeias da Terra Indígena (tabela 0.1), pequenas comunidades que despontam no alto de barrancos de terra. Os Mura costumam distinguir o que seriam *pontos de moradia* do que são aldeias, para o primeiro concebem as casas isoladas, distantes do cotidiano aldeão, sem, porém, ausentarem-se completamente desse convívio. Registram-se como parcelas descontínuas do território da aldeia mais próxima. Entre as justificativas que legitimam seu isolamento estão a criação de suínos não recomendada no mesmo espaço de circulação humano. Veremos, porém que é apenas uma entre outras desculpas e que o isolamento é síntese de um *ethos* local. As aldeias, ao contrário da primeira eram os espaços

[2] Todas essas informações foram retiradas do Relatório Ambiental de Demarcação da Terra Indígena Cunhã-Sapucaia realizado por Ricardo Santana (1997).

[3] Constam entre as cidades que a presença mura foi registrada: Anori, Alvarães,Autazes, Beruri, Borba, Careiro, Carceiro da Várzea, Itacoatiara, Novo Aripuanã, Manacapuru, Manaquiri, Manaus, Manicoré e Uarini, todas no estado do Amazonas. Os dados foram coligidos do último censo (IBGE, 2010) e da Enciclopédia virtual sobre os Povos Indígenas do Brasil do Instituto Socioambiental (ISA).

reservados da socialidade e atraem para si as pessoas ao seu redor, formando núcleos duros de convívio. Terreno de rodas de conversas que se multiplicam e dispersam-se na mesma velocidade. Essa etnografia viveu a custa dessas rodas de sociabilidade[4], atraído por suas divergentes forças gravitacionais e semeado entre conversações, pelos causos e risos que vicejavam com o mesmo tema que unia aquelas pessoas entre si: o parentesco. Entre viagens, diálogos e aldeias, essa etnografia é fruto de uma dedicada tessitura.

Aldeia	**População**
Corrêa	04
Fé em Deus	34
Forno	87
Igarapé Grande	37
Jutaí	147
Pacovão, Nova Morada e Aldeia Mura	105
Piranha	176
Sapucaia	123
Sapucainha	20
Tapagem	39
Vila Nova	38
	Total: 810

Tabela 0.1 - Relação das aldeias e suas respectivas populações

O trabalho de campo para realização dessa pesquisa investiu suas atividades e grande parte de seu tempo disponível na maior comunidade do *rio*, a aldeia do Piranha. Apesar de nossos percursos terem contemplado todas as aldeias da TI Cunhã-Sapucaia, meus dados e minha experiência se concentram na primeira aldeia que me recebeu. Localizada na foz do Igarapé de mesmo nome, ela possui uma população de 176 habitantes e uma estrutura que dispõe de um Pólo Base de Assistência à Saúde com médico e enfermeiras, escola contemplando os níveis fundamental, com professores indígenas locais e profissionais contratados da cidade vizinha. Além de dispor, como outros municípios do estado do Amazonas de um sistema de educação a distância (EAD), um projeto do Governo Estadual que se volta ao oferecimento de vagas em ensino médio e profissionalizante para povoações residentes em áreas de difícil acesso. Ademais, finalmente, de uma quadra coberta destinada às práticas esportivas, poço

[4] Socialidade e sociabilidade não são sinônimos, tampouco devem ser entendidos como termos implicados um no outro, assim socialidade não implica sociabilidade, como reciprocidade não implica altruísmo, relacionamento não implica solidariedade, relações econômicas não implicam motivações econômicas e, aparentemente, regimes democráticos não necessitam se amparar sobre a liberdade (Stratherm, 1999, p. 18-19). Partimos da elucidação da autora para apontar como no rio, a socialidade é uma condição amplamente disseminada, existindo em múltiplas variedades. Logo, as qualidades que discernimos a partir da sociabilidade mura não se sustentam como o social, mas tão somente como mais uma variante possível do social.

artesiano e energia elétrica produzida através de um gerador movido a diesel. A aldeia do Piranha, encabeçada por uma das principais lideranças ativas dentro do *rio*, apresentava um quadro único, propício para início de uma pesquisa que pretendia ainda, através de um esforço comparativo, lançar vistas para as demais aldeias do complexo do *rio*.

Índios Caboclos

Mais que Mura, essas populações se reconhecem como *caboclos* do rio Igapó-Açu. Uma associação descrita por Marta Amoroso como a busca de um eu narrativo por topofiliações, ou seja, "lugares para recompor sua trajetória de vida associada a determinadas localidades da beira e dos rios" (2013, p. 96). As paragens que se desvelam conforme o barco avança contra as águas do rio revelam marcos mnemônicos que costuram a vida daquelas pessoas aqueles lugares, a narrativa pessoal de um homem que sempre pescou no mesmo igarapé é a narrativa compartilhada e comum de todas aquelas pessoas. Referências que estão além da memória de um indivíduo são compartilhadas para produzir um espaço social que se conforma no rio Igapó-Açu. Por essa razão rio aqui é *rio*, não somente uma corrente contínua de água que deságua em outra, no mar ou em um lago, mas o lugar de morada daquelas populações, o quintal de suas casas. O contexto no qual observamos o ritmo da vida naquelas pessoas e, igualmente, o mundo que nos observa a partir da vida delas. O espaço que se impõe como parcela do território e como extensão cosmos, um lugar de socialidades diversas, onde os mura constroem a si ao tempo em que se diferenciam dos Outros. Ao mencioná-lo, o vocábulo *rio* não se distingue como uma categoria geográfica, mas como uma divisa entre mundo, via de comunicação e transformação, um contexto-mundo em suma.

Mura etnônimo com o qual as gentes do Igapó-Açu se autointitulam, implica a política que coloca em diálogo essa população com seus *outros*. Principalmente diante do Estado Nacional e da sociedade envolvente, os interlocutores para quem se dirige as reivindicações por garantias que assegurem os aportes mínimos para Saúde, Educação e Segurança territorial. Como coletivizador a categoria também era empregada na relação que se estabelecia entre mim, procedente de uma grande capital, entendido como mais um representante da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Entre eles chamavam-se

pelos seus apelidos, raramente os nomes próprios ou termos de parentesco eram empregados para definir as relações. Para si mesmo eram *caboclos* como afirmavam-se diante de sua existência e das tarefas do dia a dia. Caboclo costuma ser o termo empregado informalmente para definir a mistura entre o branco e o índio. Como nomeador, ele foi amplamente recusado pelo campesinato amazônico, mas aceito por inumeráveis populações indígenas (Magalhães Lima, 1999). A autora nos traz o exemplo registrado dos Ticuna no rio Solimões, uma população que até os anos oitenta se auto declarava como cabocla para diferenciarem-se tanto dos índios isolados ("selvagens") como dos brancos (*Ibid*., 11). Para os Mura, ainda sim, *índio* e *caboclo* não deixavam de ser sinônimos e empregados indiferenciadamente em contextos pessoais, aplicado aos usos do dia a dia, mas também em políticos, quando afirmava-se a diferença entre eles e os índios bravos que viviam no *centro* da mata.

Contra as finalidades atinentes ao uso de uma autoidentificação, a alcunha de caboclo costuma revelar-se como mais um dos aspectos que marcam a pecha de "aculturados" de que os Mura são acusados. Em vez de agir como um dispositivo de circunscrição política e identitária com os mesmos efeitos de um etnônimo, o uso da categoria caboclo em geral é aplicado às populações do campesinato amazônico que passaram a existir paralelamente àquelas identificadas como indígenas (Adams; Murrieta; Neves, 2006). No caso dos Mura, a aparente inexistência de traços culturais integrados e organizados em torno de um sistema coeso e original; sua presença e circulação constante no meio urbano, as demandas relativas aos bens e direitos repassados pela sociedade envolvente, hoje indissociáveis de suas vidas; os traços físicos e fenotípicos que atestam séculos de casamentos inter-etnicos são todos argumentos que operam em favor do questionamento sobre o estatuto de indígenas que portam. Para nós, não havia sentido enquadrar o objeto de nossa análise em uma categoria étnica ou identitária fixa, não interessados em classificações purificadas como índios, caboclo ou índios misturados, nossa análise se resumia ao que os Mura do Igapó-Açu nos diziam e toda ou qualquer projeção não faria sentido senão a força de razões contextuais. A divisão entre sociedades puras e impuras – baseada no nível de contato entre as mesmas e a sociedade envolvente – foi por muito tempo afiançada pela academia antropológica. Cônscia das frentes de contato que já existiam e continuavam a ser criadas, não conseguia enxergar o avanço econômico, social e ideológico do Estado nacional de outra maneira que não fosse através de um progressivo aniquilamento e assimilação das comunidades originárias. A diferença entre os grupos tradicionais e os

aculturados era razão de duas perspectivas diferentes de pesquisa etnográfica: uma embasada em termos a-históricos e outra em termos históricos (Gow, 1991). Opor-se à abordagem que colocava essas populações como reféns e objetos de uma força externa e histórica era isentar da descrição o papel dessas pessoas em suas próprias vidas. Como o mesmo autor coloca, a história era lida e experimentada com valores locais (*Ibid*.). Abrir mão de uma metodologia que prezasse principalmente pelo registro etnográfico seria abrir mão dos critérios criados e utilizados por essas populações para elaborar e compreender suas experiências. Deslocar a análise etnográfica da dicotomia entre tradicionais e aculturados era entregar aos Mura o papel de agentes de sua própria história, os maiores interessados quando à mesma era dada voz narrativa. Afinal, mais do que um interesse enrustido sobre o que Outro poderia oferecer-lhes, o que mais desejavam era saber no que isso poderia incrementar e estimular a narrativa que guardavam sobre si mesmos.

Atores em diálogo fosse comigo, com os Seus ou com os não Seus. A intimidade do lar, reservada unicamente aos membros da mesma residência, não se desvinculava da sociopolítica que imperava nas relações travadas com o mundo não humano. Ao abrir a janela de casa tem-se diante de si a paisagem cósmica. Se a cidade é o reino da insegurança, o *rio* é o terreno da incerteza. Assim falavam os Mura ao descrever-nos os processos que fundam a vida material e metafísica desde os primeiros anos de tenra existência. Os três capítulos do qual compõe essa dissertação, tentam elaborar o tema do parentesco e da corporalidade a partir de diferentes vias de acesso: a partir das instituições locais, da noção de pessoa local e das relações intercomunitárias.

Nossos aprofundamentos parciais resultam da solução que encontramos para esse problema principal. O esforço descritivo que investíamos sobre um tema nos levava para outro e quando nos demos conta estávamos diante de um todo. Um todo ainda parcial, fosse porque seria impossível concebê-lo em toda a sua amplitude, visto que essa não abarcaria menos que toda a floresta Amazônica, fosse porque nossa pesquisa exibia-se ainda como um exercício iniciatório. Ainda assim, essa totalidade já não trataria apenas dos Mura e sim de seus e nossos Outros. Abordaremos primeiro o parentesco, depois o corpo e finalmente a relação, o que não seria diferente de afirmar que entramos na aldeia, andamos pelas casas e por fim contemplamos o rio. Começamos com a descrição do cotidiano local para um quadro sobre a organização social. Os quatro meses, transcorridos entre 2014 e 2015, despendidos em campo e divididos em três viagens, eram insuficientes para registrar o mesmo lirismo que

vivenciei nos detalhes expressionistas desse Cosmo, muito menos para abordar a complexidade e a totalidade do parentesco e da corporalidade mura. Contudo, eram minimamente adequados para traçar as linhas gerais da lógica que informa aquelas ações, assim como as soluções locais que empregaram para enfrentar as transformações históricas colocadas no meio do caminho daquelas populações.

O problema

Nas terras baixas sul americanas, "o elogio ao cotidiano", isto é, os valores morais e práticos necessários para conceber uma versão aplicável da vida humana na terra (Overing, 1999) tornaram-se material para compreender diversos aspectos da vida comum. Nesse ambiente, os estudos do parentesco e da corporalidade encontraram no cotidiano um campo de trabalho propício às suas preocupações. Não apenas substâncias materiais como o sêmen, o sangue, o leite, o alimento, etc, representavam os componentes necessários para a produção do corpo e do parentesco, mas também substâncias imateriais operavam na produção e manutenção do conjunto cognático, assim como na segurança do corpo. Campo prenhe de possibilidades, a rotina comum primeiro da aldeia em que me estabeleci e depois entre as outras que visitei foi o nosso principal material de pesquisa, ali auferimos os dados que tornariam possível a descrição do nascer, viver e morrer de um mura no Igapó-Açu e de como essas facetas se abrem para o Outro.

Nosso problema colocava-se em determinar um lugar para o Mura no modelo refletido pela literatura etnológica. Para tanto, partíamos da base oferecida pelo dia comum compartilhado pela população de uma aldeia. Era ali que circunscreveríamos o espaço de fabricação e manutenção do corpo, caminho imprescindível para atender à tarefa de esmerar o processo de inserção desse indivíduo no âmbito das relações de parentesco. Para nós, parecia necessário tentar dar conta da construção da corporalidade mura, defini-la como um envoltório das propriedades e das intenções que a qualificam como um suporte do parentesco. O problema da instabilidade do corpo na Amazônia, tão referido na literatura, era questão que merecia um tratamento adequado (Taylor, 2012 [1996]; Viveiros de Castro, 2002a; Vilaça, 2005). O que é uma pessoa apta a tornar-se parente? Adotar o corpo como objeto significava dar atenção à matéria mais pueril e banal das atividades e das relações que enredavam uma pessoa. A composição e

maturação do corpo, os cuidados maternais, os modos à mesa, as atividades de subsistências oferecem o substrato com qual será possível modelar as ferramentas conceituais das quais os próprios Mura servem-se para prestar atenção e cuidado ao corpo.

O parentesco, como o corpo, é obra do cotidiano, engendra-se não através de ato definitivos e inexoráveis, mas antes por meio de processos contínuos e reversíveis. Como Peter Gow demonstra, no caso dos Piro do Baixo Urubamba na Amazônia peruana, o parente real [*real kin*] é fundado sobre a criação [*child-raising*], uma presença perene que se opõe a da figura categorizada como parente distante (1991). O parentesco ali, bem como alhures, depende do relacionamento diário para ser constituído, um predicado que coloca em segundo plano o nascimento e as linhas de descendência que o precederam. Mesmo essa antecedência tende a não influenciar o cálculo genealógico realizado novamente a cada relação, visto que a memória registrada sobre os antepassados costuma não ultrapassar algumas poucas gerações. A referência oferecida pelo parentesco piro força nossa atenção à proeminência da memória na definição do parente. É a memória dos atos de cuidado oferecidos durante a criação que assegura a posição e o status do parente real [*real kin*] (*Ibid*., 168).

Quais eram então as facetas do dia a dia a serem sublinhadas para aproximarmos da construção do parentesco mura? Para acercarmos desse objeto não bastava a análise dos dados genealógicos, a rede empírica apenas nos situava no lugar onde nos encontrávamos e para onde deveríamos caminhar. Reconhecendo as pessoas que compartilhavam laços parentais comuns, bastava-nos registrar a reiteração do comportamento forma e informal que preenchia a relação entre ambas. Seguindo um caminho inverso, o modelo das relações de parentesco também era complementado pelo teor dos contratos traçados com aqueles que não faziam parte desse conjunto. As relações entre os que eram semelhantes e entre os que eram diferentes eram vias contrárias para se chegar a um mesmo objeto: as relações entre consanguíneos e afins. A matéria que circulava entre esses termos, tangível e intangível, bem como a etiqueta que modulava esse intercâmbio constituíam o objeto de descrição de nosso interesse.

O relevo dado ao processo da memória e do cuidado no parentesco piro – poderíamos bem dizer, expressão do parentesco pan-amazônico – inverte a nossa própria noção de parentesco. Nesse sentido os princípios colocados pelos sistemas de parentesco encontrado na Amazônia indígena apresentam as bases de um novo modelo para pensar esse objeto. Ali, o que deveria ser dado de antemão, a consanguinidade

pertenceria ao reino do construído e, assim, o que era construído, a afinidade revelar-se-ia como dado (Viveiros de Castro, 2002a). Como Eduardo Viveiros de Castro afirma em outro ensaio, o valor dessa distribuição dá forma ao mundo relacional na Amazônia (2008, p. 32). Nossa ênfase sobre o papel da comensalidade, do compartilhamento e da convivialidade na construção dos laços de parentesco aproximam nossa etnografia também do modelo construtivista da relacionalidade [*relatedness*]. Introduzido por Janet Carsten a partir de seu trabalho de campo na Malásia, a noção de relacionalidade surgia como uma aproximação que nublava a fronteira entre o dado natural e o fato social para reforçar os efeitos práticos da relação cotidiana. Mesmo levantando a necessidade de interrogar-se sobre o papel da 'biologia' no discurso e práticas locais (Carsten, 2000), como fato ele ainda permanece submetido à definição de processos não naturais a longo prazo. O dado não poderia ser simplesmente eludido de nossa perspectiva, ao ignorá-lo estaríamos perdendo de vista a produtividade de pensar a ênfase que os Mura colocavam na possibilidade de transformação, para além da existência do que era dado ou construído. Variável inconteste, necessitávamos precisar o peso da transformação, fosse ameaça ou fatalidade, que abalava os desejos e as intenções que alimentavam a máquina do parentesco local.

A diferença subscrita entre consanguíneos e afins sobre a qual o modelo amazônico é elaborado reflete no nível relacional a diferença que também existe entre interior e exterior na cosmologia mura. Antes de atestar a produtividade dessa diferença, entretanto, urge a demanda de averiguar o modo como ela está inscrita no *socius* e nos corpos mura, ou melhor, quais são as categorias e modos implicados. Segundo Joanna Overing a existência social é concebida como produto de diferença e de perigo, estado antagônico ao encontrado após a morte, em que a existência a-social seria fruto da identidade e da segurança (2002 [1983], p. 123). Dessa constatação, os ameríndios têm diante de si a empreitada que coloca a relação com a diferença como única via possível de estabelecer o social: "é apenas por meio de tal mistura 'adequada' que a segurança pode ser conquistada e o perigo, afastado" (*Ibid.*). Aqui retornamos à distinção entre a afinidade e a consanguinidade, entre o dado e o construído respectivamente. Pois a consanguinidade é construída à medida de práticas intersubjetivas, um processo de caráter coletivo e continuado. Quanto a afinidade, como dado, sua existência é pré-social, ela fornece a matéria-prima sem a qual o social não existiria. Tanto o social como o próprio consanguíneo são subtraídos de um "fundo virtual de afinidade" (Viveiros de Castro, 2002a, p. 423). Imerso em meio à diferença, o coletivo de

semelhantes tem como único caminho para si e para a continuidade de si a aliança com a diferença. A afinidade, principal arquétipo da diferença tem em seu avatar a chave para a continuidade e para a desintegração do grupo, a perspectiva sobre um dos dois desfechos depende do sucesso ou insucesso de um estado de negociação absoluto. Por isso, o valor da afinidade nesse contexto não é um dado irrelevante, sua presença não passa desapercebida, insere-se como elemento tanto social, como lógico na dinâmica de elaboração desses mundos.

A mesma política que rege a diferença entre humanos também vigora sob a fórmula da predação e da diplomacia entre humanos e não humanos, atores distintos que se involucram em negociações semelhantes em seus interesses e infindas em sua constância. Esse campo político e cosmológico ganha visualidade através do conceito do perspectivismo ameríndio (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Como elaboração teórica da noção de ponto de vista, revela outro modo de operar a identidade e a diferença. Referências que não necessariamente devam permanecer como funções de uma interioridade ou subjetividade particulares, essencializados em suma, mas antes podem residir no lado externo, no corpo do qual parte um ponto de vista específico, tornando-se produto da relação à qual ele ocupa como um dos termos. A definição do corpo como o *locus* da diferença, oposto à cultura como plano da unificação, inspiraria o termo *multinaturalismo* para assinalar a distinção entre o pensamento ameríndio e as ontologias modernas multiculturalistas (Viveiros de Castro, 1996). Essa representação exporia uma inversão na organização desses conteúdos: "a cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular" (*Ibid*., p. 226). Mais do que produtivo para pensar o lugar do Eu, essa elaboração apontaria que o que está em jogo é sempre o social. Como meio de trabalhar com a produção cotidiana do interior lançamos mão da noção de predação familiarizante desenvolvida por Carlos Fausto (2001). Um modelo de práxis que atrai a exterioridade como parte integrante da interioridade, concebendo-a e moldando-a através de um processo de despontencialização de sua diferença. Elaborando o modo como o canibalismo, o xamanismo e a comensalidade são efetivadas, esse processo aproxima-se do ideal de aparentamento, imprescindível para a produção e manutenção do social (*Ibid*). Por essa razão a predação familiarizante deve ser entendida como um "processo produtivo que visa controlar sujeitos-outros para produzir novos sujeitos em casa" (*Ibid*., p. 539). Pensar os procedimentos que eram operados no processo de aparentamento mura nascia também da narrativa que emparelhava minha relação com a deles. Minha experiência

pessoal igualmente deixava rastros que serviam para iluminar o modo como o mura amenizavam a diferença inerente à cada nova peça adquirida para o seu conjunto.

A aldeia indígena é mais um nexo entre outros que conectam corpos distintos, produtores de *socius* diferenciados. Motor principal que coloca em movimento a autoreprodução das pessoas e dos laços que compartilham. O estar-no-mundo dessas formas socioculturais, reflete uma historicidade particular, um interesse em assimilar as contingências externas, alimentar-se para reavaliar as bases em que seu mundo foi constituído. São o que se chamaria de sociedades performativas (Sahlins, 1985) por conter um esquema de reordenamento cultural voltado para o Outro.

As relações multilocais que colocam uma aldeia a par da existência e em dependência com as outras comunidades locais oferecem um esquema que reverbera os processos de construção da corporalidade e das relações de parentesco. A descrição do campo sociopolítico yanomami desbastada no trabalho de Bruce Albert (1988) serve nos como modelo para pensar as relações de mesmo gênero entre os mura. O padrão yanomami enraíza-se sob um "sistema de diferenciações e comunicações sociosimbolicas" (*Ibid*., p. 681), as quais são formuladas com base nas relações travadas cotidianamente. Tanto as relações com os vizinhos, como as não relações, aquelas que não se realizam são objeto de elucubração, apresentando uma coerência interna entre esses divergentes campos de prática. O encontro e o conflito com a alteridade também colocam problemas para os Mura. As soluções de ordem política e simbólica que eles originam também são temas que pretendemos abordar nessa dissertação. Assim como, a necessidade de desvencilhar de uma descrição que coloque a aldeia como modelo totalizante, optando ao invés disso pelos impulsos de menor ordem que caracterizam suas relações. A ação nessas populações, origem da base empírica com a qual entendem e desenvolvem suas explanações sobre o mundo, igualmente as colocam como atores e autores de sua história. Exploradores tão preocupados em sondar os limites do cosmos conhecido como em erguer os princípios sobre os quais seu mundo permanece ativo e vívido.

Capítulos

No primeiro capítulo, "*Parentesco: Parente é aquele que* Cria", a proposta é chegar a um termo sobre a matéria da qual se constitui o parentesco mura. A análise

sobre os circuitos de trocas de alimentos e cuidados, fechando as casas focais e aquelas que derivam de si, criando circuitos de mutualismo e reciprocidades serão os objetos de análise. Nossa intenção é tentar demonstrar como o parentesco é ali gerado, bem como sustentado. Desse pressuposto, o investimento de nosso diário etnográfico sobre as cenas de convívio comunitário subscrevem os valores e as práticas que agrupam em torno de uma mesma formação social o grosso dos parentes de uma pessoa, tanto consanguíneos como afins.

Uma segunda proposta é sublinhar o sentido que as uniões matrimoniais desnudam para o jogo político organizado entre as aldeias do rio Igapó-Açu. *Fazer força*, expressão que aparece na descrição das tensões subjacentes à eleição da residência pós-marital, também revela a proeminência política de algumas famílias sobre as outras, assim como de algumas aldeias sobre as outras. Do mesmo modo, as uniões exogâmicas igualmente guardam consigo o dilema da abertura para o Outro, a regra da aliança aqui se traduz como o interesse e o receio em relação à alteridade. O controle e a segurança são os temas centrais desse capítulo, visto que o parentesco nesse contexto atua como uma máquina produtiva. O uso das ferramentas computacionais *MaqPar* (Dal Poz & Silva) e *Puck* (Hamberger) nos oferece um quadro estatístico que corroborara com nosso argumento, oferecendo a partir do plano empírico uma tradução da imagem de controle que se faz diante das relações matrimoniais. Equacionando a diferença para apagá-la, sem consanguinizá-la de todo, ele a vigia para manter o grau de segurança mínimo que assegura o corpo cognático.

Finalmente, apresentaremos uma conclusão sobre o parentesco por *consideração*. Mais que mera peça desse tabuleiro, oferece-nos, graças a posição que ocupa, uma chave para entender a gramática que elabora a relação nesse espaço. Através dele, circunscreveremos o lugar do afim nessa paisagem social, um meio de acessar o espaço que é reservado à diferença, tal como, com o que se constrói a igualdade. Longe de se fecharem em si, as aldeias têm pleno interesse para o que existem além. Contra a imagem de isolamento, trabalharemos com a possibilidade de atribuir ao exterior parte da agência criativa que reelabora as relações internas. O contato estabelecido com o exterior não é fruto da contingência, urge como necessidade imprescindível para a construção de uma identidade específica. Ao pensarem a si como populações misturadas, os Mura nos colocam o desafio de pensar um modelo para a reprodução social desses grupos. Daqui, estenderemos os critérios que classificam e modulam a diferença para além das fronteiras que separam humanos e não humanos.

Um território que coloca os Mura diante de encontros perigosos e irremediáveis. O roçado e o terreno da caça, espaços tradicionais das atividades de subsistência, também serão pensadas como zonas onde o social é possível. O parentesco no *rio* era um tema de assunto público. As referências às infrações de divisas que circunscreviam qualidades diferentes de socialidade emergiam cotidianamente nas repreensões dirigidas dos mais velhos aos mais jovens, material que nos ajudou, como mostraremos, a traçar as divisas que separavam o parentesco (humanidade) do não parentesco (humanidade).

No segundo capítulo, "*Corporalidade: o Corpo* Preparado", tentamos explicitar as bases para pensar ou aproximar o que seria para nós uma noção de pessoa mura. Sobre esse problema, existem asserções que guiam a pessoa plena em diferentes esferas relacionais e que nos ajudaram a elaborar a questão. Um processo centrado no suporte corporal, não entendido como objeto de um intuito disciplinador, mas algo que deve ser garantido passo a passo através de sua forma e conteúdo. Márcio Goldman, partindo de Marcel Mauss, chega à conclusão que a categoria da pessoa não se resolve apena no nível representacional, constituindo somente parte do fenômeno, ele necessita das "múltiplas esferas relativas às práticas institucionais e individuais" (1996, p. 105). Da mesma forma, tentamos acercar-nos de uma definição da pessoa mura através do aparato institucional e ritual que encobre a pessoa desde seu nascimento.

A construção da corporalidade e, mais do que isso, a confecção de um corpo *preparado* contra os males que ameaçam a sua humanidade e o corpo cognático patenteiam a categoria que tentamos aqui forjar. Por isso, esse capítulo compromete-se principalmente com o processo de produção da corporalidade. Veremos como essa manufatura em vez de explicitar o corpo como um bem incompleto, enfatiza as práticas e técnicas que o visam como vetor privilegiado para o molde do que é *gente*.

Por fim, mostraremos, como o humano, conforma-se como um tipo composto por partes no plural, compósitos (*sangue* e *sombra*) que figuram como outros *corpos*, orientados pelos bons pensamentos que atesouram os Seus, postura que revela e define sua moral e ética. O horizonte da animalidade que se alinha sob a sombra projetada da floresta circundante também é o horizonte da desumanização. Um risco eminente para as partes que constituem os diferentes todos. O copo mura, obra da produção social, só faz sentido como uma pessoa, uma parte entrelaçada a outras partes, ou melhor, entre outras pessoas. Construído sob o zelo e cuidado de uma casa, ele deve ser munido dos aparatos e preceitos que o tornam apto para compor o social. Esse segundo capítulo só

faz sentido quando pensado como a descrição do sustentáculo do qual se erige como o parentesco mura.

Toda essa etnografia é feita de pequenos gestos, por isso também ela é minimalista em seus registros de importância. Uma oferta que pouco tem a ver com a estética inata ao cotidiano, mas sim, com os significados inerentes aos gestos mais banais que coordenam e harmonizam a existência comum.

No terceiro e último capítulo, *"As Linhas que vão e vêm"*, propomos um conceito para abordar as viagens que ininterruptamente deslizam sobre as águas do Igapó-Açu. Nossa intenção, contudo, não é emoldurá-las a partir de um arcabouço conceitual externo e indiferente às dinâmicas que organizam esses fluxos. As linhas definem-se por elas mesmas. Por um lado, se submetem às balizas físicas impostas pelas margens e delimitadas pela calha do rio, mas por outro, tratam-se de impulsos pontuais e sociais. São esses fluxos que iniciam e finalizam as relações multilocais. Ainda que remotamente fosse possível cogitar uma fonte original de sua difusão, o que nos interessa é fundamentar os diferentes pontos dos quais elas são eflúvios, mapeando os motivos que as tornam constantes e específicas. Veremos como nessa etnografia, linha será lida como relação, um meio de congraçar a troca com as viagens que compõem o cotidiano mura.

Enquadradas sob o prisma da relação, nessa última seção, as linhas também serão discriminadas pelos estímulos que as orientam e as regulam. As linhas não têm fins em si mesmas, são meios que carregam consigo desejos e necessidades impreteríveis. Existem muitos tipos de linhas, tão distintas quanto são as motivações que ligam uma aldeia à outra em viagens de curta duração. Os deslocamentos embarcados efetuam-se como única via possível para estabelecer pontes de comunicação entre as aldeias. Apesar dos Mura conhecerem diversos caminhos por terra que *varam* para outros rios do sistema hidrográfico da região, não existem sendas pela mata criadas com o mesmo intuito para aproximar as aldeias entre si. Tampouco seria necessário, visto que a disposição das comunidades às margens do mesmo rio, o transformam em passarela privilegiada de condução. As linhas não ignoram esse fato, por isso, acompanhar as viagens que por ele se desenlaçam oferece a melhor perspectiva para apreender o espaço político mura, onde se manifestam as relações pessoais, comerciais, rituais, festivas, de cura, enfim, sociais. A título de ordenação, a análise nesse capítulo dividiu as linhas entre as que casam, que curam e que dançam. Em termo gerais, as primeiras dizem respeito às trocas matrimoniais que congregam diferentes

aldeias, muitas vezes aquelas que nutrem desavenças políticas entre si, formando laços que subsistem às tensões. No segundo caso, falamos das linhas que se manifestam sobre rastro das acusações de feitiçaria e dos sequestros de *sombras* que integram os perigos da cosmologia mura. Um movimento que aproxima pacientes de enfermidades diversas às práticas de cura tradicionais como o xamanismo e a *benzição*. Por fim, as linhas que dançam são aquelas geradas nos períodos de festa dentro do *rio* que convidam os aldeões de diferentes comunidades em múltiplas datas do calendário durante o ano.

Existem outras linhas, claro, espelhando novas motivações e cuja exploração renderia novos capítulos para esse trabalho. Mais que episódicas e esporádicas, as linhas fiam o tecido do parentesco, trazendo à tona sua centralidade, um viés que nos permitirá compreender o *rio* como uma totalidade.

A escrita

A tessitura de nossa escrita etnográfica esteve comprometida com dois esforços: um retrato do cotidiano e das relações sociais que compreendem a aldeia do Piranha e as outras aldeias do rio Igapó-Açu que conseguimos contemplar em nossa descrição; e um quadro do pensamento mura na tentativa de iluminar os caminhos que estabeleciam a relação entre a práxis e o pensamento. Dois comprometimentos executados dentro do alcance de nossas possibilidades. Nosso registro etnográfico buscou reunir dentro do corpo da dissertação imagem e texto em sua composição. As imagens que entremescladas à nossa narrativa dialogam com o leitor em outro nível, não somente em seus aspectos mais sensíveis, emocionais e subjetivos (Cauiby, 2008); mas, sobretudo como uma conotação do real (Barthes, 1990 [1982]) paralela à conotação da linguagem que utilizamos no cotidiano. Portanto, essa é mais uma chave interpretativa, não sobreposta, mas complementar e paralela à da nossa escrita.

A presença das pessoas, sobretudo amigos feitos durante o trabalho de campo, indivíduos que aprenderam a conviver comigo tanto eu com eles, fazia-se não apenas nessas imagens, mas principalmente em suas asserções. Os Mura hoje falam o português, o que não queria dizer que eu tinha em mãos a posse plena dos significados que suas palavras carregavam. Ainda mesclando poucas palavras da *gíria* (nheengatu), os Mura falavam *outro* português, ou melhor, um português do *outro*. O idioma como um modelo reduzido do mundo, renunciando “às dimensões sensíveis pela aquisição de

dimensões inteligíveis" (Lévi-Strauss, 1997 [1962], p. 40), ele nos alcançava como uma perspectiva privilegiada para entender o mundo em que nossos interlocutores viviam. As falas, afirmações, descrições, categorias que surgiam para mim em presença das rodas de conversa cotidiana ou mesmo nos diálogos que travava esparsamente durante o dia aparecem costurados junto à minha escrita em um esforço de redução dos reveses produzidos pela tradução. Não somente como afirmações, mas como categorias conceituais, peças ainda não lapidadas e prenhes de significado garantidos pela função do texto acadêmico.

O itálico presente no decorrer dessas linhas é obra de uma composição delicada, escolhas que tentam fazer jus aos tons e detalhes daquele cotidiano de muitas intensidades. Também foi a solução mais próxima de nosso objetivo de traduzir aquele regime de verdade tão longínquo do nosso. Introduzindo o conceito nativo e em seguida o contexto em que ele se fazia valer, recriando de alguma forma essa experiência, como chegou a versar T. S. Eliot: "We had the experience but missed the meaning, and approach to the meaning restore the experience."[5]

As páginas que seguem estão longe de referir-se a uma versão acabada do que sejam os Mura do Igapó-açu. Cientes dessa impossibilidade prática e teórica, oferecemos um registro bem mais singelo. Os objetivos finais alcançados que constavam em nosso projeto, são aqui apresentados sob a forma de uma experiência etnográfica – pessoal também – visto que nossa presença fez parte e modificou naquele instante o mundo do observado. Nesse sentido, nosso texto oferece o simulacro de uma construção que Mikhail Bakhtin havia constatado na fala:

> "O autor (falante) tem os seus direitos inalienáveis sobre a palavra, mas o ouvinte também tem os seus direitos; têm também os seus direitos aqueles cujas vozes estão na palavra encontrada de antemão pelo autor (porque não há palavra sem dono). A palavra é um drama do qual participam três personagens (não é um dueto mas um trio). " (1993, p. 328)

Nossa autoria então é a reunião de muitas vozes, reunidas à nossa, elas integram as vozes de meus amigos/informantes/atores, as vozes dos leitores dessa dissertação e as vozes das obras citadas que compuseram esse texto, tanto quanto as não citadas que compuseram o nosso pensamento.

---

[5] O exerceto foi retirado do poema *The Dry Salvages* (1941), construído como uma metáfora, ele discute a natureza do tempo e como a humanidade se coloca nele.

Capítulo 1: Parentesco – Parente é aquele que *Cria*

> "Às vezes o espelho aumenta o valor das coisas, às vezes anula. Nem tudo o que parece valer acima do espelho resiste a si próprio refletido no espelho. As duas cidades gêmeas não são iguais, porque nada do que acontece em Valdrada é simétrico: para cada face ou gesto, há uma face ou gesto correspondente invertido ponto por ponto no espelho. As duas Valdradas vivem uma para outra, olhando-se nos olhos continuamente, mas sem se amar."
>
> Italo Calvino

Aqui todo mundo é parente afirmavam me com segurança quando desejavam apresentar a uma nova comunidade, verdade não unívoca, mas abstraída de muitos níveis de concretude. Minha presença então opor-se-ia exclusivamente como não parente ao universo de uma parentela única? A princípio sim, porém conforme eu me integrava à rotina da aldeia, via-me diante de oposições que relativizavam a apresentação inicial e minha posição. As casas que visitava e as pessoas que me eram apresentadas fixavam-se em minha memória através do lastro das relações que as pressupunham. Era assim que, aos poucos, as residências aparentemente avulsas e aquele inumerável conjunto de nomes ganhavam significado pessoal para mim e descortinavam a imagem do que era o social ali. Abrimos essa dissertação com o objetivo de apresentar uma etnografia do parentesco mura. Baseado na atualização do levantamento genealógico sumário de todas as aldeias do rio Igapó-Açu, tal como um registro ampliado do parentesco, tentando dar conta das relações matrimoniais e de residência, das atitudes e da terminologia, bem como da extensão dos circuitos criados nesse sistema. Os dados gerados por essas mesmas redes de consanguinidade e aliança matrimonial foram sistematizados e inseridos nas ferramentas computacionais *Maqpar* (Dal Poz & Silva) e *Puck* (Hamberger) que nos ofereceram algumas referências para pensar um universo de 548 pessoas e 109 casamentos[6]. Nossa intenção, por fim, não era validar a assertiva local, mas sondar as consequências de um parentesco único e um construído em torno da relação com a diferença.

[6] Registramos aqui que esse montante não contempla ainda a atualização dos dados genealógicos que realizamos em campo, os quais, até a data de depósito da presente dissertação não puderam ser analisados por completo.

As linhas que organizavam a vida social na aldeia surgiam das linhas de parentesco, como meio, ela não deixava de ser o seu fim, pois toda comunidade era fruto de um primeiro núcleo familiar. Nossa descrição parte de uma análise de decomposição da aldeia até alcançar o átomo de sua fundação. Sua organização explicita-se na divisão da comunidade em setores residenciais. A visibilidade das *turmas*, assim chamadas, é garantida através dos circuitos de compartilhamento e cooperação que as marcam como coletivos dotados de autonomia e independência em relação a aldeia. O capítulo começa com a descrição do conteúdo dessas relações para usá-lo como argumento para pensar as relações de parentesco. A regra de aliança, dobradiça que impinge esses setores e, logo, a comunidade para o exterior oferecerá um novo personagem dessa composição, o parente por *consideração*. A matéria que o molda, como veremos, é a mesma que constitui e atualiza os laços compartilhados pelos que *vivem bem*. Desse modo e em termos formais, passaremos do parentesco por afinidade para o parentesco consanguíneo, destacando ainda a posição do para-parentesco. Dito do que a comunidade era feita, estão prontas as bases para erguer aquilo que assegura as condições de sua manutenção. Como sentinelas institucionais, a chefia e o sistema xamânico guardam, entre outras prerrogativas, a função de salvaguarda do coletivo como um todo formado por par(tes)entes. Assunto de interesse político e cosmopolítico, o parentesco, logo, é uma questão que nunca se resolve em si, exigindo a atenção sempre de todos os lados para sua solução.

O parentesco nas aldeias do rio Igapó-Açu caracteriza-se como um sistema cognático, como tal estão ausentes regras de descendência e unifiliação, como o é evidente também para grande parte da Amazônia. A lógica classificatória é ambilateral cuja expressão no *rio* aparece como não marcada, ou seja, o cálculo do parentesco não leva em consideração nem a via paterna quanto menos a materna. Sendo pertinente em alguns casos, apenas para manipulação política, como também o é fortemente evocado na literatura sobre a região (Silva, 2009, p. 23). A regra de residência pós-marital surge como principal terreno para esse jogo de forças, um espaço da experiência no qual a tentativa de defini-lo através de uma regra rende-se como tarefa estéril. Não existindo igualmente, uma regra de prescrição matrimonial há, contudo, uma tendência ao redobramento das alianças que, quando não obedecida, isenta-se de ultrapassar o limite formado daqueles que são conhecidos por outros laços. Nesse contexto, o imponderável da história ainda surge como primeira mão.

Para quem os visitava a primeira vez, todos ali eram parentes, para mim que deixei de ser visita e adentrei o convívio, os Mura diziam também serem *cruzados* ou *raciados*, e com isso referiam-se ao seu fenótipo, isto é, aos traços do rosto, à cor de pele e mesmo ao tipo de cabelo. Um fenótipo produzido historicamente, fruto de um processo que mescla a narrativa daquele povo à fundação daquele rio como espaço social. A aparente miscelânea de cores da qual é composta a aldeia, dissimula uma absorção moderada e joeirada do *outro*. As pessoas de fora não emergiram por si só, afloraram de relações que as antecederam, criando um critério de seleção para o futuro daquele contexto-mundo. No Baixo Urubamba na Amazônia peruana, o título "de sangue misturado" para os Piro representa simultaneamente um código genético e histórico (Gow, 1991). A mestiçagem localiza a identidade pessoal daquele povo na narrativa histórica (*Ibid*., p. 258). Os Piro são produto de um processo de intercasamentos ancestrais, matéria da qual é feita a narrativa histórica e que é, em síntese, a história mesma (*Ibid*.,). Escrever a história do rio Igapó-Açu não se faz voltando-se para o passado, mas alinhando-se os motivos pelos quais voltar para trás não é tão importante, quanto olhar o que se faz hoje e a cada dia.

O espaço onde habitam os Mura, como *locus* de sua experiência, guarda em seu cerne parte dos sentidos que atualizam constantemente o parentesco enquanto tema e enquanto faceta do vivido. Falar dos espaços é uma incursão que se faz necessária em razão da indissociabilidade de quem aquelas pessoas são para com o espaço em que vivem. Pois quem aquelas pessoas são é também de quem elas são parentes, sua história é a história do parentesco. Como Peter Gow afirma para os Piro: "História é parentesco para o povo nativo do Baixo Urubamba porque tanto a forma como o conteúdo de sua narração histórica é parentesco" (*Ibid*., p. 271, tradução minha). Dito de outra maneira, história é parentesco para os Piro porque ele manipula, seleciona e anula os fatos em função da construção do parentesco. O autointitulado povo *de sangre mezclada* inspira uma chave para elaborar a incorporação da diferença, questão central para pensar a construção da sociabilidade mura. Ao nos remetermos ao social temos que ter em conta de que não existe apenas um espaço, mas múltiplos, sob uma perspectiva sociocentrada, avançamos de um para o outro, revelando-os através do mesmo mecanismo que faz a boneca russa, Matrioska, não apenas uma, mas muitas.

A aldeia mura, como um desses espaços, guarda muito de aparência com outras comunidades rurais da região. As casas que as compõem, abrigando por vezes mais de uma família nuclear e seus agregados, são construídas com tabuas de madeira serrada,

erguidas sobre esteios e cobertas com palha de babaçu principalmente. O estilo arquitetônico ribeirinho consegue ainda variar os materiais da construção, erguendo paredes com a mesma palha do teto, assim como as cobrindo com telhas de *brasilit* e alumínio. Observadas desde um patamar panorâmico o arranjo de suas residências e espaços correspondem a um esquema funcional óbvio, sua disposição é direcionada pelo acesso aos principais espaços de circulação, assim, as portas de entrada das residências voltam-se para o rio (maioria das aldeias) ou para o terreiro. Contudo, a única regra subjacente ao plano da aldeia mura parece ser a linha paralela que perfazem com o curso do rio e o limite da floresta. Seu crescimento é organizado pelos eixos que as casas dos pais oferecem à construção da casa dos filhos. À primeira vista o que encontramos no rio Igapó-Açu, cingida por fronteiras bem definidas, era isso: um conjunto de casas que acenam da margem e do alto de barrancos de terra, emolduradas pela floresta. Para os Mura, a princípio o que se demandava fazer também era isso: manter esses limites, construir uma aldeia é, ademais de ser uma obra conjunta, também é obrigação de deixá-la *bonita*. Ali, o rio e o seu fundo, a aldeia e o centro da mata eram categorias discretas, encerrá-las dentro de seus confins era tarefa dos homens e para tanto era necessária uma negociação sensível para que um campo não transborde sobre o outro e que seres de origens distintas não invadissem o âmbito alheio. Por isso, explicitavam o tempo todo a necessidade de capinar o terreno para que a aldeia ficasse *bonita*, impedir que a floresta tomasse conta de tudo novamente era uma obrigação ética e moral.

A inexistência de um centro cerimonial regendo desde um único ponto o destino coletivo, realça para as aldeias mura o modelo do multicentralismo. O terreiro antes de se opor como espaço público às residências, circunscrições da privacidade de seus moradores, parece estabelecer um contraste entre passagem e permanência. Passagem dos transeuntes e permanência das relações de profundidade temporal. À desorganização aparente que se reflete no trânsito inconstante das pessoas entre as casas, sobressai-se um ritmo calculado e modulado por circuitos restritos. As visitas tomadas diariamente são tão importantes que as condições climáticas e de deslocamento não se demonstram como obstáculo eficiente para interrompê-las. Entre o sol abrasante e a chuva intermitente, os Mura optavam pela primeira situação. Baseados no efeito de ambos sobre o terreiro, pois aquele lamaçal *medonho* deixado pela água dificultava os passeios e visitas diárias, independente do frescor que trazia consigo, então era preferível o suor a ter o trânsito estorvado. O parentesco mura tem sua razão de ser

nesses circuitos, sua matéria é constituída por amplas redes de troca e auxílios, a aldeia ganha viço em meio aos ideais da convivialidade, do cuidado e da memória. Ainda assim, a aldeia mura está longe de ser uma mônada isolada e autônoma – ela não termina em si e tampouco começa como tal – a tensão que subsiste em relação ao exterior resolve-se através do intercâmbio. A aliança matrimonial é uma, porém não a única chave da relação com o *outro*. Nesse sentido, o ideal da ficção endogâmica (Rivière, 2001 [1984]), ingênito ao discurso local, apresenta a outra face da moeda, a necessidade do *outro* e a correlata imprescindibilidade sobre seu controle. Um jogo que articula uma tensão conceitual, metafísica e cosmológica entre o interior e o exterior, algo que Joanna Overing chamou de "princípio metafísico ordenador da organização social" (2002 [1984], p. 117-118). É no interior desse quadro que observamos a posição do afim, camuflado dentro do corpo cognático, sua qualidade de outro [*otherness*] é modulada pela *consideração*. A *consideração*, matéria da qual se constitui o parentesco mura, existe *a priori*, mas também pode ser concedida *a posteriori*, constante e necessária para a existência desse gênero de laços, ela precisa ser constantemente alimentada. Tangido por essa variável, o parente por *consideração* constitui a *clef de voûte* de sua estrutura política e social, representando ali uma posição ativa como mediador das dinâmicas entre os que estão dentro e deles com os que vem de fora, entre aqueles alimentados pela *consideração* e aqueles que não o são, mas podem ser. Começamos então pelo princípio, pois o tema do parentesco ainda nos levará para o xamanismo, chefia e, claro, a predação.

1.1 *Turmas*

As visitas habitualmente realizadas entre as residências, desde que o sol derrama sua luz no horizonte, chamam a atenção para a centralidade da *casa dos pais* no conjunto das outras residências que compõem uma aldeia. Como pontos cardinais, as *casas dos pais* não se resumiam ao lar de uma família nuclear, elas eram definidas como eixos que congregavam em torno de sua órbita o grosso das casas individuais de uma família extensa. Eram casas das quais outras se desdobravam, extensões descontínuas, unidas não pela estrutura de suas construções, mas pelos laços sociais que fundiam as pessoas que as habitavam. A imagem que registra a memória de visita a uma dessas residências é a de uma grande sala com rede dependuradas de todos os lados, abrigando

adultos e jovens, bem como de crianças esparramadas pelo assoalho de madeira. Indivíduos que aos poucos vão se desapegando da casa materna para erguer as suas próprias em torno da de seus pais. Uma casa que contém virtualmente outras em si. A posição da *casa dos pais* nesse complexo a coloca como casa focal, morada do casal formador da família extensa. Por sua vez, a família extensa modelar é aquela que congrega em torno de si a reunião do conjunto dos *sibblings*, seus filhos e filhas casados e suas respectivas proles, pelo menos aqueles que não foram atraídos pela força gravitacional de outras casas focais de aldeias distintas.

Como eixo de orientação no terreno da aldeia, a casal focal é um espaço de concentração das atividades de cooperação econômica, dos momentos de comensalidade, dos encontros sociais, em suma, o espaço da *convivialidade* (Overing e Passes: 2000). Se não existe a casa comunal, existem os múltiplos caminhos desenhados pelos pés dos membros da família extensa que ligam uma residência à outra, performando um dos muitos circuitos de casas, ou *turmas*, como eram fixadas no idioma local. Uma aldeia tem muitas *turmas* – ela própria origina-se dessa semente – seu crescimento é resultado direto da construção de novas casas que a compõe e das novas *turmas* que poderão surgir a partir da terceira geração de filhos da casa focal ou em fruto do estabelecimento de novas famílias ali. A aldeia do Piranha, a maior do rio Igapó-Açu, tinha ao menos cinco *turmas*, já a aldeia Fé em Deus, uma das menores, tinha apenas duas. A despeito desse exercício de formalização, as *turmas* poderiam variar tanto o seu tamanho como a sua composição, porém, sua imagem como coletivo coeso era dada pelos que estavam fora dela. *Turma* é um título cunhado pelo *outro* – um *outro* não muito distante, visível algumas casas abaixo no mesmo terreiro – são esses *outros* de outras *turmas* que assim as definem. Essa configuração residencial perfazia-se tanto a partir da matéria concreta de visitas rotineiras (internamente) como sob as vistas daqueles que não faziam parte delas (externamente). Essa última construção nascia de comentários banais, explicações a acontecimentos que não lhes diziam respeito, diziam-me então para referir-se às pessoas distantes genealogicamente: *isso é lá da turma de cima*. Os coletivos afinal, são formados pelo juízo que a alteridade faz deles.

O delineamento que traçamos dessas *turmas* não pretende, entretanto, configurar-se como um padrão de isolamento ou evitação. Esses agrupamentos de casas não são mutuamente exclusivos, pelo contrário, alguns tendem a englobar outras e outros tendem a se cindir, não há uma regra, grosso modo, que constranja o regulamento das mesmas. Tampouco visitas entre *turmas* distintas não tem vazão na realidade. O que

existe é o peso político dos casais centrais dentro de cada *turma* e que orientam o ritmo desses circuitos e com os quais se estabelecem os laços mais vigorosos.

Podemos notar (Figura 1.1) como o desenho desses setores e suas fronteiras representam a complexidades dessa rede. Serve-nos de exemplo para esse panorama a casa focal do *tuxaua* da aldeia do Piranha. Após contrair novo matrimônio, a *turma* composta por um grupo de *sibbling* que tinha sua genitora na falecida esposa, isolou-se e independentizou-se, fundando um novo aglomerado a partir dos matrimônios contraídos. Sob a esfera de influência do *tuxaua* construiu-se e manteve-se uma nova *turma* composta pela nova geração de filhos, fruto do novo casamento. Importa, igualmente sublinhar nesse caso, a rivalidade existente entre esses meios-irmãos. Filhos de mães diferentes, a influência poderosa do pai foi suficiente somente para mantê-los em coexistência sobre o espaço da mesma aldeia, porém distantes do mesmo espaço de convívio. O argumento era sanguíneo, o peso do *sangue* (Cap. 2) vertido pela mãe tinha mais *força* do que o discurso de coesão engendrado pelo pai. Mais do que o sangue oferecido para a constituição da parentela pelo pai, o que prevalecia como digno de memória era o sacrifício ofertado pela mãe.

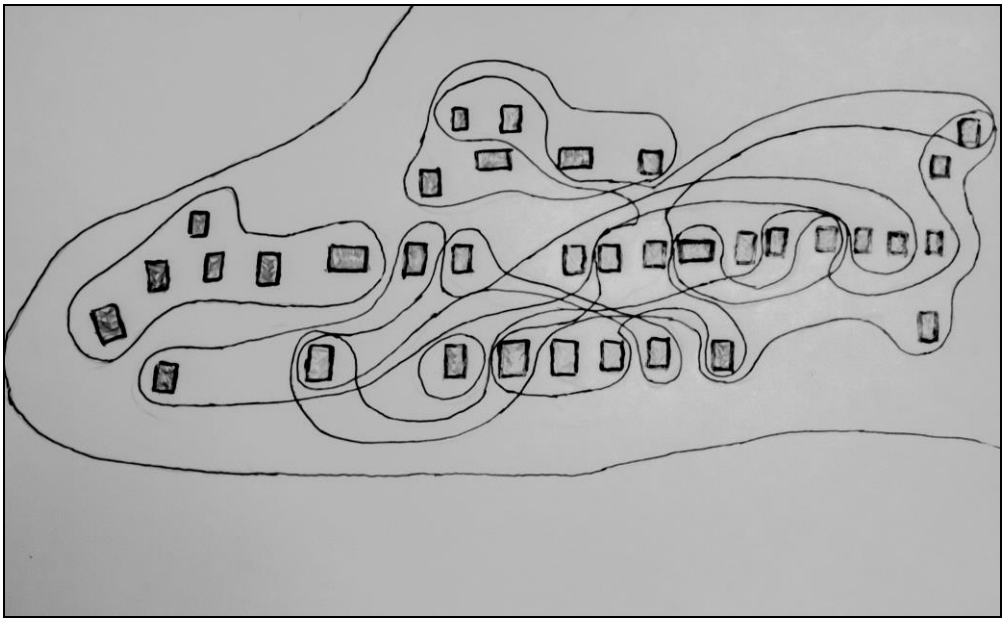


Figura 1.1 – Setores da aldeia do Piranha: os circuitos das *turmas*

Esses setores são unidades sociológicas e residenciais, produzidos pelo funcionamento de diferentes *turmas*, existem como pretensões de autonomia econômica e política. Ainda que não haja um padrão ritual na troca de alimento, a reciprocidade

impera no interior de cada *turma* como valor moral de sua sustentação. Em seu interior podemos divisar ainda a coexistência de ambos os sistemas das atitudes elementares, tantos os "positivos", representados pela mutualidade tal como pela reciprocidade[7], como os negativos. As relações bilaterais, logo, não excluem a existência das unilaterais, abreviadas pelo direito e pela obrigação, elas visam organizar a relação entre sogro/genro, bem como entre cunhados, para os Mura. Apesar de seu caráter unívoco, elas tendem a ser moduladas em um sentido mais cordial.

Não é simples delimitar onde um valor começa e o outro termina, os sistemas de atitudes são permeáveis e de igual modo se submetem à indeterminação da vida social, nos inclinamos, entretanto, a acreditar em um cálculo possível. Associamos a mutualidade à relação das casas que compõem uma *turma* com sua casa focal, a casa dos genitores dessas famílias, assim como deslocamos a atitude de reciprocidade para a relação sustentada entre as casas do grupo dos *sibblings* da mesma *turma* ou de uma *turma* autônoma. O tom de mutualidade da visita de filhas e dos filhos, já pais e mães de família, a casa focal de seu coletivo é sintetizada pelo café da manhã. A prole acerca-se à sua casa de criação sem seus cônjuges ou filhos, chegam para tomar café e beliscar algo mais, desfrutam do carinho e do afeto ainda disponíveis ali. Já entre irmãos e cunhados, envolvendo ambos os sexos, a relação é embebida pela regra da reciprocidade. O clima jocoso que costuma imperar nesses encontros – não excetuando atmosfera de rivalidade entre alguns – alimenta as rodas de conversa à porta de casa, bem como, as trocas de alimento, cuidado e cooperação em determinadas tarefas.

> *"Não, vai ter um momento que a gente vai ter que ir na casa da mãe tomar um café, vai ter um momento que a gente vai comer na casa da mamãe, mas pra tá dependendo todos os dias assim, se é pra fazer isso, melhor ficar solteiro... [...] O nosso direito é um dia a gente ajuda sogra, um dia ajuda o sogro. A única coisa que, eu sempre digo, a sogra da gente e o sogro da gente, a gente considera tipo um pai por que ele, ele um dia ampara a gente. Se você não souber levar o seu sogro e a sua sogra, é lógico que você não vai ser amparado, é tipo uma mãe e um pai, então sempre eu vejo esse tipo de questão."*
>
> (Entrevista, aldeia do Piranha, 2014)

O excerto acima foi gravado da *reunião* que decidiria sobre o destino de dois jovens que ansiavam pelo matrimônio. Não podemos afirmar a existência de uma

[7] Por mutualidade nós entendemos a definição dada por Lévi-Strauss que marca "uma atitude de afeto, ternura e espontaneidade" e que se contrapõe à noção de reciprocidade como "uma atitude resultante do intercâmbio de prestações e contraprestações" (2008 [1954], p. 83).

etiqueta formalizada sobre a relação dos sogros com seus genros, existem sim padrões de respeito e evitação que podem ser sublinhados no dia a dia. Se no direito oral promulgava-se como lei moral a prestação de serviço aos novos sogros, a realidade contrastava fortemente com esse fim. Apesar desse contrassenso, acompanhar o pai da mulher em determinados empreendimentos privados, por exemplo, era muito bem quisto e esperado. Por sua vez, o pai via na figura dos maridos de suas filhas uma opção privilegiada para parcerias comerciais, projetando um futuro já calculado. Um modelo que valia tanto para as uniões endogâmicas, como para as exogâmicas, mas que era reforçado no primeiro contexto em razão do convívio dado tanto pela proximidade como pela relação cognática. Apesar da vizinhança física e genealógica do contexto endogâmico, a diferença persistia e era dada pela origem distinta entre as *turmas*. O que intermediava as negociações entre sogro/genro, no entanto era sempre a instituição do *convite*. Era a garantia, nesse caso, da autonomia própria e alheia que mascarava a obrigatoriedade moral e ética de uma relação hierarquizada por natureza. Malgrado esse ideal, o que valia mesmo era a máxima: *cada qual se vira*, como diziam. Pois, como é sabido, presa-se, sobretudo pela capacidade individual e a segurança de dar conta de Si e dos Seus. Contrariar esse esquema é praticamente um suicídio social. O abuso e o acúmulo eram sinônimos de egoísmo, todos os vínculos eram passíveis de se desfazerem e de hóspede, tornava-se parasita. Depender dos outros em um mundo regido pela reciprocidade cria uma distorção na harmonia do funcionamento da máquina social. Era o que nos falava o comportamento abusivo de *comer na casa da mãe* sempre. Dirigido a esses dois jovens que decidiam unir-se à revelia do desejo de seus pais, era um meio de fazer prevalecer os valores que regiam a ordem e o bom andamento dentro das *turmas*.

Colocando as diferenças e tensões de lado, é imprescindível deixar marcado aqui como mutualidade e reciprocidades, coexistindo paralelamente, regem zonas de semelhança distintas da *turma*. Entre pais e filhos, a relação arregimenta-se sobre a memória compartilhada da criação, constantemente atualizada com novas demonstrações de afeto e cuidado. Já como valor ético, a reciprocidade sanciona as relações dentro do grupo dos *sibblings* e seus cônjuges. Aqui, veem entre si como aliados de sangue, ungidos pela criação e pela convivência, antes que credores ou prestadores dentro de um circuito formal. Para ambos os gêneros de relação, a hierarquia posta pelas diferenças de criação e idade, vai progressivamente sendo substituída por relações marcadas pela horizontalidade sem, contudo, obliterar os

distintos respeitos que permanecem em jogo. Visto que, no *rio*, o respeito infundido entre pais e filhos, jamais deixará de ser diferente daquele entre irmãos, sejam eles meio ou inteiros.

1.2 Panelas de *consideração* e *Ajuri*

Já vimos o que são as *turmas*, agora precisamos saber de que matéria são feitas. Os circuitos que as delineiam podem ser observados a olho nu, eles não estão apenas na fala de nossos informantes ou em seus nomes de família, eles subjazem principalmente a circulação de objetos entre as casas. Um circuito que concebe redes encabeçadas pelas casas focais, para desenhá-los basta ler e acompanhar os nomes estampados nos materiais que circulam. Nada é mais comum do que, ao momento de *merendar*, observar uma ou outra criança carregar uma panela com carne ou caldo de peixe consigo de uma casa para outra.

São esses pequenos personagens que diariamente realizavam a intermediação entre os bens e mensagens que viajam pelo terreiro da aldeia. Penso então, como os nomes próprios impressos apontam para o funcionamento de algo que poderia ser comparado ao "hau", mas de panelas. Não desejamos com isso afirmar qualquer paridade entre as trocas de alimentos cotidianas mura com os sistemas de "prestações totais" da Polinésia (Mauss, 2003 [1925]). A sinonímia entre os nomes próprios mura e o *hau* maori[8] serve antes como ferramenta conceitual para enxergar como é possível ver pouco do doador no objeto emprestado. O que está em questão nessas trocas é a *consideração*, o que na verdade intercambia-se, passa dos alimentos que as panelas comportam para a *consideração* da qual se alimentam os laços existentes entre os trocadores. Não é o espírito do presenteador que está na panela que viaja de um rincão ao outro pelo terreiro da aldeia, não existe um princípio inerente a cada bem concedido, o que está em questão é algo que ultrapassa o próprio sistema de trocas. Desse modo, ele não transcende a economia local, antes permanece imanente nesse e em muitos outros modos de relação. O nome gravado naqueles suportes de ferro é indício da

[8] O *hau* é o "espírito do presente", a honra, o prestígio, a própria autoridade daquele que dá o presente, ou, melhor dizendo, o espírito do doador. É através do *hau*, princípio fundamental do direito maori, que se dá a solução para o enigma do "dar, receber: retribuir". Segundo Mauss, a construção da reciprocidade é fundada no laço deixado pela alma (2003 [1925]: p. 198).

propriedade alheia, estigma de um produto que deve retornar, não sem sua contra dádiva – parte do produto que ele ajudou a produzir.

A produção de bens (alimentos) é desdobramento de um processo anterior, subjacente à essa máquina produtiva está a produção de pessoas. Com efeito, acompanhamos a análise de Carlos Fausto sobre a guerra e o xamanismo entre os Parakanãs, para quem "a predação é um momento do processo de produção de pessoas do qual a familiarização é outro" (2001, p. 418). Processo que acompanharemos no decorrer do capítulo e que agora justifica sua menção através do conceito marxista de *consumo produtivo*. O que o compartilhamento de alimentos, mediado pelo trânsito de panelas, faz é gerar pessoas que produzirão novos alimentos para sua contraparte produzir a si mesmo. Um fenômeno que, como Fausto bem entende, deve ser enquadrado dentro da esfera produtiva e não do consumo (*Ibid*,, p. 327). O cuidado, a alimentação e o compartilhamento fazem parte do processo de familiarização. Entre setores de produção dessemelhantes, responsáveis pela geração de alimentos e de pessoas, a ligação que as conjuga não é outra senão o próprio parentesco. As pessoas trocam alimentos porque precisam e pela satisfação de consumi-los, mas também para criar laços de parentesco. Uma criança formada no interior desse sistema econômico de intimidade não será apenas mais um *curumim* ou uma *cunhatã*, mas sim o filho(a), o sobrinho(a), o neto(a) de alguém. A nutrição, enquanto sistema, faz as vezes de tecnônimo. Afinal, o filho é antes uma criança alimentada por alguém, assim como um tio é aquele que cuida de seu sobrinho.

Então qual é rendimento de utilizar o "hau" maori como uma ferramenta conceitual? Simples, o compartilhamento de alimentos é personalizado, não importa tanto o que foi dado como o quem o deu. Isso era possível facultar através de expressões com tom de ressentimento e compromisso que registravam à hora das refeições. Uma mulher resmungava o fato de sua irmã nunca se lembrar dela, ao passo que ela sempre lhe mandava algo de seu prato; outra feita concernia a mais uma mulher que servia de comer ao filho de uma vizinha, espontaneamente presente na hora do almoço, dizendo-lhe: *assim como eu comi peixe na casa da titia*, [quando eu crescer] *vou matar paca pra dar pra ela.*.[9] O sentido moral e disciplinador de ambos os episódios trazem à superfície uma ética da reciprocidade implícita na produção de pessoas. Isso porque o que era

[9] Note-se um detalhe cuja produtividade ainda se demonstrará: o menino e a mulher do segundo episódio não são genealogicamente ligados, o que se tem aqui é a construção da *consideração*, matéria-prima do parentesco no rio Igapó-Acu.

intercambiado não era o "hau", mas a *consideração* que se guardava entre os termos trocadores. *Consideração* que já estava ali desde antes como princípio constitutivo do laço que unia os termos da relação. Veremos mais adiante como a categoria nativa de *consideração* é definida, o que nos importa agora é ressalvar como ela não foi dada pela troca, apenas reforçada e atualizada pela mesma.

Os nomes próprios mura estão nos utensílios domésticos e de trabalho, não apenas nas panelas e caçarolas, estão inscritos manualmente nas canecas, nas colheres, nos terçados, em todos os objetos que são passíveis de serem emprestados e contraprestados por serem propriedade. Afirma-se que se os nomes não são colocados nos itens eles jamais retornam. Christopher Gregory em seu estudo sobre a economia melanésia, construída a partir de uma relação simbólica apenas implícita na análise de Marx, argumenta que o intercâmbio de dons é "uma troca de objetos inalienáveis entre pessoas que estão em estado de dependência recíproca" (1982: p. 19, tradução minha). Quando retornamos ao terreiro da aldeia mura entendemos por que itens não nomeados não são "devolvidos", pois nessa condição eles têm sua posse em aberto, são objetos passíveis de alienação, desimpedidos do laço de um dono original, ou seja, inviáveis para a geração de *consideração*. Os itens devem retornar, mas junto de contraprestações. Essa imagem torna-se mais clara no caso das panelas e vasilhames em geral, nesse caso não se emprestam os recipientes, o que está implícito em suas viagens é o alimento velado por um nome específico, o nome daquele que o ofereceu. As panelas voltam, são seguidas então de contraprestações de alimento em outras panelas. Por isso, nas casas além dos utensílios culinários que as pertencem – geralmente expostos em uma das paredes como itens de grande valor – há utensílios de outras casas, sejam aquelas dos irmãos/irmãs ou da *casa dos pais*. É nesse entrementes que se constrói o estado de *recíproca independência* ou os limites tangíveis e observáveis de uma *turma*. Um objeto com o nome de seu dono gravado, se furtado, não pode ser usado, pois todos o reconheceriam como a prova de uma falta ou de uma contraprestação ainda não executada. Isso explica o fato da acusação de roubo ser tão grave, sendo até possível cogitar uma paridade com aquela do egoísmo.

Em um ambiente onde a centralidade do valor da generosidade é observável, imperativo moral como bem o sabe para o restante da Amazônia (Luciani, 2005, p. 222), a avareza surge como polo inverso. Quem não compartilha o que tem em excesso é reputado por estar *escaceando*. Desse mesmo jeito, porém não com os mesmos termos, quem não retribui uma dádiva corre o risco de romper o circuito de trocas,

danificando os alicerces que sustentam as *turmas*, contribuindo para a negação da *consideração*, ou, como diria Marilyn Strathern, de cortar a rede[10].

Figura 1.2 – Expressão da reciprocidade mura (Fotografia: Fernando Fileno, 2015)

O *ajuri* ou *puxirum* define o que os mura entendem como mutirão, o emprego do trabalho coletivo para a realização de alguma tarefa, asserção que se explicita na tradução local da palavra que quer dizer "multidão". Seja o semeio de uma nova safra, correspondente ao mutirão puxado por uma família ou o trabalho de interesse e benefício de coletivo, mobilização construída em torno de toda uma aldeia. Quem inicia o *puxirum* importa tanto quanto quem o compõe, se no último caso ele chega a ocupar todo grosso da aldeia, no primeiro vemos como ele é assunto de uma única *turma*, um assunto de família. Quem inicia o *puxirum* é o *dono* – pai ou mãe de uma família e membro como qualquer outro da *turma* – assim como dono da vontade de que a obra seja realizada. Quando é a aldeia que está à frente, a iniciativa independe de uma *turma*, contudo não prescinde de um dono. Não é um senhor de comando nomeado, somente

[10] Strathern assinala como os sistemas de parentesco cognato ou bilateral pareciam dar às redes que produziam extensões "potencialmente infinitas de relações que aparentemente não eram cortadas" (2014 [1991], p. 335). A questão era pensar que princípios da organização social teriam a função de cortar as redes, análise que acompanha nosso objetivo de destacar o desenho das dinâmicas mura, tanto aquelas que conjugam o afastamento, como aquelas responsáveis pelas aproximações. O rompimento com a reciprocidade interna das *turmas* não tem força suficiente para cortar a rede, apesar de ser um fator desagregador, outros motivos cooperam para afetar o alcance da rede como a própria distância geográfica. A quem se afasta da comunidade, questiona-se seu direito sobre ela, não viver junto é o mesmo que não pertencer ao grupo.

quem primeiro toma a frente para tocar a tarefa, alguém que chama a responsabilidade para si, assumindo os encargos que surjam no decorrer do trabalho.

Em razão da proximidade da Festa de São Lázaro, na aldeia do Piranha, exigia-se da organização a reforma do Centro de Visitantes que receberia as redes dos que estariam de passagem durante a festa. Os reparos ocuparam praticamente toda a aldeia e duraram dias: trocaram-se as vigas, os barrotes, fez-se novo piso, reconstruíram a armação do teto e, finalmente cobriram-no com folhas de babaçu. *A priori* existia uma divisão de trabalho que parecia não ser explícita – pois todos ajudavam todos – baseando sua justificativa sobre o peso do esforço exigido. Os homens arcavam com o trabalho duro de erguer a estrutura da construção e para as mulheres e crianças, sobrava o monótono serviço de abrir a palha de babaçu para o teto e cuidar da distribuição dos alimentos. Ainda assim, mulheres se dispunham a fazer tanta força quanto os homens e os mesmos não se eximiam do exercício de abertura das folhas de babaçu. Não existia um mestre de obras, tampouco um capataz para administrar o projeto e o andamento da obra, a condução daquele *ajuri* tinha vida própria. Em momento algum ouvi ordens intercalando os desígnios de cada adulto, exceção feita àquelas dirigidas aos *curumins* e *cunhatãs* que também se ocupavam do Centro. Chegava o primeiro ao canteiro da obra já instaladas as primeiras luzes do dia, pouco tempo depois já seria dois, três; não tardaria para que toda a aldeia estivesse comprometida.

O *dono* é aquele que comporta dentro de si uma pluralidade, "a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem" (Fausto, 2008, p. 334). Acompanhei um *ajuri* no final de meu último campo em 2015 na aldeia do Jutaí, dizia respeito ao trabalho de semeio de um novo roçado de mandioca. Para o trabalho, o *dono* da iniciativa faz um *convite*, uma oferta que contempla aqueles quem – ele sabe – não irão recusar, contando ao fim com o apoio daqueles que ajudará posteriormente em outra oportunidade. Antes disso, o dono do convite sai uma noite antes para caçar e com sorte ter carne farta para oferecer aos parentes de sua *turma*. A *turma* engrossa o grupo de trabalhadores que cederam seus braços no empreendimento daquele trabalho, aqueles que levantam já com disposição para o tipo de trabalho que irão encontrar não são outros senão os parentes da *turma* do *dono*. O *convite* de tom formal, convocando aqueles que farão parte do trabalho, oficializa um circuito cíclico. Todos ali sabem em que pé anda o plantio de seus vizinhos, conscientemente aguardam um convite já agendado. Importa então ao dono que, antes do convite, já tenha programado o que será servido. Ressalta-se, contudo, a obra a ser feita em vez da refeição oferecida. Através do

mutirão o trabalho de uma residência transforma-se na empreitada de muitas, reduzindo assim o seu tempo de execução. Para o semeio três filas eram compostas: a fila dos homens que abria as socavas na terra com enxada; a fila das crianças encargadas de depositar as manivas; e finalmente a fila das mulheres que tapavam as covas com os pés. Uma divisão de trabalho que aparentava justificar-se apenas pela força do trabalho exigido de cada tarefa.

O esforço daquela *turma* tomaria toda uma manhã, a recompensa do suor derramado seria o porco cozido, morto no dia anterior para alimentar aqueles que haviam se alistado para a missão. Talvez o mais importante ali, levando em conta o convite, o trabalho e o alimento que reporia o esforço físico desprendido, fosse a graça e a risada. Apesar do calor e da dureza da faina, essas condicionantes eram as que menos pesavam, a alegria era o tom do trabalho coletivo, rindo as coisas se faziam mais fáceis e leves. Depreendia-se daquele clima uma intimidade que não era fruto da ocasião, mas algo temperado por todos os anos de existência comum que aquelas pessoas partilhavam. Era também a manifestação de solidariedade inerente ao desejo de uma população que resistia a qualquer ímpeto de dispersão. O tom jocoso das provocações e brincadeiras contagiava a mão de obra e nenhuma reclamação parecia encontrar terreno fértil ali.

Figura 1.3 – As enxadas do *ajuri* (Fotografia: Fernando Fileno, 2015)

A força motriz dos *ajuri* é a reciprocidade, um circuito de contraprestação que funciona dentro de dois tempos, o primeiro imediato e de caráter contingente. A refeição resolve-se como um ato de comensalidade que está na conta do *dono* do *ajuri*, o dono da roça e responsável pelo *convite*. Unindo *dono* e demais convivas, ela se manifesta como uma refeição coletiva e a alegria que acompanhava o trabalho na roça, anima o almoço daqueles que trocaram as enxadas pelas colheres. Feita na casa do dono e para os que são da *turma*, a refeição não deixa de reservar pratos do festim para aqueles que foram agregados ao trabalho. Os últimos, aqueles que consentiram com o trabalho, optam por comer em suas casas, levando o que foi servido em panela ou prato separado.

O alimento tanto repõe as energias gastas na lida como paga a diária do trabalho, menos que um repositório energético, o momento de comensalidade proporcionado pela refeição integra aquele grupo de pessoas como um coletivo único dotado da *consideração* mútua. O segundo tempo, a prazo e de função estrutural, paga-se com o trabalho no *ajuri* daqueles que lhe prestaram o serviço, geralmente aqueles que fazem parte de seu coletivo, ou seja, seus consanguíneos e seus afins. Vemos então como o circuito das *turmas* inteira-se tanto do compartilhamento de alimento e cuidado como do próprio trabalho, o qual não deixa de ser um meio de gerar alimento, mas que produz, sobretudo pessoas. O que se está semeando ali, no limite, são as próprias *turmas*, ou melhor, a qualidade das pessoas que a compõem.

Um branco residente na aldeia do Piranha, casado com uma das filhas do primeiro dos três casamentos do *tuxaua*, isolado por isso e por outros motivos, dos demais coletivos reclamou certa vez sobre o futuro incerto do seu *ajuri*. Conversando comigo, resmungava e tinha dúvidas se alguém da aldeia assentiria ao convite que ele havia feito, mesmo prometendo ao fim do trabalho uma refeição. Como terminaria por se revelar, o receio dele tinha bem fundamento. Ao depender de outros, não parentes, abre-se mão de garantias.

As panelas de consideração e o *ajuri* caminham juntos na seção desse capítulo porque ambas conformam a matéria-prima que constitui as *turmas* como famílias extensas circunscritas por laços de mutualidade, obrigação e reciprocidade. Colocam-se como etapas consecutivas de um mesmo processo, ambos demandam comida para o seu fomento, mas baseiam-se na *consideração* que existe entre as pessoas mobilizadas em cada evento. A *consideração* existe como condição e como fim: em um primeiro

momento, reunindo como força de argumento aqueles que servirão com seus braços de trabalho no *ajuri* e, em um segundo instante, sendo gerada no compartilhamento de alimentos. A *consideração* produz farinha, bem como a carne e o peixe produzem *consideração*, ou, lido de outro modo, as pessoas produzem alimentos e esse às produzem como parentes. Entre panelas e mutirões, como eventos, existe *consideração* e parentesco.

1.3 A onomástica mura

Nível importante de apreensão dos circuitos cotidianos de visitas e permutações, a onomástica mura nos oferece um novo nível de inteligibilidade para entender o social. Os nomes pessoais de cada indivíduo são eleitos pelos pais, nomes brasileiros e que perpetuam os nomes dos genitores da prole através de suas variações (Ex: Os filhos de Roberto chamam-se Robson, Robertânio, Roberclei e assim sucessivamente), demarcando a proximidade das relações de parentesco nas quais foram gerados. Já a importância dos nomes de família, os sobrenomes que muitas famílias no rio compartem, não parece se relacionar com a "evidente patrilinearidade" observada para os Mura na região de Autazes (Castro Pereira, 2009, p. 42). Em detrimento de uma filiação marcadamente patrilinear, as *turmas* e os nomes de família quando usados são instituições que organizam os grupos locais e a diferença entre eles.

É a solidariedade entre os laços produzida pela *turma* que perpetua a bagagem simbólica registrada no nome. Contudo, a nomeação na vida de uma pessoa não se reduz a um nome e ao círculo pelo qual foi produzido, em algum momento ao decorrer dessa existência, será dado um apelido ao indivíduo. Geralmente a infância é a fase privilegiada para gestação desses apelidos, baseados em algum traço físico, comportamental ou mesmo a menção de qualquer acontecimento específico. Muitas vezes nomes próprios são dados como apelidos, vestígio de uma narrativa pessoal que seguirá com cada um durante a vida toda. A razão por trás da escolha de cada apelido é o que menos importa, dado que o motivo dos mesmos se perde na memória, certo é que o *pessoal só chama assim pra ele*. Apesar da conotação jocosa carregada por alguns, eles persistem e são usados como primeira referência nominativa, dentro e fora da aldeia, dentro e fora e do *rio* (os limites do mundo experimentado).

Leandro Mahalen de Lima chama a atenção do tema para o caso dos povos do rio Arapiuns, onde os nomes pessoais operam como "moduladores das relações de parentesco" (2015, p. 340). Esse é um tipo de inflexão que também está subtendida no emprego dos nomes e apelidos no *rio*. Além da origem que diferencia nomes pessoais de apelidos, seus usos se abrem para campos de experiência distintos. É sintomático que sejam os nomes pessoais, não os apelidos, usados para identificar os bens que mediam as contraprestações de alimentos e trabalho dentro dos setores residenciais. O nome parece ser monopólio de conhecimento da *turma*, antes de ser apenas do indivíduo que o porta, seu uso tende a limitar-se àquele espaço e dentro dele como rótulo dos utensílios materiais, fora desse limite o apelido vigora como carta franca.

Paralelamente ao circuito de troca de alimentos – as linhas do movimento que perfaz as *turmas* – também prevalece o circuito comercial do que é pescado, caçado ou colhido. À diferença do outro, esse pode contemplar a *turma*, mas dirige-se principalmente para o restante da aldeia, ou seja, das outras *turmas*. O excedente não compartilhado ou consumado costuma ser vendido. No limite a diferença entre eles reside na diferença entre os nomes e os preços. Visto que os preços registram o valor das relações entre os objetos cambiados, enquanto os nomes (atuando aqui com o mesmo peso dos termos de parentesco) descrevem a gama das relações entre aqueles que trocam (Gregory, 1982, p. 67). Apesar de ambos (nomes e apelidos) serem concedidos de um ponto de vista sociocentrado, substituindo o nome pessoal, o apelido abre-se para as relações com o mundo. De certo modo, o nome pessoal opõe-se ao apelido, tal como o consanguíneo opõe-se ao afim, uma diferença que tende a diluir-se no ritmo da aldeia. Nesse sentido:

nome pessoal : turma : consanguíneos : : apelido : aldeia : afins

Se em um primeiro momento nos parece produtivo opor nome próprio e apelido, a título de organização, a distinção entre eles imiscui-se, como já ressaltamos, àquela entre consanguíneos e afins. À força do sistema cognático, certas diferenças não resistem, assim o demonstra o uso ampliado dos apelidos no dia a dia da aldeia. Tomar conhecimento das pessoas por seu nome pessoal torna-se tarefa árdua quando o que impera é o uso dos apelidos mesmo entre os membros da família. Os apelidos trabalham sob o auspício da ficção endogâmica, além de preterir os nomes próprios, eles algumas vezes substituem os termos de parentesco. Afinal, se tudo é uma parentela só, incentivar

outros meios de nomeação que contradizem essa asserção não encontrariam razão. O uso de apelidos era prática visível mesmo na relação entre pais e filhos crescidos, distanciados da órbita da casa focal, às vezes agregados à outras *turmas*. Nesses casos, o conteúdo hierárquico inerente à relação posta pelos termos de parentesco perdia força para dar lugar à indistinção genealógica. Sob o ponto de vista da casa focal então, eram expressão da força centrífuga que estimula a desagregação das *turmas*, visto que ali, dentro da aldeia, ainda é o bastião de plena efetuação desses termos.

Se os apelidos despontam, no plano da onomástica, como força centrífuga, o sentido inverso, aquele que se aproxima do eixo como força centrípeta, teria amparo no uso dos nomes pessoais? Acredito que sim, como demonstra uma anedota de campo que convém ao tema. Entre os jovens do rio Igapó-Açu dissemina-se o gosto por tatuagens, algumas delas impressas sobre a pele de maneira artesanal, variando dentro de um reduzido corpo temático, sendo um deles: nomes. Alguns nomes, tatuados indelevelmente na pele, faziam menção à imagem religiosa do cristianismo, outros a nomes de parentes, mas, e não em poucos casos, ao próprio nome. Em todas as tatuagens era o nome pessoal registrado, não o apelido, logo, não se está apontando para a relação com os *outros*, mas sim com os seus *próprios*. Ao perguntar a um desses jovens o motivo que o tinha levado tatuar o próprio nome, retrucou-me que aquilo era parte de uma *bagunça* com outros jovens. Uma comunhão disjuntiva, porque havia conduzido à diferenciação, afinal era ele quem havia tatuado o próprio nome. Uma brincadeira que o havia feito registrar sobre o corpo quem ele era para si e não quem ele era para os *outros*.

O nome próprio carrega consigo o grosso das relações que produziram aquela pessoa, inerente a ele está um conjunto de pessoas específicas, ele não é simplesmente um individualizador. Ao contrário do que seria um apelido – uma imagem (i)refletida do *outro* – o nome pessoal, um coletivo em si, não é uma ficção, ele é a própria pessoa, assim como o é o próprio corpo gerado como *habitus* de afecções. O próprio nome pessoal não passa de mais uma afecção, uma qualidade potencialmente útil para relacionar-se no mundo dos brancos. Uma relação desejável e necessária quando se tem à vista tantos benefícios e vantagens socioeconômicas disponíveis para as aldeias do rio Igapó-Açu. O mundo branco e suas respectivas instituições não trabalham com apelidos, apenas nomes registrados e inamovíveis. A lógica burocrática e cartorial reconhece apenas uma identidade por pessoa e não duas ou múltiplas como os apelidos poderiam dar vazão.

A onomástica euramericana é regida pela lógica do *Um*, a lógica do Estado (Clastres, 2007 [1974]) contra o ser dotado de multiplicidade. Por esse motivo entendemos o argumento gerido pelo *tuxaua* em ocasião de uma viagem para a cidade sobre a necessidade de portar seus documentos, segundo ele, seus "papéis" eram uma *arma*, um "dispositivo de humanização" nas palavras de Viveiros de Castro, ou um meio de resguardar sua perspectiva quando se está em um mundo de *outros* (2007, p. 15). Afinal, uma afecção jaguar faz tanta diferença no mundo da floresta como uma afecção carteira de identidade o faz na cidade. Ambos são ambientes de disputa e ao preservar sua perspectiva sobre o problema, assume-se como movimento estratégico para a própria sobrevivência.

1.4 O sistema de parentesco mura

As *turmas*, unidades residenciais das aldeias do rio Igapó-Açu, são constituídas por parentelas bilaterais, na quais prevalece – apesar de termos definido esse espaço como um terreno para o jogo de forças políticas – uma tendência à residência uxorilocal. À regra de residência pós-marital se contrapõe a influência que as famílias envolvidas no matrimônio exercem no quadro político geral. Frequentemente, após o nascimento e crescimento dos filhos, ou até por necessidade dos pais do marido é possível proceder a uma nova localidade. O mais provável é que não há uma regra certa e, se houver é a que "os poderosos não moram uxorilocalmente, nem seus filhos homens" (Viveiros de Castro, 1986, p. 96). O matrimônio traça laços que podem se estender entre *turmas* vizinhas até aqueles que conjugam duas aldeias dentro do *rio*. O que nos interessa sublinhar é a questão da negociação que leva em consideração o anseio tanto da mulher como do homem de viver junto a sua mãe e o peso político das parentelas envolvidas. Assim, a inexistência de prescrições matrimoniais claras, tornaria a aparente arbitrariedade das escolhas maritais um caso complexo[11], não fosse a regra da aliança e a quantificação estatística de seus resultados para nos conduzir à ordem estrutural que informa esse quadro social.

As duas ordens distintas de realidade que refletem o que costumamos chamar de "sistema de parentesco" são traduzidas como o sistema terminológico e o sistema de

[11] Ao complexo nos referimos às estruturas complexas do parentesco definidas por Lévi-Strauss, cujo funcionamento do modelo passa a informar apenas o que o grupo não faz, pelo menos no que tange à proibição do incesto. Entretanto, como ele questiona: "como saber se, sem perceber, faz alguma coisa a mais (ou a menos) do que o seria o caso se seus membros escolhessem o cônjuge em função de sua história pessoal, ambições e gostos? " (1954 [2003], p. 32).

atitude. O primeiro composto pelos termos de discriminação das distintas relações familiares e o último, regulando o conteúdo dessas relações. Ambos se aproximam como determinaria Lévi-Strauss, a partir de Radcliffe-Brown, através de "relações reais de interdependência" (*apud* Lévi Strauss, 2008 [1945], p. 68) produzindo, entretanto, não uma correlação termo a termo, mas uma "integração dinâmica" das atitudes em relação ao vocabulário (*Ibid*.). O sistema terminológico mura emprega o vocabulário do modelo nacional, representando mais uma variante do padrão caboclo (Mahalen de Lima, 2015, p. 328). Como tal, ele abre a possibilidade de modulações de posições no cálculo genealógico dos parentes colaterais (tio/a, primo/a), ao contrário dos parentes lineares (avô/avó, pai/mãe, filho/a) que se mantêm fixos na grade (*Ibid*.). No caso Mura, os parentes colaterais na geração acima de ego (G+1) são chamados de tio/a, assim como aqueles da mesma geração de ego (G0), os quais podem variar de tio/a para primo ou mesmo conjugar-se como primo-irmão(a). Na geração abaixo de ego (G-1) não observamos nenhuma mudança significativa no caso dos filhos/as e sobrinhos/as. A mudança de termos refletida pelas conjunções de posições e pelos "deslizamentos posicionais", distantes de remeterem a uma concepção biológica do parentesco, revelam inflexões sensíveis tanto à proximidade e distância física/geográfica como a relacional/genealógica (Harris, *apud* Mahalen de Lima, *Ibid*., p. 329). Quadro que igualmente chamava a atenção para pensar o rendimento do princípio de "lateralidade" descrito por Márcio Silva para o estudo das terminologias waimiri-atroari. Um traço que remete "tanto à ordem temporal da genealogia quanto à ordem espacial das relações de vizinhança" (2004, p. 662). No discurso nativo essas modulações guardam outra justificativa, a *consideração* e principalmente o respeito vigoram como a base de sustentação dessas flutuações posicionais[12].

O convívio e a criação tinham nesse contexto classificatório mais força de definição que os laços sanguíneos. Em ocasião de uma atividade comunitária, quando um homem foi questionado sobre o motivo dele chamar uma senhora de idade de *tia*, com quem não guardava nenhum laço genealógico, ele simplesmente sentenciou: *porque eu tenho uma boa educação*. Outra ocasião que também me foi dada a pensar, referia-se à relação entre um tio e seu sobrinho, apesar de genealogicamente resolvida,

[12] Lanço mão da expressão "flutuação posicional" para qualificar e esmerar o já utilizado "deslizamento posicional" de Mark Harris em razão de uma modulação que parece ter força contextual (*apud* Mahalen de Lima, *Ibid*.). Baseio essa asserção em uma situação que embaralhou duas grades terminológicas, genealógica e classificatória. Um casal considerava como tio o filho adotivo de seus avós, os três, entretanto, eram da mesma geração, mas ao se reportarem à filha recém-nascida de seu "tio", elas a chamaram de sobrinha, apesar de classificatoriamente eles serem primos.

eles tratavam-se entre si como irmãos em razão da idade próxima e da convivência. Como se referiram à essa nulificação posicional: ele *quase não pedia bença pro tio dele*. Pedir benção faz parte da ordem atitudinal do sistema de parentesco mura, o qual posto em dinâmica com a terminologia tende à "endireitá-la", para usar uma expressão de Lévi-Strauss, restituindo à posição a sua factibilidade no cotidiano.

Os comportamentos individuais postos diante das relações de parentesco dentro da rotina da aldeia abriam um terreno para improvisações. Mobilizados por naturezas distintas e por vezes desobedecendo a quaisquer razões objetivas, não aparentavam estar disponíveis a tentativas de padronização. Fazê-lo durante minha atividade de campo parecia uma obra inglória. Apesar de o respeito ser cobrado como principal valor social, princípio ademais fundante para a maioria dos grupos indígenas, como bem o sabemos, existia também a queixa contínua de que os jovens não respeitavam mais os velhos como antes. Um conflito geracional que transcendia a ordem do parentesco. Tal cenário poderia levar à generalização do sistema de atitudes mura como um modelo que colocasse em oposição e choque, simplesmente, jovens e adultos em torno de valores como o respeito, a obediência, a subordinação e repostas que variariam do desrespeito, da indisciplina, da rebeldia[13]. A autoridade e o conhecimento tradicional não resistiam ao ímpeto de inovação e das transformações trazida pelos mais jovens. Contudo, existia ordem e ela residia na chave mestra do sistema de atitudes, baluarte do respeito local, o ato de pedir benção evidenciava as diferenças geracionais e oferecia, não o mínimo de respeito, mas o caminho para onde ele deveria ser destinado.

Pedir benção é um ato que concilia, gestual e verbalmente, o favor divino, sumarizado pelo vocábulo Deus, no solo da experiência cotidiana. De algum modo, os adultos que acompanharam e intercederam pelo jovem durante sua criação, agora mediam a benção de *Deus* na vida dele. Uma intermediação que é sancionada pelos laços de parentesco e de para-parentesco, ou seja, há sempre uma intercalação na formação de um humano entre a presença de um dos Seus e a presença divina.

[13] Não existia espaço sociológico, por exemplo, para a formalização, lançando mão de um exemplo extremo, de classes de idade. Como era o caso do potencial analítico das classes de idade que Maybury-Lewis encontrou para os Xavante (1984 [1967]). A fragilidade dessa estrutura diante de constrições de outra ordem parecia ainda ressoar de algum modo o mesmo discurso ideológico que os Mura utilizam para subsidiar a relação entre os mais novos e os mais velhos de modo geral, mas, sobretudo entre gerações distintas. Apesar do valor do respeito ser fundante na relação intergeracional, o rendimento de uma divisão hierárquica na definição de uma sociedade total não poderia encontrar produtividade aqui. Para os Xavante, o que importa dentro dos graus de maturidade, é a hierarquia relativa aos espaços de tempo e não absoluta (*Ibid*., p. 208), a relação terminológica e comportamental entre as classes insere dentro do grupo o ideal de harmonia que a realidade concreta parece abalar através das tensões entre clãs (*Ibid*., p. 209).

Poderíamos dizer que mesmo quando o que se visa é a intercessão de uma influência Superior, o parentesco cumpre seu papel relacional, chamando-nos a atenção para o que Gow nos diz sobre a experiência pessoal. Para os Piro, a experiência pessoal que enreda as pessoas que usufruem uma vida em comum é central para entender o parentesco e não apenas o parentesco, mas o modelo de relação delas com o mundo. A esfera desse convívio modula o conhecimento, quanto mais íntima a relação de quem fornece uma informação, mais concreta será a sua veracidade. A natureza desse conhecimento não reflete uma temporalidade pouco profunda, limitada à memória genealógica, atesta antes uma epistemologia (1991, p. 151). Igualmente, transpondo o modelo para o plano da relação com o etéreo, a benção é no limite um subproduto da experiência pessoal cotidiana, algo que não transcende a existência individual, mas que existe na medida das relações pessoais.

Objetivo manifesto da etiqueta denotada pelo ato de pedir benção, ela visa outro fim que o antecede, visto que o aprendizado sobre a quem se deve pedir benção demarca a necessidade de saber aos poucos quem são seus parentes. O caráter pedagógico desse rito registrava-se no esforço dos pais de ensinarem aos seus filhos menores como e a quem era devido aquele costume. Antes de aprenderem a falar, do *curumim* ou *cunhatã* era exigido saber a quem se dirigir para lhe estender a mão em sinal de respeito e *consideração*. Mais do que figuração da dependência desse conjunto de relações para que a influência de *Deus* alcance a vida do indivíduo, essa formalidade organiza aos poucos na cabeça da criança quem são os Seus, aqueles de quem ele não deve se separar. A inserção da presença divina, bem como a experiência pessoal, não existe sem a medianeira formada pela experiência do parentesco.

Pedir benção realiza-se como uma expressão proferida oralmente, na qual se levanta a mão direita a quem intervém pela graça, no caso dos adultos, ao passo que para os neófitos, dá-se a mesma mão para a concessão da benção. Deferida a cada novo encontro diário, envolve parentes que obstam geracionalmente. Pedindo-se, portanto sempre da geração menor para a maior. Esse pequeno rito deve exercer-se comumente pelo menos três vezes ao dia: manhã (6h00), tarde (12h00) e noite (18h00). Congregando não apenas aqueles que já estão dentro dos circuitos mais íntimos de convívio e criação em sua esfera, como da mesma maneira agregando os que podem passar a pertencê-los, ou seja, os afins reais e, mais além, aqueles discriminados como padrinho e madrinha, respectivamente o compadre e comadre dos pais daquele que pede benção. Aqueles que, em outras palavras, assumem a posição que seria consagrada na

literatura como amigos formais e que receberão uma seção particular para sua análise ainda nesse capítulo.

1.5 A rede empírica através da Maqpar

A descrição e análise do sistema terminológico e do sistema de atitudes não se fazem completas sem a devida atenção à rede empírica junto da qual os dois primeiros modelos perfazem a complexidade da rede de relações de parentesco. O que apresentaremos a seguir é resultado do tratamento computacional dos dados genealógicos levantados por Marta Amoroso e primeiro processado por Edson Matarezio em 2010. Para a tarefa, foi utilizada a *Maqpar* (versão 2.7), uma ferramenta computacional em construção para o estudo do parentesco desenvolvida por João Dal Poz e Marcio Ferreira da Silva. O aplicativo tem como função a leitura das redes genealógicas para a geração de alternativas para sua análise. O dado bruto desse processamento são os percursos possíveis traçados entre dois indivíduos que mantenham entre si uma relação matrimonial. Especificaremos a seguir a definição dos percursos que são passíveis de seres rastreados pela *maqpar*, através da descrição da ferramenta, antes de apresentarmos os fenômenos que nos interessam na rede mura.

O uso da *Maqpar* nos oferece a possibilidade analítica que leva em consideração a rede genealógica, desse modo é do ponto da rede das conexões de filiação e aliança em seu conjunto que os fenômenos são observados. Os percursos rastreados e identificados pela *Maqpar* entre os cônjuges de um matrimônio são classificados com base na cadeia orientada de sequências de C (consanguíneos) e A (afins), entre Ego e Alter, que os compões organizados em módulos. O conjunto formado pelos módulos responde a finalidades do processamento que a máquina realiza, não relevados em nossa análise, eles deixarão de ser mencionados. Por definição, os módulos são formulações retificadas dos anéis, figuras que também são destacadas a partir da varredura da rede genealógica. Classificados em seis ciclos com base na quantidade de relações consanguíneas e afinais, eles nos interessam porque oferecem leituras possíveis das alianças matrimoniais que fecham cada um dos anéis. Como figuras da rede, as definições desses anéis serão esmiuçadas a seguir, pois são para eles que olhamos quando o nosso interesse primeiro é chegar a termo sobre os casamentos que analisamos. O aplicativo possui quatro modelos operacionais de processamento das

sequências consanguíneas de 4, 6, 8 e até 10 conexões. Para essa pesquisa foi utilizado o modelo de 8 conexões.

O primeiro ciclo (A1C1) representa a definição do "enlance consanguíne", marcados pelos percursos mais curtos, eles compreendem as uniões entre cognatos, ou seja, são formados apenas por relações de filiação (F, M, S, D)[14]. A relação entre Ego (a) e Alter (b) se estabelecem sem passar por laços de afinidade como pode ser visto na seguinte figura[15]:

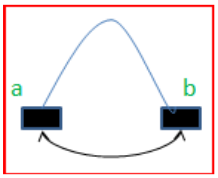


Figura 1.4 – Modelo do anel tipo A1C1

O segundo (A2C1) e terceiro (A2C2) ciclos correspondem a "reencadamento de aliança de consanguíneo". Os contextos de fechamento dos anéis do ciclo (A2C1) podem ser representados pelo casamento de indivíduo com alguém que já havia se casado com um consanguíneo. Nesses anéis, como na relação entre cônjuges do antecedente (A1C1), o caminho entre os primeiros esposos (a e b) é constituído exclusivamente de relações de filiação (F, M, S, D). Representamos na seguinte figura:

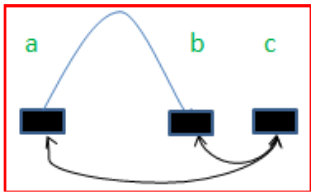


Figura 1.5 – Modelo do anel tipo A2C1

Agora em relação aos anéis do ciclo A2C2, Ego (a) casa-se *como* um consanguíneo, a aliança, então, traça-se com um Alter (d) diferente daquele com quem seu cognato se casou. Nesse percurso, as relações entre Ego (a) e Alter 1 (b) são feitas exclusivamente de relações de filiações (F, M, S, D), assim como aquelas que preenchem a relação entre Ego 2 (c) e Alter (d), mas nenhum dos parentes que conectam o primeiro par de cognatos aparece conectando o segundo par.

[14] Notação dos termos de parentesco, respectivamente: father (pai), mother (mãe), son (filho) e daugther (filha).
[15] Todas as figuras, assim como o manual e as informações sobre a *Maqpar*, foram retiradas de Dal Poz & Siva (2008).

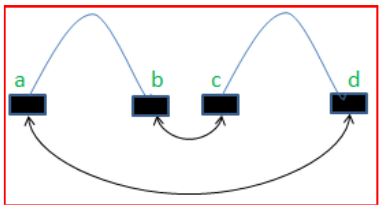


Figura 1.6 – Modelo do anel tipo A2C2

Por fim, temos os ciclos (A3C1, A3C2, A3C3) que representam o "reencadeamento de aliança de afim". Nesses três últimos tipos de anéis o que se verifica são alianças sugeridas pela forma de *como* um afim de um afim se casou. Em razão de não existirem anéis A3C1 na rede mura não nos deteremos neles. No caso dos anéis A3C2, Ego casa-se com um afim de um consanguíneo de um afim de seu consanguíneo. Nesse caso, o caminho entre Ego (a) e Alter1 (b), assim como o caminho entre Ego 2 (c) e Alter 2 são constituídos de conexões de filiação (F, M, S, D) e os parentes que conectam o primeiro par de consanguíneos não aparecem no outro. Segundo a representação:

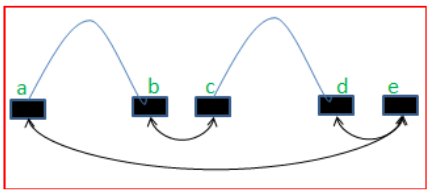


Figura 1.7 – Modelo de anel tipo A3C2

Já nos anéis A3C3, Ego casa-se com o consanguíneo, do afim de um consanguíneo do afim de um consanguíneo seu. Seguindo o parâmetro delineado para os outros ciclos, as conexões de filiação (F, M, S, D) de cada uma das sequências de consanguíneos aqui Ego (a) e Alter 1 (b), Ego 2 (c) e Alter 2 (d), assim como Ego 3 (e) e Alter (f) não aparecem nas outras. Representando:

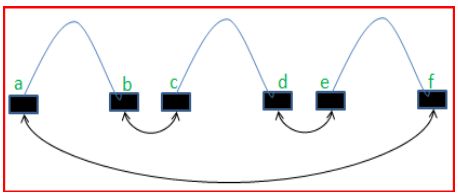


Figura 1.8 – Modelo de anel tipo A3C3

A rede empírica mura visualizada pela *Maqpar* é composta de 548 indivíduos e 111 casamentos. Antes de tratarmos dos fenômenos que destacamos da vultosa quantidade de dados gerados pela *Maqpar* apresentamos quadro geral da rede mura

oferecida pela segunda ferramenta computacional que utilizamos, o *Puck* (versão 1.2. 46) criada por Klaus Hamberger e que utilizamos com essa única finalidade. Segue o quadro:

	Quantidade
Homens	279 (51,1 %)
Mulheres	266 (49,9 %)
Homens casados	103 (49 %)
Mulheres casadas	107 (51 %)
Uniões férteis	100 (91,7%)
Número de esposa por homem	1,06
Número de esposo por mulher	1,02
Média de crianças por casal fértil	3,4
Componentes	4 (máx. 542)

Tabela 1.1 – Informações gerais da rede de alianças mura

Lançando mão desse quadro como primeira base, vemos como existe uma razão de equilíbrio entre os sexos. Razão que praticamente se repete na porcentagem de homens e mulheres pelos quais passam os vínculos de filiação. Reforçando assim, a ambilateralidade presente no registro genealógico. Um último dado oferecido pela *Puck* que nos chama atenção é o número de componentes. Componentes são as sub-redes que aparecem dentro do sistema a partir de sua conexão, o valor de 542 (maior componente) indica como quase a totalidade da rede está conectada com exceção de poucos indivíduos que surgem como componentes isolados. Um índice da densidade da rede genealógica que dispomos.

A análise dos casamentos mura e dos caminhos genealógicos que unem cada um dos cônjuges de uma determinada união nos possibilitam sublinhar a ordem que está subtendida no quadro dessas alianças. Por trás da inexistência de uma regra prescritiva de casamento oculta-se um padrão que orienta as alianças travadas dentro do rio. A tabela a seguir apresenta a distribuição dos anéis na rede genealógica mura e dos casamentos dentro desses mesmos anéis.

Ciclo	**Quantidade de anéis**	**% dos anéis**	**Quantidade de casamentos**	**% dos casamentos**
A1C1	19	0,2	12	10,8
A2C1	8	0,08	3	2,7
A2C2	542	5,7	52	46,8
A3C2	169	1,8	22	19,8
A3C3	8632	92,1	67	60,3

Tabela 1.2 – Quantidade de casamentos por ciclos

Na varredura foram encontrados um total de 9.370 anéis distribuídos da seguinte forma como mostra a tabela. Aqui podemos observar a concentração de anéis A3C3. Os casamentos que empreendem a fórmula do "reencadeamentos de alianças de afins", somados os encontrados nos anéis A3C2 e A3C3, exatamente 89, manifestam-se "com a criação de novos laços de afinidade a partir de laços de afinidade produzidos há mais tempo" (Silva, 2014, p. 25) e que traduzem uma clara "tendência global de diversificação de alianças e a troca multilateral aleatória como regime empírico" (*Ibid*., p. 26). A segunda concentração mais significativa de casamentos (52) reside nos anéis A2C2, totalizando quase metade dos casamentos da rede, os "reencadeamentos de alianças de consanguíneos" reiteram alianças já traçadas com afins. Os casamentos estabelecidos através da troca de irmãs são exemplos que explicitam esse modelo. No contexto do rio Igapó-Açu, mais que falar em troca, afirmamos o modo como um primeiro casamento influencia diretamente a condução do segundo. Como primeiro sobrevoo, podemos afirmar a partir da concentração desses números um padrão que surge como um horizonte dos casamentos que seguem sendo encadeados no *rio*. Apesar do evidente processo de diversificação das alianças, é indubitável pensar que elas continuam estando circunscritas ao rio Igapó-Açu. Voltemo-nos agora para observar alguns aspectos mais detidamente dentro de cada ciclo.

Entre as informações sobre os anéis que a *Maqpar* oferece estão: as sequências afinais e consanguíneas que compõem o anel, a quantidade de conexões primárias, a diferença geracional, as relações de lateralidade. Aqui preferimos nos concentrar na quantidade de conexões e na diferença geracional para qualificar os anéis, referências que apresentam um aspecto das escolhas matrimoniais do universo de casamentos aventados. Apresentamos a seguir o quadro das conexões de filiação dos anéis A2C2, somadas nas duas sequências consanguíneas e dos anéis A3C3, somadas nas três sequências consanguíneas, eleição que responde diretamente ao fato deles concentrarem a maior parte dos casamentos, objeto sobre o qual reside o nosso interesse.

Ciclo	**Quantidade de conexões de filiação**	**Quatidade de anéis A2C2**	**Quantidade de casamentos**
A2C2	4	4 (0,6%)	3 (5,7%)
	5	54 (8,1%)	23 (44,2%)
	6	34 (4,3%)	8 (15,3%)
	7	24 (4%)	5 (9,6%)
	8	19 (3,2%)	3 (5,7%)
	9	82 (16,2%)	8 (15,3%)

	10	26 (4,3%)	1 (1,9%)
	11	61 (8,9%)	1 (1,9%)
	12	58 (9,9%)	0[16]
	13	72 (16,2%)	0
	14	74 (13,5%)	0
	15	30 (5,7%)	0
	16	2 (0,3%)	0
	17	2 (0,3%)	0

Tabela 1.3 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A2C2

Ciclo	Quantidade de conexões de filiação	Quatidade de anéis A3C3	Quantidade de casamentos
A3C3	5	4 (0,04%)	4 (5,9%)
	6	84 (0,9%)	31 (46,2%)
	7	94 (1%)	12 (17,9%)
	8	72 (0,8%)	5 (7,4%)
	9	94 (1%)	4 (5,9%)
	10	390 (4,5%)	10 (15,9%)
	11	203 (2,3%)	1 (1,4%)
	12	602 (6,9%)	0
	13	568 (6,5%)	0
	14	1074 (12,4%)	0
	15	1224 (14,4%)	0
	16	1041 (12%)	0
	17	910 (10,5%)	0
	18	720 (8,3%)	0
	19	600 (6,9%)	0
	20	428 (4,9%)	0
	21	272 (3,1%)	0
	22	124 (1,4%)	0
	23	100 (1,1%)	0
	24	28 (0,3%)	0

Tabela 1.4 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A3C3

Os dados em questão não têm mais significância do que já foi dito antes, apenas traduzem a densidade da rede mura e principalmente a proximidade genealógica a partir da quantidade de conexões de filiação. Vemos como no caso dos anéis A2C2, a maior quantidade de casamentos (23) aparece com 05 conexões de filiação. Já no dos anéis A3C3, eles ressoam alguma semelhança: são 31 casamentos que aparecem com 06 conexões de filiação. Esses números mínimos de conexões 05 e 06, respectivamente,

[16] A tabela apresenta a distribuição de todos os casamentos presentes A2C2, registramos a presença de cada sempre na primeira vez que ele aparece, sempre no menor número de conexões de filiação. Por essa razão existirem anéis com outras quantidades de conexões e nenhum casamento. O mesmo vale para o restante das tabelas.

indicam estatisticamente uma proximidade mínima entre os cônjuges, o que pode atentar para a existência de critérios mínimos relevados para a definição de possibilidades matrimoniais, a saber: uma proximidade genealógica mínima. A seguir apresentaremos o quadro das distâncias geracionais para os anéis A1C1, A2C1 e A2C2 nos quais nos foi possível calculá-la:

Ciclo	**Diferença geracional**	**Quantidade de anéis**	**Quantidade de casamentos**
A1C1	G0	16 (73,3%)	10 (78,9%)
	G-1	3 (7,8%)	2 (10,5%)

Tabela 1.5 – Quantidade de casamentos por diferença geracional na sequência consanguínea no ciclo A1C1

A diferença geracional é verificada com base no número de relações de filiação ascendentes e descendentes dentro de determinada sequência consanguínea, ou seja, ela só pode ser calculada entre consanguíneos. Dentro dos anéis do ciclo A1C1 que reúne 12 casamentos, definidos pela aliança entre cognatos, a distância geracional de maior incidência entre os cônjuges é zero, correspondendo a 78,9% do total. Desses casamentos é possível afirmar que deles 4 são primos I (primeiro grau), 2 são primos II, 4 são primos III, 2 são sobrinho II e, finalmente 1 é sobrinho III. Distribuição que indica uma forte inclinação de casamentos entre primos dos casamentos entre cognatos. Dentro dessa tendência matrimonial, os Mura, contudo, não parecem diferenciar primos cruzados de primos paralelos, visionando ambos como possibilidades matrimoniais como demonstra a rede genealógica. Podemos afirmar igualmente que, desses casamentos, 7 foram firmados ou residem atualmente na aldeia do Piranha. Uma referência quantitativa que se traduz na força gravitacional das *turmas* componentes da maior aldeia do rio Igapó-Açu para manterem seus consanguíneos em seu entorno.

Ciclo	**Distância geracional**	**Quantidade de anéis**	**Quantidade de casamentos**
A2C1	G0	8 (100%)	3 (100%)

Tabela 1.6 – Quantidade de casamentos por diferença geracional na sequência consanguínea no ciclo A2C1

Ciclo	**Distância geracional**	**Quantidade de casamentos**
A2C2	G+1/G0	17 (3,1%)
	G+1/G-1	38 (7%)

	G+1/G-2	4 (0,7%)
	G+2/G-2	4 (0,7%)
	G0/G+1	20 (3,6%)
	G0/G0	124 (22,8%)
	G0/G-1	40 (7,3%)
	G0/G-2	1 (0,1%)
	G-1/G+1	109 (20,1%)
	G-1/G+2	18 (3,3%)
	G-1/G0	70 (12,9%)
	G-1/G-1	1 (0,1%)
	G-2/G+1	32 (5,9%)
	G-2/G+2	32 (5,9%)
	G-2/G+3	8 (1,4%)
	G-2/G0	2 (0,3%)
	G-3/G+2	6 (1,1%)
	G-3/G+3	12 (2,2%)
	G-3/G+4	1 (0,1%)
	G-4/G+3	1 (0,1%)
	G-4/G+4	2 (0,3%)

Tabela 1.7 - Quantidade de casamentos por diferença geracional na sequência consanguínea no ciclo A2C2

Os anéis A2C1 são menos importantes nessa análise, visto que contam apenas com 3 casamentos, dos quais 2 já estavam presentes no ciclo A1C1. Ainda assim, registramos o fato da totalidade dos casamentos apresentarem a mesma distância geracional. Finalmente, sobre o ciclo A2C2 algumas ressalvas devem ser feitas antes de realçar a informação de que a tabela de distância geracional oferece. Compostos sempre de duas sequências consanguíneas, os anéis desse ciclo apresentam duas distâncias geracionais. Deve-se notar que os pares de diferenças geracionais como os "G+1/G-1" ou "G-2/G+2" indicam que os cônjuges de ambos os casamentos eram da mesma geração. Já quando as diferenças obstam elas são somadas "G+1/G+1" ou subtraídas "G+2/G-1" para se chegar à posição geracional dos casamentos[17]. Importa-nos aqui sublinhar como a quase totalidade dos casamentos, somando cerca de 98,5% do total, a distância geracional entre os cônjuges alcança no máximo uma geração, o que não necessariamente indica uma diferença etária[18].

Nossa opção por observar os casamentos dentro dos anéis antes que os próprios casamentos, não deixa de apresentar mais problemas do que soluções. Afinal, um mesmo casamento pode ser localizado em diferentes ciclos e, igualmente, dentro de um mesmo tipo de anel, ele pode estar em diferentes anéis. Desse modo, um casamento pode ter mais ou menos conexões de filiação dependendo do lugar de onde é observado,

[17] Comunicação pessoal de Carlos Paulino.
[18] Comunicação pessoal de Carlos Paulino.

assim como poder aparecer em dois ou mais anéis com diferenças geracionais diferentes.[19] Condição que torna as afirmações sobre os nossos dados circunstanciadas. Ainda assim, apresentaram-se como a alternativa mais viável para o nosso interesse sobre os casamentos.

A matéria bruta produzida pela análise da rede empírica não existe como o dado que se projeta sobre o continuamente construído, visto que, como ponderado de antemão, não foi possível para nós observar a operação de qualquer regra de prescrição matrimonial. Simplesmente subtende-se uma tendência que é facultada pela construção constante e cotidiana dos laços existentes e contratados. Assim, os dados brutos existem como um fundo das relações porvir e como ilustração de nosso argumento, um apêndice para o que realmente importa: o processo de generalização das relações.

Deixando a *Maqpar* de lado, importa-nos afirmar como o casamente é o modo preferencial pelo qual a diferença é absorvida para o interior da aldeia, assim como ela é produzida no interior da própria aldeia entre as diferentes *turmas*, contudo, não é qualquer diferença que está em questão. A presença de afins originados de outras paragens e a tendência para sua atração é traduzida em nossa etnografia através da fórmula "casar *como*". Com ela equacionamos a presença dos germanos (*siblings*) que, após deslocarem-se para outra aldeia, casam-se com as filhas da mesma família e geração. Assim, um casamento conduz ao outro e tem-se unidos dois grupos de irmãos distintos. Uma inclinação que responde a inumeráveis casos registrados nas aldeias que visitei. Na aldeia do Piranha, por exemplo, segundo a genealogia por nós atualizada, pelo menos cinco alianças foram seladas pelo mesmo caminho. Uma das uniões, inclusive, tinha sido consumada durante nossa última visita de campo. Assim, da mesma maneira que a força gravitacional das *turmas* ali residentes mantém seus consanguíneos, ela é capaz de atrair novos afins. Ao proceder dessa maneira, o indivíduo que segue os passos do casamento de um irmão, por exemplo, adquire apenas um conjunto de afins. Um fim que pode se confundir com um meio, visto que a ponte aberta pela presença fraterna abre uma janela de aproximação para um terreno desconhecido. Um irmão puxa o outro e assim, aos poucos se constrói um espaço familiar e seguro para quem antes tateava no escuro. Uma visita, uma *brincadeira* e o que era desconhecido, vira uma possibilidade matrimonial. Esses encontros e uniões são apenas exemplos pontuais da quantidade inumerável de vias e conexões que existem entre as *turmas* de aldeias

[19] Comunicação pessoal de Carlos Paulino.

diferentes. Os Pirahã, segundo Gonçalves, observam um mesmo procedimento em seus casamentos. Segundo o autor: “a afinidade produz afinidade. Onde um “parente” casa, deixa aberto um caminho para que se prossiga uma relação; assim um Pirahã “herda” posições casáveis, o que constitui um sistema aberto que se reorganiza a partir de cada casamento concreto” (1995, p. 219). Os Pirahã, como os Mura, parece abrir o leque de possibilidade de casamento por meio da ampliação da zona conhecimentos sobre as pessoas que vivem ao redor. Joanna Overing tenta elucidar os princípios sob os quais diferentes uniões residenciais são produzidas, possibilitando a criação e manutenção dos grupos locais para os Piaroa (1975). A imagem de sociedades fechadas em torno de si, das quais os Piaroa seriam um exemplo, ganhando vulto com a aversão ao exterior deve ser matizada, mesmo a ideia de aldeias encaradas como totalidade deve ser questionada como aqui pretendemos. Lição que tentamos levar a cabo quando tencionamos entender a abertura para a diferença através do casamento. De fato, como ela conclui, importa menos o estabelecimento de uniões matrimoniais com próximos ou distantes do que a repetição dos laços afins (*Ibid*., p. 141). Procedimento de abertura e controle indispensável para a elevação de um grande *Itso’de*, mas que carrega consigo a sina das forças disruptivas, afinal “um homem sempre compete com o seu cunhado, jamais com um irmão” (*Ibid*., p. 166). O redobramento de alianças efetivadas no quadro dos casamentos mura expressa da mesma maneira duas necessidades: abertura e controle. O matrimônio que passa a ser exogâmico em relação à aldeia, segue endogâmico em relação ao *rio*. Toda a preocupação é pouca quando se tem em vista trazer um estranho para viver no ninho. Nesse contexto, tomando novamente o ponto de vista daquele que veio casar, o grupo dos afins passa para o fundo, ressaltando-se como figura de frente o grupo consanguíneo dos irmãos que surge como uma ilha segura dentro do mar de afinidade no qual o indivíduo se encontra. Atravessar o terreiro para alcançar a casa materna parece ser um caminho infinitamente menos árduo do que descer o rio para encontrar-se com a aldeia materna, ainda assim, ambos os trajetos são intensamente percorridos. Quando lançamos mão dos exemplos que vêm dos Piaroa, temos em conta a consistência volátil dos novos casamentos como matéria da manipulação orquestrada pelos grandes líderes *Ruwang* piaroa. Uma condição e atributo que também se tornam evidentes no rio Igapó-Açu, como veremos quando tratarmos dos *tuxauas* mura.

Os laços matrimoniais mura terminam por alongar-se até os Mundurucu, Pirahã, Apurinã, Parintintin e mesmo até alguns poucos brancos ou forasteiros das regiões vizinhas, aproximações que se produzem a partir de um trânsito controlado e contido.

Esses outros estão submetidos a um processo de ingresso voluntário e parcimonioso, diríamos mesmo estar diante novamente daquela máquina de murificação dos registros históricos (Amoroso, 1991). Maldita nas crônicas coloniais do século XVIII, o interesse que os Mura exerciam sobre o *outro*, fossem homens brancos sem origem ou indígenas de grupos indígenas fugitivos, parecia contrapor "um modelo civilizador a outro, uma força de atração a outra" (*Ibid*., p. 147). Traduzindo em outros termos, o que era murificar, para os Mura do Igapó-Açu hoje seria bem como criar, cuidar e conviver.

Não era por pouco que eu poderia dizer estar igualmente sendo engolfado pela máquina de familiarização mura. Indagavam sobre minhas intenções assim como sondavam meu corpo através do conhecimento de certas técnicas; queriam saber se sabia dançar, se sabia flechar, se sabia atirar. Em suma desejavam ter a certeza de que saberia viver entre eles.

1.6 Parentesco por *consideração*

O problema do parentesco por *consideração* é também o problema da subsistência da afinidade sob o ajuste cognático. A elaboração dada a ela no contexto-mundo do *rio* é efeito daquela mesma ambiguidade inerente a categoria do afim existente na Amazônia (Viveiros de Castro, 2002f, p. 111). Tema central de nossa dissertação, para os Mura era assunto do cotidiano, verbo da gramática relacional que surgia de meu interesse por saber mais sobre a substância dos laços que uniam aquelas diferentes pessoas dentro da aldeia[20]. Substâncias tanto materiais como era o caso do alimento compartilhado, como imateriais, assunto que abordaremos adiante. Logo, o tema se esmiuçava aos poucos no espaço criado entre as relações genealógicas e as relações cotidianas. Enquanto uma mulher me mostrava algumas fotos, perguntei sobre determinada pessoa, referindo-se a um homem, ao qual ela determinou como tio de suas

[20] A contribuição etnográfica que nosso trabalho pretende apresentar aos estudos do parentesco ressoa, como já aferido, a teoria indígena da relacionaidade (*relatedness*). Como Manuela Coelho de Souza afirma, o parentesco ameríndio pode ser definido através de três pressupostos que ela elenca: primeiro, a coextensão entre o campo do parentesco e da humanidade; segundo, o esforço continuo de produção do corpo do indivíduo que acabou de nascer dentro do grupo cognático, ou melhor dizendo, a produção da sua parentalidade; terceiro, a despotencilzação da afinidade potencial (2004, p. 26). Como ela afirma páginas depois, o que se deve dar atenção não é o quadro da consubstancialidade, mas ao processo de consubstanciação (*ibid*., p. 45). É nessa perspectiva que entendo a *consideração*, como veremos ela é o veículo de "consubstancialidade" de Si para o *outro*. *Considerar* então, será o mesmo consubstanciar, como processo, ela constrói um semelhante do que era um diferente.

filhas. Questionada novamente sobre o laço de parentesco, ela simplesmente concluiu: *ah, elas consideram ele*.

Como nos contaram, o parente por *consideração* nasce do vínculo de aliança de um parente com um afim, o afim deixa de ser um estranho para assumir a categoria por *consideração*, seja um avô/avó, um pai/mãe, mesmo um tio/tia. Ao último correspondia a associação com o valor da *consideração* o padrão mais comum entre os laços de parentesco atualizados pela *consideração*. Situação, por exemplo, do homem que me fora apontado nas fotos, um branco cuja trajetória de vida o levou em um barco pesqueiro a aportar na aldeia, sem de lá jamais sair após contrair casamento com uma das filhas do *tuxaua*. Ou seja, para esse caso modelo, o parente por *consideração* era a criação de um afim real. Um assunto que, como veremos, não se resolvia apenas aí. A justificativa era sempre essa quando tentavam elucidar o caso de alguma relação de parentesco classificatório, categorizavam: *se você considerar*...

Ideologicamente a *consideração* é um desdobramento do processo de produção da pessoa, assim como de antemão está atinente a ele, mais que um simples complemento nominal, ela é um valor englobante, pois indica afeto, criação e respeito. Por isso, dentro da aldeia, ele tende a agregar a diferença, nutrindo-a com meios para se criar e sustentar um igual. Já fora da aldeia e até do *rio*, a *consideração* é minada, pois desaparece em um mundo de ameaças e perigos, onde a *consideração* por alguém não é garantia de mutualidade ou de reciprocidade. Esquema semelhante e oposto ao diagrama construído sobre o movimento da afinidade no contexto relacional da Guiana. Englobada pela consanguinidade em nível local, no nível supra local, a afinidade passa a englobar a consanguinidade e, no nível global, termina por ser englobada, refém da exterioridade e da inimizade (Viveiros de Castro, 2002f, p. 137). Um modelo que pode soar uma noção de totalidade que não condiz com as características desse cotidiano, as quais ressoam mais com o que poderia ser chamado de "teoria da relacionalidade generalizada" como o mesmo autor entende o "parentesco" na Amazônia (2002a, p.422). Portanto, não podemos dizer que consanguinidade e *consideração* sejam a mesma coisa, *consideração* está pressuposta na consanguinidade e na criação, mas não termina nela, segue e dilata-se, oferecendo um modelo de "relacionalidade generalizada", sendo um meio e não um fim em si mesma.

Pensemos o conceito por outro ângulo, aquele dos de fora, para visualizar a *consideração* não mais como um composto e sim como um acessório. A *consideração* é um dos valores, como etiqueta, que deve ser prezada como primeira atitude em relação

aqueles que são visitados e que não fazem parte do círculo dos parentes (consanguíneos e afins). São esses os parentes dos afins, ou, o limite seguro da socialidade mura. Nesse contato, ela gera a si mesma como meio de produzir e construir a afinidade. Em outras palavras, ela se transforma em condição de para-afinidade. Como alguns homens demonstravam em uma roda de conversa, não se deve deitar na rede de outra pessoa em sua casa sem permissão. Procedimento aparentemente banal, mas que diz muito sobre como os Mura se relacionam com os *outros* e como se relacionam com os Seus. Era como um dos homens mais velhos do *rio* em certa ocasião fixou: *viver bem é receber os* outros *bem*. *Consideração* é também um sinônimo de respeito, elemento fundamental não apenas para reger a hierarquia inerente à certas relações, mas como também imprescindível para iniciar novas. Afinal, a *consideração* é uma qualidade imanente à criação, assim como é ela quem transforma os afins potenciais em afins reais, produzindo e cunhando-os como parentes por *consideração*. Por isso, a *consideração* e, claro, o respeito são tão importantes, junto da reciprocidade, a qual os Mura traduzem através da fórmula: *cada um vai ajudando o outro*. Ativando um circuito no qual se ajuda porque será ajudado pelo outro. Ao participar do circuito de compartilhamento de alimentos, o afim consanguinizado ou parente por *consideração* moldado pelo *costume* integra e amplia o escopo do sistema. Integra o sistema de um modo, mas bem o sabemos, de uma maneira diferente. Vive entre aqueles que não são Seus, os quais aos poucos deixarão de considerá-lo, porém jamais olvidá-lo como tal.

Quando invertemos o polo novamente, fruindo a partir do ponto de vista da aldeia, a *consideração* é subtendida, ou seja, está por baixo da criação, existindo enquanto substância e não mais como efeito. Para o quadro daqueles que não são nem consanguíneos e nem afins ela é imprescindível como condição do para-parentesco (amizade formal). Um afim por *consideração* ou afim real guarda em si a possibilidade de atrair os *outros* potencialmente dissimuláveis pelo valor da *consideração*, em outras palavras, a condição de para-afinidade. Nesse contexto, esses *outros* arcariam como a posição que Viveiros de Castro convencionou chamar de “terceiros incluídos” (1986, p. 434). Esses afins potenciais não despontam no horizonte da socialidade como “inimigos, um mero complemento diacrítico do 'Nós', mas outros coletivos com quem se travam relações socialmente determinadas de troca simbólica” (*Ibid*., 2002f, p. 154). Passagem que nos incentiva a retornar ao limite de segurança do corpo cognático mura e instrumentalizá-la a título de ilustração.

Pagar a visita foi uma expressão registrada por nós sobre a possibilidade de uma visita dos Mundurucu da Terra Indígena Kwatá-Laranjal à aldeia do Piranha em ocasião do Festejo de São Lázaro. Seria a contraparte de uma visita realizada um mês antes pelos Mura àquele *rio*. O verbo da sentença antes de figurar uma transação comercial manifestava o desejo de ampliar os laços que começavam a vingar entre os dois espaços, receber a vista seria a confirmação do abono investido pelos Mura. Essa possibilidade tinha, entretanto, antecedentes, quem *pagaria* a visita seriam os parentes e amigos dos afins reais já estabelecidos na aldeia do Piranha por matrimônios contraídos *a priori*. Esses parentes por *consideração*, *tios de consideração* e seus parentes, afins potenciais manifestar-se-iam como operadores para mediar posições irreconciliáveis, tais como o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo. O que está em curso aqui, comum a todo o cenário amazônico, é um processo de apagamento da afinidade, ou o englobamento dos contrários como chama Viveiros de Castro a partir de Dumont (2002f, p. 174). Um encadeamento que não existe em bloco, como sublinhamos anteriormente, pois não é toda a comunidade que participa desse processo, mas antes as *turmas* que atuam em interesse próprio sobre o novo agregado. A posição ambígua do parente por *consideração* decorre de sua origem externa, apesar de conformado terminológica e atitudinalmente, ele jamais deixa de ser portador de incertezas para a turma e para toda a aldeia. Tem-se consciência plena do risco, porém se oculta através do trato diário e dos laços alargados. Agregar *consideração* ao termo forjado para defini-los é mais do que uma "neutralização verbal da aliança" (Calavia Sáez, 2006, p. 148), também é um meio para moldá-los.

Ao visualizar esses dois campos relacionais distintos, refiro-me à relação entre consanguíneos e aquela entre afins, a partir do modelo de conduta (sistema de atitude) que as regem, permitimo-nos esmerar as qualidades complementares que concebem os conceitos de *consideração* e respeito. Ambos os valores fazem parte da relação produtiva que envolve pais, filhos e irmãos. A família é o centro de produção da pessoa, matizada pelas atitudes de mutualidade e de reciprocidade que asseguram a personificação daquela criação. O fruto desse meio não será apenas um indivíduo, mas uma pessoa, relacionada pelos laços de parentesco com seu pai e mãe, assim como com seus irmãos. A memória e sua retroalimentação contínua garantem a existência da família. Contudo, a *força* da família, não reside nela, constrói-se paulatinamente na aliança extensa que atrai para o seu núcleo os cônjuges de sua prole. Falar de família então, também é tratar da família extensa, sua projeção virtual que temos traduzido em

campo como *turma*. Como dobradiça, ela coage uma abertura para o exterior, tudo que residia protegido em uma célula de afeto e cuidado rompe a casca do ovo e recebe a influência do entorno. Não são apenas os filhos que saem transformados desse processo – transformados em marido e esposa – mas o conceito em si da *consideração* e do respeito ganham igualmente uma nova carga simbólica. Aos afins reais, aliados, parceiros de trabalho e outras pessoas de convívio diário recai ideologicamente as atitudes de direito e obrigação. Existentes também no discurso que une sogros e genros, ela não passa de expressão formal de uma realidade impassível aos constrangimentos normativos. A *consideração* e o respeito então que eram definidos pelo dito local como "cada um vai ajudando o outro", inovam-se com a implementação de um novo dito: "cada qual se vira". Essa reformulação criativa dos imperativos morais e éticos da *consideração* e do respeito alcança seu termo nessa conjunção.

1.7 Parentes de *sangue* e parentes de *criação*

O parentesco mura não se resume na diferença existente entre consanguíneos e afins, como categorias de referência utilizamos para pensar aquela diferença existente entre *parentes de sangue* e *parentes de criação*. Essa última grade de classificação parece sobrepor-se à primeira, contudo com uma significativa inversão de qualidades, pois os consanguíneos enquadram-se na categoria dos *parentes de sangue*, assim como os afins enquadram-se naquela dos *parentes de consideração*, entretanto *parente mesmo*, como dizem os Mura, é aquele que cria. Declaração que ultrapassa em seu sentido facultativo, ao referir-se à obrigação de criar, a concessão da vida. A dádiva da vida aqui, no texto e no *rio*, tem uma concepção mais ampla, não limitada apenas à noção de reprodução, engloba acima de tudo a manutenção. Pois o consanguíneo e, sobretudo, os pais são aqueles responsáveis por um processo de muitas etapas, outorgado por uma primeira concessão, ele legitima-se enquanto processo contínuo e jamais infindo. Não é à toa que as parteiras, responsáveis por cortar o cordão umbilical do recém-nascido são igualmente designadas como mães (*mãe de umbigo*), visto que elas também compõem, mesmo que pontualmente, a linha dessa produção. O complexo encadeamento que surge parece tornar-se mais claro quando nos damos conta de uma junção que aparece implícita na *consideração*. Ademais de respeito ela é também consubstanciação, nos termos locais, *criação*. A não marcada separação dos valores do

respeito e da criação dá vazão a uma sensível distinção no cotidiano, implícita e essencial na vida de uma pessoa. Se na seção anterior elaboramos o conceito da *consideração* a partir do patamar da afinidade, passamos agora a tarefa de circunscrevê-la dentro do círculo da consanguinidade. Como nos disse uma *mãe de consideração* sobre seu *filho de consideração*:

> *"Porque o pai verdadeiro e mãe é aquele que cria, aquele que tem e jogou no mato, só bicho pode comer, né? Pensa uma coisa dessa? Quando ele era mais pequeno não gostava nem que contasse, mas "ela é tua mãe, tem que tomar bença", nós criemos, mas mãe é mãe, né?"*
> (Entrevista, aldeia do Forno, 2014)

Destaca-se nessa narrativa como a *consideração*, a despeito de realizar-se em uma coisa só, pode ser percebida de duas maneiras diferentes, porém convergentes, dependendo para sua efetuação do contexto ou da relação envolvida. Pais *de consideração* ou de *criação* são expressões locais para cunhar os pais por adoção. Os pais *verdadeiros*, aquém da origem que estabeleceu a ligação entre os genitores e a prole, são aqueles que criaram, não aqueles que o colocaram no mundo. Esses últimos são os responsáveis por *derramarem o sangue* pela criança, justificativa que se expressa no termo *parentes de sangue*. São esses que detém a primazia sobre a criação, mas não o seu monopólio. Nesse quadro, quando a *consideração* deve ser contraprestada, vê-se cindida por destinos divergentes, mesmo legítimos, não são correspondidos da mesma maneira. Se diante dos pais *verdadeiros*, a pessoa paga através da benção (respeito) e do compartilhamento de alimentos (criação), para com os progenitores (*parentes de sangue*) demanda-se apenas o ato de pedir benção – a manifestação mínima de respeito que se deve.. O ato de pedir benção, assim como o ato de empregar o vocativo pai/mãe representam as facetas mais evidentes do parentesco mura, do qual a criação em contrapartida é o ato mais significativo e sensível desse processo. Nesse sentido, os parentes por *consideração* são tanto os consanguíneos (de criação), quanto os afins (de consideração), da mesma forma, os parentes *de sangue* podem ser tanto os consanguíneos, como em algumas situações surgem sobre a sombra da afinidade, ou melhor, do desconhecimento. Caso era de um informante que uma vez comentou uma situação em que estava na cidade, reunido com alguns amigos, quando interrompido por outra pessoa que dizia ser seu parente ao que ele retrucaria simplesmente não a conhecer. O que os Mura estão me dizendo é que parentesco é criação, um processo

ininterrupto que prescinde, mas não ignora os laços estabelecidos pelo ato de reprodução e jamais é entendido como dado. A afinidade, logo, existe às expensas da criação, subsistindo na periferia desse circuito, ela participa, moldada e educada pelo valor da *consideração* que dissimula a origem verdadeira do afim.

A pessoa mura pode apenas ser entendida como mais um polo de um sistema integrado, enquanto indivíduo ela não persiste, o que existe é o lastro de pessoas atrás dela que a produziram e que ela continuará a produzir, caso não rompa com o circuito e quebre com o ideal da reciprocidade. Enquanto circuitos, já aludimos às *turmas* e às redes vicinais de troca de alimento, sendo esse, matéria repartida concentricamente até o limite do último círculo ou última casa. Um sistema que não se limita às casas que compõem a rede em nível da comunidade, mas que igualmente contempla casas fixadas em outras aldeias e além, em outros *rios*. Falamos dos filhos e das filhas que abandonaram a casa focal em favor de uniões matrimoniais distante. Deslocamentos que, contudo, não minaram os vínculos de criação daquele que se foi. Constitutivos, eles não deixam de ser retroalimentados. Exemplificativo da solidez desses vínculos foi o que nos contaram da filha do pai do *tuxaua* da aldeia do Forno que, mesmo já residindo fora dos limites da Terra Indígena cativava, todavia, os laços de criação que a envolveram. Como comprovou ao não se abster de retornar a casa materna em uma dada ocasião, para regalar uma *prenda* de carne de gado para seus pais.

A pessoa mura espraia-se tanto intercomunitariamente como transfluvialmente. Nesse sentido, ela pode ser entendida como um feixe de relações, noção já fundamentada e laureada na ideia de "divíduo" na qual Strathern (2006 [1988]) traduz a pessoa melanésia. Como tal, a pessoa não é como uma soma integral, mas dividida entre relações plurais que se encontraram para construí-la. O conceito, contudo, recebeu sua primeira descrição na obra de Roger Bastide, quem transpôs a noção de pessoa melanésia para o sujeito africano, o objeto de seu interesse (Sahlins, 2011, p. 10). Segundo ele, "o melanésio não se concebia de outro modo que não fosse um nó de participações; ele estava mais fora do que dentro de si" (*apud* Sahlins, *Ibid*.). Assim também é quando visualizamos a noção de *turma*, tão parelha quanto possível à noção da pessoa mura, pois a pessoa, tanto quanto a *turma* existe para si enquanto ela é para os outros. Façamos menção à imagem da casa como metáfora para exemplificar a constituição múltipla da pessoa, como tal, cada uma das residências dentro da comunidade tem um dono. Quem são eles (uma pessoa, um casal, uma família) para o caso não é tão importante como quem os visita. Aqueles que estão inclusos na *turma* da

qual faz parte aquela casa, têm livre acesso a ela e costumam adentrá-la sem cerimônias, enquanto os que à *turma* são estranhos, não entram sem convite ou permissão. Tudo se passa como se a casa tivesse muitos donos, responsáveis pela sua construção, tanto quanto uma pessoa é criada por muitas outras além de si mesma. Uma pessoa é um divíduo constituído por muitas criações (consanguíneas e afins), bem como pode ser fruto de muitas concepções. Definição que ganha nesse contexto-mundo um sentido mais sociológico que existencial. Por isso, consagrar, tanto esse coletivo como a pessoa, através da imagem de organismo não nos garantem a apreensão do sistema por completo, pois ambos não se debruçam sobre si mesmos, não estão fechados. Abrem-se através do idioma da *consideração*, produzindo possibilidades relacionais, estendendo assim, o ambiente de atuação, ou melhor, o seu mundo vivido.

A ideia da pessoa mura como um divíduo e a imagem da *turma* como uma pessoa nos remetem à efetividade da relacionalidade [*relatedness*]. Como já sabemos, a procriação sexual não é um elemento central nos diferentes idiomas em torno dos quais essa noção foi construída (Carsten, 2000). Sua não centralidade, contudo não deve corresponder a sua omissão, pois como os Mura nos mostram o respeito àquele que concede a vida não deve jamais ser omitido. À luz dos dados mura, o parentesco se valida como um "múltiplo de participações intersubjetivas, fundadas na mutualidade do ser" (Sahlins, 2011, p. 10). O que não podemos esquecer e que não está implicado no conceito de relacionalidade [*relatedness*] é que a diferença existe previamente, como os dados analisados pela *Maqpar* apontam, apesar da constatada diversificação dos laços de afinidade, a diferença existe como um fundo persistente. Logo, tanto aquela produzida na relação entre as *turmas*, como atestam os casamentos entre cognatos, como aquela originada no exterior a partir das uniões exogâmicas existem como algo dado e que avança sobre o seio da vida comum constantemente fabricada e atualizada. O que esse conceito pode agregar em nossa análise, contudo, é a possibilidade de pensar que quem realmente importa na memória genealógica de cada indivíduo são aqueles que o constituíram enquanto pessoa, acompanhando sua trajetória e oferecendo meios para que ela se firmasse. Aqueles que os afetaram positivamente e por essa razão reservaram um espaço na memória daqueles que foram cuidados. Gerando um ciclo em que os mais velhos cuidam dos mais novos até que esses possam cuidar de si mesmos sem, contudo, deslembrar-se daqueles que antes cuidaram deles, como se o que fosse feito para o outro reverte-se em benefício próprio a prazo.

A memória não existe como um substrato inerte, ela é estimulada pelo seu valor produtivo: boas memórias convertem-se em contraprestações. Cada geração está sempre entre-gerações, é sua posição intermediária que a torna possível. Ela não caminha então, em uma linha reta, mas dobra-se sobre si mesma, como se corresse em espiral. Essa perspectiva sociocentrada desfaz a armadilha contida na reificação da categoria de indivíduo, epítome do sujeito burguês, através de uma ênfase egocentrada do divíduo (*Ibid*., p. 113). Pois, o que importa é a definição da relação antes do que da natureza da pessoa (*Ibid*.). Quando as gentes do Igapó-Açu estão nos falando de parentesco elas referem-se aos meios de produzi-lo. A relação, consubstanciada de diferentes maneiras como, por exemplo, a troca, mas também a criação, a caça, o xamanismo, são um meio de produzi-lo. Os princípios que orientam a troca de objetos como dádivas justificam-se a partir do controle sobre nascimentos, casamentos e mortes (Gregory, 1982, p. 101). Como o mesmo autor explica, isso sucede em razão de um "processo de personificação" que garante a produção e circulação de objetos "como se" eles fossem pessoas (*Ibid*., p. 93). Esse "como se", explica Viveiros de Castro partindo da mesma referência, não se firma sobre uma simples metáfora, mas é reflexo da habilidade de influenciar que uma pessoa guarda sobre a outra, ou seja, "mágica" (2008, p. 20). Não é por outra razão que a feitiçaria e sua intenção de prejudicar seja percebida por definição como "parentesco negativo" (Sahlins, 2011, p. 237). Não é à toa que os Mura estão o tempo todo demarcando quem são os Seus e quem não são através de seus circuitos.

Retornando às diferenças que diferenciam as "substancias" do *sangue* e da *criação*, Susana de Matos Viegas em sua etnografia sobre os Tupinambá de Olivença observa o mesmo sistema de diferenças entre os parentes de "criação" e os "parentes legítimos" (2007). Os Tupinambá, como ela nos mostra, pensam o parentesco como "um campo de relações revogáveis" (*Ibid*., p. 131). Nenhum laço está a salvo de ser redefinido, é a reiteração contínua da memória afetiva que faz com que os filhos se liguem efetivamente aos seus pais de criação. (*Ibid.*, p. 120). Os Piro igualmente informam sobre a mesma distinção, como na mata atlântica no sul da Bahia, o parente de verdade (*real kin)*, independente da biologia ou de contratos legais de adoção, também é produzido pelo ato de cuidar e alimentar (Gow, 1991). Como os Piro ensinam, "criar uma criança é um ato supremo de amor" (*Ibid*., p. 159, tradução minha), um curso que dá passagem à memória dos atos de cuidado, enquanto categoria ela é fundamental para entender o parentesco piro (*Ibid*., p. 168). Imagens que corroboram para pensar o cenário que encontramos no rio Igapó-Açu, como em ambos exemplos

citados, lá criar é um sinônimo para nutrir que, por sua vez, vincula seres entre si. Alimentar faz parte do cuidado que os pais têm com seus filhos, fabricando a pessoa e arregimentando sua existência na memória dessa criação. Como havíamos antecipado a tempos, é o ato de proceder junto ao filho, protegendo-o, alimentando-o, abrigando-o, enfim, cuidando que transforma homens, mulheres e crianças em respectivos pais, mães e filhos. Não obstante, como já sublinhado, os *parentes de sangue* não são esquecidos, sua referência conserva-se e o filho soma seus laços *de criação* aos laços sanguíneos de seus pais *de sangue*. O parentesco por *consideração* se sobrepõe ou estende as relações de parentesco de alguém, nunca as restringe.

> *"Parente de consideração porque meu pai biológico não era ele, ele foi que me criou [...] Por acaso se ele fosse meu pai, meus primos seriam meus primos mesmo, só que aí não é meu primo, já é por consideração, por respeito. Mas pra fazer parente, no caso, todos nós somos parentes, Mundurucu é parente porque é índio, mas não é parente de sangue, é parente de etnia pra etnia, só que eu sou Mura e ele Mundurucu, mas nós somos indígenas, né? "*
>
> (Entrevista, aldeia do Piranha, 2014)

A ação da *consideração* no contexto-mundo mura não produz o estreitamento dos limites desse mundo, mas o amplia. Alargá-lo a medida do conhecimento produzido pela experiência pessoal, assim como torná-lo seguro sob os princípios da reciprocidade. Se o parentesco é coextensão da humanidade como indica Coelho de Souza (2004), para os Mura é também a garantia de não estar entre estranhos e a certeza de não viver sob ameaça. Ainda assim, nunca se sabe ao certo se aqueles que respondem estão do mesmo lado daqueles que perguntam. Quem não está é representado pela figura prototípica do branco. Em uma escala que mensurasse a inimizade, o branco ocuparia a posição mais positiva. Já o índio, enquanto imagem de um fundo genérico, representaria o polo negativo. Não necessariamente pela semelhança que, por exemplo, Mundurucu e Mura compartilham, mas antes por existirem sob a sombra dos mesmos inimigos em mundo completamente adverso e ocupado por brancos, assim como por almejarem as mesmas condições plenas de vida.

O controle sobre a diferença não significava o seu exorcismo, sua presença era aceita desde que alimentada por um convite. Encaminhada por um conhecido – leia-se parente – o perigo oferecido era filtrado, quanto mais próximo era o parente que realizava a intermediação, mais confiável era a pessoa apresentada. *Confiança*, inclusive era um conceito de acepção ampla dentro do *rio*. Entre os predicados elencados no

dicionário encontramos o de "familiaridade".[21] Para os Mura, essa familiaridade aplicava-se em termos sensíveis, *confiança* também era atributo da *consideração*. *Confiável* era aquele que havia sido criado e formado sob os cuidados de alguém como um filho. O consanguíneo, seu igual e criado como igual, era o único digno de confiança plena, exatamente por isso, a confiança era algo que deveria ser transmitido, jamais conquistado ou adquirido. A *confiança*, então era um subproduto da criação. O desconhecido que simulasse em seu comportamento proximidade, familiaridade e principalmente interesse era dito *confiado*. O *confiado* é aquele que ludibria, usurpa o que não é oferecido (frequentemente comida). Além disso, é também, libidinoso ou oferecido, pois suas inclinações inevitavelmente se inclinam para o interesse sexual. Como classificação era a chave para conceber a relação com quem não se tinha relação. Quando o mesmo critério se voltou sobre a minha pessoa, para eles a questão se resumia do seguinte modo: eu, enquanto pesquisador, só poderia ser *filho de criação* enviado por aquela de quem eles já nutriam *confiança*[22]. Veremos no capítulo 3 que a *confiança* como critério de possibilidade de contato não se restringia ao mundo dos humanos, a relação com os não humanos também dependia dela.

Estar entre *outros* é expor-se ao risco da abdução. Desaparecer é não estar mais sob as vistas dos Seus, não os reconhecer, assumindo enfim uma nova perspectiva. Contraposta à socialidade da aldeia existem mundos hostis que se oferecem como destinos indesejáveis, o perigo, entretanto não existe somente lá, emana dali e pode alcançar a porta daqueles que vivem sob alerta. Uma guerra entretece os liames entre os mundos, ou bem poderíamos dizer, um jogo de sedução. A cidade, o *fundo* e o *centro*, oferecem caminhos cuja falta de atenção é paga com a própria vida. Sobre isso, um homem, enquanto conversávamos, cedeu-me um conto no qual narrava um mal contato que ele havia entretido na cidade. Falava do dia em que tinha sido enquadrado pela polícia e do medo que nutria de ser levado por eles. Até a minha própria figura, quando apresentada a desconhecidos em aldeias que aportava pela primeira vez era controversa. Acreditavam que também eu era *da polícia* e desconfiavam inveteradamente das minhas intenções.

---

[21] Confiança: s. f. 1. Sentimento de quem confia. 2. Segurança íntima com que se procede. 3. Crédito, fé. 4. Boa fama. 5. Esperança firme. 6. Familiaridade. 7. Pop. Atrevimento. In: *Novo Aurélio*

[22] Marta Amoroso, orientadora dessa dissertação já conhecia os Mura do Igapó-Açu desde o trabalho de demarcação territorial, o qual havia participado como coordenadora. Minha introdução no campo se fez ao compasso de seus passos tanto nos momentos de apresentação como em minhas participações nas rodas de conversa.

Ambos os contextos policialescos exploram o temor encarnado de ser levado e desaparecer. O mesmo fim que as entidades do *fundo* e do *centro* carregavam como agouro. Prognósticos idênticos que nos aproximam "do que me parece ser o contexto por excelência da experiência do medo na Amazônia indígena: o ingresso em um regime 'sobrenatural'" (Viveiros de Castro, 2007: p. 16). Como haveremos de explorar mais adiante, a experiência com o sobrenatural faz parte do convívio natural com a aldeia. Não faltam aqueles que guardam consigo narrativas de encontros inadvertidos com entidades em andanças pelo rio e na floresta. Contra os jogos de intimidação perpetrados, seja pelo Estado na figura de seus agentes de coerção, seja pelas entidades que abundam os caminhos que os homens cruzam existem duas figuras fundamentais dessa cosmopráxis política. Como veremos, o cacique e o xamã são atores mediadores fundamentais na relação, respectivamente, com o Estado e com o cosmos. Peças de um tabuleiro que exigem habilidades específicas para estabelecer pontes de comunicação com esses *outros* mundos e das quais os *aldeados* constantemente servem-se para seus interesses e demandas de urgência. Por fim, eles atuam igualmente como vetores de potência centrípeta contra a desintegração da comunidade cognática.

1.8 Para-parentesco: compadres e comadres

Não há, no rio Igapó-Açu, apenas um tipo de compadre, a diferença existente entre eles parece ser derivada da origem de criação deste laço. Mais do que um tipo de compadrio, há diferentes meios para contratar laços desse gênero de relação. Pactuado institucionalmente, o compadrio pode ser firmado através do batizado de um filho e que será para esse um padrinho e uma madrinha. Há também os compadres de casamento, elegidos para essa cerimônia, que se realiza formalmente com a presença de um prelado, uniões raramente celebradas dada a quase inexistência de matrimônios oficializados perante a Igreja no *rio*. Por fim, comemora-se o compadrio selado pela *fogueira*, evento combinado geralmente nas Festas de São João. A ocasião mais comum para criação dos *compadres de fogueira*, não são exclusivas, visto que as demais festas com fogueira dedicadas a outros santos igualmente oferecem ocasiões propícias, porém incomuns de conceber esse laço[23]. Feito compadres, as pessoas em torno dessa relação jamais deixam

[23] O calendário da "fogueira" se inicia 12 de junho com a Festa dedicada a Santo Antônio, terminando 29 de julho com a Festa de São Pedro. Entre elas ainda sucedem a Festa de São João em 24 de junho, a mais conhecida e festejada, e a Festa à Santa Ana em 24 de julho.

de sê-lo. O minimalismo do rito que a funda transparece na ausência de afetação que a conjuga.

No contexto-mundo do *rio* entende-se o compadrio como qualquer outra relação da qual se subtende necessidade e proximidade. Subscrito às formalidades que ratificam seu laço, tanto sua criação como mantença, pretendem-se propósitos imperiosos. O compadrio é um meio de evitar possibilidades latentes, assim como criar possibilidades improváveis[24]. Havia um chiste banal entre as mulheres que registramos na aldeia Sapucaia, no qual se acusavam mutuamente de ter tido relações sexuais com seus compadres. Tal possibilidade era rejeitada com aversão cristã: *Deus me defendas*, diziam entre risos das outras mulheres. A repulsa social não era mais do que a contradição a um desejo psicológico por quem estava próximo e que, desde o laço de compadrio, deve ser evitado, ou em outras palavras, o intercurso sexual torna-se por essa via institucionalmente repelido.

O compadre pode então, ser elegido na própria vizinhança da aldeia, membro da mesma linha geracional que os pais da criança, ele costumava viver na casa ao lado. A constante da proximidade, entretanto não excluía a perspectiva de alongar a ligação entre padrinhos/afilhados e entre compadres para além da aldeia. Cito meu próprio exemplo, eleito para ser padrinho de uma criança na aldeia do Piranha, fato que despertou estranhamento em mais de uma família na ocasião. A surpresa confundia-se com a dúvida, mais do que expressão de cortesia, aquela eleição instituía um laço de proximidade e obrigação irrevogável. Os comentários que essa oferta gerou vinham de lugares específicos, nasciam nas línguas de famílias da mesma *turma* que meus compadres compunham. Nesse sentido, revelavam a indisposição de aceitar a aproximação de um estranho para uma região formal tão próxima e íntima daquele coletivo. Como privilégios, esse convite não deixaria de angariar grandes obrigações, demandas que se encontrariam respostas inevitavelmente insatisfatória em razão da minha condição[25]. O convite que me fora feito, contudo era prática corrente, visto que

---

[24] Para os Krahô, o amigo formal, o qual costuma ser traduzido como compadre, é tradicionalmente um estranho, ou seja, um não-parente cuja relação é baseada no respeito extremo e na evitação (Carneiro da Cunha, 1979, p. 33). Podemos pegar esse contraponto para pensar o compadre no contexto mura, para Carneiro da Cunha, o amigo formal seria para os Krahô sua imagem especular, aquilo que o nega para, em seguida, liberar "possibilidades recalcadas" através de uma equação lógica (*Ibid*., p. 34). Mais do que negá-los, os Mura parecem sublinhar a sua presença.

[25] Afinal, eu era aquele que vinha de São Paulo, a distância (muito mais larga ou ignota que aquela que separava a aldeia das cidades da região) colocava a minha pessoa invariavelmente na posição de estranho e por isso, pairava sobre o meu semblante uma constante interrogação. Ademais, minha inevitável e prevista ausência criava uma lacuna na vida da criança que, desconhecendo seu padrinho, tampouco receberia a benção dele todos os dias como era devido. Negando-lhe a atenção e o cuidado que

pessoas de outras comunidades e mesmo da cidade que trabalhavam na aldeia eram do mesmo modo convidadas. Contudo, procedia ainda assim, um conhecimento prévio que não existia em relação a mim, sujeito de poucos meses de convivência, por isso, mais do que descontentamento, aquelas famílias contrafeitas observavam medidas de precaução. De todo modo, a instituição do compadrio era um meio de distanciar quem estava próximo e aproximar quem estaria distante. A distância, fosse geográfica ou aquela orquestrada como limite da segurança matrimonial, era contraposta a proximidade afetiva e às possibilidades de interação que se originavam desses laços. Ao fim, os laços de compadrio na práxis da rotina da aldeia e do *rio* transformavam-se em parcerias. Opções preferenciais para o comércio, o entretenimento ou mesmo referências matrimoniais futuras.

Os laços criados na fogueira nascem dos mesmos anseios, quando concretizados respeitam os mesmos costumes. Institucionalizados em contexto de festa, sua origem não os torna menos formais. Da fogueira de São João se criam os laços de compadrio e comadrio, além de outros, como os de parentesco, tais como os de avôs de fogueira. Operando cotidianamente sem distinção dos outros laços que lhe são homônimos, eles podem, porém, ser distinguidos diante de provocação, incluindo o adjunto adnominal *de fogueira*, como era o caso dos compadres de fogueira de lado e tios e avôs de fogueira do outro. Há igualmente aqueles vínculos gerados com inclinação jocosa, alicerçados com o mesmo padrão discricionário (*de fogueira*) fazem referência a qualquer objeto ou animal[26]. A fogueira no evento de fundação dessa relação é tão importante porque é ao redor dela que esses laços são contratados. Para efetuá-los, os pretendentes que compartilharão o novo laço cruzam a fogueira ao todo três vezes com um cabo de madeira (4m de comprimento), enquanto se oficializa o pacto com uma oração com os nomes de Santos que servirão de testemunha, ditos da boca de cada um dos envolvidos: *São Pedro, São João, Santo Antônio, São Masá, todo Santo da costa do Céu e da Terra, servindo de testemunha que o fulano vai ser meu compadre. Boa noite, meu compadre*. O clima de festejo desses encontros não deve obliterar o peso das mesmas obrigações que residem nos laços que ali foram produzidos. O Santo, iluminado pela luz da chama

---

acompanha os vínculos de parentesco e de para-parentesco, assim como não efetuando as possibilidades que são geradas a partir da contração desses laços. No limite não haveria espaço para a produção de *consideração*.

[26] Neste caso, a relação era definida única e exclusivamente pela brincadeira e falta de comedimento. As expressões, como me contaram, poderiam ser as mais variadas e criativas. Alardeavam: *como vai meu macaco* [de fogueira]*?* Ou *como vai meu relógio* [de fogueira]*?* Dando termo apenas verbalmente a esta relação de zombaria.

que o festeja não serve apenas de testemunha, ele é o responsável tanto pela alegria e *brincadeira* que colocam todos reunidos em torno daquele nome como pela inovação dos vínculos entre as pessoas presentes. Definições que eram antecedidas por intenções de longa data, elas são forjadas sob o juízo das vistas alheias. Como havia me afirmado uma mulher na aldeia do Forno, confidenciando-me que para próxima Festa de Fogueira pediria para que o pai do *tuxaua* acedesse ao pedido que os tornariam avô e neta de fogueira. Entre aqueles de mesma geração criavam-se tratos de compadrio, quando os que estão representados pertenciam a gerações distintas nasciam os tratos de parentesco. Santo cria parentesco como cria compadrio, a fé no Santo não aproxima entidades distantes e distintas, mas aproxima ainda mais os semelhantes que já estão próximos.

Como já vimos, o ato de pedir benção, responde a um dos parâmetros de funcionamento do sistema de atitudes, corporificando gestualmente o respeito exigido intergeracionalmente. Em um universo onde as gerações mais novas pedem bênção às gerações mais velhas, como delinear as propriedades que separam o para-parentesco do parentesco? Principiemos do início, pois antes de padrinhos há que existir filhos/as, os quais acumularão as posições de irmão/ã, sobrinho/a, primo/a antes de se tornarem afilhados/as. Com seus parentes (consanguíneos e afins) estabelecem laços baseados na criação, respeito e na reciprocidade. Vínculos e dependências mútuas que a termo seriam retribuídas e que se assomariam àqueles estabelecidos pela aliança matrimonial de seus consanguíneos. Acrescentando as anteriores novas bases de respeito e compartilhamento são levantadas, mas que serão garantidas apenas por aquelas que as precederam. Os pactos de compadrio então são traçados sobre uma estrutura já pronta, subordinando-se, por isso, aos mesmos preceitos para serem ratificados. No caso dos compadres-padrinhos, contudo, apesar do clima de intimidade que se origina entre os compadres (pais e padrinhos), a tensão do contrato se reduz à relação entre afilhado/a e padrinho e madrinha[27]. Alimentada pela *consideração*, ou seja, o respeito e regalos que bons padrinhos e madrinhas podem prover à medida de suas condições. Um modelo apenas ideal, pois, o que se espera realmente de um compadre-padrinho é o respeito, sumarizado no ato de dar benção ao filho de seus compadres. O estranhamento produzido pelo convite feito a mim por uma família para batizar seu filho justifica essa obrigatoriedade. Dar benção todos os dias é também acompanhar o crescimento e

[27] Limitamo-nos ao caso dos compadres por batismo porque aqueles concebidos pelo casamento e pela fogueira compreendem exemplos do mesmo padrão. Excetuando-se a existência do ato de pedir e da benção, esses contratos também dependem do respeito e fontes privilegiadas de parcerias.

formação de uma nova pessoa e desse modo participar de maneira, ainda que marginal, da sua produção. Mais um referencial para um pequeno que até aquela fase da vida não tem como saber ao certo quem são os Seus. Participar do crescimento da vida de uma criança é engrossar as trincheiras que a asseguram naquele mundo. As semelhanças entre as etiquetas de atitudes explicam a permeabilidade desses laços, assim como atuam ocultando suas diferenças, muitas vezes, laços de afinidade e compadrio parecem se sobrepor. Replicam-se as posturas e cobram-se o mesmo conteúdo respeitoso que lhe são inerentes. A autoridade que esses laços velam, entretanto obedece acima de tudo ao interesse de reforçar os laços de conhecimento entre as pessoas que ali vivem, alimentando uma proximidade que se reverte em segurança.

1.9 Predação familiarizante na caça e na roça

Ao chegar à aldeia do Piranha em meu último campo, dei-me com a surpresa de encontrar um novo morador na casa que me hospedaria. Era um filhote de anta que havia sido capturada em uma caçada após a morte de sua mãe. Novidade, ele angariava tanto a atenção e o carinho dos *curumins* e *cunhatãs* como dos adultos. Vivia solto na aldeia e à noite, os filhos da casa a procuravam para cercá-lo e salvaguardá-lo sob o assoalho. Essa é apenas uma da abundante gama de narrativas que contam dos "xerimbabos" que vivem amansados nas aldeias do rio Igapó-Açu. Costume comum, os Mura criavam uma grande variedade de espécies da fauna local em suas residências, entre macacos, papagaios e outras aves, pacas, antas, etc., ademais dos cachorros e gatos. Com exceção aos cachorros e gatos, o cuidado e atenção dispensados a eles, era marcado por grande afeição e atenção. Alguns tratamentos terapêuticos inclusive eram ministrados tanto para humanos como para animais, como o caso de um amuleto que observei no pescoço de um filhote de barrigudo (*Lagothrix lagotricha*) e que também notara dependurado no de uma criança. Um cuidado e proteção oferecidos àqueles animais como se eles fossem filhos, ou quase, pois eles não eram *gente* e tampouco seriam filhos, entretanto todo o carinho dispensado – o processo de *amansamento* como eles cunhavam – levava ao mesmo fim da predação familiarizante (Fausto, 2001).

Acompanhava cotidianamente a intimidade erigida em torno da relação dos genitores e sua prole, assim como dos bichos de criação e seus donos. Não eram apenas os cuidados e afetos que se assemelhavam, mesmo as broncas e chistes compartilhavam

uma ordem comum. Um homem chacoteava com a filha de sua sobrinha, entretendo a si e a ela naquele jogo mudo de empurrões, repetindo a mesma brincadeira com seu macaco. Igualmente, uma mulher acarinhava a foto que trazia seu macaco já morto, confessando todo o seu apreço por uma criatura que ela ajudou a criar. Antes da familiarização, o processo delicado da criação e do *amansamento*, contudo, precedia a sua outra face, a predação. Um movimento, como conceitua Fausto, "de uma relação de predatória em outra de controle e proteção, esquematizada como a passagem da afinidade à consanguinidade" (2001, p. 413).

A razão da predação residia na relação de duas grandezas: o perigo e a sobrevivência. Quando projetada através da experiência da caça os termos habitavam o terreno do *centro*, a floresta era o espaço onde contratos não unívocos eram traçados. No rio Igapó-Açu, a prática da caça servia-se amplamente de cães, uma tecnologia indispensável para execução de certas modalidades. Estratégia mais comum, porém, não exclusiva, visto que também se exercia a caça de espera na qual se montava um abrigo, geralmente no cume das árvores para permanecer de tocaia à espera da presa. Tal como aquela baseada no foco da lanterna, praticada a noite, serpenteando pelos igarapés em busca de um alvo sedento por água. Ao silêncio e à espreita procediam o alvoroço da emboscada e a satisfação do almoço ou jantar garantidos. Porém da caçada não estava apartado os riscos de alienação ou mesmo da morte. As ameaças do *centro* generalizavam-se, existiam os bichos selvagens que caçavam *como gente* ou até aqueles imbuídos de *maldade*[28]. Havia o Juma, modelo da inumanidade por excelência dentro do *rio* (Amoroso, 2013, p. 107), uma criatura de dois metros de altura, *todo um homem* que devorava gente e assustava quem adentrasse a floresta batendo na madeira dos troncos das árvores.

Igualmente, a sanidade da mente e do corpo dependida das entidades que tinham morada no *centro*, desde aquelas que o protegiam como era o caso da *Mãe da Mata*, conhecida também como *Caipora*, como aquelas que abduziam a sorte e o juízo alheio *endoidecendo* suas vítimas. Asseguravam-me que a má ventura de os encontrar estava

[28] Essa distinção alude às onças que habitam a mata, um dos personagens das histórias de caça mais fabulados e comentados. Mencionadas no plural marcam a diferença entre as espécies e seus respectivos comportamentos, para todos os fins, a onça é *perigosa*. Tem a onça pintada que é corajosa e caça como *uma gente*, caça para comer, elegendo individualmente sua presa. Caça de tocaia, avançando sobre sua vítima, ignorando outras possíveis ao redor. Diz-se que ela estala as orelhadas, produzindo um som oco característico, um sinal que manifesta seu *habitus* de caçadora. A onça vermelha age de outra maneira, caça por crueldade, chega a matar toda a criação por pura maldade e mesmo que esteja sem fome. Anda apenas pela floresta e o encontro com esse tipo ocorre apenas na mata, porque ela não tem ímpeto de ir até onde os homens vivem.

diretamente vinculada às transgressões ética. Fossem aquelas que comprometiam os recursos das *mães* da floresta, explorando além da medida de satisfação das necessidades pessoais[29], ou fossem em razão das diferenças criadas entre aqueles que sãos seus iguais, focos de *remorso por trás das costas*, gerados por pessoas não crentes em *Deus* e que não rezam, assim como impulsionados pelos conflitos injustificados entre parentes.

As transgressões dos protocolos ditados pelo *centro* geravam consequências que não se restringiam à escala individual, mas que afetavam indiretamente também os esteios sobre os quais se erguiam o social. Do mesmo modo, determinadas infrações desacatadas no espaço da aldeia reverberavam em prejuízo para relações estabelecidas com o *centro*, como era o caso dos efeitos da *panemice*.

A *panemice*, qualidade de quem está *panema*, é uma obstrução invisível das habilidades que uma pessoa utiliza para caçar e matar. Imbuída de um caráter mágico e sensível, ela se manifesta como uma punição contra a violação de etiquetas éticas e morais que envolvem os despojos da caça e a manipulação de substâncias perigosas. *Quando mata tem que ter bastante cuidado do osso, quando chega, quando vai pelar tem que botar pra queimar, quando é pelo de... de um porco não tem que jogar do outro lado do rio pra ninguém tá puxando, né?* Ao que parece, a *panemice* é desencadeada pela mistura de substâncias de origens distintas, infrações que dizem respeito à

[29] Para além da noção de predação que parece refletir-se nas relações de caça e amansamento, a possibilidade de enxergá-las sob o imperativo da circularidade divisa-se nos interstícios da prática. Fato que se assomou à minha vista em um contexto de caça com o auxílio de cachorros. Após capturar uma cutia que havia se refugiado em um velho tronco tombado, meu amigo, a quem eu acompanhava junto com seu filho, tomou a precaução de destapar o *buraco do pau* antes de voltar à aldeia. Quando o tema foi questionado, ele tanto se referiu ao fato de que outros, parentes e próximos, poderiam usufruir daquela "armadilha" como, se não o fizessem, o olfato de seus cães de caça seria *tapado*, impedindo-os de executar seus *ethos* de caçadores. Os dados que esse contexto revela tornam possível a discriminação de dois circuitos distintos e conectados, ambos sociais em seu caráter, aquele representado pela utilização e compartilhamento de áreas de caça comuns a uma mesma *turma* e outra invisível que emaranha os participantes, passíveis de serem afetados diferentemente pela mesma causa. Referência possível para pensar uma ecocosmologia como a descrita por Kaj Arhem para os Macuna na qual a totalidade dos seres está interconectada (2001 [1996]). Conectados igualmente estariam o caçador, o cachorro, o tronco, a cutia e finalmente, os parentes de meu amigo na situação que vivenciei. Visto que o tronco obstruído afetava o cachorro que, por sua vez, prejudicava seu dono, mas antes disso emergir, o que estava implícito era optar pelo procedimento que atendia a uma necessidade que também era dos Seus. Afinal, "o que desde o ponto de vista dos atores e das formas individuais aparece como depredação e consumo violento, em uma perspectiva holística e sistêmica se representa melhor como relações de interdependência, intercâmbio cíclico e reciprocidade" (*Ibid*., p. 234, tradução minha). De algum modo, os circuitos de reciprocidade que nascem nas aldeias também revelam seus desdobramentos nas *picadas* no mato. Assim como ações de causalidade limitada e entre termos definidos reverberam, na verdade, em consequências de amplo alcance. É nesse sentido que a noção de circularidade ganha proveito, explicitando uma dinâmica em que toda ação ganha uma reação, bem como todo objeto pode ser sujeito. Para aqueles que estão imersos nessa rede saber as regras é tanto fruto de uma postura ética como demanda necessária para a sobrevivência.

manipulação direta dessas substâncias. Por isso, os ossos, o *bucho* (estômago), o couro, o pelo da *envira* (presa abatida) devem ser descartados de maneira correta.

Era certo o efeito da *panema* caso os vestígios do que fora abatido fossem contaminados com urina humana. Enterrados em lugares isolados e afastados de habitações, eles não deveriam ser acessados por humanos ou mesmo pelos cachorros usados na caçada. Havia também um grande perigo sobre o consumo do *miolo do osso* (tutano) pelo homem no local de caça, incorrendo não apenas na *panemice* do mesmo como também na morte do cachorro. Restrições do mesmo modo eram dirigidas às mulheres grávidas e às menstruadas: caso se alimentassem da *envira*, produziriam os mesmos efeitos para o dono do que fora caçado. E ainda a respeito das mulheres em estado de catamênio, dormir junto a elas era suficiente para adquirir a infelicidade na caça.

Existiam dois tipos de *panema*: aquela em que o caçador atirava e não acertava e aquela em que acertava e não matava. Dizia-se para esse último exemplo, que o *chumbo esfriava*. Para afastar a *panema* da arma era necessário ferver-se a borra do café – mesclado à pimenta – vertendo-se o sumo no interior do cano da espingarda. Processos semelhantes eram empregados para extinguir a *panema* humana, lançando mão para tanto de banhos de *tucupi* (sumo da mandioca) com pimenta e alho. No caso do cachorro *empanemado* derrubava-se um ninho de formiga taxi (gênero *Pseudomyrmex*) sobre o animal para que elas o picassem. Outro método eficaz, narrado a mim, dava-se quando uma mulher vestida com saia cobrisse o cão *empanemado* e lhe mordesse sobre o tecido o nariz do bicho.

Todo o problema estava no consumo de alimento ainda não devidamente preparado para a ingestão, como era a condição do tutano. Por outro lado, os despojos não consumáveis derivavam modos de afetar o caçador, por essa razão eles não poderiam ser deixados ao relento das ações ou dejetos de outrem. Esses cortes e fluxos de substâncias refletem as qualidades e condições que tanto interessam, como as que não interessam ao bom caçador, depreende-se então, da obrigação de precaver-se contra a "conjunção excessiva" (Mahalen de Lima, 2015, p. 406) de referentes elementares humanos e não humanos. Mesmo motivo colocado nas condições de resguardo femininas que ofereciam um risco que se abria aos homens que compartilhassem a proximidade com aquela condição da qual falaremos mais adiante (Cap. 2). Uma regulação tão importante como a aquisição da *força* do sabor amargo da pimenta

(Vander Velden, 2008, p. 22), mais que um antídoto, resumiam as qualidades básicas de um bom caçador.

Do *centro*, o que era caçado tinha dois destinos: comido ou *amansado*. Ambos, porém eram vértices da socialidade mura, representados na comensalidade e na geração de bichos de criação. O primeiro era imprescindível para a condição da produção da pessoa, já o segundo era um desdobramento dessa produção. Um desdobramento incompleto, pois a potência subjetiva do *outro* jamais tenderia a zero.

A ambiguidade é inerente à relação de predação, como Fausto ressalva para o caso dos xerimbabos dos xamãs e guerreiros parakanã, ao garantir a condição subjetiva do *outro*, corria-se o risco de perder a própria (2001, p. 541). Sobre isso, os Mura tinham um *dito* sobre as meninas que cuidavam muitos de seus bichos de criação, dizia-se que essas não seriam boas mães. Afinal as *cunhatãs* que aprendiam desde cedo serem mães de bichos não poderiam ser mães de *gente*. Podemos verificar a mesma ambiguidade na relação entre donos e seus animais de criação em outras situações. Pois amansar é um processo contínuo, fecundo em reveses e com fins incertos. Nem todo *amansamento* encontrava seu êxito, já que alguns animais jamais deixavam de ser *bravos*, ou seja, ainda eram capazes de morder a mão dos que o alimentavam. Amansar significava extrair daqueles seres sua potência selvagem e canibal, transformá-los em criaturas *conviventes*, capazes de manter um bom relacionamento com quem compartilhavam o mesmo espaço. Para lográ-lo carecia de criar o bicho desde pequeno, deixá-lo solto também era uma condição imprescindível para o seu amansamento, pois afirmavam que domesticar animal preso *não presta*. Domesticados ou não, aqueles animais, bichos de criação, peças integrantes da família não deixavam no fundo de ser o que sempre foram: presas. Mesmo todo o carinho investido e toda intimidade construída não dissimulavam a panela como destino final daqueles "xerimbabos". Os macacos, animais de criação mais comum e iguaria igualmente requintada daqueles lados, ao morrerem, alguns donos não se eximiam de limpá-los para serem cozidos, servindo-os como refeição. Os juízos sobre o tema – o dilema canibal – variavam entre os donos, mas ao fim, eles jamais deixavam de ser um prato apreciado, principalmente *na castanha*. A ambiguidade residia aí, pois os bichos de criação passavam a residir e circular no ambiente familiar da casa, mas jamais deixavam de pertencer à cozinha, só protelavam seu destino final no intervalo da familiarização. A imprecisão inerente a essa relação não era, contudo, desimpedida de clivagens. Sabíamos que nem todos os

animais de criação eram consumidos como iguaria, havia uma exceção que se justificava pela aplicação de um dos critérios de diferenciação nativo.

O código alimentar era a lógica acessada para explicar porque o cachorro não era devorado como prenda de carne tal como qualquer outra. O cachorro jamais seria considerado alimento simplesmente porque ele não consumia o que era dado como alimento, ao contrário do macaco ou anta que se alimentavam basicamente de frutas. O cachorro, argumentaram, come apenas *porcaria*. Um *dito* empregado certa vez para ilustrar a relação entre o macaco e cachorro era, no fundo, uma metáfora nutricional: o macaco é mais esperto porque está sempre por cima, quanto ao cachorro... O cachorro, distante da condição de *bravo* e igualmente apartado da condição humanizável fica no meio do caminho, um criatura sub-humana, pois apesar de pertencer ao mundo dos não humanos vivia sob a dependência e ordem de seus donos bípedes. Ali estavam os fundamentos de sua exclusão, tanto do prato como da casa, afinal ao cão também era suprimido o privilégio da comensalidade e da coresidência, permanecendo sempre atrás da porta.

Para a roça a mesma relação de predação projetava-se, mas diferentemente do contexto da caça, a predação que vigorava no roçado sublinhava um cunho próximo do sexual. A princípio arbitrária, a associação entre o ato de caçar e o ato sexual se faz realidade no contexto amazônico. Para os grupos do tronco linguístico jívaro, a relação de predação se inscreve em oposição entre sexos divergentes (Taylor, 2000, p. 317). Um paralelo que assimila a posição da caça à da mulher, justapondo e criando a possibilidade da predação e consumo sexual e carnívoro do afim. Tal como descrevemos para o primeiro contexto, o cultivo de mandioca consistia em mais um apêndice da produção da pessoa, reproduzindo no plantio, sob outra escala, a passagem da etapa da predação para a de familiarização. No contexto-mundo mura são as pequenas prescrições e restrições que espertam a vista para enxergar a roça como mais um espaço relacional. Um domínio que não está relegado ao técnico, mas essencialmente ao ético. Foi assim que os dias dedicados à tarefa do plantio, principalmente no que se referia à produção de mandioca, ensinaram-me que a relação com a roça era tão complexa quanto aquela estabelecida na caça, porém distintamente do primeiro que tinha como subprodutos, o consumível e o domesticável, no segundo, o resíduo final da produção da pessoa resumia-se ao consumível e o abandonável. Caráter que abordaremos no que tange ao plantio de maniva, mas que enquanto tema, ainda está às expensas de ser melhor estudado, mormente a respeito dos outros produtos que

compõe os roçados mura. Tal como o universo da caça, nossa aproximação se fez de asserções pontuais e das poucas incursões que realizamos nesse território, logo, essa seção mais do que exaurir questões, abre possibilidades para esse campo de estudo.

Figura 1.9 – O logro da caçada com cachorros (Fotografia: Fernando Fileno, 2015)

Nos roçados mura o plantio da mandioca era predominante, entre as variedades cultivadas (aventei ao todo seis) também era de praxe o cultivo de cará, banana, caju, cana-de-açúcar, etc. Os mais velhos, segundo a ciência local, afirmam que o cultivo da maniva deve iniciar-se entre os meses de setembro a outubro, sempre na lua nova quando se obtém o melhor produto. Ocupando entre uma e três quadras em média, em uma produção que costuma empregar uma única família dona do roçado, quando não em sistema de meação, dividindo a produção com outra.

Seja o trabalho compartilhado ou não, a roça é propriedade de uma família nuclear, não existem roçados coletivos e tampouco a intenção de concretizá-los. Cada família tinha o seu próprio roçado e sobre ele parecia fechar-se, investindo toda sua força de trabalho nele e lançando mão de sua *turma* quando havia necessidade de amparo externo, moldando sua produção com a própria identidade. Sofrendo os reveses de seu plantio individualmente, fosse em razão de pragas ou animais de médio porte como a cutia que se lançavam vorazes para aquela grande concentração de alimentos, as famílias não compartilhavam seus danos. Não prescindindo do auxílio dos seus, cada

família erguia-se com as próprias forças para garantir reserva de farinha de mandioca para o consumo mensal. Um problema de circunscrição particular, não existia para motivar competição entre as famílias ao contrário do que poderia ser verificado em outras regiões etnográficas[30].

A agricultura mura utiliza-se da técnica de coivara, usufruindo do terreno por até duas ou três colheitas quando então o espaço é deixado para trás, exaurido de sua fertilidade, passando a ser ocupado pelo mato que voltará a cobri-lo. A maniva tem como período de maturação em geral um ano, sendo que algumas variedades atingem o mesmo patamar em um tempo sensivelmente menor. Diz-se que o pior dos inimigos do roçado é a saúva (*Atta*), quando não encontrada no solo que servirá de plantio tem-se o lugar com condições para a horta. A obra começa com a escolha do terreno, em seguida impõe-se o trabalho de limpá-lo, semeá-lo para enfim, colhê-lo. O processamento da farinha ainda dependerá da mescla entre a mandioca da terra e a d'água (aquela deixada em repouso sob a água do rio) no momento da moagem antes de ser finalmente derramada sobre o tacho de ferro para assar. A manufatura da farinha de mandioca, assim como o plantio está a cargo da família dona do roçado. O processo final de sua produção, realizado no *rancho* da família ou da aldeia, envolve o descascamento das raízes, moagem através de moedor motorizado, secagem através do tipiti e finalmente a torrefação das féculas – a etapa derradeira e igualmente mais custosa, não deixando de ser, contudo a mais entretida. Quando um forno está aceso e o tacho de metal acalentando a torra da farinha diz-se que tem alguém *farinhando*. Uma atividade concentrada no núcleo familiar, mas que não deixa de atrair outras pessoas, geralmente da própria *turma* para criar um ruidoso clima de alegria e descontração. O trabalho feito com alegria e *bagunça* é uma das coisas que se aprende a fazer no convívio dentro do *rio*. Eram nessas condições de desembaraço inclusive que minha etnografia colhia seus melhores frutos, o bom humor era o condutor das informações mais relevantes para pensar o sistema horticultor mura.

Para o contexto relacional da caçada podemos perceber como a predação familiarizante traduz-se como um processo de adoção. O que era presa, adentra o recinto da família como mais um membro, parcialmente *outro*, visto que seu futuro jamais se desvencilha de seu passado. Quando é o plano do roçado que defini a relação,

[30] Estão diametralmente opostos, por exemplo, aos roçados mebengokré, nos quais exalta-se sua diversidade baseada no roubo de cultivares dos *outros* (Cohn, 2011), ou ainda dos roçados Achuar quem, igualmente, exaltam sua variedade, índice das habilidades de suas donas (Descola, 2006 [1993]).

ela deixa de ser marcada pela afinidade para estabelecer-se como laço de consanguinidade. Tema largamente explorado na Amazônia, entre os Achuar ele aparece finamente elaborado. Segundo Anne Christine Taylor, entre as mulheres e suas plantas funda-se uma relação de consanguinidade plena (2000: 320). A identificação que existe entre as mulheres e suas hortas baseia-se no instrumento de fertilização aplicado pelas primeiras, servindo tanto à reprodução das plantas como de si próprias. Através dos cantos *enent*, as mulheres anunciam-se como "mulher *nunkui*", mãe de todas as plantas (*ibid*). Embora, o conteúdo dessa relação de aparentamento seja também tencionada por uma razão canibal. Um "canibalismo vegetal", como se refere Philippe Descola que vê na horticultura uma negociação dialética, em que "a mandioca se deixa comer pelos homens à condição que estes tratem de assegurar a continuidade de sua descendência" (2006 [1993], p. 122). Imagem produtiva para pensar a relação mura no contexto vegetal pela sua paridade, dado que o trato com os pés de mandioca não é mediado pela adoção. O laço construído entre humanos e plantas é pensado antes em termos de fecundação. Um modelo de maternidade hortícola que não transparece apenas no plantio da maniva, mas que informa a relação com outras espécies vegetais.

Um dia contaram-me, para que registrasse: usava-se como remédio apropriado para *emprenhar* a pupunheira (*Arecaceae*), *pau de menino novo* e fazia-se anunciar para à árvore: *esse aqui é teu macho* e no ano seguinte o espécime germinava novamente. Outras metonímias sexuais revelam-se no discurso nativo quando o tema em questão era a produção da farinha. Em vez de metáforas, o que temos é a inclusão de significados objetivos em contextos díspares. Como nos confirma outro *dito*, remetendo ao processo de farinação, mais precisamente à etapa de enxugue do excesso de água da massa, diz-se que para render bastante do material pulverulento amarelo é necessário homem *sacudo* e mulher *brechuda*. Como não tardamos para entender, a quantidade é diretamente proporcional ao tamanho dos órgãos genitais postos como termos daquela ligação, o tamanho nesse caso é metáfora para potência, assim como os órgãos são metonímia para relação sexual.

Como ressaltamos de antemão, a atividade do plantio insere-se como relação dentro de um regime sociocomológico específico. Os valores e prescrições que rezam sobre essa atividade indicam uma negociação constante, envolvendo os termos em um contrato ambíguo no qual a ação e seus efeitos não se transmite unidirecionalmente. O ato de fecundar também pode conduzir à condição de ser fecundado, ou seja, a mandioca é também um agente nesse jogo e não mero paciente. As regras de conduta

com a roça emergem mesmo antes de adentrá-la. Os Mura me confirmaram que para entrar em um roçado exige-se antes alisar as palmas dos pés em uma pedra de amolar, caso contrário as manivas não cresceriam. Outra recomendação era reservada para o *ajuri*, devotada ao seu dono, advertia-se que, findado o trabalho, o mesmo não deveria fazer o convite para que todos saíssem. O dito atestava: a *maniva é como se fosse um trabalhador*, escutando o chamado ela atende e não rebentava, morria antes de crescer. Mais um trabalhador da *turma* que atende ao chamado ao ouvir o chamado de seus irmãos e cunhados. Apesar de tantos juízos e avisos, o assunto parecia ser pouco elaborado no *rio*. Por trás dele ocultava-se a fala dos mais velhos, algumas das quais sequer eram levadas a cabo, outras ainda ganhavam uma validade irrefutável, pois eram considerados *verdade mesmo*.

No limite esse tópico se inscreve episodicamente no trabalho cotidiano, imbuindo-o de significado para enquadrá-lo em um regime mais amplo. Ao fim do trabalho da lavra, organizado em torno do *puxirum* que acompanhei na aldeia do Jutaí, enquanto embalava-me em uma roda de conversa, contaram-me como antigamente escutava-se chegado do roçado choros de melancolia, semelhante a reclamos de crianças. Porém não adiantava acercar-se para tornar fato o que se ouvia. Sabia-se já que os donos dos lamentos eram as raízes de mandioca muito *gitinhas* que não haviam sido colhidas. Os "filhos" muito diminutos dos pés de mandioca costumavam ser abandonados por não compensar o trabalho, *demais gitinhos*, não rendiam farinha suficiente. Se por um lado podemos ler essa narrativa como uma predicação contra o desperdício, ela não deixe de ser, sobretudo uma atualização da relação sexual performada entre humanos e plantas.

Os Mura em tempo algum me deram provas de pensar as raízes de mandioca, ou os próprios pés do arbusto como seus "filhos", ao contrário do que afirmam os Jarawara sobre as plantas que cultivam, como atestou Fabiana Maizza (2012). A delicada cosmografia traçada pela autora de um povo de língua arawá do rio Purus nos mostra como a relação estabelecida entre agricultor e suas plantas é expressa em termos de domesticação (2012, p. 201). Segundo os Jarawara, o que é plantado em seu roçado tem espírito, enquanto a muda da planta cresce, nasce e fica ao seu lado o espírito da planta (*Ibid*., p. 200). Ele "tem aparência de um bebê humano e chora", semelhante à raiz mandioca *gitinha* que pranteia sobre a terra arada por não ser colhida, ademais de espírito da planta é também seu filho, assim como filho da pessoa que a plantou (*Ibid.*). Um filho entre aspas porque, frisa a autora, é um filho adotivo (*Ibid*., p. 202).

Retornando ao rio Igapó-Açu, vemos como o que domina o conteúdo da relação entre plantas e cultivadores não é tanto a criação e nem o canibalismo, nesse contexto é o ato de predação sexual que se sublinha como teor fundamental desse contrato. Tampouco estaríamos próximos da relação de consanguinidade plena da qual nos fala os Achuar, pois ao fim e ao cabo, o que é plantado é consumido ou abandonado como apenas mais um *outro*. Uma alteridade controlada, mas não inteiramente dominada, pois ela pode também assumir a posição de inseminadora. Assim, pelo menos, era o caso de mais um adágio que deixava explícita a possibilidade de inversão das posições entre presa e predador sexual. É costume dizer que aquele come *cuí* irá ter muitos filhos, não exatamente "filhos" da farinha, mas mais filhos quando chegada a hora. *Cuí* é a parte mais fina do polvilho amarelo que resta sobre o forno findada a fornada, cuja ação agentiva era constantemente recordada pelas pessoas ao redor do tacho durante o trabalho de torra da farinha. Nesse contexto, a farinha já beneficiada era o agente da fecundação e o humano o paciente da fertilização.

A reversibilidade dessas posições, entretanto era aparentemente contestada pelo mito de origem da mandioca. Segundo me foi revelado, a mandioca surgiu de *Mani*, uma índia muito bela, quem ao morrer daria origem à planta nascida no exato local onde fora enterrada. A mandioca cultivada nos roçados mura seria um avatar de *Mani* colocada no mundo após o seu falecimento. Quando nos voltamos para a relação entre agricultor e planta para pensar o caráter de reversibilidade posto nessas posições não devemos deixar de adiantar que sua manifestação depende impreterivelmente da equivalência entre os termos colocados em tensão (Viveiros de Castro, 2002b, p. 286). Para Taylor, essa propriedade não se realizaria quando se contrapusesse sexos opostos, nesse caso, mulheres aliadas e os animais de caça estariam na mesma condição de objeto e não sujeitos sob a perspectiva masculina achuar (2000, p. 317). O caso muda de figura quando lançamos mão do exemplo dado pelos Pirahã, como nos mostra Marco Antônio Gonçalves, a qualidade reversível da posição de agente baseia-se na ação (2001). Naquele contexto, mulheres podem assumir a posição de sujeitas na relação tanto quanto os homens e realmente o fazem como necessidade, extraindo dos homens *etoibii*, o sêmen, enquanto "substância vital", que lhes falta (*Ibid*., p. 259). Portanto, o fato das *manivas* serem mulheres, avatares de *Mani*, não suprime sua condição de sujeito como demonstra ao tomar posse dessa posição a partir da ação que ela provoca, no caso, o ato de fertilizar através do *cuí*. Questão que daríamos então por encerrado, caso não levássemos em consideração ainda que os responsáveis pela inseminação dos

humanos não é a maniva e sim, seus filhos que se transformaram em farinha. Razão pela qual preferimos deixar a questão em aberto.

A tensão predatória é extensiva às relações entretidas tanto na caça como no roçado, cria-se nesses espaços externos ao mundo da aldeia condições de socialidade mediada pela predação, um *modus operanti*, tal como uma potência dinamizadora. Nas palavras de Fausto:

> "A potência predatória é princípio de movimento e incremento, mas incontida, projeta-se sobre a própria possibilidade da vida em comum na forma da predação generalizada. O problema social por excelência é como construir um espaço de socialibilidade segura sem neutralizar inteiramente essa potência dinamizadora. " (2001, p. 256)

A construção de espaços de socialidade nos contextos da caça e do roçado representa a possibilidade de extensão do social para além dos limites da aldeia e do próprio humano. Os cortes ontológicos são permissíveis, envolvendo-se tanto humanos como não humanos, o social vê-se diante de possibilidade infinitas e, mais do que isso, as deseja ou as teme.

1.10 Chefia mura, a agência dos *pearas*

A grande maioria das aldeias do rio Igapó-Açu registra em seus históricos uma narrativa paralela aquela dos seus chefes. Único, cada aldeia tem seu *tuxaua* – o chefe político – cargo cuja função passará para um filho quando não alcançar mais condições para exercê-la. O filho elegido seria o depositário da *confiança*, dada não para aquele momento, mas criada de berço. O primeiro chefe de uma aldeia é, geralmente, o patriarca da primeira família que se estabeleceu naquele pedaço de terra. Um barranco que lhe agradou e cuja vista para o rio não seria comprometida em épocas de cheia. Próxima a igarapés que lhe garantissem o fruto da pesca e a salvo de pragas como a saúva que lhe proveriam a colheita da terra. Antes de chegar à posição de chefe de uma aldeia, ele foi pai de uma família. A fundação, tanto quanto a manutenção das aldeias é produto da agência política dos *tuxauas* (*pearas*), os chefes quem manipulam as forças de atração, concentração e dissensão em torno de suas figuras (Amoroso, 2013). Quando o significado da palavra *peara* era questionado, a resposta costumeira contemplava a alegoria de uma vara de porcos do mato, para nos explicar que peara é

aquele que vai à frente, cuja coragem é condição para a liderança, como o animal que vai a frente de uma vara de porcos (*Ibid*., p. 95). A mesma metáfora que os Jarawara utilizam para falar de si próprios enquanto grupo liderado por um chefe (Maizza, 2012, p. 183-184). Verificamos com contentamento uma mesma constância na filosofia política ameríndia que Lévi-Strauss encontrou na resposta de um chefe nambiquara que repetia aquela narrada por Montaigne em 1560 de um indígena que era chefe e dizia que seu privilégio "constituía em marchar na frente em caso de guerra" (Lévi-Strauss, 1957 [1955], p. 329).

A postura típica de quem guarda o grupo, atributo que, entretanto, não se reduz a uma posição estratégica, também é conferida pelas características daquele que a detém. Revelador nesse sentido foi o comentário de um homem que notava o voo de um pássaro (não identificado) enquanto estávamos no racho: *olha o tamanho dele, deve ser o peara do grupo*. Do mesmo modo, o *tuxaua* mura seria aquele que está adiante do todo, seu posicionamento à frente coloca-o na liderança como denominador comum do coletivo. Sua postura parece denotar um ideal de dono, como transparece a associação ao bando de bichos, como se aquele que vai à frente fosse dono daquele agregado. Há que se sublinhar também que quem assume o cargo de *tuxaua* o faz por atributos que o diferenciam do grupo, não necessariamente relacionados com a força, como se suporia do maior pássaro de uma revoada. Mais exatamente às habilidades que o grupo espera serem utilizadas em benefício do coletivo. Encargos que se assemelham a de tantas outras chefias na América indígena. A "função-Eu" da qual Tânia Stolze Lima (2005: 113) se utiliza para descrever a categoria do chefe entre os Yudjá, povo tupi do médio Xingu, nos guia na tarefa de descrever a função-mura da chefia. O termo yudjá para chefe, o *iju'a*, glosado como "dono da aldeia", diz respeito àquele que, para além da iniciativa de fundação da aldeia, é dono de seus seguidores, dono das palavras, dono da casa do cauim, onde se realiza a atividade pela qual os Yudjá se definem, o consumo de bebida fermentada.

A renúncia ao grupo prorromperia o debulho do mesmo, o esfacelamento da aldeia e a dispersão dos *aldeados*. Essa visão desastrosa nos convoca a repensar a imagem do chefe como dono do grupo. O *tuxaua* mura não é o dono da comunidade, sendo mais o dono do lugar onde a aldeia foi criada, assim como o porco/queixada não é o dono do coletivo, estando mais para o dono do caminho criado pelo seu protagonismo e pelo qual o grupo irá passar. Ambos não existem como proprietários, mas como artífices daquela ação. A aldeia, historicamente erguida para sua família por obra de

seus desígnios, surge como açambarcamento de seus desejos. Um projeto que não necessariamente contempla ou acarinha as pessoas que vivem lá, seus cunhados/as, genros e noras, netos/as e demais agregado, os quais têm sob os pés não o território de origem da aldeia, mas seus interesses pessoais. Viver junto é um desejo e não uma obrigação. Os casos de campo relacionados ao desmembramento de aldeias são claros quanto a essa fórmula.

Não havia dúvidas sobre a energia da cisma interna que havia desencadeado o nascimento de dois novos conjuntos comunitários. A aldeia Pacovão havia se desagregado em outras novas aldeias: aldeia Mura e aldeia Nova Morada. Partição deflagrada por interesses comerciais, mais uma disputa relacionada aos projetos de turismo que vem ganhando expressão no rio Igapó-Açu nos últimos anos.[31] Contudo, a força daquela cisão havia, igualmente, sido alimentada pela saída do antigo chefe e a outorga do cargo para seu filho alguns anos antes. Figura considerada inepta para função, cujo *trabalho*/*movimento* não havia alcançado a robustez que se exige de uma chefia. Um chefe é como um *mastro*, dizia-me o antigo *tuxaua*, *se derruba o mastro ele cai. Ele tem que tá no teto, o tempo todo, todo duro* havia me dito o antigo *tuxaua* entre risos. O tom jocoso de sua prosa revelava, inato ao dom da oratório, como autoridade e sedução caminhavam juntas quando a missão era convencer os outros. A *bronca* que vinha das outras aldeias destinadas ao atual chefe do Pacovão, não se resumia ao governo da comunidade, mas também à falta de autoridade sobre seus filhos, acusados de fazerem *bagunça* em outras aldeias. Se a agência do *tuxaua* sobre o coletivo não dependia de dureza, o mesmo não se colocaria em dúvida no que dizia respeito a sua própria residência. Casa e aldeia pareciam se confundir nas falas dos *tuxauas* que equiparavam o poder e a jurisdição que mantinham sobre sua casa com aquela sobre a aldeia.

Contudo, essa discricionariedade não era acompanhada de perto pela subserviência dos *aldeados*. O caso da separação dentro da aldeia Vila Nova também corrobora para esmiuçar a questão. Meu último campo abriu-se com a notícia da criação da aldeia São Pedro, o antigo *tuxaua* e fundador da aldeia Vila Nova levaria sua *turma* para fundar uma nova comunidade do outro lado do rio. O conflito gerado entre parentes teria tomado tamanha proporção que a manutenção do convívio seria insustentável. O evento em questão nos permite então, aprimorar a imagem do *tuxaua*

[31] Para saber mais sobre o tema ver Amoroso (2011).

como dono. O chefe mura é dono do todo, dono do grupo, mas é sobretudo dono da sua família. Por esse motivo o *tuxaua* é o dono, pois o que está sob sua alçada pessoal, no caso sua *turma*, conteria virtualmente a semente do conjunto das *turmas*. Nesse patamar o chefe seria alçado à condição de "sujeito magnificado" (Sztutman, 2012). No nosso caso, um lugar, mais do que uma condição, no qual acumularia "relações, projetando-as para um domínio de influência que se pode denominar político em contraste com o campo de domesticidade impregnado pelo idioma da cognação" (*Ibid*., p. 151). Embora mantenha suas prerrogativas políticas, o lugar da chefia mura justifica a elaboração dessa instituição como uma seção a parte do capítulo sobre parentesco. O domínio social deixa-se acossar-se a todo o momento por forças descentralizadoras. O limite da coesão é flexionado por movimentos rizomáticos que encontram no *tuxaua* um obstáculo para seu progresso. Por essa razão afirmamos que o chefe mura existe também para o parentesco.

Todas as manhãs o *tuxaua* da aldeia do Piranha estava no mesmo lugar, a frente de sua residência, sentado em um banco, elevava sua voz sobre os temas que importavam para a opinião pública. Igualmente, todas as manhãs era possível acompanhar o movimento da última geração de seus filhos que seguiam em direção a sua casa, casa-focal da *turma* a qual pertenciam. Lá estavam eles, assim como outros cujos caminhos de suas respectivas *turmas* acabavam se cruzando com aquela. Atendiam ao discurso matutino do chefe sem, no entanto, acudi-lo, já que escutavam sem atenção. A fala do *tuxaua* muitas vezes se afiança na memória dos mais velhos, no tempo dos *troncos velhos*, dali retiravam parábolas que vivenciaram ou, simplesmente, bons tempos que acabaram. "Celebrações da história" como se referiria Bruna Franchetto aos discursos kalapalo (1993), peças que marcam referências em torno de eventos para pensar uma história particular, segundo critérios culturais específicos (*Ibid*., p. 104).

A fala mansa do chefe mura também é um discurso manco de qualquer expressão de comando, serve ao deleite desinteressado dos que estão a sua volta. O domínio social é também o domínio do político, mas para a chefia um espaço estéril às suas pretensões, fossem elas válidas ou não. Delatavam contra o *tuxaua* do Piranha, por exemplo que, para ele, *todas as aldeias se mudariam para lá* [no Piranha]. Sua ciência se empenhava para ampliar a influência de sua agência centrífuga enquanto mecanismo de coesão e causa de atração. Por isso, o discurso e ação da chefia restringiam-se como atos de persuasão e apaziguamento, jamais de poder. "O espaço da chefia não é um

lugar de poder", já havia prefigurado Pierre Clastres para a chefia ameríndia (2003 [1974], p. 218), no caso em questão, atesta-se pela carência de todo e qualquer monopólio sobre a violência. Esvaziado da autoridade coercitiva, ele não abre mão de manipular outras habilidades que o caracterizam mais como um diplomata do que como um ditador.

O que é matéria-prima de uma *turma* também deve sê-lo de toda uma aldeia, surgida da primeira, a última não passa de um conjunto de *turmas* que guardam consigo uma origem comum. Se a *consideração* avigora os laços que existem entre os membros de uma *turma*, alimentados e atualizados cotidianamente, a relação do chefe com sua a aldeia não deixa de carecer do mesmo conteúdo. A rede de obrigações e favores que entrelaça o caminho das famílias a casa do chefe não se resumia, contudo, às *turmas* que encabeçava ou das quais fazia parte, existia para tanto, outros modos de convergir à atenção das casas para o seu centro.

Contra a tristeza, sinônimo da dispersão, existia a alegria – hiato da labuta e da semana – era um modelo de conjunção. Acentuar esse pormenor também é referir-se aos fins de semana da aldeia do Forno. A distribuição descontínua de suas casas, não concentradas sobre o mesmo pedaço de terra, limitava aos últimos dias da semana a reunião da aldeia em torno do campo de futebol para a popular *brincadeira*. A aldeia existia como manifestação tangível naquelas ocasiões, quando lograva convergir suas partes componentes para o seu terreiro. Comentava-me, o pai do *tuxaua* sobre seu desejo de dispensar o dinheiro da poupança que mantinha guardada para bancar uma atração musical para a próxima Festa de Santo da aldeia. A afluência das casas, igualmente filhos/filhas, netos/netas, genros/noras para o terreiro da aldeia é o que torna a "autoridade" do chefe palpável. À diferença da separação que havia conflagrado a configuração atual da aldeia do Pacovão (Figura 1.10). Como podemos ver, a centralização dos momentos de reunião contrasta diretamente com a imagem de descentralização. Um quadro que tinha menos a ver com a inexperiência política da chefia do Pacovão do que com sua incapacidade de manipular o futuro dos casamentos que tinha a sua disposição. Ao fim, o desejo que me fora segredado pelo pai do *tuxaua* do Forno não era aquele de um benfeitor, mas o do dono da alegria daquela comunidade. Produzir alegria, logo, também era um fator político. Subproduto da *consideração*, a alegria demonstrava como as linhas que conectavam todas aquelas casas seguiam em seu movimento ordinário. Vemos então, como se por um lado o chefe não mantém a guarda da tutela sobre os *aldeados*, como a tem sobre seus filhos, por

outro, ele é a origem de um carisma passível de concentrar todos ao seu redor como o faz um avô que conta histórias aos seus netos.

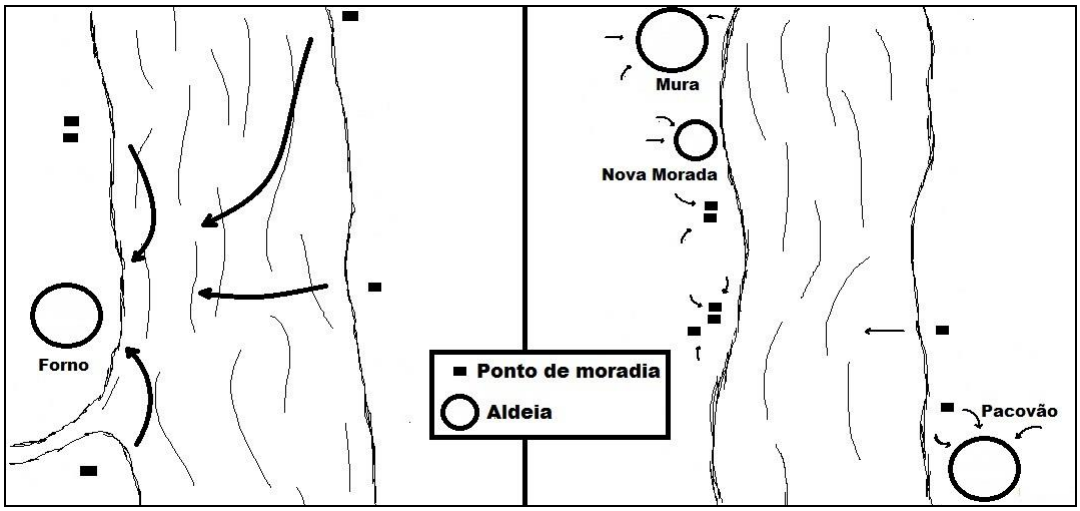


Figura 1.10 – Movimentos de convergência e divergência das aldeias do Forno e do Pacovão, respectivamente, em ocasiões de comunhão.

O *tuxaua*, ademais de dono da sua *turma*/aldeia/grupo é também peça chave no jogo de intenções que se movimentam em direções contrárias. Administrando as contingências que carregam consigo energias disjuntivas, ele mescla, ou melhor, sobrepõe seus interesses pessoais com aqueles em favor de uma ambicionada coesão do grupo. Manipulando o rumo dos casamentos que estão sob sua influência, ele tenciona converter a diferença – seus afins – em aliados. Uma trama que, como demos a perceber, possui mais reveses que avanços. Apesar de todo esse complexo panorama, a instituição da chefia não estaria descrita a contento se não déssemos atenção à sua face externa. Criticado pelo jogo político que forja no interior, questionado pelo dúbio posicionamento que toma em questões de ordem comunitária, condenado por soluções que satisfazem apenas a sua parcela interessada, "resta ao chefe só sua condição de intermediário com o exterior" (Calávia Sáez, 2006, p. 147). O chefe é o representante mura no exterior, um intermediário que estabelece a comunicação entre o mundo dos brancos e o mundo dos indígenas. Portador dos interesses dos *outros* fora, permanece dentro com a reputação sentenciada por cuidar apenas dos Seus. A posição controversa do *tuxaua*, entretanto não lhe impede de lutar pelos recursos ditos indispensáveis ao seu povo. População classificada pelos órgãos competentes da administração municipal como rural e indígena, as quais são previstos os investimentos destinados à formação de pessoal e construção de equipamentos adequados. As demandas nativas então, sobre

saúde e educação diferenciadas pesavam como moedas de troca que colocavam em relação as lideranças locais e o poder público. Sua ação global, contudo, não se furtava à intermediação individual como apontavam. Ainda assim, à aldeia a intercessão do *tuxaua* era indispensável para a resolução de alguns problemas burocráticos, sua presença então, como pessoa pública era sintetizada pela assinatura de documentos de representação legal junto aos interesses de indígenas.

Os direitos às condições de assistência médica e os subsídios necessários à promoção de uma educação diferenciada não eram artefatos apenas da geopolítica gerida pelas lideranças locais. Depois de conquistados, dentro do *rio*, eles eram mais um argumento a favor da agência política manuseada entre os *tuxauas*. No contexto dos Piro do Baixo Urubamba, as comunidades passaram a centralizar-se em torno das escolas após suas instalações, em vez dos chefes como era de antemão (Gow, 2001, p. 242). Um potencial que não tardaria a ser visionado pelas lideranças do rio Igapó-Açu. No discurso nativo, o embate era colocado em termos de quem tinha mais *força*. Quem tinha mais *força puxava* mais famílias para morar junto de si, mais família sob a órbita de sua fala. Nessa arena, o padrão da formação das comunidades repetia o mesmo padrão Piaroa: a grande aldeia parecia guiar sua formação pela regra da aliança, enquanto as pequenas povoações locais eram orientadas em torno do conjunto dos *sibblings* (Overing, 1975, p. 118). Mais família significava também mais recursos disponíveis e, portanto, mais poder político. Esse parecia ser o projeto por trás do esquema de montar todas as aldeias em um mesmo lugar. Esse também parecia ser o limite e o objetivo do processo de magnificação da chefia mura, a incorporação de todos – inclusive os contrários – constituindo assim um corpo único composto de "múltiplas singularidades" (Fausto, 2008, p. 341). Quando dirigimos um olhar distante para esse panorama, torna-se claro como níveis ideológicos e práticos se intercalam para a definição da posição de chefia.

1.11 *Mais olho pra terra do que de terra pra água*

A frase que dá nome a seção, espaço o qual dedicaremos à pajelança mura, foi-me dita por uma pajé na aldeia Jutaí. A larga prosa que nos envolveu decorreu ao longo dos espaços de sua casa e de seu *jardim*. Ao *jardim* referia-se às suas plantas, cultivadas por suas mãos em diferentes pontos da aldeia, diversas espécies que guardavam em

comum seu uso terapêutico para distintos males e patologias. Afinal, *remédio da mata é só casca e folha, né?* Já me havia dito a pajé da aldeia do Forno. A fala carregada de experiência que me conduzia pelas trilhas da aldeia refletia-se nos inúmeros *trabalhos* que já havia realizado ali e em outros lugares, mesmo fora do *rio*. *Trabalho* é o termo nativo para designar as atividades que dizem respeito à prática da *pajelança*. Mais do que a fabricação de remédio à base de matéria-prima retirada do *mato*, o pajé é o responsável por estabelecer relações comunicacionais entre mundos. Sua interpelação cosmológica torna possível a troca de informações, elucidando os desacordos, tal como os desagravos que imperam como equívocos e infrações entre diferenças abismais e contíguas. Por hora, nos dedicaremos mais à posição e a condição do pajé que o toca para outro mundo, uma postura que o revela como diplomata de litígios envolvendo o conjunto cognático da comunidade e a fronteira inimiga. Mais um posto de vigília alerta à desintegração do grupo como um todo feito de parentes. A instituição da pajelança é uma sentinela de proteção da comunidade, como a chefia, seu fim último está diretamente relacionado com os seus filhos e aqueles de seus parentes e conhecidos. Para essa seção abordaremos a existência desse outro mundo sob as águas do rio, deixando para o último capítulo o esboço do quadro pragmático de sua atividade através da pertinência que ele possui como uma linha para o contexto das relações multilocais.

Mais olho pra terra do que de terra pra água nos alerta como elaboração da cosmopráxis que rege as relações entre humanos e não humanos, entre a aldeia e o *fundo*. Há no mundo uma dispersão de perspectivas (Viveiros de Castro, 2015), o que as palavras da pajé nos atentam é para o que os nossos olhos não percebem: uma realidade na qual existem mais seres com ciência sobre os humanos e capacidade de afetá-los do que se pode imaginar. Entre-olhares que não se reconhecem, apesar de se entre-refletirem. Como a epígrafe deste capítulo nos antecipa aldeia e *fundo*, apesar de se espelharem, não são iguais, a forma que os separa rejeita o conteúdo que os aproxima.

Toda relação que se baseasse na semelhança reataria o nó górdio que os separou em circunstâncias insondáveis, tempos míticos que não dizem respeito ao passado ou ao presente, mas à constante re-atualização da diferença (Viveiros de Castro, 2006). Os Mura não contam mitos sobre o *fundo* ou sobre o *centro*, o que suas narrativas nos dão a ver são narrativas sobre o mundo atual. Um mundo onde a diferença é sinônimo de perigo e para o qual viver demanda uma precaução constante.

> *"Aqui debaixo é uma cidade assim como nós vive. Eles vivem lá nas mesmas condições, a natureza, tudo tudo tudo debaixo da água. Os encante que fala isso... Da boca desse* [igarapé do] *Piranha até no fim desse estirão disse que é uma cidade muito bonita, as pessoas antigas contavam. Essas pessoas já morreram.."*
>
> (Entrevista, aldeia do Piranha, 2014)

Os *encantes* ou *encantados* são as entidades que vivem no *fundo*, nas mesmas condições nas quais os humanos vivem, haja vista que são *gente como a gente*. No *fundo* há um imenso jardim, repleto de pomares frondosos onde brotam as frutas mais suculentas, ademais de diversas *coisas bonitas.* Há quem afirme também que no *fundo* ninguém é *feio*. Uma cidade única da qual alguns já tiveram a sorte de visitar e retornar. Dizem que os tucuxis (*Sotalia fluviatilis*), os mesmos que abundam à superfície do rio constantemente para respirar, são os *soldadozinhos do fundo*, só que se *em cima ele parece em forma de boto, lá não...* O que eles são afinal? O suspense criado pelo narrador, antes de um recurso estilístico, explicita uma ambiguidade inerente à formulação do perspectivismo ameríndio (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Falamos de uma qualidade reflexiva que se baseia na capacidade de ocupar um ponto de vista, um jogo que coloca em embate as posições do sujeito e do objeto sob a determinação do corpo.

O corpo é a sede do ponto de vista (Viveiros de Castro, *Ibid*., p. 240), não enquanto fisiologia, mas como origem das afecções (comer, viver, comunicar, etc.) que sobredeterminam a realidade. Por isso, boto é *gente*, gente no mundo dele, enquanto no nosso... Os botos são os *encantes*, a gente do *fundo*, aqueles que ameaçam a vida *convivente* dos homens pelo desejo de aliciá-los para o seu mundo. Diz-se que quando se vai ao *fundo* a principal precaução reside quando lhe oferecem algo: *não era pra ele comer nada porque tudo que tem aqui tem no fundo, se comer alguma fruta não volta mais*. Contudo, quando falamos de lá, comer o que é ofertado, assumindo o gosto alheio, não é o único meio de perder-se do convívio com os Seus. *Ele é um espírito, quando ele vai chegando perto da pessoa, ele adormece...* Inúmeros relatos descrevem o mesmo uso do entorpecimento para enlaçar seus alvos, sobretudo durante o sonho, nessas ocasiões a pessoa sente-se *amassada*. *Amassar*, metonímia para relações sexuais, é também o processo por meio do qual a pessoa termina por ter sua *sombra* levada para o *fundo*. Do mesmo modo, não era todo ou qualquer boto o responsabilizado pelo sequestro das *sombras* dos homens, como afirmamos anteriormente, o tucuxi era apenas um soldado e representava o lado bom. O perigo de fato, vivia no boto-cor-de-rosa (*Inia*

geoffrensis)[32]. O *fundo* não era lugar apenas de boto, apesar da ênfase sobre os perigos que essa criatura brinda, o mundo sob as águas do rio também era morada de peixes, cobras, jacarés, seres gigantesco e igualmente, lar da *cobra-grande*. Cobras-grandes, na verdade, pois há ali tantas que não se podem imaginar, algumas com cabeças animalescas, como o *tucano-boia* (cobra com cabeça de tucano) e a *guariba-boia* (cobra com cabeça de guariba). Inclusive em um dos portos da aldeia do Piranha é comentado ser o covil de uma enorme cobra-grande com cabeça de piranha.

Tudo tudo tudo que os humanos compartilham entre eles tem no *fundo*. Lá os encantes são governados, como me contava a pajé do Jutaí. Há então, *cacique*, é uma menina de 14 anos, uma *mulher gordona, loira e bonita.* Exercem as mesmas atividades que os homens: brincam, brigam, dançam. Ela continua:

> *É pelo rio* [que eles viajam], *eles têm o barco, eles vão pelo fundo, eles não pode aflutuar em cima da superfície. Ave Maria, se ele aflutuar acho que não tem ninguém que pode ver uma coisa dessa, só nós mesmo que anda por lá. É grande, tem um ônibus largo, holofote grande, tudo tudo tudo tem... Só que nós anda, o barco é o seguinte, o barco é a serpente, nós tem aquele nosso barco, a gente anda, é barco motor que nem se a gente ta andando dentro daquele navio, é barco tudinho, só que nós já sabe o que é, né? Por isso que ele não pode subir pra superfície, é perigoso, aí encosta. Do jeito que ta baixo aí, aí ele encosta..*
>
> (Entrevista, aldeia Jutaí, 2015)

Encostar é termo local para aportar mais um vocábulo do vernáculo náutico que é compartilhado na região amazônica e igualmente pelos Mura. Ancorar um "barco" do *fundo* na superfície é o mesmo que dar ao outro a possibilidade de assumir a posição de 'eu' na relação. *Encostar* também é o verbo que qualifica a aproximação de uma entidade estranha a uma pessoa, avizinhando-se daquele corpo, ele a *endoida*, tomando o cargo de guia das intenções que a governam. Por isso, não é qualquer barco que *encosta*, diga-se de antemão, o "barco" de lá é uma *serpente*, o que para os humanos seria uma ameaça, para homens do *fundo* não passaria de mais um meio de transporte, uma criatura submetida ao seu comando[33]. A serpente ao atracar principiaria o

[32] A mesma distinção é verificada no universo religioso caboclo registrado por Galvão (1955, p. 92). Enquanto, o boto avermelhado é temido pelo seu caráter traiçoeiro, o tucuxi é dito ser uma criatura de comportamento benevolente, disponível para ajudar os homens em momentos de dificuldade em viagens pelo *rio*.

[33] A serpente viveria uma condição semelhante ao que é um cachorro para os homens. Também a sucuri, segundo os Achur, é um animal doméstico para Tsunki, entidade conhecida do mundo aquático (Descola,

momento, para parafrasear um conhecido líder messiânico, em que o a terra viraria *fundo* e o *fundo* viraria terra. O ato de desconjurar esse encontro revelava algo desastroso para a coletividade humana. Um evento que se aproxima daqueles descritos na cataclimologia guarani por Nimuendaju a partir dos mitos apapocúva sobre o fim do mundo (1914). As catástrofes anotadas no mito de *Guyrapotý* conflagram uma série de infortúnios: o desmoronamento da terra, o dilúvio, a queda das trevas e o retorno do Jaguar Azul que ocasionariam o fim do mundo e seriam sintetizados na expressão *mbaé megûa* (*Ibid*., p. 69). Não era por pouco então, que muitas das conversas que mantive em meu último campo tinham como estopim ou até como assunto principal o nível anormal que alcançara a vazante do rio. As águas do rio Igapó-Açu no ano de 2015 haviam regredido menos do que era esperado, reflexo da cheia descomunal que a antecedera. Matéria que suscitava grande apreensão na face de meus interlocutores, como eles me explicavam: quanto menos o rio secar, maior será a cheia do próximo ano. A advertência assinalava o receio de perderem suas residências, verem suas roças arruinadas, depararem-se com o risco da carestia. Consequências sinonímicas com aquela de serem tragados para o *fundo*, afinal ali teriam suas casas, suas roças, mas não seriam mais como antes e dali jamais voltariam.

Os mesmos índices arrebatavam de preocupação os Guaranis com quem Nimuendaju tomara contato, contudo, como vetores de desordem cósmica, "qualquer fenômeno suspeito da natureza, mesmo eclipses, ou mesmo formações de nuvens" eram atribuídos ao *mbaé megûa*. (*Ibid*., p. 70). Os Mura, entretanto, eram mais lacônicos com o *topos* ameríndio do fim do mundo – olhando mais para a proximidade do chão do que para a distância do céu – reticência compreensível dado que eles hoje vivem o melhor de seus mundos. Era sobretudo esse com o qual se preocupavam, atentos às ameaças que espreitavam a segurança de viver entre os Seus. Estar entre estranhos, comer o que não comeriam, ver o que não gostariam de ver. Algo distante das predições sobre a decadência do mundo em toda a sua extensão. O grande perigo para eles era estar entre *outros*, nesse sentido, cataclismo era viver um mundo que não era o deles.

Essas viagens empreendidas pelos *caboclos do fundo* – outra alcunha dos *encantes* – refletiam algo que já haviam mencionado antes para mim, *eles andam muito*, os caminhos pelos quais circulavam estendiam para muito além do *rio*. Seus contatos eram travados em outras paragens e com outros agentes de intermediação. Existia de

---

2006 [1993]: 174). Não apenas a sucuri, como também jacarés e jaguares fariam parte do acervo caseiro de qualquer um dessas entidades que parecia agir no fundo como verdadeiros donos.

fato um mundo abaixo da superfície da água, um universo onde aquela gente fazia festa, dançava e namorava. Um mundo onde todos eram belos, mas no qual também exista muitas rixas entre gênios opostos. Existiam *caboclos do fundo bons* e *caboclos do fundo ruins*, os quais brigavam entre si e os bons matavam os ruins, disseram-me. *A porrada tece mesmo* e no dia seguinte *aparece aí de bubuia, aí na beira do rio*. Apesar da descrição maniqueísta que governava o discurso sobre a índole das entidades que viviam no *fundo*, separando entre bons e maus, esse era um cosmos em que não estava ausente sua complexidade. Faceta que se manifestava na relação entre os *encantados* e homens, especialmente entre os *mestres* e seus donos, os pajés.

Tem tanto espírito na água como na terra, *da terra são do mato*, assim referiam-se àqueles que andavam apenas pelo *centro*. Diferente da atenção dada aos temas do *fundo*, o *centro* parece não concentrar a mesma densidade discursiva. Existe como um lugar de passagem, encruzilhada de caminhos que dão licença aos maus encontros. Foi me falado que as entidades do *fundo* comumente caminhavam sobre a terra. Contudo, como me foi dado a saber em outra ocasião, havia quem garantisse com severidade que, se do *fundo* existia o bem e o mal, do *centro não poderia vir coisa boa não*. Haja visto que os da terra vêm somente pela *encruzilhada do caminho, se pegar na encruzilhada do caminho, não é coisa boa, é o demônio*. As *dobras do caminho* na verdade afiguram como entidades, emergem cruzando a trilha que se percorre e nesse encontro agem sobre o indivíduo. Espíritos capazes de *endoidecer*, tomando como refém aqueles que andam despreparados, após o cruzarem, tragando-as para o mais profundo da mata. Consequências registradas entre tantas narrativas que tinham como argumento o perder-se na mata: *quando eu passei de uma posição de uma dobrada eu senti aquele remorso a modo na minha costa. Aí pronto, eu não me alembro mais de nada, quando eu fui me alembrar, eu já tava lá no meio do mato*. O remorso ao qual a sentença faz menção tem o mesmo efeito do amortecimento relatado em encontros com entidades do *fundo*. Um amortecimento de cunho moral que atinge indivíduos com maior propensão para esse gênero de desvio, pessoas de *corpo aberto* como geralmente são referidas dentro do *rio*. Dizem comumente que algumas das entidades que circulam pela mata, muitos deles inclusive, são espíritos de índios. *Ubirajara* e *Jurema* eram dois nomes que se referiam a essas gentes do *centro* como índios, entidades igualmente auxiliares que visitavam algumas pessoas que já demonstravam alguma aptidão para recebê-los como me foi indicado em caso na aldeia do Piranha.

Enquanto pormenorizava os mundos que nos rodeavam, realidades aquarteladas junto à realidade dos coletivos humanos, a pajé do Jutaí tecia o fio de uma árdua empreitada que parecia ser uma negociação constante. Segundo ela: *tudo tem mãe, nós todos temos mãe, né?* Referindo-se às plantas: os filhos brotam da mãe, *tem a mãe no meio e os filho do lado, por isso que tem mãe*. Como donos, as mães são cientes do interesse dos homens sobre suas proles. Uma ação protetora que não requeria quem a desafiasse, mas antes quem a negociasse. A pajé preconizava sobre a necessidade de se conversar com as plantas, essencialmente, com a mãe das plantas das quais se requeria um fruto ou algum de seus filhos. Um tratamento do qual também dependia sua beleza, o desrespeito para com as mães seria condenado com sua vingança. A planta *se vinga*, ela fica *feia* e morre, sumindo dali para que não a achem. *Conversar* era mormente rezar: *aí o que eu vou dizer: "tu tens mãe, tu tens teus filhos, quero que tu me ajuda pra curar um doente, vou te precisar porque nós vamos trabalhar com um doente, por isso quero que você me ajuda"*.

Fausto já nos falou longamente da categoria de dono como um elemento imprescindível para entender a cosmologia e a sociologia indígenas (2008). O título de dono geralmente se destina àquela entidade, mestre de animais ou vegetais com quem os xamãs se relacionam, que as gera como parte do próprio corpo como explicitam os Kanamari (*Ibid*., p. 331). O traço dessa categoria que mais interessa ao nosso caso é aquele da assimetria, pois a relação criada em torno da categoria de dono "implica não só controle, mas cuidado" (*Ibid*., p. 333). Logo, a hierarquia implícita na relação entre donos e "posses" ou *mãe* e *filhos* não se aferra a uma segurança plena e inviolável. O dono cria um domínio sob o seu resguardo, mas está aquém dos interesses alheios ou mesmo das decisões inerentes às singularidades das quais é mesclado. À vista de um panorama aviltante, o dono tem os seus próprios artifícios, seja retirar os animais da mata para que não sejam caçados, seja no exemplo registrado no Jutaí, o deslocamento do vegetal para que brote em um lugar desconhecido. A negociação, ou melhor, a conversa é então, não uma forma de escambo, mas de relação. Um contato entre donos, visto que o pajé é mais um entre tantos mestres.

O pajé é mestre porque ele também é dono de suas entidades, ou melhor, ele é mãe de seus *caboclos*. Aos *caboclos*, a pajé referia-se como *meus homens*, seres de grande antiguidade que, no entanto, tinham aparência e corpo de crianças e a chamavam de *mãe*. Os *caboclos do fundo* andam muito porque vão até onde seus mestres se localizam, como espíritos auxiliares ensinam remédios, assim como arcam com a

responsabilidade de reaver sombras sequestradas. Como tal, o *trabalho* que envolve o pajé e *seus homens* não passa de mais uma modalidade de familiarização. Soprando suas curas através dos sonhos, ou *encostando*-se à pessoa para falar a uma audiência através de seu corpo, a relação pajé-caboclo irrompe-se em uma potencialidade extremamente volátil. Um vínculo que se emparelha àquele estabelecido pela adoção e que já vimos anteriormente no contexto da caça, quando se toma a cria de uma mãe predada para cuidá-la como animal *de criação*, apesar dos reveses que implicam um amansamento não pleno. Destarte, como na roça, onde o ato de fecundar enquanto sujeito do contato, não isenta quem participa da relação de ser igualmente fertilizado, passando a ser objeto. Entre pajé e *encantado*, relação assimétrica que se associa aquele entre pai e filho (Fausto, 2001, p. 416), ter seu potencial afetado pela falta de autoridade sobre seus "enteados" subentende uma falta de controle que parece ser inerente a qualquer trato que coloca entre si a diferença.

A pajé estava entre mundos tanto quanto entre dois conjuntos de *Seus* distintos. De um lado, estava o corpo cognático, seus parentes e todos os demais que faziam parte da comunidade, do outro estavam seus *homens*. Para uns e outros mantinha relações de agrado e respeito, sobre os últimos, dizia a *pajé-sacaca* do Jutaí, sentia tudo o que se passava com eles. Quando um morria lá no *fundo*, ela sentia a dor da perda *em terra*. Da mesma forma, ela estava sujeita a dor daqueles com quem convivia em sua aldeia. Em relação aos seus *homens*, ela só poderia cruzar os braços, era então a respeito de seus filhos e dos filhos dos Seus que ela podia atuar em favor. Dizia que já sabia quando alguém demandaria de seus cuidados e se disponibilizava mesmo quando o cansaço de seu corpo resistia à sua vontade. Por isso, a atividade da pajelança existia como mais uma instituição em proveito também do parentesco, um meio de assegurar através do sobrenatural os laços que haviam sido construídos pelo social.

Certa vez, perguntando categoricamente a um dos professores da aldeia como é feito um parente, ele simplesmente respondeu de maneira um tanto displicente e com alguma reação de pasmo: *de muitas maneiras*. De fato, um parente é feito de muitas maneiras desde que nasce como indivíduo e desde que surge como pessoa. Diferente dos Piro do Baixo Urubamba que presumem a comunidade como algo que deve ser continuamente criada (Gow, 1991), os Mura pensam sua aldeia como algo que deve ser preservado. Ambos, entretanto partem do mesmo pressuposto que entende a mistura de diferenças como um fim necessário e perigoso. O corpo cognático, a mesma parentela

que cobre toda a aldeia, está a todo tempo disposto a distribuir convites que ampliam a sua identidade, ao mesmo tempo, cometem deslizes nos protocolos de prevenção cosmológicos que minam com sua segurança. O parentesco no Igapó-Açu é feito da memória sobre o cuidado e a atenção oferecidos no passado, mas também é o juízo sobre os atos não contraprestados no presente. São essas aproximações e distanciamentos que ditam e sustentam o ritmo do processo contínuo e instável da construção e proteção do corpo. Assunto do próximo capítulo, o corpo consagra-se como o suporte das relações descritas aqui, já que falar de corpo, é falar de parentesco, assim como é também falar do que é um ser humano (Viveiros de Castro, 2008). A passagem que realizamos aqui da matéria do social para o suporte corporal justificar-se-á em um coletivo que dá tanta atenção ao corpo de suas crianças, principalmente após o nascimento. O corpo mura, tal como o parentesco representam eixos a partir dos quais é possível discutir a diferença e a identidade.

Capítulo 2: Corporalidade – O Corpo *Preparado*

"Que cheiro bom de tucumã no teu cabelo
pelo gosto desse cheiro
tu comeu, não se banhou
Como então será que tá teu corpo inteiro
de pensar já tô faceiro
olha já, como é que eu tô

Já tô querendo rolar no cheiro da terra
pegar fogo em teu abraço
quebrar folhas pelo chão

Tô querendo
no compasso desse passo
ser um bicho lá no mato
bicho na vadiação."

Raízes Caboclas

Era a hora do almoço, a *hora certa* disse-me em tom jocoso depois o avô da criança e cacique da aldeia. Reunidos em torno de uma panela de ensopado de tracajá, já tínhamos nossas expectativas concentradas no momento culminante do trabalho de parto que havia se iniciado desde as primeiras horas do dia, próximo dali, em outra casa na comunidade. Alguma agitação irrompe o nosso deleite e minutos depois todas as mulheres da aldeia, que, naquela oportunidade, eram poucas, pois parte dos aldeãos havia viajado para a cidade, estavam na casa vizinha. A parteira da aldeia, desde muitas horas antes, já se encontrava ao lado da gestante quando era enfim anunciado o nascimento da mais nova moradora da aldeia do Forno. Mãe e filha quedavam ali em suspenso e sob o mosquiteiro, exaustas após o extenuante esforço desprendido por ambas. Todo o cuidado e atenção necessários dispensavam agora o restante das mulheres. Dali para frente os pais se dedicariam única e exclusivamente à infante que acabara de nascer. Ainda sob os braços da mãe, baixo seu afeto e atenção, a criança daria a receber visitas contínuas e intermitentes dos aldeões que os rodeavam com paparicos e conselhos sobre o presente e o destino daquele que tão pouco sabia sobre o mundo.

Começamos pelo princípio porque o processo de fabricação do corpo não se inicia do nada, ele parte de uma matéria já pronta, o corpo daquele que abre os olhos pela primeira vez ao mundo. Falar da construção do corpo no rio Igapó-Açu é perceber que ela se faz às expensas daquilo que está à sua volta, especulando sobre a diferença,

ela tem como modelo os seus semelhantes. Este capítulo abordará os estágios que envolvem o crescimento, formação e salvaguarda da humanidade mura. Falar dos tratos que envolvem a criação de uma criança que recém nasceu é subentender as teorias sobre natureza e cultura locais. Passaremos do nascimento para a maturação e da idade adulta até o fenecimento, veremos como uma linha tênue separa esses processos do risco que a não humanidade oferece. A vigília que se faz é a mesma da ciência que discrimina os benefícios e os malefícios que a condição de animalidade tem para oferecer ao social. A corporalidade, tema central das próximas páginas, oferece um rico acervo para a tarefa de tradução da lógica que opera nas relações que se encandeiam os mundos pelos quais os Mura circulam.

A nascença mura guarda, em seu âmago, a urgência e a espera de qualquer nascimento, é quando se vem ao mundo que suas especificidades se configuram. Antes de tudo corta-se seu umbigo, geralmente a parteira que, daquele em dia em diante, será a segunda mãe da criança, a *mãe de umbigo* – como o pequeno infante passará a chamá-la[34]. Da placenta deve-se ter grande cuidado, enterra-se ela próximo a casa, geralmente no mesmo local em que está a dos outros partos da mãe. Sua localização é importante, pois a caso de pigarro que a criança pode, por ventura, guardar na garganta aquele lugar será seu destino. Emborcam-na sobre o depósito dos restos de seu nascimento para que ela expurgue o que ainda convulsiona seu peito, deve-se logo, separar-se completamente daquilo que a acompanhou durante toda a gestação[35]. Para existir a criança necessita separar-se completamente de si, um desligamento que parece indicar o que era uma proximidade excessiva de si com um *outro* – estado anterior que caracteriza a condição de não nascido – logo, esse comprometimento deve ser desfeito para dar lugar a existência de si em um novo plano. Mesmo separados eles não deixam de ser o mesmo, por essa razão a placenta segue afetando a criança mesmo após o desfecho do parto. O

[34] A *mãe de umbigo* recebe um *status* semelhante à *jware*, o padrinho aché que corta o cordão umbilical da criança (Clastres, 1995, p. 32). Como lá, a relação entre o rebento e sua *mãe de umbigo* será afetuosa e marcada pela atenção e presentes que a última concederá ao primeiro. Entretanto como parteira dessa e de tantas outras crianças (a parteira dessa ocasião já possuía em sua lista mais de 40 filhos de umbigo) ela não dispunha de uma acompanhante ritual, uma *upiaregi*, como no primeiro caso. Junto dela havia sim, muitas acompanhantes, porém sem alguma discriminação pessoal ou funcional. A *mãe de umbigo* era uma só e guardava laços apenas com a criança, não mantendo assim, laços de reciprocidade entre os pais da criança recém-nascida como era a situação encontrada por Clastres entre os Aché (1995, p.33).

[35] Para os Piro, a placenta, tanto quanto o cordão umbilical são parte outras da mesma criança, que emerge do útero da mãe como um ser dividido em três partes de si mesmo e as quais devem ser separas. (Gow, 1997, p. 48). Os Tupinambá de Olivença fundamentam a noção entre mãe filho durante a gestação como um corpo único e misturado através da placenta (Matos Viegas, 2007). Para eles, a placenta é "a companheira do menino", "pedaços da pessoa" e "o resto da mulher com o menino" (*Ibid*., p. 108). Ambos os exemplos, originados de contextos etnológicos tão distintos insistem sobre uma fusão de múltiplos que devem separar-se, mas como mostram os Mura, jamais separam completamente.

corpo do recém-nascido também receberá uma atenção especial a respeito de alguns traços físicos: quando as pernas se apresentam *tortinhas*, os pais têm o costume de endireitá-las, levando a criança para o rio e agitando-a sobre a água, quando não, esquentam um tecido qualquer ou mesmo as fraldas sobre o calor do fogo, enrolando-o depois nas pernas. Há ainda uma última técnica, a qual remete às duas anteriores: dá-se através do *fumeiro* (fogão) que aquecerá um corte da flecha, cuja fumaça aos poucos vai endurecendo e endireitando o que seriam as pernas do bebê. Ofício em princípio estético, também se volta contra o formato indesejado do nariz, o qual afila-se com sebo mornado pela lamparina, na medida em que é puxado, vai se recitando: *tucano, tucano, tucano...* para que ele vá projetando-se como contaram (inversão do costume tupinambá de achatar o nariz da criança com o polegar (Metraux, 1979, p. 84).

Aquém dessas práticas interessadas está a obrigação primeira dos pais: o banho de folhas. O uso menos tem a ver com o asseio físico do que com a saúde e com a condição do infante. Os banhos de folha têm uma aplicação tácita dentro do rio Igapó-Açu. São fundamentais tanto para a fabricação do corpo como para a consolidação da vida que ali está se formando, no limite, são improrrogáveis também para aquele que está sob ameaça de se perder à vista de um mal encontro.

Os banhos de folhas, dessa forma como em inúmeras práticas do universo indígena amazônico, têm como objeto a consolidação do corpo da pessoa. A conjuração de *forças* e substâncias estranhas a ele, assim como o acúmulo daquelas que serão proveitosas para a constituição daquele que se pretende formar. A relevância do tema da corporalidade vem sendo ressaltada desde a década de 70 pela etnologia americanista, impulsionado no artigo seminal de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro como vulto temático. Nele o alto rendimento da categoria tornou a questão do corpo providencial para a Amazônia e o americanismo indígena. Quando se diz que a fabricação do corpo ocupa uma "posição organizadora central" (Seeger, DaMatta, Viveiros de Castro: 1987, p. 20), tem-se em conta o pesado investimento que cotidianamente se emprega para dar ao corpo da pessoa, parcela compósita da "comunidade de substância" (DaMatta, 1976), sua qualidade de membro do grupo.

Esse capítulo e nossa pesquisa se inserem aqui, neste marco conceitual, como mais uma contribuição etnográfica ao grosso das reflexões que abordaram esse problema. Para tanto, renderemos detalhes a todos os elementos que fazem parte do *corpus* instrumental e agentivo que circunda a atenção mura sobre o corpo. Desapercebidamente, ele está inserido nas jornadas do dia a dia, no fundo de conversas

de fórum íntimo, passível mesmo de ser ignorado dada a inexistência de qualquer pompa ritual ou visual, chegando quase a não ser apreendido.

Continuo em tom minimalista um capítulo que se deu com o drama de um parto, porque nesse rincão da Amazônia indígena, a matéria de constituição do corpo é dada sem alarmes. Os únicos eventos que podem romper com a quietude do cotidiano são o nascimento e o falecimento. Talvez a caçada de uma grande presa cause, da mesma forma algum bulício, mas ainda assim, mais parcial que global. Esses lapsos da faina diária subtraem as pessoas do ambiente privado de suas casas, a vida e a morte são assuntos públicos, ao passo que a criação e o custeio da vida são assuntos privados. Por esse motivo, este capítulo também é sobre o transcurso de um dia na aldeia e sobre como a fabricação do corpo se dá ali, sob o curso do sol e sob o zelo das casas individuais. Concomitantemente, o tema é de apreensão geral, cuidar de si corresponde também não oferecer ameaça aos outros, pois se o trato dos corpos tem um viés particular, seu destrato oferece consequências totais.

Figura 2.1 – *Quando chega um bebê novo fica todo mundo paparicando* (Fotografia: Fernando Fileno, 2015)

2.1 O filho e o banho de folhas

O banho de folhas se insere na vida de um indivíduo desde os primeiros dias do desabrochar da vida. Deve-se, através do banho, além de limpar a criança, esfregar em seu corpo o sumo das folhas que foram selecionadas para a ocasião. Como prática ela é amplamente disseminada entre as gentes do rio Igapó-Açu, atendendo às prioridades que tangem os primeiros anos da vida de um bebê, bem como as urgências que decorrem das negligências daqueles já adultos. A preocupação aqui reside na modelagem do *gênio* da criança. Um atributo não particular, veremos como quando os Mura falam de *gênio* estão menos se referindo a uma personalidade do que a um corpo específico. A água aquecida sob o sol serve como precaução também contra resfriados comuns que comprometem a saúde do pequeno, no caso do recém-nascido uma unção pela manhã, bem cedo, chega a ser suficiente, sendo uma preocupação atinente seja às mães de primeira viagem como às já experientes.

O que nos interessa sublinhar aqui é como o banho de folhas não é um detalhe banal, pelo contrário, participa ativamente no cotidiano de criação e manutenção de uma pessoa como parte ingressante e integrante de um coletivo mais amplo que engloba de seus pais até a humanidade mura. Em campo, pudemos aventar quase 20 diferentes espécies da farmacopeia utilizadas para o preparo dos banhos, porém, como nos deixaram entender, a qualidade das folhas para o banho não depende apenas de seus atributos, mas igualmente se estende à sua condição, pois aquela *folharada* que se acumulava na beira do rio depois da tempestade da noite anterior é igualmente boa para esse fim. As assim descritas *folhas do fundo*[36], apontam para a possibilidade de pensar uma teoria de conhecimento que não se resolve na discriminação de qualidades físicas intrínsecas, mas sim no estabelecimento de relações que colocam em contato planos distintos do cosmos. A criança de *gênio ruim*, *enjoada* e que chora à toa deve ser amansada – socializada para os termos locais – em um processo destinado a depurar as

[36] A inspiração aqui advém de Íris Araújo, para quem, o termo *go*, traduzido como "dia", com o qual muitos dos nomes dos "remédios do mato" utilizados pelos Karitiana são formados, diz respeito "menos por suas qualidades sensíveis do que pelo efeito de transformação que esperam da planta no momento [...] em que são usadas no corpo" (2014, p. 76). Como tal, aquela *folharada* acumulada ao raiar do dia após um *banzeiro*, fia-se mais às expectativas sobre o potencial que sua origem carrega daquelas circunstâncias do que propriamente às suas substâncias inatas.

qualidades que não interessam a uma pessoa. Concluído o banho, joga-se a água para o lado onde se assenta o sol, encargando-o com a obrigação de que leve esses maus atributos para não voltarem mais. Tem-se a humanidade em banho-maria. Conforme o filho cresce, a mãe o vai corrigindo-o e o faz, entre outros meios, através dos banhos de folhas. A criança *enjoada* vira um adulto *enjoado*, explicaram-me: tal como é *quando um cara bebe cachaça*. A desumanidade expressa-se na a-sociabilidade. O perigo da briga é um atentado ao corpo social tanto da integridade física daquele que se vê na mira de quem perdeu o prumo da boa conduta como da comunidade que vê esvair-se diante de seus olhos o clima de alegria que os integrava.

Em seu uso, as virtudes profiláticas do banho de folhas também são ressaltadas. Evitando a *força* do *mal olhado* e do *mal olhado do fundo* as folhas, igualmente protegerão a criança da gripe, do *vento caído*, do *quebranto*, etc, além, claro, do *mal do sétimo dia*. O banho diário é uma demanda impreterível até que a criança complete os sete dias de nascimento. Decorrida a primeira semana, conhecidos e próximos da mãe, ainda temerosos, questionam: *ele já completou os sete dias?* A sentença invisível e sumária sobre a vida e a morte da criança emana uma inquietação geral, pois falam que a criança se enrola todinha e grita sem cessar até definhar. Passado esse marco, o banho herbanário deixará de ser uma prática diária e passará a ser semanal, geralmente às sextas-feiras, um pela manhã (às 12 horas) e outro à tarde (às 18 horas), prosseguindo prescrito até entre os 4 e 12 anos de idade da criança, mas variando sobremaneira em cada caso. Nesse contexto, essa prática pertence apenas à ordem da prevenção, longe da necessidade de tratar-se de um mal específico, os banhos são mantidos até quando o corpo esteja *preparado* para dar-se conta de si mesmo. Um corpo *preparado* é um corpo não afeito às agências de más intenções alheais. O banho de folhas deve produzir efeitos sobre o corpo daqueles que são habilitados sob sua ação: um corpo forte e invulnerável aos males que se originem daqueles que estão próximo e são conhecidos, como daqueles que estão longe e não passam de incógnitas. Tanto humanos como não humanos oferecem risco a um corpo desprovido de proteção, *encostando* neles e arrastando-os paulatinamente do círculo dos Seus, seja na morte ou na desumanização.

O banho de folhas permeia as diferentes fases da vida de qualquer indivíduo, mas é durante a infância que sua mediação tem presença mais intensa. A fragilidade dos que estão há pouco tempo no mundo reflete a multiplicidade de males que ameaçam sua existência – a criança é *mole* quanto menos tempo de vida mais volátil e sensível é o seu corpo. O corpo da criança, muito mais do que o do adulto, é sensível ao movimento de

forças e substâncias que giram ao seu redor. Por esse motivo, o seu trato é redobrado de cuidado, procedimentos cotidianos evadem o risco de enfermidades amplamente disseminadas. O costume dita as mais variadas medidas, o pai, por exemplo, ao chegar em casa, vindo do mato deve tirar a camisa de trabalho, dobrá-la do avesso e jogá-la na criança para que ela não pegue *quebranto*[37]. Igualmente não se deve passar a criança sobre a cabeça, expondo-a ao risco oferecido pelo *vento*. Da mesma forma, não se *presta* agradar a criança do lugar ou achar graça de suas travessuras quando se chega ao recinto com *fome*. Mesmo quando não há intenção, há gente que nesse quesito é *danada* para dar quebranto na criança. Geralmente são pessoas que estão muito próximas ao infante, o que na raiz de seu contágio parecem ser principalmente ocultados os laços de afinidade. Um caso relatado por um pai era relacionado ao seu cunhado, reputado por trazer vezes a fio esse malefício ao caçula. Mais do que uma identificação ao caso, essa objeção revelava em si uma tensão silenciosa entre afins. Como laço acessório à relação que a precedeu, ou seja, o casamento, a afinidade real jamais deixa de manter a diferença silenciada pelo convívio. Às vezes, passar a criança por debaixo das pernas e sobre a cabeça na entrada da porta três vezes já era o suficiente para apartar a doença, outras vezes apenas a *benzição* solucionaria a questão.

O corpo é função do vivido, assim como o *gênio* o é da *folharada* e a saúde da prevenção. Um, o corpo, está irremediavelmente entrelaçado aos outros, o *gênio* e a saúde, construindo-se mutuamente eles falam da mesma coisa. O corpo do adulto está entre o *duro* e o *mole*, entre a velhice e a infância, a criança que tarda para aprender a andar tem as pernas muito *moles*, assim como o ancião que já não lembra mais suas histórias, culpa a cabeça que já está muito *dura*. À medida que a criança se desenvolve incide sobre ela as ansiedades e preocupações de seus pais, o ambiente a sua volta torna-se o *lócus* das habilidades e capacidades que devem ser impressas em seu corpo, tal como dos riscos que lhe são advertidos. Costuma-se defumar o corpo daqueles que iniciam a vida, por vezes, com pelo de quati ou de macaco prego (*Sapajus nigritus*), o

[37] Predicamento semelhante aquele dedicado à cura de picada de serpente. Segundo se aconselha, primeiro deve se furar a pele na região picada para que o sangue suba, depois decepar a serpente um palmo abaixo da cabeça, tirando-se posteriormente o seu couro. A pele da cobra deve então, ser amarrada na parte do corpo em que se realizaram as incisões para neutralizar a *força do sangue*. Daí basta fazer remédios de folha para sanar o doente. Neutralizar o sangue contaminado pelo veneno da serpente vestido sua pele tem um pouco de assumir parcialmente a sua posição, compartilhando sua perspectiva a partir de um corpo comum (Viveiros de Castro, 1996). Algo do mesmo tipo se passa com a criança que veste a camisa do pai como se fosse uma pele. Contra as *forças* da fome e do cansaço que podem oprimir aquele corpo frágil, oferece-se a possibilidade de assumir parcialmente a perspectiva do corpo do pai, anulando assim, os males que estão colados nele.

primeiro deixará a criança ágil e esperta, enquanto o segundo a tornará resistente para contusões e doenças, apesar de colateralmente criar uma criança inquieta e indisciplinada, semelhante àqueles dos quais foram retirados os pelos para o defumo. Continuaríamos... Para que a criança aprenda a nadar rapidamente fricciona-se seus pés às patas de um mergulhão, ave aquática que abunda os rios da região. Caso o anseio seja para que saiba prematuramente a caminhar, usa-se do mesmo atrito, dessa vez, em contato com uma moeda. A lógica do concreto opera aqui com relação às propriedades disponíveis e necessárias (afecções) para que o indivíduo sobreviva à etapa mais delicada de sua vida. Não era incomum encontrar crianças de colo que mantinham em seus pulsos pequenas pulseiras manufaturadas artesanalmente com sementes de pucá, ostentando cada uma, um pingente de dente de macaco prego. Como explicaram, qualquer enfermidade que se aproximasse não afetaria a criança, espocaria os grãos e o dente manteria a criança protegida. A esta estrutura de atenção, também o batismo cristão era incorporado formalmente como parte da trama que resguarda a saúde e o convívio junto de seus pais; evitava-se a todo custo deixar crianças não batizada sozinhas, muito menos quando elas estivessem chorando. O batismo tal como se mostraria o banho de folhas era mais uma proteção, inviabilizando aquele corpo para as intenções de familiarizadores não humanos. Ambos, assim como a pulseira de pucá, agiam com uma função explícita, tal e qual, desviando do corpo dos bebês a atenção dos predadores que se aproveitassem de sua vulnerabilidade. No caso específico do batismo, ele parecia prover um manto de invisibilidade que assegurava a criança enquanto estivesse sozinha. Não faltavam histórias que justificassem essa precaução, como havia acontecido no Caiçara certa conta, não muito distante dali, a mãe ao sair não encontraria mais a filha – ainda não batizada – que havia deixado sozinha. De algum modo, era para a mãe que agora ela havia se tornado invisível, não apenas aos seus olhos, como à condição de *gente* como ela.

A etiologia mura aos poucos vai se infiltrado em nosso texto, mesmo não sendo um tema central para essa pesquisa, não deixamos de perceber o quanto ela é corriqueira e urgente ao mesmo tempo. Um tema que está longe de ser sanado nessas páginas, visto que elas não se dedicaram a um levantamento exaustivo das enfermidades que rodam aquelas partes da Amazônia. Ainda assim, deixamos como possibilidade para pesquisas futuras entender como esse acervo pode oferecer uma via de entrada ao tema da

corporalidade[38]. O foco da doença é antes de tudo relacional, participa do mesmo fluxo das trocas de bens materiais, engloba elementos distintos dentro de uma rede que tem o corpo como meio de comunicação. Percorrendo caminhos diferentes daqueles acionados pelos agentes das causas, concomitantemente estão presentes os agentes da cura que compõem um sistema social de saúde (Langdon; Wiik, 2010) referente à *medicina tradicional* que tem um campo de atuação separado daquele reservado à medicina biomédica no *rio*. Distintas funções e habilidades compõem um acervo compartilhado por um grande número de personagens qualificados. Assunto que abordaremos com maior acuidade no próximo capítulo quando tratarmos da rede pela qual circulam os agentes de atenção à saúde que agem a partir da manipulação de um conhecimento local. Além da prevalência da autoridade do sistema xamânico em determinadas esferas, ainda é possível observar a presença nessa rede de benzedores, pegadores de ossos, costuradores de rasgadura, parteiras que atuam quando suas especialidades são requeridas.

À força desse contexto, uma descrição sumária das doenças que se alastram nesse ambiente se faz útil. Assim nos elencaram: o *vento caído* é uma doença que vem pelo vento, ou melhor, é o próprio *vento*, uma *força* que empacha a criança, causando vômito, diarreia; *quebranto*, um mal que fadiga a criança, deixando-a com a boca aberta de sono, os olhos fundos e causando, da mesma forma, a diarreia, enfermidades dessa tenra idade que exigem tratamento urgente. Em crianças recém-nascidas o período das cólicas também são fatores de muita ansiedade entre os pais, chás de ervas e outras variedades orgânicas costumam ser comumente utilizadas na atenção para com os menores. Impedindo assim, que *vento entre dentro* do umbigo ainda não cicatrizado da criança, razão principal das dores que as fustigam. Há, da mesma maneira, aquelas doenças próprias aos adultos, a *izipla* é o vermelho no sangue e ocasiona uma inflamação visível sobre a pele. Nas mulheres a *izipla* é passível de ser causada na região dos seios da ama de leite quando a criança dorme com uma das orelhas contra o seio da mãe, ou pelos gases desta quando é amamentada, diz-se que era o azedo da boca

[38] Entendemos a doença como experiência (Langdon, 1995), negando a definição que a circunscreve como um distúrbio de funções naturais, observáveis através de um conjunto de sintomas físicos identificados universalmente pelas ciências biomédicas, ela corresponde a "um processo subjetivo no qual a experiência corporal é mediada pela cultura" (*Ibid*, 1995, p. 09). A doença deve ser aprendida dentro de um sistema cultural de saúde, um conjunto de práticas, instituições e funções arregimentadas em torno de uma concepção particular do que é a doença e de como ela deve ser tratada (Langdon; Wiik, 2010). O que importa ressaltar é a doença como uma construção sociocultural, artefato cuja a ação e interpretação em torno dela chamam atenção para um sistema "integrado, total e lógico", ademais de construído empiricamente (*Ibid*., p. 180).

da erucção que afetava aquela região[39]; o *fogo selvagem*, diferente da doença autoimune que se desenvolve na forma de infecções como é diagnosticado pela ciência biomédica, é lido no *rio* como uma espécie de ferida que vai contornando o corpo da pessoa pela pele até chegar à região do coração, sintoma que anuncia a morte de quem dele padece. Todos esses distúrbios originam-se de interferências externas sobre o corpo, não se excluem, entretanto, os distúrbios de ordem interna. O deslocamento da *mãe do corpo* é, nesse aspecto, a primeira causa interna de prejuízos fisiológicos, assunto ao qual concederemos uma seção particular.

O banho de folhas é provavelmente a parte mais afetuosa e íntima da relação de uma mãe com seu rebento. Separar as ramas das árvores adequadas com terçado, não muito distante da casa, era a primeira tarefa da trama. Ali, ao redor, vicejam diversas árvores frutíferas, do mesmo jeito, no pátio contigo à residência, sem exceção, todas as casas mantêm um pequeno canteiro de madeira (caixotes que variavam de tamanho e formato com em média 1m x 0,7cm) em que cultivam tanto condimentos para a cozinha como plantas destinadas aos tratamentos caseiros contra enfermidades de todo gênero, de vez em quando até remédios para cura de feitiços. Há nesses herbanários a obediência a uma função central, tanto alimentar como terapêutica, cada casa mantém assim, ao seu alcance, exemplares cultivados que atendem a demandas pontuais, ali estão a meio caminho do plantio e da consulta com um benzedor ou um pajé. Separar e cultivar as mudas dos canteiros é uma tarefa da mulher que o faz tanto para cozinhar, como para preparar algum tratamento. Quando destinadas ao banho, ela as junta e as esmigalha *bem esmigalhadinho*, jogando-as sobre a água da bacia já separada. Despeja suavemente sobre o dorso de sua cria aquele extrato da palma da mão. Faz isso sem qualquer apuro, vertendo porções superficiais de água que aos poucos, resvalando contra seu corpo, vão o umedecendo, enquanto esfrega as folhas e impregna-o com ínfimos sobejos verdes. Para os banhos dado às crianças, existe uma seleção antecipada dos componentes, há algumas mesclas mais adequadas do que outras, outras vezes, as folhas que já se têm às mãos são as que serão utilizadas, sejam de muitas espécies diferentes ou de apenas uma. Como tantos outros tipos de combinações herbanárias, essas receitas são repassadas pela mãe que, por sua vez as aprendeu também de sua

[39] Tema de expressão pouco explicitada, os sabores emergiram da fala de nossos interlocutores poucas vezes. Exceção ao azedo dos gases das crianças que afetava de maneira desconforme a pele da mãe, nesse caso em questão, o que parecia prevalecer como explicação era de que o azedo tinha mais *força* e por essa razão prejudicava aquilo que era mais fraco.

mãe, assim também há aquelas transmitidas pela autoridade xamânica nos contextos em que a prática da pajelança era exercida.

Dois contextos distintos, logo, um empreendido sob os cuidados da mãe que toma conta da criação, dispondo do arsenal que irá proteger seu filho, outro, subscrito ao sistema xamânico que opera no *rio* acionando, através de um jogo diplomático, uma ampla rede de entidades. Como tratamento, eles são fruto de um conhecimento amplamente divulgado. O banho é produto tanto do sumo das folhas, como do esmero e da persistência de sua aplicação, são as sessões semanais contínuas que garantem a empresa de cada nascimento. O cosmos é marcado pelo perigo e pela diferença, como nos indicam os Jarawara sobre seu mundo (Maizza, 2012), na Terra habitam seres potencialmente destrutivos, condição que exige uma atenção constante, porém, como se presencia no rio Igapó-Açu, sem alardes ou previsões de grandes cataclismos de desordem cosmológica. Toda a precaução está na ordem do minimalismo.

Figura 2.2 – Resquícios de um banho de folhas recém dado (Fotografia: Fernando Fileno, 2014).

Terminado o banho, ritual que não consome mais do que alguns minutos do dia, a mãe, sentada na rede, seca a pequena criança sentada em seu colo. Nina-a enquanto a livra dos pequenos vestígios que permanecem colados a sua pele e a aquece para que durma embalada pelo movimento. Espaço de intimidade e privacidade, a rede guarda e produz o sono da criança, assim como um dia a gerou na união de seu pai e de sua mãe,

resguardados pelo silêncio consentido da noite. Aquele período morto que se presta à vida mura somente como testemunha, jamais como cenário. Toda a vida social se passa de dia, acosta-se cedo na aldeia, à noite, sem produtividade em qualquer esfera, é ignorada pelo sono. Todo trabalho é proscrito eticamente durante o período aberto pelo anoitecer, argumentava-se contra ele que, *trabalhar não presta*, àquela hora o que se fazia era apenas caixão para defunto. Um agouro que não tinha outro sentido senão apregoação da morte para aquelas pessoas que prezavam pelo descanso noturno. Uma regra tanto moral como corporal. A razão para que esse registro etnográfico mantenha-se fiel às horas do dia, ao invés da noite que, somente, nos acompanha na escrita do caderno de campo. Voltemos agora ao complexo da *mãe do corpo* que havíamos prometido ao começo deste subtítulo.

2.2 A *mãe do corpo*, uma *mãe meio malvada*

Eu estava em companhia da *pajé-sacaca* da aldeia do Forno, à sombra do teto de palha de sua casa, cujas meias paredes aliviavam com a brisa o calor estafante do meio da tarde. Fiz um comentário sobre o caso de uma mulher que havia passado mal na noite anterior ao que ela respondeu: *foi a mãe do corpo que saiu do lugar*. O complexo da *mãe do corpo* ao qual já conhecia de outros contextos etnográficos (Sauma, 2013; Scopel, 2014) surgia aqui como a primeira referência a uma fisiologia local, como tal, sua atenção era diretamente relacionada à constituição física e metafísica do indivíduo. A *mãe do corpo* ou *mãe do centro*, como também a chamavam, localiza-se no umbigo e é *tipo um coração* porque fica pulsando, descrita a princípio como um órgão, ela também é uma entidade. Desde que nascem, homem e mulher já a dispõe internamente, carente de atenção e cuidado especializado, dela dependem a saúde e a vida do indivíduo. A preocupação em torno da *mãe do corpo* inicia-se quando se corta o cordão umbilical da criança, aquela região que no hospital permanece desatendida – um corte exposto e desabrigado – sujeita tanto a mãe como o filho ao risco da entrada de *vento*. O acúmulo de *vento* naquela região é o responsável pelo deslocamento da *mãe do corpo*, provocando diarreia, vômito, falta de apetite e assim, definha-se até morrer, o corpo da pessoa vai ficando frio *até não ter mais jeito*.

No *interior*, ao contrário da cidade, a preocupação maior reside na obstrução dessa passagem. Incumbe-se, como me ensinaram, queimar a ponta do umbigo, para

tanto, põem-se fogo em um tufo de algodão na lamparina e encosta-se na abertura da ferida para fechá-la, amarrando-a em seguida com o algodão. Assim, entre outros males evitados, a criança não terá as conhecidas cólicas. Quando a mulher que acaba de dar à luz vem da cidade, depois da internação hospitalar, diz-se que ela já vem doente, a falta de manuseio exigida pela *mãe do corpo* a deixa fraca e dependente de um atendimento que, muitas vezes, encontrará apenas na aldeia.

Aquele que trata da *mãe do corpo*, geralmente uma mulher, deve puxá-la para colocá-la no lugar. *Puxar a mãe do corpo* é uma atividade comumente associada à prática de *partejar*, a parteira da aldeia é também aquela apontada como a especialista na questão, apesar de outras mulheres mais velhas, igualmente, compartilharem desse conhecimento. O parto no rio Igapó-Açu demanda um acompanhamento contínuo durante os últimos meses da gestação, tema para o qual Raquel Scopel dedicou seu trabalho "Cosmologia da gestação, parto e pós-parto" em que acompanhou as práticas de autoatenção para o período de gestação mundurucu na Terra Indígena Kwatá-Laranjal.

A proximidade das relações sociais entre os dois *rios*, pois os Mura se referiam à área de onde vinham os Mundurucu, com quem mantinham contato, pelo rio Canumã, a margem a partir da qual se localizam a maioria das aldeias do Terra Indígena, evidenciava também as proximidades cosmológicas. Aos poucos me dava conta através das conversas com os Mundurucu que habitavam a aldeia do Piranha (três pessoas), tudo se passava como se Mundurucu e Mura compartilhassem mundos em muitos aspectos equivalentes. Tal como lá (Scopel, 2014, p. 151), *puxar a mãe do corpo* associa-se às atividades pré-natais, pois a criança para nascer precisa estar em uma posição correta. As vicissitudes da gestação que alteram a posição da criança dentro do útero são então, corrigidas pelo acompanhamento das mãos habilidosas da parteira ou de quem sabe *pegar a barriga* da mulher. Lançando mão de óleos para eliminar o atrito, ela toca e massageia a barriga da paciente – visa-se ali endireitar a criança – buscando sondar a posição dela naquele instante. Para recolocar a *mãe do corpo* em sua posição natural, ocasião clínica mais comum, as mesmas mãos vão pressionando a região ao redor do umbigo, esquadrinhando a área para qual a *mãe do corpo* se espalhou buscando, assim colocá-la no lugar. Apesar de homens e mulheres possuírem a *mãe do corpo*, seu espalhamento, ou seja, sua suspensão, arriamento ou qualquer outra mudança de posição, responsável por desencadear transtornos físicos como dor no estômago, vômito e mesmo a causa da morte da pessoa tem maior incidência sobre as mulheres do

que nos homens e não apenas nas gestantes. Quando estive em campo, tomei ciência de apenas um caso, uma mulher, quem havia passado a tarde toda sem se alimentar, enquanto trabalhava, ocasionando seu desmaio. O que lhe havia tirado a consciência, entretanto, era menos a falta de alimentação do que o desvio da *mãe do corpo* produzido pela entrada de ar que, acumulando-se, afastava-a de sua localização original. Como prevenção, indicavam algumas medidas de uso comum e cotidiano: na hora de se alimentar, por exemplo, dizia-se, era bom tomar um copo d'água, alimentação muito seca dá *aquele negócio de vento*. A reunião destes gases no estômago, motivo principal dos rebuliços da *mãe do corpo*, também eram condicionados pela alimentação fora de hora.

Para a equipe médica residente no local, o desfalecimento momentâneo das funções motoras da mulher era resultado de um acréscimo consecutivo de fatores: falta de alimentação adequada + insolação → queda da pressão sanguínea → desmaio. Para os Mura, o que estava igualmente em questão eram fatores encadeados: falta de alimentação + acumulo de *vento* (ar) ao redor do umbigo → deslocamento da *mãe do corpo* → desmaio. Ambos os processos desencadearam as mesmas consequências, o mal-estar e a perda da consciência. A divisa entre as duas linguagens, contudo, envolviam explicações completamente distintas, que coexistindo como práticas alternativas eram igualmente acionadas pela população local. Para os Mura não fazia diferença ser atendido por técnicas derivadas do conhecimento tradicional ou do saber biomédico, o que lhes interessava era estar bem, por isso, melhor se tais práticas atuassem em conjunto.

Era óbvio que tínhamos em mãos aqui um problema de "equivocação controlada" (Viveiros de Castros, 2004). Damos outro exemplo: conversando com as enfermeiras do Polo, elas revelavam um dos modos que mais as incomodavam na relação que mantinham com os aldeões. A despreocupação na relação das mães com sua criação – como elas protestavam – revelava-se no fato destas deixarem as crianças andando no chão, a mercê de qualquer sujidade que pudesse chegar às suas bocas, provocando, entre outras consequências, a alta incidência de casos de diarreia nessa idade. Para os Mura, o desarranjo intestinal era mais um sintoma de uma complexa rede de perigos que convivem tão próximos a eles como as fontes de tratamentos para seus males. Nesse caso, o diagnóstico da diarreia existia como conceito homônimo para as duas versões, a zona de encontro entre elas oferecia para a ciência etiológica a possibilidade de alargar o escopo das possibilidades por trás das causas daquela

enfermidade. As mães procuram tanto o auxílio de benzedores como dos remédios disponíveis no Polo, ambas as perspectivas coexistiam, ou melhor, sua ação complementava-se, era isso que permitia a relação, em vez de silenciar uma alternativa, o equívoco entre elas dava vazão à tradução (Viveiros de Castro, 2004, p. 08). Antes de fronteiras bem definidas, tinha-se um cenário com limites bem mais difusos, entre as quais os Mura circulavam livremente apesar de bem conscientes das diferenças que as separavam. As fronteiras separavam quem eles eram de quem os outros eram, corpos distintos no limite, ou, como eles diriam: corpos-não-acostumados.

Estava em meus primeiros dias de campo quando uma situação me chamou à atenção para isso que se tornaria claro apenas posteriormente. Entre os produtos que o *batelão* do tuxaua transportava ao abarcar na aldeia, após mais uma viagem de Borba, estava um isopor abarrotado de gelo que seria usado para resfriar refrigerantes comumente vendidos na aldeia. As crianças que invadiram seu barco quando o acesso por terra permitiu, entre filhos, netos e sobrinho, entretinham-se tanto em ajudar a descarregar as mercadorias como aproveitar-se da oportunidade para, furtivamente, sorver algumas porções de gelo. As mães que estavam em terra gritaram para um ou outro menor forçando-os abandonarem aquelas pedras de suas mãos sob a pena de que ficariam doentes. Quando perguntei a uma delas o motivo simplesmente me respondeu: *porque eles não estão acostumados*. Essa anedota muito se assemelhou aquela outra, descrita por Gow e apropriada por Viveiros de Castro, na qual contava-se uma discussão entre uma mulher piro e uma professora de Lima. A primeira argumentava contra a última que para as crianças dali era a água fervida que provocava a diarreia, contrariamente ao que deveria ocorrer em Lima (Viveiros de Castro, 2002g). Como ele pontua esse registro não deve ser lido sob a chave do multiculturalismo, tampouco a mulher piro nos informa sobre biologias divergentes. O que está em questão é outro conceito de corpo, um corpo não biológico, cuja perspectiva está inscrita propriamente nele (*Ibid*., p. 140). Ao falarem que não estavam *acostumados*, os Mura não ofereciam versões locais e biológicas de um corpo diferenciado, mas indicavam a existência de outros referentes sobre os quais fundavam sua noção de corpo.

2.3 Um dia no rio Igapó-Açu

Uma seção dedicada a descrever a rotina de um dia na aldeia mura dentro de um capítulo devotado ao tema da corporalidade tem, como única função, subsumir o rendimento da descrição das tarefas cotidianas ao processo de fabricação do corpo. Tratamos aqui de uma construção embasada sob um mundo vivido, abrangendo fronteiras cosmológicas e sociológicas pouco óbvias e fundado sobre uma intensa experiência prática. Não poderia ser de outro modo, visto que o corpo é produto de um cotidiano particular, não há um investimento público e dirigido, a exemplo dos banhos de folhas, o que prevalecem são intervenções inatas à ordem do privado. Marcas derivadas das demandas da faina e do cuidado diários, vestígios das condições materiais em que se dão a rotina, impressões sobre a pele e o corpo da experiência mura *neste* mundo.

O dia antecede o alvorecer, antes das seis horas já estão todos de pé, os *curumins* e *cunhatãs* já se banharam na *beira* para ir à escola e tudo está pronto para tomar ao menos um copo de café para iniciar a rotina. Às vezes há bolachas também, outras tantas cará cozido e beiju, o que pode variar muito, café mesmo não pode faltar. Todos iniciam a primeira refeição do dia juntos antes de seguirem seus respectivos caminhos, um momento que não se estende para além da necessidade. Seguem separados, cada um já tem em mente o que irá fazer, a família se dispersa ali para recompor a aldeia. Ocupando as manhãs e as tardes de cada dia, as atividades rotineiras não obedecem à um estrito esquema de divisão de tarefas, mas atendem às demandas de ordem diárias e das condições propícias para sua execução. A lida dos adultos varia entre a roça e caça ou pesca, a escolha sempre converge, de uma maneira ou outra, para a produção de alimentos. Mesmo aqueles que possuem funções assalariadas como o Agente Indígena de Saúde (AIS), o Agente Indígena de Saneamento (AISAN) e os professores, investem parte de sua remuneração com a alimentação na compra de bens perecíveis quando vão à cidade ou nos pequenos armazéns criados na aldeia. A base nutricional compõe-se de farinha de mandioca produzida a partir da colheita e manufaturada nos ranchos de propriedade local, complementada pela carne de caça ou pelo peixe. Esse quadro resumido da dieta mura, contudo, não deduz a ampla variedade de um cardápio enriquecido pelas atividades de coleta e caça, cultivo e compra.

Os Mura são exímios pescadores, assim como excelentes nadadores, reconhecidos mesmo por outros[40], por isso a pescaria transcende o campo da

[40] Uma história havia sido repetida para mim mais de uma vez, entre um tom espirituoso e curioso, os Mundurucu costumavam perguntar aos Mura: *é verdade que Mura chupa cana do fundo?*

subsistência e da divisão do trabalho, sendo compartilhada por todos, homens, mulheres e crianças, parentes ou não. Ao contrário das outras duas atividades que respondem por um cunho familiar e individual, respectivamente. Quando as crianças não têm aula e outras atividades não separam o casal, todo o núcleo familiar e seus agregados se deslocam através de *rabeta* para a roça, mesmo as crianças menores participam ativamente do trabalho agrícola. Única atividade que chega a ocupar uma família nuclear reunida integralmente. Algumas famílias costumam ir diariamente, outras tão raramente, ciclos que se dividem em duas jornadas: uma precedendo o calor forte do sol a pino e a outra, procedendo o seu apogeu. Já o trabalho da caça costuma ser mais solitário – essencialmente masculino, não como regra e sim costume – congrega, às vezes, um homem e seu filho ou filha, quem aos poucos aprende o ofício de caminhar na mata. O tema da caçada é como sabido, envolto de uma grande carga simbólica na América indígena, uma relação que coloca em choque posições sobre o mundo distintas, num terreno de disputas cosmológicas que ganha em muitos contextos ressonância com a guerra (Viveiros de Castro, 1986; Lima, 1996; Descola, 2006 [1993]; Maizza, 2012). Para os Mura, a caça e as atividades no *centro*, como a retirada de madeira, a coleta de frutas e visita aos castanhais em nada ganham traços que as fizessem associar à atividade bélica, no mais das vezes, parecem ser todas vistas sob um mesmo prisma: o perigo da morte e da abdução.

A hora do almoço é o marco temporal mais importante na aldeia, os preparativos que o iniciam precedem muito antes o seu horário determinado, pois muitas vezes a primeira parte do dia é dedicada exclusivamente à essa tarefa. Almoça-se dentro das casas, na área da cozinha onde os alimentos são preparados, cada núcleo familiar (pais e filhos (as)), divide para os seus o que se tem para a refeição. Comem sempre todos juntos, sentados no chão e conforme acabam o prato, as pessoas vão levantando e saindo para, como indicaram, *não roubar a gordura alheia*. Brincadeiras e conversas não estão excluídas, mas são relegadas ao segundo plano quando o principal interesse são seus respectivos pratos. Lavam todos as mãos com sabão, rito que se revelaria dos mais importantes. A presença de outras famílias se faz através das trocas e compartilhamentos que seguem os pés das crianças pelo terreiro, adentrando as portas das casas que fazem parte de seus respectivos circuitos de transações, evidenciando desse modo as já conhecidas linhas que ligam as *turmas*. O horário é uma mera formalidade, pois se come enquanto há comida, como eles diziam: *o índio come o*

tempo todo[41]. Assim, ademais de um operador da definição de Si em relação ao mundo circundante, a comida aqui expõe uma divisão de tarefas entre aquele que a prepara, no caso a mulher e aquele que a traz, costumeiramente o homem. Posições não fixas, pois já as vi invertidas, mas costumeiramente organizadas dessas maneiras. A mulher é a dona do que é servido – em suas panelas o alimento é preparado e distribuído – condição que a coloca como gestora dos recursos de uma casa. Ao pai de uma família, sem restrição, reserva-se apenas a capacidade de construir uma morada e colocar comida dentro dela. O relevo dessa responsabilidade é, inclusive, para os homens um critério para a maturação, assim como o cuidar de uma casa é, para as mulheres uma divisa que as coloca na vida adulta. Sair da residência dos pais para constituição de uma família é o único caminho para um jovem nas aldeias do rio Igapó-Açu. Assumir uma casa depende não apenas de uma estrutura física, ou seja, uma residência e uma roça, mas acima de tudo, o respeito à moral compartilhada dentro da aldeia. Era categórico o isomorfismo existente entre os limites da subsistência e os limites da ética do compartilhamento. Abusar da generosidade era também um atestado da incapacidade de se viver em grupo.

Para tudo se dizia que era questão de costume, viver como eles viviam, comer o que eles comiam, era algo que se daria com o tempo e a convivência. Mesmo o corpo resultaria de um processo de transformação. A inserção plena e produtiva do Mura naquele cotidiano e ambiente dependia dessas adaptações e inovações culturais. Tanto os pés de planta mais grossa, eficientes para subir aqueles barrancos enlameados donde se erigiam as aldeias, quanto a audição e a visão privilegiadas que os capacitavam a enxergar mesmo um macaco prego sendo limpo para consumo na outra margem do rio – em detrimento da minha aparente cegueira – refletiam um diálogo constante de um corpo com o seu contexto de nascimento e crescimento. A minha pessoa era constantemente alvo de chacota, minha inabilidade para executar as tarefas mais simples sempre atraia os risos das pessoas ao meu redor, contudo eles diziam que não dariam mais do que dois meses para eu fazer o mesmo esforço físico que um menino fazia *rindo*. Não era qualquer esforço físico e tampouco não situado, a habilidade não

[41] Como Viveiros de Castro afirma, a cozinha é "a área da experiência humana capaz de fornecer um conjunto de esquemas conceituais fundamentais, de operadores lógicos de discriminação e organização da realidade natural e social" (1992, p. xiii). Questão pouco trivial, para os Mura, ela nutria a constituição daquele ser. A expressão da comensalidade que marca a cena que descrevemos sublinha tanto o fluxo de substância que estão ali sendo trocadas e são necessárias para o processo de consubstancialização, a exemplo da *gordura*, como igualmente é reflexo de uma aspiração coletiva, assim percebida quando me afirmavam o quão lhes agradava comer junto ou ver a alguém comer.

era resultado do empenho pessoal ou de um desenvolvimento autônomo, o corpo para além de uma entidade biofísica individual, fazia-se igualmente como um feixe de relações constituído por um organismo-pessoa e um ambiente fecundamente estruturado (Ingold, 2000, p. 353). Para Tim Ingold, o estudo da aptidão não deve ser dissociado do contexto ecológico, algo o que escutei mais de uma vez sobre a aprendizagem no *rio*. Diziam que as crianças aprendiam *de olhar*, o que se transmitia para cada um dos *curumins* e *cunhatãs*, não era um conjunto de instruções descontextualizadas e desincorporadas, em seu lugar vigorava uma "educação da atenção" (2009 [2001]). A criança não apenas aprendia olhando, como simultaneamente reinventava suas próprias técnicas no contexto propício para utilizá-las, um processo de apreensão e desenvolvimento em tempo real. Faziam-no a cada dia, acompanhando os adultos, geralmente seus pais, quando a obrigação da escola os liberava todos os finais de manhã. Sublinhamos, contudo como as adaptações dialógicas de um corpo com seu meio na fala e ação de meus informantes não contemplavam apenas a fabricação de um corpo adequado às condições adversas daquele viver. O corpo não era facultado como algo inacabado, pois já existia como uma entidade plena, a fabricação à qual os Mura endossavam referia-se ao vagaroso processo de ingresso e integração daquela nova entidade (corpo) ao coletivo das gentes do Igapó-Açu.

Após o almoço, a fadiga e o intenso calor costumam ser motivos para o recolhimento, as pessoas se voltam para suas respectivas casas e deixam-se levar para suas redes. Uma pausa que antecede a segunda etapa da jornada de trabalho, geralmente replicadas: o que se fez de manhã costuma ser também feito igualmente à tarde. Ir a roça, ou caçar e pescar, mesmo algum trabalho manual pode ocupar todo o dia. Contudo, os períodos vespertinos costumam ser mais curtos, uma redução diretamente relacionada às partidas de futebol que congregam toda a aldeia aos finais de tarde. Espaço de recreação e *divertição* coletivo, ele se impõe enquanto a sombra da noite não o nubla. O calor mais ameno admite o grande dispêndio de força física que os homens usam para correr atrás da bola. O campo primeiro é das crianças, as vezes das mulheres, jogadoras tão inveteradas quanto os homens, cujo jogo sede espaço para o dos homens adultos. As mulheres e os menores, quando se interessam, passam em seguida a ocupar a posição de torcida. Os tons alaranjados estão começando a adornar o ambiente quando a *brincadeira* acaba e os homens e suas respectivas famílias dirigem-se para suas casas. É hora do banho, penúltimo marco temporal daquela rotina. Cada família se

dirige à sua *beira*, logo, estarão todos ajeitados para assistir ao telejornal e à novela, ou simplesmente dormir, ao menos para os adultos que não tem obrigação com a sua Formação Escolar. Já fazem horas desde o fim do crepúsculo, com a escuridão, o silêncio costuma se fazer regra.

2.4 Maturação para a vida

Por que *maturação para a vida* em uma seção dedicada à maturação da pessoa? Ambos, de fato, estão relacionados, pois a aurora de um jovem está em seu casamento, assim como a aurora de um casal está em sua prole. Ressaltamos antes que não desvencilhamos o processo de maturação de uma noção de pessoa específica, pois que essa reside tanto no corpo como em ser para o seu coletivo. Destarte, pretendemos pensar as comunidades do rio Igapó-Açu a partir da matriz de um corpo fabricado e diferenciado.

A aprendizagem acompanha o processo de crescimento, não com obrigatoriedade, mas complementar a ela, como se um processo impulsionasse o outro. A criança com oito anos de idade já tem em mãos um arco e flecha que aprende a manejar. Armas exclusivamente utilizadas pelos adultos para a pesca nos igarapés no período que antecede as cheias, antes do nível do rio começar a subir, época em que os peixes se encontram mais próximos à superfície da água por ausência de escondedouros mais ajustados. Sob o uso dos *curumins*, o arco beirava especialmente uma atividade recreativa. Entre risos e seriedade os meninos corriam à margem do rio buscando sinais que denunciassem a sorte de uma brincadeira que também era de verdade. *Divertimento* somente na minha impressão que os assistia de longe, quando para eles, era também alimento que seria, do mesmo modo, tratado e assado em uma fogueira improvisada. Aos doze ou treze anos, aqueles que já não são mais *curumins* já sabem ir sozinhos à floresta, já dispõem dos atributos que os capacitam para caçar, caminhar sem se perder e, privilégio não isento de contestação, usar armas de fogo. Pelo risco inerente à sua utilização, o critério para a utilização de armas para caçar não tem qualquer consenso, o certo é que nesta idade um menino já está apto para prover alimentos a sua família ou àquela que irá fundar.

Há, ainda, uma informação que me tinha sido conferida desde o primeiro dia de campo e que jamais encontrou analogia no cotidiano a não ser na memória apagada de

um passado que apenas os mais velhos sustentavam. Contudo, dela nos aproveitamos pela produtividade da discussão que levanta. Os professores da escola do Piranha vinham se organizando para reinventar um *ritual* para o povo mura, um distintivo cultural que os representaria diante de outros povos e autoridades governamentais nos festivais dedicados à cultura indígena na cidade de Borba. Para tanto, reinventaram o uso do lacrau, invertebrado venenoso que os antigos utilizavam quando era chegada a hora do casamento, *duas picadas, só no homem e pronto*, diziam, estaria *casado*. A versão moderna do ritual entreteria o uso da dança e o lacrau como dispositivo que inocularia *força* quando usado para arranhar braço. Apesar de descontextualizado, o *ritual* mura da atualidade traz à tona a transformação de um processo de maturação passado, cuja lógica, ecoa o presente vivido. Ambos exigem, fincados na concretude do cotidiano, as condições necessárias para contração do casamento, tanto o resultado das propriedades instiladas pela picada do lacrau como a capacidade para trazer alimento para a casa. Isto é, ser bom trabalhador, caçador, pescador traduzem um instinto predatório necessário como condição para o matrimônio. Seguindo a pista do ritual de iniciação masculino entre os Waimiri-Atroari (Matarésio, 2010), um momento maior dentro de um grande panorama de trocas simbólicas, no qual o neófito incorpora diversas perspectivas e pessoas, podemos dizer que a injeção de veneno no corpo é uma "encorporação" baseada no mesmo nível lógico daquele em que o menino waimiri-atroari se submete quando se deixa picar por formigas (*Ibid*., p. 77-78). O veneno lhe permitirá tornar-se um bom caçador, potência animalesca que terá de ser extraída ao fim do ritual para que ele possa retornar ao polo da cultura (*Ibid*., p. 139).

Os Mura que antigamente, como um ancião me narrou, realizavam esse procedimento para casar, faziam-no também para tornar-se um bom caçador, não somente por essa ser a condição que, hoje, lhe confere o *status* de bom partido (aquele que angaria renda e comida na mesa), mas também pela mulher ser, em alguns contextos amazônicos, uma espécie de presa. Para os Achuar, por exemplo, a esposa potencial é tanto um afim como um objeto de predação (Taylor, 2000). Lançamos mão desse dado, menos por pensar que a mulher dentro rio Igapó-Açu é vista como espólio predatório, apesar de algumas narrativas da separação de mulheres de suas casas serem marcados por um histórico de violência, do que pela inferência da incorporação de capacidades (afecções). Como qualidades não humanas, elas interessam ao universo da cultura (Viveiros de Castro, 1996), assim como reiteram sua função na construção da pessoa dentro do grupo como um ser dotado de habilidades que a aparam em contextos

de relações interespecíficas. Desse modo, a picada de lacrau seria uma demonstração análoga do uso da veia do poraquê pelos Mura, cuja propriedade, quando inserida na veia do braço rendia ao indivíduo um poder sobre-humano.

Prática não institucionalizada, ela foi-me referida como um uso perigoso que auferia aquele que a realizava os mesmos atributos de força do peixe elétrico à custa de danos à própria vida em razão da intervenção no corpo. Logo, tanto a veia do poraquê como o veneno do lacrau assemelhavam-se por serem insumos à construção da pessoa e do coletivo a partir de virtudes estrangeiras. Tal como a essência do pau rosa é utilizada artesanalmente para confecção do perfume, esses insumos agentivos repetiam para a natureza o padrão do interesse e atração que exercem o *outro* nesse contexto-mundo.

A inserção na vida adulta é inclusive cobrada prematuramente, pois se os meninos estão livres dos afazeres domésticos, as *cunhatãs* estão a serviço da casa desde, pelo menos, os seis anos, em alguns casos até antes. O que o define esse modelo não é uma regra. Os meninos podem ajudar suas mães e as filhas podem ajudar seus pais. A eventualidade inerente à concepção parece ser também uma razão, a disposição das crianças ao lado dos pais, assim como sua inserção nas tarefas diárias é tanto determinada pela idade como pelo número de filhos do casal. Era comum dizerem que o primeiro filho é aquele que mais sofre, pois acompanha a mãe em todos os momentos da vida, tanto à beira do rio para lavar a roupa, como sob o sol no trabalho da lavoura. Sobre os homens, os Mura ainda tinham um dito que dizia como cada um passaria por três fases na vida: a do cachorro, a do cavalo e a derradeira do macaco. A primeira dizia respeito a do caçador solteiro e livre, a segunda do trabalhador que cuida de sua família e última a do avô que conta piadas aos seus netos. O tempo da família era também aquele em que se necessitava de mais força de trabalho. O termo prematuro, que usamos anteriormente para adjetivar a inserção na vida adulta, ressoa uma contradição que começa a tomar forma nos horizontes da modernidade em que as vidas dos aldeões passam a ser projetadas. Com a presença da instituição escolar e a disponibilidade de postos de trabalho assalariado, os *estudos* passaram a ser prioridade na formação de cada pequeno. Segundo os próprios pais, uma oferta que está diretamente relacionada com a possibilidade de garantir um *futuro* para seus filhos.

Aqui temos traçado em linhas gerais o panorama da maturação masculina, voltemo-nos agora para a feminina. Ao que constatamos, a aprendizagem transparece como elemento fundamental na criação do indivíduo e do gênero, pois demarca desde a infância a divisão de tarefas que a cada um lhe caberá devotar-se. O gênero, então é

obra do núcleo familiar porque ali contém as células de novas famílias, desde a casa dos pais, novas famílias partem menos para estruturar a comunidade como um conjunto coeso, do que engrossar a casa focal como anexos.

Certa feita, já de manhã, ressoava o pedido materno da demanda de lenha para preparar o fogo, requeria-se à filha: *minha filha, vai fazer o fogo para tirar o rafaé de casa*. Resignada a *cunhatã* atendia à mãe sem saber ao certo a que aquela história de *rafaé* se referia, pois ao separar a lenha e ao queimá-la nada sentia ou via, além do calor e da fumaça. A mãe reiterava o mesmo rito, pedindo-lhe para bater na beira do fogo e assim espantar o *rafaé*. Tomada pela urgência, a própria mãe, então pegava uma rama e saía em disparada batendo e afugentando o tal do *rafaé*. A menina não sabia o que pensar e dizia para si e para a mãe: *mamãe tá batendo que eu não vejo é nada, tu tá batendo o que, mamãe?* O *rafaé*, como ela finalmente aclarava, era a *força* da fome que dependia do fogo e do trabalho para dissipar-se. Dessa forma, a parteira da aldeia Vila Nova, contava-me sobre um dos tantos mistérios que sua mãe havia lhe transmitido. Narrativa que ilustra o cotidiano de criação e aprendizado de uma pequena, era também um retrato de um elemento componente de um sistema de *forças* que operam no chão sociológico das relações humanas. Se ao amanhecer do dia, o filho acompanhava o pai para caçar ou pescar, a filha mais velha permanecia ao lado da mãe, compartilhando ademais da lida doméstica, aqueles momentos e solidão. Essas posições, entretanto, não eram fixas, as meninas quando em posição de primogênitos poderiam ser requeridos para trabalhos no *centro*. Não faltavam mulheres que compartilhavam com seus maridos e pais o caminho das picadas no interior da mata. Do terreiro, as únicas convocatórias que ressoavam durante a marcha do sol era dos pais procurando seus filhos para o auxilia a qualquer gênero de serviços.

Quem me narrava o *dito* agora era uma senhora, uma mulher com mais de 60 anos saturados em um semblante de grande tristeza apenas aparente. Reputada por muitos, ela era reconhecia pelas diversas variedades de medicamentos tradicionais que guardava de memória, tal como pelos inúmeros partos realizados e por saber *puxar a barriga*. Entre os outros *mistérios* que sua mãe lhe ensinou meditava sobre o período que marcava a puberdade da mulher, fazer-se *moça*, era o marco mais significativo da passagem que assinalava a responsabilidade da mulher consigo mesma e com os outros. A menarca entra dentro do contexto-mundo do *rio* como elemento base para pensar a maturação, associada à feminilidade e à fertilidade, dentro do *rio* ela tem consequências cosmopolíticas profundas. Aqui, nossa contribuição etnográfica traz repercussões claras

ao panorama hematológico amazônico (Belaunde, 2006). Nossa proposta, além de atestá-lo como referência fundamental para pensar a maturação da mulher, desdobrar-ser-á no terreno cosmológico e dentro do xamanismo encontrará seu lugar como elemento reagente e extremamente perigoso.

Os efeitos do sangue do catamênio operam tanto no interior do corpo da mulher como fora dele. Como a narrativa sobre os *mistérios* prosseguia, a mãe tomava precauções, aparentemente miúdas, para abrigar a filha da amplitude que todas as dimensões de 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, alheia à vista de qualquer visita. 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*. Isso se explica pela potencialidade agentiva que o sangue tem sobre a experiência vivida, despertando com a sua vazão menstrual qualidades de hipersensibilidade nessas meninas. A expansão das possibilidades comunicativas e perceptivas é o meio de abertura do cotidiano para a concretude de outros tempos e espaços cosmológicos (*Ibid*., p. 207). Desde a menarca e consecutivamente durante a parte do mês no qual a mulher estaria naqueles dias em que não pode consigo, o resguardo em regime cerrado era exigido dentro da aldeia, mas era também certo que essas regras, obedecidas com tanta retidão na juventude dos mais velhos, segundo eles, hoje não tinham mais paridade, pelo menos entre os mais jovens. A filha que hoje é mãe, disse-me que para as filhas dela não existia isso de *tá andando por aí* quando *não tá podendo*, uma condição que se mescla a uma impossibilidade ética, adentra aqui no âmbito da moral, pois criticavam-se as mulheres por não se respeitarem como, da mesma maneira, não respeitavam os outros.

Juízo que revelava como o respeito transcendia de um valor menos humano do que cosmológico, como norma, era pregado por uma valia que se referia para além das fronteiras habitadas pelos Mura. A natureza deveria ser respeitada, sobretudo o rio, pois, como asseveraram: *cada um destes são seres, eles têm vida, espaço, tem que ser respeitado*. Todos, e as mulheres pontuavam essa aptidão através do ciclo menstrual, têm competência para a percepção e comunicação com tempos-espaços cosmológicos

diversos. Asseveramos ainda que essa habilidade – desde que assistida pelo *sangue* – se difunde em uma alta gama de seres, percorrendo um contínuo que se estende dos humanos até os não humanos[42]. Vocação que deve ser entendida como possibilidade, pois o cálculo da equação interespécies antecede um nível de volubilidade, cujo risco, exclui da zona de segurança aqueles que não são plenamente competentes para modulá-la.

As mulheres, então, se expõem mensalmente e potencialmente à instabilidade das relações interespécies, sua fisiologia realça a competência inerente ao ponto de vista (Viveiros de Castro, 1996). Por essa razão a mulher que me hospedava, mãe de quatro crianças, resistia mesmo a dirigir sua vista ao rio quando estava dentro do seu período menstrual. As mulheres da aldeia deviam manter-se resguardadas e reservadas em sua casa de preferência. Tomar banho no rio nesse período era reprovado com extrema objeção, sendo essa a principal prescrição para o resguardo. Até o seu comparecimento em outros espaços era interdito, não se recomendava, por exemplo, viajar de barco para a cidade e muito menos dormir à margem do rio. A mesma restrição colocava os pajés contra a sua presença, dizia-se que a mulher nesses dias não poderia passar por trás das pessoas com esse dom. Ditava-se o mesmo sobre ir à roça nessas condições: certa vez, uma moça foi até o roçado quando estava neste período, ao que tempos depois, apareceria grávida. A surpresa de sua gestação foi dada no momento de dar à luz: era um bicho, *tipo uma lagarta grande*, daquelas que nascem como praga no plantio de mandioca[43]. Era essa inconstância mensal do fluxo sanguíneo que condicionava o corpo feminino como mais *aberto* que o masculino. O *corpo aberto* não é um estado adquirido, tampouco se resume a uma consequência fisiológica, mas também é inflectido por ela, ele existe como um intervalo entre o nascer e o formar-se. Um interregno de variáveis durações que existe sempre como uma possibilidade sempre espreitada por aquelas entidades que dela se aproveitem. Como condição ele revela-se como uma predisposição involuntária, uma abertura sensível que deve ser vigiada.

---

[42] Um caso significativo era do *jeju*, uma espécie de peixe que segundo os Mura menstrua. Quando se encontrava nessa condição, ele se dirigia para terra, saindo da água, segundo afirmaram. A substância do mênstruo abria possibilidade comunicativas entre espaços cósmicos distintos. Às mulheres era premente o risco que colocava para elas de saírem da terra para serem tragadas para a água. Do mesmo modo, o *sangue* permitia que o *jeju* rompesse com sua circunscrição ontológica.

[43] Vemos aqui, mais uma referência para o amplo acervo etnográfico amazônico sobre como a produção do parentesco está relacionada ao universo supralocal. Como defende Aparecida Vilaça: "meu ponto é que a sociabilidade no interior do grupo local existe somente em contradição às outras formas potenciais de associação, igualmente sociais, todas as quais tomam a construção de seus corpos como ponto de referência (2002, p. 359, tradução minha). Um universo que, como podemos ver, compreende não apenas outros grupos indígenas como também grupos não humanos.

Todos têm o seu *corpo aberto*, uma constante que deve ser progressivamente constrangida até aproximar-se do seu grau zero, porém a mulher se vê a partir do seu ciclo menstrual diante de um fluxo incontornável, uma abertura perigosa do seu corpo. Mesmo as mulheres que vinham de fora, caso das professoras brancas e as esposas dos professores que o acompanhavam para trabalhar na aldeia, procediam às mesmas regras. Estava um dia escutando a conversa de uma delas, quando disse: *mamãe sempre diz que aqui no interior não é bom tomar banho na beira.* Era como se, de fato, existissem dois mundos reconhecidos – não somente duas visões sobre o mesmo – mas, muito sensivelmente e, às vezes, bruscamente, dois mundos de conexões e possibilidade tão contrapostas quanto adjacentes. Estar ciente disso era uma conduta da qual se depreendia respeito e, especialmente, a assegurava de conflitos possíveis dentro do limite da aldeia e da humanidade.

Das ameaças de maior renome dentro do *rio* estava o boto. Entre as outras criaturas não humanas que habitavam as paragens invisíveis e vizinhas à comunidade humana, o boto figurava como criatura pérfida e sedutora, um humano em potencial que ameaça as mulheres já maturas e mesmo qualquer indivíduo desprevenido. O boto como entidade já foi amplamente referendado na antropologia amazônica (Belaunde, 2006; Bonilla, 2001; Galvão, 1955; Gonçalves, 2001; Lagrou, 2007; Lima, 2006; Wawzyniak, 2012), como parte de uma cosmologia de amplo domínio, o boto sempre surge como criatura com potencial de transformação[44]. Para os Mura, o gênero feminino aparece como alvo predileto dos botos. Conta-se, por exemplo, como caso inolvidável, a história de um casal que morava acima do rio Matupiri cuja mulher teve um filho de boto. A solidão, gerada pela saída diária do marido ao trabalho, a fez desejar o boto que, passando todos os dias à frente da casa dela, acabou apaixonado. Ambos mantinham relações à revelia do marido que nada podia fazer, visto que à

[44] Os Yudjá afirmavam que os botos eram peixes-pessoas, surgidas do crime passional cometido pelo xamã Waisa. Os amantes de sua esposa, uma mulher ávida por sexo, tinham seu corpo transformado naquele animal aquático, fonte de origem da "droga do boto", utilizados pelos Yudjá nas pescarias, como técnica para atrair cardumes de peixe (Lima, 2006, p. 192). Para os Pirahã, tanto os botos como as onças possuem o mesmo regime de distinção, ambos são presas, porém excluídos do consumo. Como eles atestam, os dois são resultados finais de transformação humana, no primeiro caso dos brancos e no segundo dos Pirahã e por serem essencialmente "gente", a eles também estaria associada a qualidade de predadores (Gonçalvez, 2001, p. 371). Outro exemplo, cuja sintonia com o último nos parece digna de nota, diz respeito às zonas rurais, tanto quanto urbanas, em que crianças com pais desconhecidos, condição social muito recente como sublinha Luisa Belaunde, são chamadas "filhos de boto-vermelho", porque esses são tidos como espíritos de "brancos" mortos (2006, p. 231). Por fim, comentamos também o caso kaxinawa em que o boto é tido como culpado por todas as mortes por afogamento. O infortúnio daqueles que padecem dessa forma é arrematado pelo *kuxuka*, quem surge para carregar suas vítimas para o mundo aquático (Lagrou, 2007: 363). Todos esses casos, ademais de outros ressoam à descrição que registramos no rio Igapó-Açu, narrativa que descortinaremos ao longo de toda a dissertação.

chegada do boto qualquer um que estivesse ali caia dormente e impotente. Dessa relação proibida nasceria uma criança metade gente e metade boto. Os Mura guardam dezenas de relatos cotidianos que entrelaçam as suas andanças ao caminho dessas *gentes* que habitam o *fundo* das águas. Outra narrativa se passava no exato lugar da anterior, na divisa entre mundos, a *beira*, a qual foi cenário desse mito da indiferenciação da aldeia Canta Galo do rio Arary[45]:

> Canta Galo foi dado como nome porque ela foi para o fundo assim que o galo cantou à meia-noite. Como contam, o barranco, onde se encontrava, desceu tudinho enquanto os moradores dançavam e celebravam em uma festa. Dizia-se que havia uma moça que estava em seus dias (período de menarca) e que, por essa razão, deveria resguarda-se em sua casa com as portas e janelas fechadas. Conselho que ela prontamente desobedeceu para deixar-se no umbral da janela olhando o rio. Foi neste instante que um encantado a viu e se cativou da bela jovem. Em repostas às batidas na porta que pensava serem de sua mãe, a moça saiu de onde estava para abri-la. Quem estava lá, na verdade, era o boto transformado em homem! Depois de terem relações sexuais e, antes de partir, prometeu regressar, mas antes deixaria uma cuia ao lado do pote de água com a indicação de que todos na festa deveriam beber da água somente com aquele utensílio. Aí, na noite seguinte quem bebia com aquela cuia ia paro fundo e não boiava. Desapareceram todos: cachorro, galinha, carneiro, bode, boi; animais e homens. Às vezes, é possível ver aqueles animais na beira e que em sinal de qualquer aproximação empinam e voltam para o fundo. Os mais velhos contam que durante oito dias o festejo durou lá no fundo, dava para escutar o barulho da festa quem passasse próximo àquela margem. Até hoje há um rebujo ali, como indício de coisas que estão para vir do fundo. Tudo está ainda a fervilhar.

A indiferenciação das gentes, entre as que estão no *fundo* e as que vivem em *terra* também é a indiferenciação dos corpos. Esse mito que narraria o modo como

[45] Os Mura chamam essa e o conjunto de narrativas que compartilham de *histórias*, mas são também mitos se as entendemos na acepção de Lévi-Strauss como narrativas que abdicam de autoria. Abdicam porque deixam de ser criações individuais, deixando de ser reflexo do talento, imaginação e experiências do autor (2011 [1971], p. 604). Passam a ser fruto e expressões de uma lógica autocontidas que se pensam nos homens, lançando mão de categorias sensíveis para discernir noções abstratas.

humanos e não humanos voltariam a falar o mesmo idioma também guarda uma providência que Lévi-Strauss havia discernido na *A origem dos modo à mesa*. Exorta-se a vigilância sobre as mulheres púberes para que elas não desencadeiem a desordem cósmica (2006 [1968]). Quando a mulher entra em seu ciclo catamênico o estado de alerta deve ser acionado, como salientamos anteriormente, o sangue é um "operador de perspectivas" (Belaunde, 2006, p. 232). Sua ação transcende a função fisiológica para manifestar um efeito sociocosmológico. Os mais velhos afirmavam 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. Assim também é para o boto o *sangue* da mulher, caso ela esteja menstruada próxima à *beira*, ele sentirá de longe a fragrância que ela exala. De abacaxi, também me afirmaram que ele era perfume, um *perfume para encante*, sublinhando com essa tradução novamente o fator sedutor e atrativo que esse odor exerce sobre as entidades que vivem no *fundo*. A passagem para o outro mundo sucede sempre de um mal encontro, inadvertido, ele pode parecer boa coisa no começo, mas ao fim sempre revela uma má decisão.

2.5 Resguardos: criança, mulher e roça

Passamos para o tempo dos resguardos, abrimos, para tanto, uma seção separada, pois uma multiplicidade de resguardos atravessa o cotidiano mura como também suas vidas. Desde o nascimento da prole os pais se submetem a períodos de resguardo, seguidos da menarca que realça a necessidade do resguardo dentro do processo de maturação da mulher assim como o óbito que, como desfecho, ainda exige a obrigatoriedade do resguardo para os parentes do morto. O único traço que os unifica comportamentalmente é o critério de reclusão e repouso. Para todos eles as atividades produtivas devem ser interrompidas sob a pena mesmo do trabalho acumulado ser desperdiçado. Retornemos então, ao princípio, tanto da vida como de nosso capítulo.

No dia seguinte ao nascimento da criança, fui surpreendido, enquanto caminhava entre uma casa e outra, pela perseguição alvoroçada atrás de uma das galinhas do terreiro. Ao que tomei ciência posteriormente, a carne do galináceo daria de comer a mãe que naquele momento estava em resguardo. O período de resguardo determinado varia entre a mulher e o homem, no primeiro caso, ainda se leva em consideração o gênero da criança e as condições do parto. A resposta das pessoas ainda

apresentava pequenas variações sobre o período temporal, certo era que o período de descanso tinha como fundamento principal curar o útero da mulher que estava demais *ferido*. Registro aqui a resposta mais comum para sua delimitação: a mulher deveria ficar de resguardo 41 dias para o nascimento de uma menina e 45 dias para um menino. Pelo menos essa era a indicação para o parto normal, pois no caso de uma gestação interrompida através de intervenção cirúrgica, o resguardo deveria se estender por seis meses, o grande temor era que o esforço físico ocasionasse o rompimento dos pontos da cirurgia. A desmedida diferença, vim perceber depois, decorria da relação de perda sanguínea, razão que me foi sensibilizada quando comentaram que a justificativa judicial de que a mulher mantinha o direito preferencial sobre a posse de uma criança dependia do dispêndio do sangue derramado pela mulher. Um argumento que não decorria do aparelho jurídico, mas existia como efeito que sustentava como razão prática aquele dispositivo legal. Nos termos locais, a mulher *dava o sangue pela criança*, como se ao perder algo de si, a criança deveria manter-se prioritariamente como parte dela. A mulher perdia o seu sangue literalmente, um escoamento que colocava em risco sua vida e sua razão de ser. Até os 8 dias a mulher não deveria exercer qualquer esforço físico, mesmo pegar em sabão era vetado (Ver nota 46). Como bem lembramos, a primeira semana de vida de uma criança era crítica para seu destino, assim todo esforço que ambos os pais praticavam poderia comprometer a sobrevida da criança nessa primeira idade.

Tanto a mãe quanto o pai mantinham com a criança uma "comunidade de substância", ou como colocaria Bruce Albert, uma "comunicação de substâncias" (1988, p. 592) um laço que, como sabemos, não se definia pelo sangue, mas especialmente pelo compartilhamento de alimentos. Uma via que se refletia ainda durante a gestação quando a mulher, bem como o pai da criança, sofriam de fadiga extrema e não demonstravam outro desejo a não ser o descanso. Essa conduta ociosa derivava tanto de um esforço desprendido por ambos na obra da gestação e nascimento daquela criança, como traduziam uma contingência que deveria dosar os atos dos pais que afetavam diretamente a constituição física da criança. À força desse laço, imprimiam entre si pai e mãe, o mesmo *status* e a mesma condição e, conjuntamente, os mesmos desejos.

A alimentação pós-parto também era envolta de uma série de contraindicações, por exemplo, não deveria se comer catitu, veado roxo, apenas o vermelho, pois o roxo seria venenoso para a mãe. As restrições eram sintetizadas pelo não comer *comida*

ruim. Aconselhava-se, então que a mulher se nutrisse preferencialmente de aves e peixes, por esse motivo. A comida *ruim* era aquela *remosa*, uma carne rotulada como *forte*. A explicação mais repetida para essa lista de prescrições era formulada contra o mal que poderia fazer à mulher puérpera e para criança, pois a substância do alimento iria direto para o leite materno[46]. Orientava-se, igualmente, a mulher a beber bastante leite para que não entrasse *vento* na região de abrigo da mãe do corpo, pois a retirada da criança do útero costumava deixar um vácuo propício ao acúmulo de *vento*.

A mesma série de prescrições pareciam não ter efeito nos nove meses da gravidez, a única preocupação da qual tomei conhecimento foi das restrições às atividades de caça e mesmo da relação com qualquer animal. Era comum o relato de como a caçoada dirigida a qualquer animal reverberava em uma vingança contra a criança que ainda não tinha vindo ao mundo, exemplificaram, entre outros eventos, com a história de uma mulher cujo marido saía constantemente para caçar. Tantos foram os macacos que matou que seu filho nasceu com as costas cobertas de pelos[47]. A vingança era uma disposição generalizada, não apenas os animais eram capazes dela, como as plantas estavam habilitadas para exercerem a mesma reação. Assim, pelo menos, deixava crer uma história sobre uma mulher que tinha o indevido costume de ao visitar o roçado, extrair as pequenas protuberâncias que cresciam no verso das folhas dos pés de mandioca. A vítima daquela extravagância seria sua filha que ao nascer apresentaria na cartilagem das orelhas pequenas protuberâncias de formato semelhante àquelas que sua mãe havia extraído.

O resguardo masculino tendia a ser bem mais minguado, inexistente durante o processo de maturação, no período após o nascimento da criança era lhe demandado apenas 8 dias de resguardo[48]. Ao homem recomenda-se a evasão do excesso de esforço

---

[46] A alimentação para mães que acabaram de conceber deve ser leve, iniciando-se com aves para apenas depois alcançar os animais de grande porte. Tal preocupação parece estar relacionada com as substâncias que elas portam, assim, por exemplo, era o caso do sabão e sua qualidade gordurosa, que igualmente deveria ser evitado na fase de construção e maturação do corpo da criança por retirar o efeito dos remédios de folhas como verificou Íris Araujo para os Karitiana (2014, p. 97). Em outra situação, meus informantes alertaram sobre a imprecaução da mulher na condição de gestante consumir beiju. O acúmulo daquela substância tornaria o útero grudento, dificultando dessa forma o nascimento da criança.

[47] A mesma preocupação parecia ser demonstrada pelos antigos Tupinambá que evitavam a carne de alguns animais "cujos predicados físicos pudessem ter influência nefasta no desenvolvimento ou aspectos exterior do pequeno ser em expectativa" (Métraux, 1979, p. 96). Os Tupinambá ainda proibiam que um homem matasse qualquer tipo de caça ou peixe fêmea enquanto o período da gravidez não findasse, pois, o feto morreria caso fosse provocada a morte de qualquer ser em condição de criação (Fernandes, 1963, p. 174).

[48] A contrastante diferença de tempo de resguardo entre os genitores já havia sido anotada por Curt Nimunjaju. Segundo as fontes que consultou, o pai deveria ficar em casa durante cinco dias, enquanto o prazo feminino se estendia por um longo período (1948).

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 que me ensinaram contra esse prejuízo era colocar o crânio de tracajá 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 necessitaria ser depositado em excesso. Esse 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 ali trabalhava 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 materno[49]. Suposições à parte, havia ainda uma alternativa para evitar o desperdício de uma semana de trabalho respeitando a prescrição. Procedia-se da seguinte forma: jarretava-se um pé de bananeira e o embarcava na canoa para levá-lo ao meio do rio, lá se prosseguia o ato de cortá-lo em muitos pedaços articulado à seguinte oração: *esse aqui é teu pai, esse aqui é teu pai...*, emborcando em seguida o tronco talhado no rio. Outra opção também possível e que parecia funcionar do mesmo modo, como um emplastro, era colocar um pedaço de pau, escolhido com um tamanho específico (1 metro de altura), cravado na terra sob a região da casa onde se encontra o quarto da mãe. Feito isso, era acertado, podia-se trabalhar que mal algum prejudicaria a criança.

Se esse primeiro padrão de resguardo reforça o círculo e a troca de substância dentro da família nuclear, o segundo padrão, orientado às mulheres em seu período menstrual, revigora os limites da comunidade, não apenas dela, como de toda humanidade. *Cada qual em seu lugar*, afirmavam os Mura, o desrespeito da mulher com essas fronteiras, resultado da inobservância de seu resguardo em regime privado

[49] Formulado a partir da etnografia, essa explicação não deixa de ser influenciada pelas teorias de concepção agnática como aquela registrada entre os Tumpinambá. 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).

tinha consequências perniciosas pessoais e coletivas como já aludimos.[50] Semelhante à condição da parturiente lhe era vetada comida *remosa*, comida doce, entre uma série de alimentos específicos interditos: carne de queixada, veado, porco de criação, matrinchã, tucunaré, paca, cará, pirarucu, veado-roxo, macaco prego. O significativo prejuízo sanguíneo que marcava ambas as condições femininas parecia ser a razão da paridade alimentar que orientava ambos os resguardos. Evitar alimentos de carne *forte* era apenas uma das providências que deveriam ser tomadas para amparar o delicado equilíbrio sanguíneos que havia sido afetado pelos respectivos eventos.

Finalmente, o resguardo destinado à ocasião da morte responde à sorte lógica e material imposta desde o limiar da vida. A atenção ao morto responde a regra do respeito e da segurança para o que ainda pertence ao reino dos vivos, novamente, tem-se claro, o lugar da vida e o lugar da morte. A morte de um parente exige da família um resguardo de 8 dias após o seu falecimento, porém as restrições impostas, diferente daquelas prescritas nos outros dois gêneros de resguardo, se resumem apenas ao trabalho e à dieta alimentar. Antes de chamá-lo de resguardo, classificação da qual eu assumo a responsabilidade, os Mura a entendem como um impedimento ao trabalho na roça e o consumo de frutas, pois alertaram-me que comer fruta após a morte de um parente *não prestava* e que o trabalho na roça sofreria uma interrupção impreterível. Cair no descuido desse último preceito daria margem à propagação da meruxinga (pulgão), uma praga responsável por danos na colheita, chegando até a sua perda total. O resguardo enquanto regra impunha-se como mais uma medida para sitiar o reino dos vivos contra a advertência da influência e invasão que a morte evidenciava com sua presença.

Passaremos agora à descrição da morte no contexto-mundo do *rio*, pretendemos reunir aqui argumentos para enxergar o morto como habitante de uma versão negativa do *socius* ou, melhor dizendo, da sua simples negação.

2.6 As notícias viajam pelo rio: o prenúncio da morte

[50] A perda do sangue durante o período catamênico parece ser um dos fundamentos da imposição do resguardo. Como aclaram os Apinayé, em razão do corpo das mulheres estar muito fraco pelo excesso de sangue expurgado, demanda-se repouso para o seu restabelecimento (DaMatta, 1976, p. 87). Indicativo dos mesmos prejuízos são as recomendações que impedem a mulher mura de comer fruta ou doce, infração que poderia aumentar a vazão do sangramento. Igualmente, tanto manter relações sexuais com o marido, ou até dormirem em companhia poderia ocasionar hemorragia no último.

O murmúrio da morte havia chegado à noite, as famílias já estavam recolhidas em suas casas quando se viu de longe a presença de meninos – arautos de más novas – que haviam chegado da aldeia de baixo. A notícia logo chegou a casa vizinha e foi assim que soubemos da morte de um garoto. Ao que se relatou, ele havia alagado sua canoa e se afogado depois de sair para caçar em um igarapé distante de sua casa. Meses antes, um idoso, que já se encontrava doente, morreu em consequência de sua enfermidade, não passaria três dias da morte desse homem e um menino tiraria a própria vida na aldeia do Piranha. A *morte atrai morte*, diziam os Mura. O dia seguinte ao primeiro acontecimento nasceu enevoado com a tensão e agonia pela espera de novas notícias, viajando pelo rio elas poderiam trazer fim à ansiedade geral e ao desespero materno. A lancha que realiza atendimento médico pelo Polo de Saúde dentro no Igapó-Açu havia se deslocado para o local do acidente, do mesmo modo, as pessoas daquela parte do *rio* já estavam mobilizadas nas buscas pelo corpo do menino. No Piranha, registrava-se uma pequena comitiva de mulheres e crianças, espontaneamente aguardando desde um dos portos da aldeia a movimentação nos regressos e partidas dos barcos naquela área. Prontas para transmitir as novas à cada uma de suas *turmas* em trilhas sobre o terreiro que se dispersariam desde o lugar da espera. Respirava-se um clima pesado na ocasião, a apreensão era visível no rosto das mulheres que se encontravam naquela comunhão efêmera diante da expectativa da morte, fosse de sua confirmação ou de sua reprise. Do registro (Figura 2.3) do espaço sede daquela espera ainda é possível vê-las ali, reunidas, conformando quase um corpo coeso – uma ágora da agonia – amedrontado e curioso pelas circunstâncias que se conformavam não mais imprevisivelmente senão tendenciosamente. Além do compadecimento pelos sentimentos da mãe que havia perdido um filho, os ânimos exaltavam-se com as *rabetas* que se divisavam no horizonte movendo-se em outras direções; uma das mulheres exortava: *será que estes não se preocupam com o coração de seus pais?!*

O rio era o canal de comunicação da vida e também da morte, às linhas que dinamizam o corpo social da aldeia e do *rio*, as linhas que enterram juntam-se a esse movimento, porém silenciosamente. Pelo rio, os rumores que a envolvem alcançam todas as localidades, destinam suas novas, sobretudo aos consanguíneos, mas igualmente alcançam os afins. Todos terminam por saber o que passa e discutem o tema, esconjurando as possibilidades que se abrem com aquele evento. Algumas mortes, por exemplo, aconteciam de *par*, ou seja, para uma morte por picada de cobra

outra morte era decretada pelo mesmo mal, as mortes por afogamento também eram daquelas que acompanham uma duplicata.

Uma das providências mais ilustrativas dessa inquietação são os augúrios em torno do transporte do caixão. Como explicaram, caso o ataúde venha de Borba, era imprescindível que ele viajasse diretamente para seu destino em uma única direção. A necessidade de realizar paradas durante o trajeto soariam como um vaticínio indesejado. A visita que porta em sua carga um caixão soa como um convite aos vivos que ali residem. Esse parece ter sido o caso do menino que havia cometido suicídio na aldeia do Piranha, o caixão encomendado para o falecido na aldeia Sapucaia, havia parado antes de seu destino na aldeia Vila Nova, residência do garoto em questão. A solicitação feita teria sido aceita dias depois como narra a história.

Figura 2.3 – O porto, local da espera (Fotografia: Fernando Fileno, 2015).

A morte não era um tema do cotidiano, as menções espontâneas a ela eram raras, o que subsistia era a memória afetiva daqueles que não mais viviam entre os vivos. Aos que já haviam ido era costume separá-los da existência tangível com o epíteto de *falecido* ao pronunciar o nome. O que meu registro revela é o momento diante da fatalidade da vida, uma interrupção que se quer passageira, tanto enquanto evento como quanto tema de diálogo. Mesmo o morto, quando rememorado é apenas

pelas relações que compreende aquele que dele fala, não pela sua morte. O exorcismo da morte como tema era também o rechaço de sua presença entre os vivos, como tudo naquele lugar, a morte também tinha o seu domínio que deveria ser distante da vida. Investir sobre ela, mesmo que espontaneamente em um diálogo, parecia ser o modo de alterar a ordenação natural do tempo e do espaço através de uma intrusão inconveniente da cultura. A recepção triste e lacônica da morte era um modo de reiterar o desejo de que breve fosse sua passagem entre os vivos.

Invertendo a ordem do interesse local, falaremos aqui primeiro da morte e depois dos mortos. Carneiro da Cunha descreve para os Krahô uma sociedade dos mortos, os mortos são os *outros*, anuncia já no título de sua obra, vivem sob a harmonia, em conjunto aldeão privado de toda tensão e diferença. A inexistência de relações providas por aliança, causa da concórdia é também responsável pela imutabilidade (1978). Para mim os Mura jamais indicaram a existência de um coletivo semelhante ao dos *karõ* – princípio pessoal que se conserva após a morte entre os Krahô – com aldeias como a dos vivos e relações que repercutiam aquelas que eles tiveram durante a vida. O contraste dessa descrição, porém nos ajuda a iluminar algumas particularidades que o silêncio da morte leva até as aldeias do rio Igapó-Açu, onde a morte nos diz mais sobre os vivos do que sobre si mesma.

O corpo, finalmente sob a posse de seus parentes, deve ser zelado, chorado e enterrado. É a partir do corpo que o funeral se faz. Ali, o minimalismo da vida cotidiana se refletia no momento de despedida do parente que abandonava a aliança com a vida. O funeral resumia-se à obrigação de enterrar o morto e de cortar a influência latente daquele estado sobre a vida. Era costume ainda desfazer-se dos bens que pertenciam ao morto, fosse queimando-os ou doando-os. Um meio de anular o perigo da tristeza daquela ocasião e da memória daquela ausência que concorria contra o seu desfecho.

Na descrição de meus informantes, o enterro se passava do seguinte modo: zela-se, publicamente – sob o refúgio dos parentes – e após vinte e quatro horas o corpo deve ser enterrado. Uma multidão acompanha, então em cortejo fúnebre até o cemitério onde será dada a última bênção ao parente morto, pois de fato, aqueles que a deviam em vida (netos, filhos e sobrinhos) têm a última oportunidade para pedi-la após a morte – tomando a mão do falecido – demonstram pela última vez a sua *consideração* por ele. Junto ao séquito de parentes, outros, não parentes que queiram prestar alguma homenagem, seguem na comitiva. Porém, a obrigatoriedade apenas reside sobre a presença daqueles que o constituíram em vida. Mesmo que os parentes mais próximos

não estejam presentes, como sublinharam, espera-se por seu retorno para os preparativos do enterro. O cortejo de canoas e barcos segue pelo rio até o destino final, uma procissão lenta e calada marcada apenas pelo lamento e pelas lágrimas que, obrigatoriamente, são vertidas pelo morto. O lamento estrema a relação que existia entre aqueles que choram e o falecido. A lamúria é um emblema dos laços de consanguinidade e, principalmente, de criação, ou seja, os laços que foram construídos durante a vida do morto, os que se apresentam ali diante do falecido o fazem como seus "(ex-) consanguíneos" (Vanzolini, 2010, p. 306).

Depois de enterrado, passados 18 dias, deve-se retornar ao cemitério para acender uma vela pelo falecido e lhe prestar uma oração, além de despejar mais terra sobre o buraco do túmulo. Após sete dias, elucidaram, o caixão se rompe e o solo sobre o féretro afunda, requerendo mais um punhado de terra, encargo exclusivo dos parentes do falecido. Quase como se confirmassem, jogando novamente terra sobre o túmulo, que o morto está morto. Termo final dos laços que existiam e das possibilidades de relações que foram interrompidas. Assim, finaliza-se o rito de despedida, nesses pequenos espaços de exclusão que despontam nas margens do rio, acenando apenas com pequenas e simples cruzes brancas do alto de despenhadeiros de terra.

2.7 Os muitos *corpos* mura

No pensamento mura a cabeça é a guia da direção para onde se caminha, porém, a pessoa não é composta apenas das decisões que toma, ela também é feita de *sangue* e *sombra*. É na cabeça que se guardam o sentido dado para as palavras e para as ações, armazenados ali, eles são transmitidos encorporadamente. A literatura nos faz saber como várias cosmologias ameríndias sugerem a existência de princípios imateriais que animam o substrato corpóreo. Essas substâncias metafísicas costumam ser liberadas em um variegado conjunto de circunstâncias – sonhos, abduções, morbidez –, sendo a morte um desfecho definitivo. Para os Mura, a dispensa multicorpórea desses princípios vitais corresponde igualmente ao prejuízo do seu dono em vida. A experiência livre e independente dessas substâncias é relegada pela teoria nativa à atividade de especialistas, contudo, qualquer indivíduo tem ao seu alcance a chave ou o drama dessa possibilidade.

Sonhar cria um contexto de exceção, excluído o corpo físico, reinante durante a condição de vigília, dar-se-á lugar para o *sangue*, ou como consertariam em um dado momento, o *espírito* da pessoa, ou ainda, um de seus *corpos*. Já abrimos espaço nessas páginas para tratar do sangue, na sua qualidade de mênstruo ele demonstrou seu potencial como agente de transformação. Um mediador que tem a capacidade de embaralhar a relação entre zonas ontológicas distintas. Sendo assim, ele desponta como elemento diacrítico em diferentes esferas relacionais no cotidiano mura. Não importa se o termo da relação se dá entre brancos, afins, não humanos, ou mesmo mortos; o *sangue* abre ou fecha a divisa que separa mundos. Agora sublinhamos a necessidade de discriminar o sangue como um elemento compósito da pessoa mura. Transcrevemos, para tanto, um trecho elucidativo da fala de um pajé dita a beira do campo de jogar bola:

> *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 Jutaí, 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 o sonho, assim como espírito da pessoa, aquilo que em suma anima o corpo – sem ele – nada distingue a nossa carne da carne de uma presa qualquer. É também o sangue que ascende ao céu quando morremos. O *sangue* parece ser a chave para abrir os diferentes caminhos pelos quais a pessoa se distribui. Animando o corpo, ele produz movimento, ao mesmo tempo que é movimento em si, pois dele se diz estar em diferentes lugares quando o corpo de carne e osso não está. O corpo depende dele para existir e não ao contrário. O *sangue* corre pelas veias assim como corre pelo mundo, conduzindo tanto experiências como possibilidades. Pan-amazônico, o sangue, como fluído corporal, delimita o seu invólucro, atribuindo gênero, ideias e força à pessoa, permitindo a condução do conhecimento para todo o corpo (Belaunde, 2006, p. 207). Em uma palavra: *sangue* é pensamento. O *sangue* é a ciência do corpo vivo, assim como é a ciência da comunicação com 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. Em uma roda de conversa uma mulher anunciou certa vez como *sonhava feio* sempre que dormia com as luzes apagadas[51]. Em outra oportunidade, um homem narrou-me como, enquanto dormia em sua rede no porto em Borba, era *amassado* por uma entidade que queria levá-lo. Traduzindo: queria levar sua *sombra* para o *fundo*. 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. A aventura do *sangue* é a infelicidade do corpo. Afinal se é possível deparar-se com amigos enquanto se sonha, igualmente é provável deparar-se com inimigos ou não amigos.

O valor do lugar do sangue é muito aludido pelas etnografias sobre a região amazônica[52]. Reconhecido elemento volátil da constituição da corporalidade mura, diz-se de algumas pessoas que elas têm *sangue forte* o que, não necessariamente, é oposto a ter *sangue* fraco. Ter o *sangue forte* significa estar sujeito fisicamente a sua latência, cortes e outras feridas tardam por isso a cicatrizar-se, erupções cutâneas também são justificadas por um caráter hematológico especial. Um indivíduo não apenas nasce com o *sangue forte*, a alimentação também pode contribuir para que a pessoa "fortaleça" seu *sangue*. Caso exemplificado pelo café, largamente consumido pelas gentes do Igapó-Açu, ele é apontado com um dos incrementos mais facultados para isso. Ter o *sangue forte*, entretanto, não é uma propriedade ansiada, já vimos como a perda excessiva de *sangue* é encarada com uma grande apreensão. Sangramentos devem ser contidos a todo custo, mesmo o catamênio é pensado como uma espécie de hemorragia, afinal a circunscrição da mulher dentro de sua residência durante o resguardo equipara-se à contenção do escoamento de *sangue* fora dos vasos sanguíneos.

---

[51] 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*., p. 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.

[52] Para os Yanomami é a substância biológica fundamental, associa-se à imagem vital *bei a ne utubi* que encerra a essência metafísica (Albert, 1988, p. 348). Assim também é para os Apinayé, a quantidade de sangue no corpo representa um dos marcadores do estágio da vida, crianças e velhos têm pouco sangue, porque estão situados no extremo dessa escala: de um lado os pequenos ainda estão muito próximos à natureza e, por isso, necessitam acrescer morosamente a quantidade de sangue em seu corpo; e de outro, os velhos se aproximam cada vez mais do fim da vida (DaMatta, 1976, p. 85).

Entre os tratamentos locais mais tradicionais para a cicatrização de feridas estava a banha de *sucuriju* (*Eunectes murinus*), sua aplicação originava-se de uma propriedade do próprio animal que, diziam, voltava a se recompor caso fosse partido. Outra medida bem comum para o estancamento de hemorragias costuma ser o uso de pó de café. Como apontado anteriormente, café também é uma das razões que explicam a sua *força*. A lógica desse tratamento parece espelhar aquela mesma das *folhas do fundo*, novamente o tratamento de um mal parece derivar-se de seu próprio *intento*. Derramar *sangue* equivale a perder os pensamentos que constituem a cabeça, liberar um acesso pelo qual o *espírito* pode evadir, abandonando sua morada e suprimindo a condição de subjetividade que define o que é a *nossa carne*. Todos parecem ser sinônimos 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 a *outro* mundo.

Como o *sangue*, a *sombra* é mais uma manifestação multicorporificada, mais um dos *corpos* que se alinham ao corpo como uma manifestação plural. Sua fragilidade representa um problema para o indivíduo que não pode resguardá-la. Como elemento destacável da pessoa, ela pode ser sequestrada, sendo até mesmo pilhada, quando se rouba apenas *um pedaço*. Em ambas as situações, o dono da *sombra* espoliada tem sua existência ameaçada, um risco contra a sua vida diretamente proporcional à grandeza daquele furto. A *sombra* parece então algo fragmentável, rasgada em pedaços que podem ser surrupiados conforme a sanha do sequestrador. Uma projeção débil de um corpo frágil, como um simples traje que tende a não resistir às intempéries físicas de determinados caminhos na mata. Definiram-me a *sombra* como a imagem da pessoa[53], aquilo que se projeta dela no chão quando se está contra a luz do sol – tal qual o reflexo quando se mira no espelho – *você não vê a sombra?* Perguntavam.

Argumentavam também que essa projeção repercutia a qualidade do vento: *tipo um vento, dentro da sua mão você pega ela?* Frisavam. Intangível e fragmentável, a *sombra* parecia reunir qualidades destoantes. Um componente que parecia não se fiar

[53] Como materialização da imagem a fotografia era mais um dos meios pelos quais a agencialidade do duplo sobre a pessoa podia se manifestar. Relíquia de valor, as fotografias eram guardadas com imenso carinho entre os bens pessoais. Aquém do grande interesse que elas manifestavam, para outros ela era veículos propícios às más intencionalidades alheias. A *pajé-sacaca* do Forno havia me alertado sobre o perigo que fotografias pessoais ofereciam nas mãos de estranhos ou próximos: jogadas em um sanitário eram capazes de *desgraçar* a vida do indivíduo. Por isso recusava-se a tirar fotos, pois elas, como corpos em miniaturara da pessoa retratada, eram meios de atingir a própria pessoa. Mais que vias de acesso, eram extensões descontínuas do corpo, parte composta da peça de onde se originou e por essa razão passível de transmitir os mesmos reveses.

como parcela integrante do dono que a possuía. Entretanto, a *sombra* mais do que um anexo imaterial, era também o próprio *corpo* da pessoa. Ao horário do meio dia, sob a incidência verticalmente inteira do sol, comentaram despropositadamente: *a gente pisa em cima da cabeça da gente, pisa em cima da sombra*. A pessoa só era materialmente existente quando imaterialmente plena[54], ou seja, corpo e *sombra* eram o mesmo e afetavam-se mutuamente. Apesar de desencadearem as mesmas consequências deletérias para a saúde e para a vida da pessoa e constituírem o mesmo todo, *sangue* e *sombra* como extensões compósitas são indubitavelmente distintas uma da outra. Entendemos a diferença que as separa tanto através de sua constituição e agencialidade como por meio da sorte que ambas encontram ao abandonarem o corpo de seu dono.

A necessidade de manutenção da *sombra* como peça imprescindível da existência no mundo dos vivos caminhava lado a lado com a sua condição desatável. No *rio*, as expectativas em torno da fragilidade da posse da *sombra*, entretanto, não diziam respeito às excursões noturnas voluntárias. Do contrário, a outorga de uma experiência separável e autônoma à *sombra* refletia-se no laço de prejuízo do corpo ao qual pertencia. Se ao *sangue* era reservada a prerrogativa que o permitia viajar e experimentar mundos distantes como o faz o pensamento, a *sombra* deveria ser mantida encarcerada, encastelada pela fortaleza carnal que a identificava. No caso de sua extração, sua falta era identificada como uma das principais obsessões das entidades do *fundo*. Tema do nosso último capítulo, o desejo de carregar consigo a *sombra* daqueles que viviam em *terra* trazia consequências terminantes para a pessoa lesada: a desumanidade e a morte.

O que poderia nos aproximar da noção do duplo ameríndio em nossa etnografia sublinhamos como *sangue* e *sombra*, mais do que descorporificações, *sangue* e *sombra* manifestam-se como novas corporificações. São projeções que se dão a capacidade de atuar individualmente quando estão fora de seu suporte carnal, aquilo que antes os

---

[54] As descrições que dedicamos ao tema da *sombra* e do *sangue* mura ressoam na teoria etnológica com às definições que se acercam ao tema do duplo em razão de seus atributos relacionados à autonomia e independência. Para os Kaxinawa, a tradução é *yuxin*, são "subprodutos não palpáveis da existência de uma pessoa" (Lagrou, 2007, p. 315). Para eles, o corpo humano possui quatro tipos diferentes de *yuxin*, os quais são atribuídos ao excremento, urina, olho e sombra. Se, ao contrário da sombra, os Kaxinawa parecem não confirmar a qualidade de *yuxin* ao sangue, da descrição feita pelos Mura podemos estabelecer uma grande similitude entre ele e o *yuxin* do olho. Pois o *bedu yuxin*, é para os Kaxinawa o pensamento, aquilo que se movimenta no ar, permitindo viajar a lugares distantes apenas com os sonhos, abandonando o corpo das pessoas todas as noites (*Ibid*., p. 323). Já o *yuda baka*, o *yuxin* do corpo, correlato ao que seria a sombra para os Mura, é uma das manifestações do corpo kaxinawa. Disse-se que sob o repouso do corpo, o *baka* pode deixá-lo e vaga para paragens distantes, percebido por outros como uma assombração que comparece ao anoitecer (*Ibid*., p. 324).

direcionava, permanece sem direção quando alijado daquilo que o movia. Aparentemente há uma zona de indicernibilidade quando os muitos *corpos* mura estão alinhados, *sangue*, *sombra* e carne são a mesma coisa. Afinal, ambos são o que eles chamaram de *corpos*, dividuações que coexistem no mesmo lugar, agindo unilateralmente e implicando-se reciprocamente. O Mura é feito de *corpos*, uma coexistência no plural e que é cindida por eventos diversos. Como no mundo ameríndio, esses corpúsculos se manifestam de modo divergente após a morte[55]. Seu destino não parece ser o mesmo da simples inanição que é reservada ao corpo de *gente*. *Tem corpo da gente que é um pássaro, né?* Fazia-me crer a pajé do Forno. A um dos *corpos da gente*, ela se referia a um dos componentes que em vida estão reunidos no mesmo depósito, mas ao contrário do *yuxin* do olho que desaparece no céu na forma de um pássaro voador (Lagrou, 2007, p. 327), tem alguns pássaros da gente que permanecem entre os vivos, pululando o mundo através de uma infinidade de espécies diferentes.

Certo mesmo era que após a morte do corpo ele saia e voava, *avoa avoa* consoante com o abrir da boca para despejar o último suspiro de vida. Poderia ser o *sangue*, pois, como sabemos, esse segue o destino do céu como espírito que de lá pertence, porém isso não chega a ser uma associação na fala das pessoas com quem conversei sobre o tema. Não fica nada no corpo, sobre isso eram incontestes, tudo dele vai se desprendendo, inclusive a *sombra*. No espaço fundado sobre o tempo onírico, o sono, há sempre a possibilidade de pôr a prova as fronteiras corpóreas de Si, uma situação em que seus *corpos* estão postos à manipulação de outrem. Como sabemos, o sonho daquela gente é o mesmo que o *sangue*, mas não devemos olvidar também que é a *sombra* que ao fim da vigília permanece à mercê dos seus sequestradores como a parcela mais quebradiça. A pequena morte diária que acomete a todos ao final do dia desata uma via de acesso aos *corpos* da pessoa. Para um lado, o *sangue* viaja e alcança distâncias infinitas como sonho, para outro, a *sombra* desprotegida vê-se em uma condição desfavorável à sua autonomia. O sono à guisa de termo é uma passagem a um mundo paralelo, atraente e perigoso ao mesmo tempo.

---

[55] No universo dos grupos tupi-guaranis, parece prevalecer a compreensão de dois aspectos incorporais da pessoa (Viveiros de Castro: 1986, p. 512). Para os Araweté, o conceito de alma, *i~*, está articulado tanto a um componente interno, a imagem vital do corpo, como outro externo, separado do corpo e que o acompanha como uma sombra (*Ibid*., p. 515). A divisão inata ao princípio vital araweté se manifesta também após a morte, se parte dele, *i~*, ascende até o céu, sua contrapartida, *ta'o we*, permanece na terra, manifestando-se como uma ameaça canibal, um perigo constante para os viventes.

O destino da *sombra*, na elaboração que encontrei no rio Igapó-Açu, parece incerto, mesmo toda a teoria nativa sobre o tema não demonstra qualquer coesão sobre a questão. Um dos rumos que pode tomar a *sombra* é o *fundo*, porque o indivíduo *fica encantado*, porém como já vimos de antemão, a sorte do *encantado* é a mesma daquele falecido em um acidente trágico por afogamento. Como sabemos também a *sombra* pode ir para o *fundo* depois de sequestrada, lá ficando caso não seja recuperada, ocasionando ao fim a morte de seu dono. Então, fica a interrogação, para aonde vai a *sombra* que não é aliciada pelo *fundo*? Isso não parece ser uma questão no *rio*. O que pesa sobre a moral e ética dos que vivem *aldeados* – a comunidade dos que permanecem vivos – é um ideal *pos mortem* específico, repele-se de todas as formas o perigo de virar *bicho*. O risco da animalidade mantém-se mesmo após a morte.

Ter *sangue* e *sombra* não parece para os Mura um atributo exclusivo da condição humana, mais do que índices de superioridade dessa existência, eles não passam de itens operacionalizados por qualquer ser vivente. Ambos são tanto identificados para uma existência particular, haveres exclusivos de um mesmo corpo, como são descritos como peças imprescindíveis para qualquer realidade viva. Logo, são ao mesmo tempo posse e condição da mesma. O *sangue* é aquilo que anima o corpo, seja humano ou animal, propriedade sem a qual não passaria de matéria morta, parelha àquela que sucumbe aos pés de um predador. Se à *sombra* jamais me foi confiada a mesma característica, ela não deixa de ser menos indiferente à vida. Todos são *corpos* – sob as descrições e divisões que nosso pensamento não ameríndio cunha como natureza, cultura e sobrenatureza – para eles o que se discrimina são meios opostos de produzir condições distintas para o corpo. A questão então não é tanto que *corpos* são esses, mas como o encontro entre eles se dá. *Sangue* e *sombra* parecem estar disponíveis para conexão com outras existências, gerando eventos de encontro, tanto quanto de passagem, visto que caminham por vias onde esses *corpos* permutam suas posições. Na divisa entre essas posições, os Mura estabelecem seus postos de vigilância e controle, nesse mundo de condições cambiáveis todos os meios para evitá-la são válidos. Afinal, aos homens a animalidade, mesmo longe de ser um desejo, jamais alijou-se como um fim possível, assim também é para os não humanos que em tempo algum ignoraram a possibilidade de encontrar-se na humanidade.

2.8 Os mortos: *misuras*, espíritos do *fundo* e do *centro*

O suicídio do menino, que na época não contava com mais de 16 anos, estava anovelado por muitas meias razões, certo era que sobre a aldeia abateu-se uma grande tristeza. A morte dá vazão à melancolia, a comoção de um desencadeia o abalo de outros, são os parentes que arcam com o amparo da família naquele momento, seja com alimentos, pelo resguardo que deve ser mantido em relação ao trabalho, seja por palavras de alento. A tristeza aqui é por um parente que se foi e não mais voltará, o mesmo tom retumba a infelicidade de quando os parentes estão longe porque viajaram ou porque simplesmente se mudaram. *Quando tá vazia a aldeia fica triste triste e ainda aparece misura!* Exceção à vida social, seu esvaziamento dá-se lugar, como substituto invertido, o espaço social dos mortos. *Misura*, também referido como *visagem*, é o termo local para assombração. Como conceito, os Mura descreviam como aquilo que se pode ver, mas não se pode pegar, o invisível nos termos da literatura etnológica. A *misura* pode aparecer em forma tanto de animal como de gente, comumente revela-se na forma de parentes que já faleceram. Diz-se que as *misuras* são fruto de óbitos não zelados, indivíduos que morreram de *qualquer jeito*, feito *bicho*, enterrados de qualquer maneira na *beira*, sem a presença de seus parentes e do ritual fúnebre condizente. O zelo dado por aqueles que o fizeram parente em vida age como um envoltório da pessoa após a morte, mais uma capa que garante a humanidade daquele corpo do qual não emana mais a referência do social. Não é por isso, contudo que ele deve ser abandonado, mesmo com o óbito assinado, seu corpo deve permanecer como território daqueles que lhe concederam a vida. Às margens do rio Matupiri, ainda compreendido pelo Terra Indígena, diziam abundar casos que encontraram esse fim. Uma mulher narrou-me como ao dobrar um *seio do rio* ela sentiu metade do seu corpo esfriar, como adormecido, um dos índices mais comuns de encontro com *visagens*. Se nessa situação, nossa confidente passou desse encontro apenas com um entorpecimento passageiro, outros casos legam consequências mais perniciosas: suas vítimas *endoidessem*.

Ao que parece, na distinção que as falas em campo expunham, a *misura*, a despeito da incredulidade de alguns, era uma manifestação atinente às áreas abertas, seja da aldeia ou de campina. Sendo assim, comuns às áreas habitadas, principalmente o ambiente doméstico em torno das casas. Passando atrás da residência e desaparecendo, algumas vezes são encaradas como o efeito da represália enviada por alguma entidade da floresta. As experiências, no limite, reiteram sempre o padrão da

efemeridade. Nesse sentindo, as *visagens* pertencem menos aos seus ex-consanguineos do que aos lugares que marcaram a sua morte e receberam seus despojos físicos. Ali, marco do sepultamento feito de qualquer modo será o marco das narrativas que afirmam sua existência. Não é apenas a experiência vivida que demarca a geografia do *rio*, a morte também tem lugar como marco da experiência naquele contexto-mundo. O mundo dos mortos, porém não é feito apenas de *misuras*, outras entidades também abundam esse cosmos, os *encantados*, para quem a floresta e o rio são o lar *par excellence*. São assim, as relações com esses *outros* que nos ajudam a entender o lugar dos mortos no *rio*.

Essas entidades não são propriamente mortos, mas também o podem ser, delas não é dito possuírem uma posição fixa, o contato com elas é antes definido pelo encontro. Por fim, não há quem as desacreditem, antes se as temem. Há os *encantados* do fundo do rio e os espíritos que vivem no centro da floresta, como os alcunham respectivamente, do *fundo* e do *centro*. Quando se está no reino de um ou de outro, a cautela e o respeito são o tratado do juízo, não se está no lugar ao qual se pertence e por isto não se é dono das regras. Infringi-las corresponde a arcar com prejuízos de grande perigo, um dano cujo raio de alcance tem o indivíduo como centro e toda a comunidade como limite. Sobre esse espaço relacional e cosmopolítico, João Wawzyniak diante do mesmo dilema, dessa vez situado no contexto sociocósmico tapajônico, fala da inobservância aos "regulamentos" estabelecidos pelos "donos" e do desrespeito às "paragens" pertencente aos "bichos" (2012, p. 26), um regime que tem como pressupostos a porosidade das dimensões que entabulam as relações entre a natureza e a cultura e entre a humanidade e a animalidade (*Ibid*.). Quando focalizamos o problema sob uma perspectiva interna ao grupo local, nos damos conta como, no contexto-mundo mura, outros laços passam a ser agenciados. Desvios de condutas individuais acarretam distúrbios e demandam procedimentos, respectivamente, de fins e usos coletivos.

Revirando a figura e fundo desse quadro, eximindo-se, nesse caso, de focalizar as trocas simbólicas e as relações políticas com o exterior e colocando-as como pano de fundo, ressaltamos as obrigações sociais e as interdições simbólicas orquestradas desde o interior da comunidade, eis, então que vem à tona a figura de frente. É através da operação de ângulo como recurso da observação, subtendendo uma arquitetura caleidoscópica, conseguimos perceber o lugar dos mortos dentro do sistema sociocósmico do rio Igapó-Açu. Os *encantados* são as entidades que habitam o fundo do rio, entidades não humanas que convivem com um universo de grande diversidade.

Alguns assumem a função de mestres auxiliares que, como já sublinhamos, são aqueles chamados ou que se apresentam aos seus intermediários na terra e deles se utilizavam para falar com e como os vivos. São muitos e cada um tem um nome próprio, pelo qual atendem, quando assomam a fronteira humana e, como vieram a nos contar, alguns são ex humanos, às vezes, ex consanguíneos. Como discriminaram-se, os *encantados* de ex vivos, nascem em detrimento de mortes trágicas. Habitualmente derivam das mortes por afogamento, acidentes causados pela imprecaução e que arrastam para o *fundo* os sofrimentos daqueles que o compunham em vida. Quando se os têm diante de si, não são os mesmos, como no espelho borgeano[56], não há um reflexo, apenas um *outro*, ou na *gíria* local, um *transformado-encantado*. Mortes em razão de afogamento têm um histórico bem comum nas águas daquele rio. Inúmeras histórias estão guardadas na memória comum, contam, por exemplo, de uma criança que morreu afogada ao rés do pé de sua mãe que estava atarefada na *beira* lavando roupa. Aconteceu na aldeia do Forno, a criança tinha desaparecido, seu corpo, de bruços e já sem vida, foi apenas descoberto quando a *pajé-sacaca* colocou uma vela virgem sobre um pires e o largou sobre a superfície da água. Por conseguinte, a encontraram lá, *bem no baixinho*, à margem do rio. Uma semana depois, quando a xamã estava fazendo *trabalho*, exercendo sua atividade como pajé, um *mestre* veio e revelou que a criança morta já havia se transformado em peixe. O motivo para tê-lo levado para o *fundo* era o desrespeito dos pais que viam a criança na água quando não era a hora adequada e nem de longe pareciam preocupar-se. Também em uma situação de afogamento, nasceu outro mestre auxiliar, era o filho do antigo *tuxaua* do Pacovão, um menino a quem lhe fora dada a chance de voltar. Transcrevo sua história:

> *A vovó tem um mestre que é o espírito do filho do seu antigo Tuxaua do Pacovão que morreu afogado, mas o dele foi que eles levaram também, assim as pessoas que levam. Aí o espírito não vai fica quase, aí eles ficam pra vim. Uma vez eles estavam aí e ela mandou chamar a mãe e o pai do menino, ele disse que ele ia se desencantar, só que ele bateu na porta e eles não abriram. Porque eles voltam pra ver se aquele desencanta e sai daquilo. Só que ele bate na porta,*

[56]Com espelho borgeano fazemos referência à imagem do escritor fantástico argentino que vê o reflexo de um "espelho" como o ator de um "sigiloso teatro", um verso que nos faz pensar na qualidade que Coelho de Souza sublinha sobre os *mekarõ* Jê: "duplo, sombra, imagem, essas conotações implicariam que a 'alma' não é tanto o que está 'dentro' quanto o que se projeta 'fora'", acrescentando que "não se trata de uma externalidade qualquer: em sua forma ativa, isto é, na qualidade de duplo mais que de sombra ou retrato, a alma tem essa notável peculiaridade de só manifestar-se ou aparecer no lugar do indivíduo, e nunca junto a ele" (2002, p. 540). Para os Mura, o que era um mesmo, um parente, transforma-se em *outro*, um ser que se projetou para longe do conjunto do Seus.

> *eles não abriram a porta, ele voltou [pro fundo] e não voltou mais. [...] Quando eles levam assim, eles ainda dão uma chance pro espírito voltar, pra ficar permanente com a família, mas só que já não é assim aquela pessoa convivente. Só que bateram na porta eles não quiseram abrir porque tavam com medo que tava oito dias que eles tinham sepultado ele.*
>
> (Entrevista na aldeia do Forno, 2015)

Os mortos, quando *transformados-encantados*, são *outros*, outros *possíveis*, uma transformação reversível, conversível, porém para um *outro*, jamais o mesmo pleno. Aspiram, como entidades desejantes, voltar ao terreno e convívio dos parentes vivos, mas o logram somente deficientemente. Como os *mekarõ* donos apenas das lembranças que conhecem, impossibilitados de conhecerem coisas novas (Carneiro da Cunha, 2009a, p. 73), os espíritos apenas podem reviver uma vida pela metade, uma metade que será notada pela ausência de corpo tangível, pela falta de apetite por aquilo que é comestível, pela vida levada sem trabalho, haja vista que não poderiam ser mais *conviventes*. Podem insinuar ainda um retorno quando a família está em período de resguardo, distanciada do trabalho e convalescida pela perda, tendo-os ali reunidos, para lá são atraídos. Insinuarão depois sua presença durante toda a vida daqueles que fizeram parte da sua criação, daqueles que o constituíram enquanto *turma*, às vezes na forma de *misuras*, contatos tão inesperados quanto, outras tantas, perturbadores. Porém, na maior parte do tempo os mortos são sequer memorados, são sim apenas como parcelas constituintes daqueles que ainda estão vivos, citados pelo que compartilharam em vida e não pelo que são após a morte.

Os mortos tornam a sociedade dos vivos possível por negá-la, assim cumprem os *mekarõ* como função em relação ao coletivo Krahô; quando negam "o aspecto dinâmico contido na aliança" (*Ibid*., p. 72), os vivos então, dão a ver nos mortos aquilo que os separa deles. Os mortos facultam aos Mura a possibilidade de validar a sua separação: as regras de delineamento do espaço ao qual cada um pertence. Os mortos, no limite, são apenas não vivos. Associados a tristeza e a solidão, os mortos constituem um não grupo, refletindo a imagem que deve contrastar com a vida do coletivo: a alegria e a coesão daqueles que vivem juntos. Os mortos vagam a ermo e desacompanhados, preso aos lugares que recepcionaram o seu corpo, enquanto os vivos andam acompanhados sempre e livres, circulam pelas paragens que desejam e comungam da alegria. No caso dos espíritos do *fundo*, os encontros, como os que descrevemos acima, são sempre recordados com o timbre da imprudência e do

imprevisto, caso do menino que estava na água quando não deveria ou da mulher em seu ciclo menstrual que não se resguarda. Novos indícios que devem orientar a vida daqueles que a compartilham em grupo. Espelhando o que não são, os não vivo ensinam os Mura como devem ser. Os mesmos padrões ecoam as mesmas performances e interesses quando saímos do rio e adentramos a floresta.

Não mais na *beira*, o encontro com a alteridade se faz possível em outras paragens, a floresta é a morada dos espíritos do *centro*, entre eles a *Curupira* ou *mãe da mata*, outorgada com a tarefa de proteger suas crias da descomedida ambição alheia. Intermediando as relações entretecidas entre humanos e não humanos, a Mãe da mata atua como um moderador e corretor de comportamentos indevidos. O estatuto ético que marca essa negociação, baseado em um regime da *parceria* e pelo sentimento de sobriedade, da mesma forma, prevalece como ingredientes para manutenção e construção do social. Um protocolo que bem sabemos, funciona em muitas outras facetas das relações travadas pelos Mura. A *parceria* é ativada como etiqueta quando o que está em relação é a diferença, à qual não se deseja suprimir, mas sim, aliciar. Mediando relações entre humanos e não humanos, entre parentes (consanguíneos e afins) e até entre índios e o Estado, a *parceria* como um *modus operandi* traduz-se como uma negociação constante, um meio de incorporar de forma segura, o *outro*. Uma paridade de preceitos entre contexto diferentes que nos induz a refletir sobre a continuidade do social para além dos limites da aldeia, bem como, a validade da assunção levantada por Descola sobre "os princípios de construção da realidade social serem trazidos das relações entre seres humanos e seu ambiente natural" (1992, p. 109, tradução minha). O que vale para o *centro*, também valeria como regra para a comunidade, o comedimento e a partilha eram igualmente esperados entre os humanos, como para os não humano.

Os habitantes do rio Igapó-Açu são assíduos frequentadores da floresta, o fazem para coleta, caça e mesmo extração de madeira, contudo penetram cientes dos males que podem lhes afrontar. Não é incomum que os homens portem consigo uma semente de castanha-da-índia, a qual distinguem com a virtude de repelir picadas de cobra. Porém, animais peçonhentos e seres animalescos não são os únicos encontros dos quais o indivíduo deve ser prevenir, como sabemos, as encruzilhadas, as dobradas, os caminhos que cortam as trilhas de caça abrem possibilidades de encontros indesejados. As pessoas que se veem diante dessas situações, perdem a noção de si e quando seus sentidos de novo lhe pousam veementemente na realidade, estão perdidas no meio da

mata, muitas vezes invisíveis aos parentes que a procuram. Saem daquela relação momentânea completamente tomadas pela loucura, ficam *doidas*. *Endoidecer* não é apenas perder a noção de si, mas principalmente perder o discernimento de quem são os Seus. Esses espíritos que em muitas ocasiões são os próprios caminhos cruzados, em outras tantas se disfarçam em formatações mais definidas, como as de animais ou de *gente*.

Um padrão ainda persistente nessas aparências nas narrativas são os cachorros. Certo dia, relataram-me, um homem caminhava por uma trilha de caça. Mobilizado pelos instintos de um bom caçador ele perseguia alvoroçadamente um porco, porém sempre que esse assomava à sua mira, brotava um cachorro que lhe despistava de seu objetivo. Decidido a matar o cão, deu-se conta que todas as suas tentativas falhavam, pois que o canino desaparecia antes que o tiro estivesse pronto. O bicho ocultava-se, às vezes apareciam duas crianças em seu lugar que o desatinavam, mais uma vez, de atirar; dois rostos desconhecidos para o homem que narrou a história para seu tio que por sua vez me transmitiu. Ao cabo daquela manhã o homem havia *endoidecido*, um processo que aos poucos resfriou seu corpo, baixando a temperatura até que seu próprio juízo fosse consumido. Foram necessários mais de uma pessoa para segurá-lo que, possesso, queria se soltar de todo modo e correr de volta para a mata. O único socorro capaz de trazê-lo de volta à sanidade, ou melhor, à condição humana, visto que de seu semblante já se via como não era mais capaz de reconhecer aqueles que o acudiam como Seus, foi dado pela *pajé-sacaca* do Forno. Acorrendo a mais um de tantos casos pelos quais ela era estimada dentro do *rio* como xamã.

Mais uma vez, entre tantas que se sucedem a cada dia, o corpo cognático é acossado pelas relações mal entretidas com o exterior. Havia uma moral para a história, reiteraram mais uma vez, era a mensagem da *mãe da mata* que seguia insistindo para que os homens não destruíssem seus domínios. Pontuando, com a mirada ainda fixa na história da caçada malsucedida, o que se deseja entre aqueles que a escutam e que a relatam é que os homens não rompam a segurança do conforto cognático. Grosso modo, essa e tantos outros gêneros narrativos ensejados por oportunidade banais da rotina, exploram temas que discursam sobre o *viver bem* em/na comunidade e o perigoso de se alijar dela.

2.9 A Igreja "no meio do mato" [57]

Virar bicho não pode ser coisa de bom cristão, afirmaram-me certa vez com um tom precatado. Os Mura são *cristãos*, crentes em *Deus*, respeitam a *Igreja* como um templo para sua *fé*. A *fé em Deus* é inseparável da moral e da ética que normatiza e delimita o convívio social. Ter *fé* também significa orar e ser temente a *Deus*, significa acima de tudo ser índio *civilizado*. Viver no *rio*, afastado da instituição religiosa e junto a floresta, não reduz à episódios esporádicos a atenção que os Mura dedicam a *Deus*, não tanto à doutrina cristã, mas a *Deus* como força supra terrena de proteção. Por isso, mesmo não indo à missa aos domingos, respeitam o período da Quaresma, mas ao seu modo e restringem sua dedicação aos Sacramentos da religião católica ao batismo e também ao casamento, mas apenas quando se exibe a oportunidade de realizá-los. Batismos e principalmente casamentos estão condicionados às raras visitas dos clérigos, representantes da Prelazia de Borba, uma circunscrição da Igreja Católica no Brasil que pertence à Província Eclesiástica de Manaus. O catolicismo mura, então, existe e atua distante do velo aos dogmas cristãos e a salvo da guarda exercida pelo aparato institucional da Igreja. Existe, embora distante da pompa e da ostentação do ritual católico, não como uma Igreja para o "mato", mas contra o "mato". A *fé* mura não se reverbera como um eterno ato de agradecer, rito inerente à tradição das religiões monoteístas de transcendência (Descola, 2006 [1993]). Mesmo o céu e o inferno cristãos apenas longinquamente são reproduzidos no imaginário do *rio*. Sobre o inferno, se existe, jamais chegou ao meu ouvido uma elaboração local sobre sua imagem. Ao passo que o céu era encarado como um lugar com *muita coisa bonita*, futuro destino para aonde se desloca nossa imagem vital, ou seja, o *sangue* após a morte. Antes, o que era dito e sublinhado era a existência do *fundo*, para aquém do espaço terreno. Nessa arquitetura cósmica, o céu acima dele apresentava-se como um segundo espaço de oposição. Para os Kaxinawá, tanto sobre a terra, no céu, assim, como sob a água existem aldeias, passivas de serem visitadas nos sonhos. Elas são morada da lua e das

[57] O título dessa seção rememora a asserção de um prelado chegado de Borba que esteve presente na aldeia para realizar os batismos na época da Festa de São Lázaro no Piranha. Segundo o tom arrogante de sua homilia as pessoas dali viviam "no meio do mato". A carga moral que essa asserção descritiva destilava enviava uma mensagem que voltava para os Mura com um peso simbólico altamente deletério. Afinal, para aquelas populações o medo que mais lhes angustiava era a ameaça imanente de serem abduzidos pela natureza ao seu redor, logo, a última maneira pela qual aquelas pessoas poderiam pensar a si mesmas era como vivendo no "meio do mato". Mais do que revelar a ignorância na fala daquele padre, ela comprovava a sua má fé. Afinal, como afirma Gow para contexto da Amazônia peruana, a marca da antipatia entre as pessoas que vivem na cidade e aquelas que vivem no interior não é o desconhecimento mútuo, mas o fato de se conhecerem em demasia (1991).

estrelas, assim como da sucuri e do jacaré respectivamente (Lagrou, 2007, p. 361). Constantin Tastevin, missionário e etnógrafo francês que andou pela região de Autazes no início do século XX, descreveu de forma abreviada a cosmogonia do povo mura que ele considerava intratável. Aqueles que encontrou, estratificavam o cosmo em patamares que mantinham uma relação perspectiva entre eles, em que o "firmamento é uma terra como a nossa, mas sem floresta" e nós na terra, em relação a eles, "somos o fundo da água", arquitetura que ainda previa um "rés do chão" que é "uma terra semelhante à nossa e da qual nosso solo é o firmamento" ([2008], p. 69). Uma relação que ainda hoje mantém seu reflexo na separação que encontrei entre céu, terra e fundo no rio Igapó-Açu. Ainda, segundo Tastevin: "como a terra de baixo é o território dos gênios aquáticos, a do alto é o país dos deuses e das almas" (*Ibid*.). Em vez de substitutos homólogos da topografia mitológica cristã, a arquitetura cósmica que se vislumbraria nessa sobreposição vertical de terrenos ganha mais sentido quando cotejada aos patamares supra e infra terrenos que encontramos nas cosmografias ameríndias como é o caso da Pirahã. Ali, uma divisão infinita de patamares seria descrita como "camadas de terra que, sobrepostas umas às outras, produzem verticalmente planos paralelos que não se comunicam a não ser pelos seres que os habitam" (Gonçalvez, 2001, p. 139).

Quem mira com um olhar distanciado para os Mura hoje, pode admirar-se pela aparente fé católica tão pronunciada. Reprisando o estranhamento de Tastevin, para quem eles pareciam haver "rejeitado suas antigas crenças" ([2008], p. 60). O que se deve levar em conta é que a *fé* é instrumentalizada cotidianamente e atua como mais um dispositivo de salvaguarda contra um mundo de afecções e agências perigosas, um envoltório invisível que os isola do mundo perigoso. Talvez por essa razão, ela também seja silenciosa, respeitada sem alardes e restrita ao âmago da intimidade. A menção de sua prática é verbalmente rara, com exceção das banais interjeições enunciadas em nome de *Deus*, caso do típico do *Deus me defenda!*

A *fé* não serve aqui para demarcar a condição de temente a *Deus*, ciência da fúria divina que sobrevoa a cabeça da humanidade que é reflexo da relação hierarquizada que separa os homens e o etéreo. A *fé* no *rio* está subordinada à relação horizontal que conjugam humanos e não humanos em um mesmo contínuo sociocósmico. Ao respeitá-la os Mura estão apenas cercando-se contra a ameaça que flui por fronteiras contíguas e fluídas. Afastar de si o devir da natureza animalesca depende de *fé* e *oração*, mais uma prescrição que delimita e organiza a existência

coletiva. Tão silente como a *fé*, a *oração* presta-se como mais um instrumento de proteção. Quando dita da boca da pessoa, a oração é muito *forte*, sua eficácia age seguindo o sentido dado por aquele que a enuncia. Dita e repetida para si, suas palavras são tão funcionais quanto simbólicas, agindo com a mesma propriedade que uma castanha-da-índia tem para proteger o indivíduo contra picadas de víbora – alijando aquilo que pode ser temerário. Quando bem direcionadas as palavras podem agir em puro benefício, tudo era questão do tom de seu conteúdo. A palavra era um meio de forte ação dentro do *rio*, existindo tanto as palavras que curavam como aquelas que prejudicavam, como era o caso, por exemplo, daquelas que *não podiam ser ditas sob o teto de casa*. Menções casuais a males de ordens diversas eram diretamente responsabilizados por trazer esses males.

Virar bicho em si representa um destino a-social, enreda aqueles que entram de dia e seguem noite adentro na floresta sem proteger-se com a cobertura de uma *oração*. Conduzir-se sem essa condição preconizava a pessoa de *corpo aberto*, a definição de vulnerabilidade mais conhecida dentro do *rio*. Um estado cultural e natural que surgia como via de passagem entre o interior e o exterior da pessoa e que, por essa razão, devia ser velado. Independente do descuido, não manter uma *boa fé em Deus* assevera a condição desprotegida da pessoa. Nesse contexto, a *fé* é mais uma afecção humana que a distingue da condição animal. Não se resumindo, contudo, a um simples marcador de diferença, mas propriamente uma capacidade imprescindível para percorrer sem risco *outros* caminhos, onde abundam *outros* seres. Para não *virar bicho* a pessoa também deve respeitar o código social do *viver bem*. Definindo-se nesse contexto a partir do desejo de coesão e manutenção da comunidade e pelo sentimento de compartilhamento. Sobre uma moradora do Jutaí assombrava a estigma da falta dessa conduta, pois diziam que ela morreu *feito bicho*: *morreu animal, aquilo nem foi gente*. Seu destino era a marca de como havia se comportado em vida, não falava com as pessoas, afirmavam que teria sido até capaz de devorar a própria filha. Contudo, a recriminação que mais pesava sobre a sua cabeça era o ato de recusar comida: *se ela te enxergasse aqui ela suspendia a panela em cima, um pecado monstro!* O ato de recusar abrigo e alimento no *rio* não era apenas um pecado cristão, era também um juízo duvidoso sobre a condição de *gente*.

Ademais da presença e influência da instituição católica nas aldeias do rio Igapó-Açu, observa-se a décadas o crescimento do fenômeno de estabelecimento das religiões protestantes. Fruto do investimento das ordens missionárias protestantes que

adentram no mais profundo da Amazônia. Penetrando em regiões marcadas pela ausência de poder público ou da égide da Igreja Católica. Visionando encontrar ali espaços férteis para seu projeto de catequização, instalando o espectro do radicalismo e do fundamentalismo que caracteriza atualmente essas vertentes do protestantismo. Recolonizando corpos e as mentes, elas tencionam regrar os espaços relacionais indígenas e amazônicos.

Apesar da rigidez da doutrina evangélica e de sua postura intolerante diante de outras versões de interpretação de mundo, ela reside no mesmo lugar que a católica. Ambas rivalizam adeptos e contrastam preceitos, malgrado o avanço e a ampliação das Igrejas Protestantes, o Catolicismo ainda conta com uma maioria de fiéis no conjunto das aldeias. Entretanto, a exemplo desse último, o Evangelismo não engloba a cosmologia mura, insere-se como mais um elemento de composição. A fé evangélica nesse caosmos funciona como mais um operador de defesa das fronteiras do mundo que os Mura associam à sua existência. É o caso dos pastores evangélicos acionados como meio de interceder por três indivíduos que haviam *endoidecido*. Valendo-se da ocasião da visita anual que realizam para a prática de seu culto, eles foram acionados para curar esses que haviam saído *doidos* da beira.

No caso jarawara, Maizza sublinhou a presença dos evangelismos no sistema ritual e nas referências cosmológicas que, como ela explica, "demonstra que o evangelismo é inserido na ontologia jarawara, e não o inverso. O evangelismo, sem dúvidas, faz sentido como um método a mais para proteger os Jarawara no mundo perigoso em que vivem. " (2012, p. 104). Saindo do oeste amazônico e para a região mais meridional do Brasil, Egon Schaden investiu especial atenção para o tema da conversão religiosa guarani. Dentro do arcabouço de uma teoria da aculturação, ele construiu uma tipologia do processo de "aculturação religiosa" (1982). Para ele, era possível destacar três etapas nessa evolução que progrediam da aceitação de ideias e ritos até a desagregação da comunidade, sendo que em um contexto de contato desastroso, a cultura guarani só poderia sobreviver enquanto lhe restasse um mínimo respaldo da organização social. (*Ibid.*, p. 21).

Levando em conta o cunho funcionalista da perspectiva de Schaden, e não por isso desmerecendo-a, pontuamos seu artigo como um contraponto. Quando regressamos aos dois contextos em que estávamos, tanto o mura como o jarawara, percebemos como eles desvelam em seus interstícios a força da reinvenção. Geridas as inovações que se originam no contato com a diferença, elas são agregadas e inseridas para a produção do

social, dando vazão a um sistema de transformação. As lições que o Estruturalismo nos renderiam demonstrariam como a estabilidade das instituições que produzem a organização social não são responsáveis para a conservação de sistema cultural. Caso um esquema como esse funcionasse com o mesmo rigor, ele seria a própria mudança, inerente e necessária à construção e manutenção do grupo.

2.10 *Tá pitiú?* O código olfativo mura

Estava a bordo de mais uma das tantas viagens entre o município de Borba e o rio Igapó-Açu que realizei junto dos Mura. Um batelão de dimensões medianas levava diversas famílias que cumpririam suas respectivas obrigações na cidade. O que nos interessa nessa travessia, antes do clima indolente e da comensalidade gerada pelos pequenos círculos e circuitos que se espargiam pelo convés do barco, é uma situação que se desdobrou desse quadro. Já havia finalizado minha refeição, uma porção da caldeirada de matrinxã (*Brycon cephalus*), e entregado prato e colher, quando uma das meninas desponta em minha direção – sobressaltada – ela pergunta: *seu Fernando, o senhor já lavou a mão?!* O contraste entre a banalidade da pergunta e a atitude da menina assomou-se a uma série de registros para os quais, eu só naquele instante, voltei minha atenção.

Não lavar as mãos após comer peixe submetia o indivíduo a riscos que não estavam apenas na ordem das outras abluções. A constante vigilância para com os próprios filhos em relação aos hábitos de higiene, principalmente após o consumo de peixe, assinalava outra lógica subtendida naquele ato. Era sempre o mesmo ritual após o consumo de qualquer gênero de pescado, os pais advertiam sua prole: *não quero ver ninguém cheirando a pitiú*. Lavavam-se as mãos com sabão e afinco para retirar o *pitiú* do peixe. *Pitiú*, nome popular do tracajá na Amazônia brasileira, era uma gíria para *piché*, ou seja, odor, geralmente marcado como um cheiro indesejável. Nesse sentido, levo a sério as admoestações das mães e pais para com seus filhos. Não contesto o importuno que aquele mal odor poderia gerar, o rendimento da questão estava antes em pensar o que era o *piché* para fazer de uma diligência individual, uma inquietação coletiva.

A expressão: *tá pitiú?* É mormente utilizada para indagar sobre o mal cheiro de algo ou alguém, um objeto que tenha sido mal asseado, um alimento putrefato ou

mesmo em acusação à catinga de algum indivíduo. Ainda assim, era o cheiro do *sangue* e do peixe que dominavam o receio cotidiano[58]. O *piché* do peixe é rejeitado não pela restrição alimentar que gira em torno do seu consumo – ela mesma pontual, reduzindo-se como prescrição às mulheres *nos seus dias* – como perigo, ele parece anuviar a divisa que existe entre os mundos possíveis do *fundo* e da aldeia. Afinal, os peixes são habitantes do *fundo*, mundo que dividem com os *encantados*, seres que têm a capacidade de ultrapassar a ciosa fronteira invisível que tanto aflige o zelo humano.

O que guia essas entidades do *fundo* não é a mera e simples perversidade, o que os move é a atração exercida pelo cheiro do *sangue*, como registramos acima, o *sangue* exala para eles o odor de algo doce, doce como o abacaxi. Agindo inversamente nos contextos que envolvem humanos de um lado e não humanos de outro, criando a necessidade de repelir o risco da indiferenciação para os primeiros e produzindo o desejo de atração para os últimos. Ao fim, o que se sobressai são os vieses inerentes à dinâmica das relações de predação, contatos que expressam os níveis de inteligibilidade acessada nessas relações para ambos os lados.

O *piché* é definido como atributo êmico, como salientaram: cada coisa tem o seu *piché*, objetos, animais, humanos; tudo porta um cheiro particular. Os kaxinawá entendem o odor como um indicador de potência do ser (Lagrou, 2007, p. 318). Para os Mura, o cheiro é mais como um discriminador da diferença, um meio tanto para isolar a diferença do outro, como para produzir a semelhança. Apesar de particular à categoria do ser, o *piché* pode ser manuseado como um artifício, um articulador diplomático. Outras vezes é visto como índice de uma transformação desencadeada, seja como for, o *piché* não deixa de ser uma propriedade volátil. Sobre essa qualidade, duas anedotas de campo podem nos ajudar a aclarar a inconstância do cheiro. Em uma delas, uma mulher narrava-me uma passagem de uma de suas viagens. Subindo o rio, ela segredou, ao passar pela aldeia do Pacovão que teria sentido, emanando dali um cheiro forte *à tucumã e peixe*. Semelhante asserção não foi dita sem dissimular um imperativo moral, afinal, lavar as mãos após as refeições estava na ordem ética tanto quanto da segurança

[58] Apesar de ambos serem tópicos olfativos plenos de atenção, eles parecem se ajustar apenas parcialmente à suplementaridade dos perigos que Viveiros de Castro destacou para o caso yawalapíti (2002c). O cheiro do sangue e do peixe não estão associados da mesma maneira para os Mura, como estão o sangue, o peixe e o sêmen em torno da categoria arauque *ahí* do Alto Xingu (*Ibid*., p. 57). Ali, a qualidade *ahí* desses odores é particularmente perigosa para pessoas em estado transicionais, ou seja, em condições de vulnerabilidade. O código olfativo mura menos do que um método de classificação, como aquele revelado pela acurácia que os Suya dão ao tema (Seeger, 1981), presta-se como meio de diferenciação. Um interesse que Anthony Seeger sublinhou em relação ao odor, como relacionado ao poder e à grandeza de proximidade em direção à natureza [*naturalness*] (*Ibid*., p. 105).

moral, uma necessidade de manter bem claro os limites que divergem entre *fundo* e *aldeia*. Como sabemos, a mesma severidade se voltava às mulheres que andavam por aí nos dias em que não podia, dizia-se delas que *não se respeitavam*. Quanto ao tucumã, palmeira regional da Amazônia, conhecida por gerar um fruto de caroço lenhoso de cor quase preta, envolto por uma polpa amarelo-alaranjado muito apreciado na região, nesse contexto, seria um sinônimo do *centro*. Se o *piché* do peixe impregna a mão, o *piché* do tucumã impregna o cabelo e consequentemente o corpo, como diziam em um tom indecoroso e debochado: *mura cheira a tucumã bem lá na cabeça*. Longe de positivar esse traço, como faz a letra da canção que nos serve de epígrafe, um e outro casos surgiam como metonímia para *fundo* e *centro* respectivamente. Se o *fundo* se arregimenta como o reino dos *encantados*, o *centro* é a morada dos *bichos*, de *Juma* e dos *índios bravos*. Alijar-se semanticamente dali é tão importante quanto assegurar a distância física. A política da boa distância rege-se aqui através dos modos da boa higiene.

Outro exemplo patente da política dos bons modos de higiene surgia quando os Mura iam à cidade, nessas ocasiões costumavam em algumas ocasiões trajar roupas de pouco uso. Não eram para todas as ocasiões, algumas delas, a exemplo de algum trabalho burocrático ou mesmo a compra do *rancho* do mês, dispensavam o excesso no uso de roupas novas ou demais adereços estéticos. Ainda assim, algumas pessoas demonstravam a disposição para maquiar-se, bem vestir-se e, principalmente, perfumar-se. Episódios de um investimento que tinha exemplo igual apenas nas festas que os Mura organizavam no rio. Nesses contextos festivos, essa preparação tinha um fim certo, destacavam o interesse dessas pessoas de serem bem vistas pelos Seus e pelos *outros*. Uma vontade pessoal, acima de tudo, eram particularidades sublinháveis pelo simples fato de não serem praticadas no plano da rotina comum. Já nos contextos urbanos, quando tive oportunidade de acompanhá-los em destino a Borba, o apreço com as roupas e, principalmente, o perfume vivo não deixavam de coadunar-se com o mesmo intento. Não mais para os Seus, visto que não estavam ali, esses adereços existiam para os outros, assim pareciam misturar-se, assemelhando-se com os que eram dali, ou talvez, mascarando de onde vieram. O viés diplomático do *piché* ganhava expressão em todos os ambientes de circulação que os Mura avançavam, até naqueles proibidos ou perigosos. O cheiro surgia como um cartão de visitas, ou no melhor dos

casos, de convite indesejado. A boa distância em alguns momentos convergia para uma proximidade interessada[59].

Quando os Mura falam em *piché*, eles estão falando da importância dos outros sentidos como meios de tornar a experiência do mundo inteligível. Pensar o código olfativo como um meio de classificação simbólica mais do que levar os Mura a sério, significa expandir a relação com o entorno para além de seus sentidos visuais. A relação com o *outro* não se resume às aparências, nesse contexto-mundo, pensa-se não apenas com a cabeça, mas todo o corpo participa do processo de investigação particular à mente humana. Instrumentalizado, o odor é mais um mecanismo para acessar as fronteiras do desconhecido, deduzindo-o e catalogando-o para torná-lo conhecido e, claro, também como um modo de resguardar os próprios limites da existência.

2.11 O gosto pelo *sangue*[60]

A arte da caça é a experiência do matador, adentrando as sendas que se abrem pela mata afasta-se pouco a pouco não apenas da aldeia, mas alija-se também do ideal que lá se acomoda. Falar da prática da caça, nesse contexto-mundo, não se limita a descrição de uma atividade econômica relativa à subsistência daquelas populações. Aproximarmos dos ímpetos que a governa traz à tona um *ethos* particular e perigoso. O caráter escuso e paradoxal desses personagens, imbuídos da tarefa de garantir parte da alimentação que compõe a dieta de suas famílias, revela-se mesmo na cozinha. Por isso, antes de avançar para a questão colocada pelo status de exceção que enquadra a condições do caçador exige-se, contudo, que o tema da cozinha seja destrinchado. A cozinha mura não poderia faltar à discussão sem que dedicássemos uma seção particular a ela, como problema, ela desponta como operador lógico e sensível. Os caminhos para os quais a cozinha aponta são tão controversos como as origens das quais derivam os alimentos que compõem a mesa mura.

---

[59] Nem tão perto e nem tão longe, há que haver um equilíbrio entre as distâncias. Renato Sztutman discute através do amplo panorama oferecido pelas Mitológicas de que maneiras os mitos discutidos por Lévi-Strauss como, além de guardarem o material com a qual uma lógica imanente ameríndia trabalha, promulgam preceitos que se relacionam com a experiência cotidiana. Como Sztutman argumenta: "associada a uma moral imanente própria aos povos ameríndios, a uma ética do decoro e moderação que salta dos mitos para ganhar a experiência" (2009, p. 299). Afinal, essas narrativas partem de um rés do chão sobre o qual se funda a vida social e para ele retornam novamente.

[60] Essa seção foi objeto aprofundado do paper *O rio como eixo de transformação: entre a cidade e o Lago Grande*, apresentado no GT *Teorias Etnoráfca da Contra mestiçagem* da VII Reunião de Antropologia do Mercosul em 2015.

Da cozinha, passando ao largo de sua função nutricional, descobrimos a viabilidade de um potencial transformativo que gira em torno de um mesmo eixo cujos polos residem em duas posições fixas: o *índio bravo* e o *branco*. Diametralmente opostas e vastamente distantes, essas duas categorias apresentam um contínuo de diferenças que discernem sobre o contraste entre a selvageria do interior da mata e a civilidade urbana[61]. De alguma maneira, os Mura parecem demonstrar interesse em colocarem-se em ambas as posições, transitando sempre entre os extremos desse contínuo, ao mesmo tempo permanecendo entre eles, tornando-se, em algum sentido, ambos. O *rio* é a espinha dorsal desse sistema de transformação e a comida, a força motriz que permite o deslocamento posicional. Se *o índio come o tempo todo*, os movimentos de subir e descer o rio correspondem à busca por regiões da afluência.

Subir e descer o rio também se ajustam para os Mura como o que é o "espaço (sociopolítico) convencional ameríndio" para os Yanomami (Luciani, 2005, p. 207). Luciani dá um passo a mais no esquema sociopolítico de Albert, sua síntese do parentesco e a relação com outros, ganha na pesquisa de Luciani uma perspectiva relacional generalizada, pois o processo de incorporação do desconhecido, necessário e desejado, ganha especial atenção em sua análise. O que ele propõe chamar de "eixo de inovação" é uma qualidade abstrata do processo pan-ameríndio de abertura ao outro, sem, entretanto, determinar o destino dessa transformação. Sua especificação ganhará como vertente o "virar branco", sendo, por fim, conceituado como "eixo de

[61] Como essa, variações dessa classificação estão largamente presentes no pensamento ameríndio, fazendo jus à sua aplicabilidade nesse mundo antes mesmo daqueles que ocupariam a posição de *branco* alcançarem as terras americanas (Lévi-Strauss, 1989). Quanto à posição dos *bravos* ou selvagens discriminados pelos Mura, elas podem ser verificadas em inúmeras etnografias arrolando sua presença não necessariamente como coletivos etnonicamente delimitados, mas como uma categoria que atribui aos coletivos *outros* o que não se é. Nesse polo extremo, atualizando uma diferença diacrítica, os *índios bravos* possuem condição ambígua como no caso dos *Ch'ullpas*, o coletivo presente nos mitos registrados entre os Chipayas na Bolívia (Sendón, 2011). Vistos por vezes como gigantes poderosos, eram no mais delas apenas loucos e pagãos, sem nome e sem idioma (*Ibid*., p. 200). Imagens que ilustravam a alteridade dos *Ch'unchus*, selvagens e incivilizados, na concepção das populações do sul peruano. Definição semelhante à encontrada por Isabelle Combès para os Ñainagua, definidos como selvagens e que andavam nus, sua presença estava associada aos etnônimos de tapii e tapiete registrados pelas crônicas coloniais do século XIX sobre o Chaco boliviano (2004) Como autodeterminação jamais encontraram uma determinação em um coletivo fixo, sendo utilizado para definir aqueles outros tidos como inferiores e escravizáveis (*Ibid*). Para os Piro, os índios selvagens [*wild indians*], era o povo da floresta, gente ignorante que vivia afastada das Comunidades Nativa, alimentando-se de carne crua e na ignorância (Gow, 1991). No caso das populações língua pano, a figura do *Inca* atua como uma "imagem da alteridade sociológica ou cosmológica" (Calavia Sáez, 2000, p. 27), angariando novamente qualidades ambíguas que vão da generosidade ao canibalismo passando pela sovinice. Todos esses exemplos apresentam um escopo conceitual tão variável acerca da categoria dos índios bravos que as restringir à definição de versão negativa do social não daria conta de sua complexidade, melhor seria entendê-las como especulações que não dirigem tão e simplesmente ao outro, mas a uma síntese das possibilidades que essas populações, assim como os Mura, têm para si.

transformação em branco" (*Ibid.*, p. 213). Estabelecendo uma oposição equidistante entre as posições *índio bravo* e *branco*, igualmente estamos colocando em proporção a diferença que separa o Lago Grande (limite da Terra Indígena Cunhã-Sapucaia) e a cidade, comumente a cidade de Borba. Ambos são espaços da afluência, mas afluências com gostos distintos.

No lago Grande onde abundam a fartura de animais para caça e a panelada de peixes para pesca, reconhecem-no como um lugar para *comer bem*. Um lugar para comer *que nem mourão*. *Mourão*, expressão nativa, a qual ouvi relacionada a contextos particulares, remete a uma afecção específica: comer, andar, comunicar-se como *índio bravo*. Na cidade, a gastronomia também geria os interesses daqueles que a aportavam mensalmente. A ocasião para a retirada de salários e outros benefícios monetários servia também ao paladar. Alimentos industrializados tinham uma porta de entrada nas embarcações do rio Igapó-Açu que ancoravam no porto de Borba, bens perecíveis que há muito haviam caído no gosto e na gula de meus amigos. Estar em Borba, contudo, era sempre encarado como uma visita de passagem, fosse para rever parentes que tomaram outro rumo, fosse para solucionar pendências burocráticas. Uma estadia efêmera, justificada pelos perigos que o ambiente urbano oferecia e pela alta probabilidade de cair doente. Viver na cidade tinha também outro significado para esses *índios civilizados*, exprimindo-se como abrir mão da *comida boa*[62], pois lá a alimentação era baseada na *coisa do gelo*, tanto frango como o peixe vinham *moídos* e por isso, sem *sangue*. O que nossos interlocutores falavam não se restringia a uma questão de gosto, falavam antes da própria sobrevida da pessoa, já que uma semana nesse regime alimentar era o suficiente para deixar qualquer um doente.

A menção ao *sangue* exibe-se aqui como uma categoria fundamental, como era o caso dos Pirahã, localizados no rio Maici, afluente do rio Madeira, para quem o sangue é a substância a partir da qual é possível transmutar a forma (Gonçalves, 2001, p. 209). Para os Mura, o *sangue* atua tanto como expressão diacrítica da diferença entre a comida *boa* e a comida *moída* como aproxima o *ethos* do caçador da existência do *índio bravo*. Sobre o que se refere ao último, os *índios bravos* são matadores silvestres, seres agenciados pela capacidade transformadora do *sangue*. Um modelo de caçador dos

[62] Sobre o tema, Gow nos apresenta um panorama semelhante, lá a *comida legítima*, aquela baseada na pesca, caça e na cerveja de mandioca é a comida verdadeira. Como tal, ela os distingue daqueles que vivem na cidade e comem *comida fina*, assim como dos índios selvagens que comem comida não cozida/crua (1991). Como veremos, ele encadeia a mesma linha de transformação que os Mura lançam mão quando o sangue é o tema em questão.

quais os Mura tiram um exemplo, como também guardam impressão e temor. Um caso que referencia essa elaboração era dado pelo tema da visita de uma senhora ticuna que chegou para visitar sua filha, casada com o *tuxaua* da aldeia Sapucainha. Segundo comentavam, aquela mulher era capaz de reconhecer o dono de determinada sandália apenas pelo cheiro. Esses entes, dos quais a Ticuna representava um padrão, são marcados pela condição de isolamento que o *centro* impõe, espaço no qual afecções consideradas animalescas para a vida comunitária ganham relevância como único meio de sobrevivência.

> *"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, tem 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 de sua perspectiva vislumbramos o protótipo do caçador, como arquétipo ela é a referência para as condições adversas que vigoram no *centro*. Mundo *outro*, ele contrasta com a segurança e a coextensividade que emolduram a existência na aldeia. Como haveria de afirmar em outro momento do mesmo diálogo, havia a diferença entre a alimentação que ele comia em casa, preparada com cuidado e atenção por sua mulher e aquela quase sem preparo que digeria no meio da floresta. 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. Aquela pessoa deixa de ser cônjuge ou progenitor para ser *como* a onça, um caçador. Segue por um caminho pelo qual deve saber retornar; como *foi*, deve *voltar*.

Como passagem, então, ela não subsiste somente na retórica de um bom caçador, ela traduz a experiência tangível que envolve aqueles que estão longe dos Seus. O que nos alcança verbalmente, para eles é ingerido substancialmente, pois o *sangue* torna efetível a sobrevida daqueles que se arriscam. Não é por menos, então, a presença da onça na fala do morador da aldeia Fé em Deus, quando o *sangue* está sob o julgo, a onça, ou jaguar (como ficou consagrado pela literatura etnológica amazônica), surge como referência para conjugá-lo: "O sangue (como seu odor), funciona como indexador sensível de agência transformativa" (Fausto, 2002, p. 18), sua potência reside na

capacidade de ingestão das "qualidades subjetivas" (*Ibid.*) daquele tomado como presa. O jaguar, ademais de inimigo prototípico na Amazônia, é também uma referência dentro dessa cadeia de transformação.

Saindo do Baixo Amazonas para chegar até o interior da floresta tropical equatoriana, os Achuar, ícones na literatura etnológica do status guerreiro, caçadores e, portanto, matadores, oferecem um exemplo para ilação. Para eles, a carne de felinos, aves de rapina e outras espécies carnívoras são proscritas para o consumo humano. Diz-se que sua predileção por carne os torna impróprios, pois através desse regime alimentar, ficam poucos diferenciados dos índios (Descola, 2006 [1993], p. 105). Já para os Mura, a onça era um modelo almejado e necessário na atividade caçadora, um *modus operanti* típico da floresta e que se contrapunha, logo, aquele percebido, por exemplo, na cidade. Uma condição que, longe de requerer afastamento, exige uma aproximação interessada quando o que está em questão é a sobrevivência em um lugar onde reinam outras regras.

O *sangue* assim como a onça estão associados ao comer cru e como tal versam sobre a mesma possibilidade de apropriação de qualidades anímicas da vítima. Podemos ver como no discurso local sangue (qualidade) e cru (condição) se configuram:

> *"Nós somos viciados nas coisas que tem 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* .[sic]. *A gente comer um bicho bem assado, bem... Não tem sustância porque sai a sustância*.[sic]*"*
>
> (Entrevista, aldeia Fé em Deus, 2014)

A onça como imagem do canibalismo, da mesma forma, o *índio bravo,* a quem era atribuída a prática de comer os próprios filhos, baseavam suas dietas no comer cru. O *meio cru* da enunciação acima, nesse sentido, faz toda a diferença, pois o que se representa nessa cadeia alimentar omófaga é um contínuo de transformação[63]. Comer *meio cru* é estar a meio caminho desse extremo é ser quase canibal, é estar a meio caminho de sê-lo ou não ser de fato.

[63] 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 como elemento exógeno e modificador 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 cadeira 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).

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 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 aquela bagagem volátil do estar no *centro*. Era o que dizia um pai de família quando apontava o perigo de ser recebido de cara por um filho pequeno pouco após ter regressado do *centro*.[64] A *força* que ele trazia consigo era, sem dúvida, mais pesada do que poderia suportar aquele corpo franzino ainda não modulado pela experiência da mata.

Desde as *Mitológicas*, operadores lógicos e sensíveis são discutidos, como nos mostrou Lévi-Strauss, em um triângulo culinário. Para o alimento bruto desenrola-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 [1964], p. 431). Por conseguinte, 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 o gráfico abaixo traduz, o *sangue* perfaz o caminho entre o cru e o podre. Em um dos polos temos a pura potencialidade do cru, do outro, a comida da cidade, aquela *moída* por estar no gelo e sem *sangue*, por isso, mais próxima do podre. Dessa forma, emerge uma relação estabelecida entre a comida da cidade e a doença, como daquela da comida crua e com *sangue* e a dureza da onça.

Figura 2.4 – Quantidade relativa do sangue

[64] Marta Amoroso em comunicação pessoal.

Da cozinha percorrem dois contínuos da mesma diferença: o do alimento relativo à quantidade de *sangue* e o das alteridades que compõe o limite da sociabilidade mura, ambos se espelham mutuamente. Controlar a inclinação para qualquer um dos lados é posicionar-se contra os efeitos colaterais que ambas os polos guardam, assim como usufruir das potencialidades positivas que esse flerte ontológico pode angariar. Para o flanco civilizado, a abundância de bens de consumo industrializados, perecíveis ou não, caminha junto com o perigo de cair doente. Já com o flanco canibal, o código alimentar tem um peso tanto igual, quiçá maior, haja vista a cólera com que o comportamento canibal é rejeitado e deplorado.

Compostura quase inevitável diante das necessidades que se abrem como abismo quando se está no *centro*, ela passa à incompostura *non grata* quando se atravessa o terreiro da aldeia. Do Mura, como ouvi na aldeia do Forno, é dito ser aquele que *come peixinho na beira*, imagem que contrasta com aquela dos índios que vivem no *centro* da mata, aqueles que estão nas *cabeceiras dos rios*. Contraste entre habitats que forjam uma discrepância entre *habitus*. Se o Mura é aquele que *come peixinho*, reflexo do peso do pescado no consumo alimentar diário, a ponto de os moradores do Forno chegarem a afirmar que sua preferência prevalece rejeitando-se mesmo qualquer outro tipo de alimento na sua presença. O *índio bravo* é conhecido por ter uma dieta baseada unicamente em carne de caça. O que o separa o Mura do *índio bravo* é a mesma diferença que deve ser observada entre o caçador/matador e o canibal, aquela entre "comer alguém e estar comendo com e como alguém" (Fausto, 2002, p. 27). Comer *peixinho* era o modo de comer com e como os Mura.

Quando transmitidas, essas afirmações construíam a diferença entre modos de ser distintos. Eram ocasiões contingentes em que se manipulava critérios de diferenciação para reforçar o abismo que separava brancos, índios e não humanos. Ditas em tom jocoso, elas no fundo repercutiam uma ação política. Não se tratava, pois, de um recurso discursivo para expressar um juízo, ou mesmo uma relação/identificação com um passado compartilhado por eles ou por alguns dos Seus. Tratava-se simplesmente do que Deleuze e Guattari chamaram de devir, pois "o devir não produz outra coisa senão ele próprio" (1997 [1980], p. 15). Uma manifestação qualitativa que, se por um lado, revelava-se em uma ocasião específica, por outro lado, não era determinada por ela, emergia como uma possibilidade virtualmente já contida de antemão. Essas transformações tampouco eram voluntárias, explicitavam-se em

contingências que demandavam respostas prontas, mais do que improvisar, os Mura desencadeavam processos que colocavam em questão o seu lugar no mundo.

2.12 Uma teoria sobre agência e *piché* para o banho de folhas

A centralidade do banho de folhas na fabricação do corpo e no cotidiano mura seduziram nossa atenção durante a convivência com as mulheres, principalmente aquelas de crianças de colo da aldeia. Sua presença tanto como artifício terapêutico no tratamento de enfermidades e malefícios mágicos, bem como sua função na formação e proteção dos pequenos que irrompem o tecido placentário para adentrar e compor o conjunto cognático era patente. As belas imagens que aquelas cenas de cuidado maternal, assim como as de tratamento xamânico expressavam deveriam ser acompanhadas de um esforço analítico que as colocassem como variante de uma tecnologia utilizada no *rio*. Nosso olhar assim, era desviado das outras transformações subscritas no corpo com e através das práticas exercidas pela medicina tradicional, pelos trabalhos coletivos na roça ou na comunidade, pela comensalidade e pelos modos de aprendizagem marcados pelo didatismo dialógico. Diante de todas elas o rendimento e produtividade do banho de folhas para pensar o tema da construção do corpo no panorama amazônico ameríndio justificavam-se pela presença e constância na vida da pessoa.

O banho de folhas *serve para tudo*, como medida preventiva e curativa, além de assegurar a modelagem das características que interessam ao coletivo. Isolando a debilidade daquele ser das influências que se exercem com mais *força* sobre ele. Utilizado regularmente no expediente da cura xamânica, ele é indissociável do aparato relacional – virtual e material – que sustenta esse corpo como humano nesse contexto-mundo. A singeleza e a complexidade da estrutura que o acompanha baseia-se no abundante investimento da práxis cotidiana, revestida de cores simples e tom corriqueiro. Por essa razão damos para o banho de folhas um espaço focal em nosso trabalho, por entendê-lo como um artifício agentivo, subsidiado pelo conhecimento herbário cujo efeito erige conjuntos sociais discretos no espaço relacional sociocosmológico.

O alto investimento sobre a fabricação do corpo oculta, sob a dimensão da humanidade que ele preserva, o constante risco de transformação com que pode se

deparar (Vilaça, 2005). O que já é um corpo pronto e acabado deve ser assegurado na posição em que se encontra. Os Mura dão atenção ao corpo atuando sobre a superfície da pele, mais do que um artifício estético e clínico, o banho inspira valores morais e precauções sobre a segurança do corpo. A água que cai da bacia sobre os ombros e cobre o corpo de crianças e adultos, carregando consigo as folhas que irão resvalar sobre ele, não escorre sem vestígios de sua agência, apesar da transitoriedade de seu movimento. Produzem um efeito, paulatinamente preparando-o para fazer parte do social, uma consequência proporcional à quantidade e qualidade dos banhos de folhas. Os banhos, semanalmente inseridos na rotina das crianças, parecem sugerir algo que está constantemente sendo criado e habilitado. Quando eles me diziam que o banho serve para *amansar* criança de *gênio ruim* e *agitada*, eles não se remetiam à personalidade da criança, mas simplesmente à condição daquela pessoa como membro da sua comunidade. Aquele que vinha ao mundo e pouco sabia dele precisava virar *gente*, ademais de insciente, a criança também era um ser de frágil e volúvel compleição.

A corriqueira associação de desvios à animalidade não era mera metáfora e sim uma ameaça manifesta. Como certa vez uma mãe recordou: segundo seu pai, criança não deveria *ficar pulando* quando era época da Quaresma, essa falta poderia levá-la a *virar macaco*. O costume de provação que acompanha a quaresma, o período de quarenta dias que antecede a celebração da Páscoa no calendário cristão – como dita a tradição católica apostólica – ganha no *rio* um ar de contestação da condição delicada de ser gente, exigindo por isso uma atenção redobrada. A mesma mãe repreendia sua *caçula* que aos poucos alcançava os primeiros passos. A pequena tinha o feio vício de experimentar sua arcada dentária nas tábuas de casa, roendo-as, hábito que sua mãe a repreendia pelo que ela entendia como comportamento de cutia (*Dasyprocta*). O receio presente em cada um desses relatos era o do abandono dos hábitos de *gente* em favor daqueles animais. Nesse contexto, elencamos o banho de folhas como mais uma prática, integrante do acervo de usos e costumes concernentes à fabricação do suporte da humanidade mura.

O banho, como tratamento terapêutico, presta para o trabalho de purificação de um corpo impregnando pela doença, deixando a água levar o mal consigo, seja o de uma criança que adquiriu *quebranto* ou mesmo um adulto afetado pelo malefício de um feitiço. Rende igualmente como método de prevenção, um cuidado primordial para

robustecer o corpo das pessoas de ataques de humanos e não humanos[65]. Como dito anteriormente, a criança ainda é um ser indefeso e em formação quando comparado aos corpos já maduros. Às vezes, quando o mal é atraído por um adulto ou apenas provocado pelo mesmo seu efeito tende a reverberar no corpo próximo mais fraco, geralmente uma criança, debilidade inerente a um *corpo aberto*. Débil não por escolha, as crianças têm o *corpo aberto* por não terem 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 mesma (materialmente e metafisicamente).

Tinha observado que no rio Igapó-Açu ninguém se automedicava, a eficiência do banho de folhas dependia da agência tanto daquele que o produzia e o realizava no caso do xamã ou da mãe de uma criança, como ele igualmente produzia agência ao deixar o corpo da criança *preparada de remédios*, fortalecendo um invólucro corporal em estado de alta porosidade, contra as moléstias disseminadas pela relação entre humanos e não humanos. Uma capacidade de atuar introduzida tanto pela parceria entretecida entre curador e *fundo* como legitimada pelos afetos compartilhados entre aquele que ministra o banho e o paciente. Vale lembrar que, tantos os banhos destinados às crianças como aqueles elaborados para tratar de feitiços compõem um compêndio de conhecimento tradicional transmitido oralmente e sobrenaturalmente. Já que, parte desta ciência herbanária, é dada, a saber, pelas mensagens que os espíritos do *fundo* comunicam ao *pajé-sacaca* durante seus *trabalhos*. Portanto, esses remédios de folhas constituintes da cura e da prevenção contra o *mal olhado do fundo*, entre outros males, eram emitidos desde a origem destes próprios males, a cura derivava do próprio seio da doença. Em suma, o tratamento não parecia ser essencializado, antes, o princípio que governava essa prática era uma homologia entre a causa da doença e o agente da cura.

Uma aproximação da divisão proposta por Alfred Gell em *Art and Agency, an anthropological theory* entre agente primário e agente secundário na produção de redes

[65] Assim como os banhos de folhas, as "vacinas do mato" utilizadas pelos Karitiana parecem corresponder a funções muito semelhantes: "com o auxílio das plantas da floresta, os Karitiana procuram produzir efeitos sobre seus filhos: que seus corpos sejam fortes para os males nele a eles não se apegarem; que sejam sociáveis; que não fiquem "loucos", nem vulneráveis a agressões; que os seres predadores não os vejam ou que se desviem de seus caminhos" (Araujo, 2014, p. 89). Um esforço e que se encadeia às outras medidas tomadas prescritivamente em todas as outras etapas da vida e do cotidiano. Os Kaxinawá da mesma maneira preservam um rico receituário no qual se registram banhos com uma grande variedade de ervas e queima de ervas aromáticas sob a rede da criança. Medidas voltadas à criança que acaba de sair debaixo do mosquiteiro e estão expostas à influencias malignas (Lagrou, 2005, p. 305).

de distribuição de personitude[66] [personhood] do agente pode nos parecer produtiva para pensar a teoria nativa. Como distinção ela apresenta algum rendimento para uma primeira apreensão do banho de folhas, entretanto compreendê-lo dentro daquele contexto-mundo se faz inócuo sem o juízo nativo sobre a questão. Em seus termos, o banho de folhas seria a personitude de diferentes agentes primários, condição que variaria relacionalmente. Em uma primeira situação ele é o encorporamento do poder ou capacidade dos espíritos do *fundo*, agentes primários que comunicam a sua fórmula. Em seguida, seria da mãe que concede o banho, ou mesmo de quem o aplica. Finalmente, passa a ser a personitude do corpo da criança, imiscuindo-se nele, moldado pelo processo de medicalização tradicional, agora reagirá, salvaguardado, em face da alteridade exterior. Nesse sentido, o corpo da criança ou do adulto é paciente durante todo o processo até tornar-se pleno, maturo e em condições de ser adulto ou de voltar ao trabalho e, principalmente, de rezar e cuidar de si para sua própria proteção.

Construindo sua teoria a partir da Semiótica peirciana, Gell propõe identificar "a abdução da agência" [the abduction of agency] (*Ibid*., p. 13), ou seja, a apreensão da consequência a partir de uma referência anterior ao *index*, ou aquilo que é visual e físico, a partir de uma operação cognitiva. Como ele explica, a intenção de agentes sociais pode ser apontada pelo processo de abdução do *index* que não é o resultado nem de "convenções semióticas" ou "leis da natureza", mas algo entre ambos (*Ibid*., p. 15). Dentro desse mesmo esquema se visualizavam a abdução da agência do banho de folhas que, dentro das aldeias do rio Igapó-Açu, pode ser comparada à posição de *index*.

É a inexistência de regras baseadas na semiologia ou na natureza que explicam esse fenômeno. Ele torna-se veículo de uma operação cognitiva, como, igualmente, a cura de pessoas que *endoidecem* e a promoção da salvaguarda da infância, que a justificam como produto da agência, ou melhor, a intenção de um agente social determinado. O que se depreende é a transmissão dos desejos e intenções sobre o corpo daquele que recebe o banho, originando-se deles toda a proteção. Sem fazer menção à ideia de agência, o que os pajés nos confidenciavam de certo modo ao tratar do tema do corpo *preparado* eram os efeitos invisíveis da proteção que envolvia a pessoa banhada com as folhas. A diligencia daquela prática então, tecia uma capa de proteção, um

[66] Optamos por traduzir *personhood* por "personitude", ao invés de "pessoalidade" em função da ênfase que desejamos dar à qualidade de agência que ele subscreve, logo, o sufixo "tude" geralmente é utilizado em substantivos que indicam ação (atitude, amplitude), enquanto que "dade" dá uma noção de estado como algo que não se altera.

envoltório que conservava aquele corpo com os afetos (memórias e cuidados) e afecções que sua condição de parente e de *gente* demandavam para manter aquela posição. Ao mesmo tempo, esse envoltório deveria abrigar o corpo da oferta e atração de versões possíveis de conduta e existência.

Para as gentes do Igapó-Açu, o que está implicado não era tanto a intencionalidade do agente, o que pareceria prevalecer para compreender a eficácia do banho é a própria qualidade das folhas. As pessoas comuns, não pertencentes ao sistema xamânico, talvez por essa razão, mantinham suas próprias explicações sobre a ação daquelas folhas no corpo que era embebido com elas. Apesar da minha insistência sobre o problema, esses informantes conservavam-se relutantes em elaborar uma teoria sobre a agência dos ingredientes do banho. O que eles ofereciam como justificativa de sua efetividade era o *piché*, como tal, ele agia diretamente quando o propósito era apartar a influência de entidades perniciosas. Através daquelas contínuas e persistentes camadas de *piché* das folhas, as crianças sujeitadas a esse processo mantinham sua saúde e sua sanidade abrigada em seu corpo. O boto, uma das entidades mais temidas dentro do *rio*, tinha uma conhecida rejeição pela catinga de uma das folhas mais utilizadas para o tratamento da condição de enfeitiçado. Falando não mais como tratamento medicinal, mas como hábito de higiene, o *piché* também está, como sabemos, relacionado à limpeza pessoal. Sentia-se longe o cheiro daqueles que não gostavam de banhar-se. De maneira inversa, às pessoas a quem se destinavam os banhos de folha exalavam um modo de ser que alcançava, mesmo longe, àqueles que não mantinham hábitos de *gente*. O que se espera do banho aprontado sob os conselhos daqueles que os fizeram antes é o produto da humanidade desejada, um marco que o separa aquele corpo do meio difuso e indiferenciado do qual surgiu e para o qual se receia que retorne. O banho é um recado para aqueles que o desejam retirá-lo da comunidade de seus parentes.

Um corpo *preparado* é também um corpo aprontado de antemão, vestido com o caráter de distinção e protegido através de subsídios que repelem a aproximação daquilo que contraria um bastião recém-integrado. O que se defende lá, sintetizado no conceito de humanidade, pertence à ordem do cotidiano. Preserva-se um modo de ser que também representa um modo de agir, uma garantia que os Seus seguirão agindo como Seus e não de outra maneira. Um corpo *preparado* é um corpo fechado, alijado dos maus pensamentos e das más ações, bem como de influências de *forças* alheias. É também um corpo predisposto, educado, benzido, munido de fé e habilidoso. Nesse

processo fecha-se uma via de comunicação, reduzindo a permeabilidade do *corpo aberto* aos afetos e agências estrangeiras. Um corpo fechado deveria ser aquele ungido de preocupações sadias, endereçadas unicamente ao benefício daqueles discriminados pelo circuito das suas relações familiares. Um corpo de muita *preocupação na cabeça* é um corpo doente, fisicamente e também socialmente, apossado por desvios que o afastam do convívio coletivo e dos bons pensamentos, ou seja, do seio dos Seus. Tomado pelo *remorso*, agravo das más relações que o separam do grupo, segue provocado por uma profunda perturbação da qual todo o seu organismo se ressente. Diz-se que nessas condições as pessoas não podem andar por aí, sozinhas e no escuro, estão à mercê de entidades que se aproveitam dessas condições de fraqueza física e moral. Por isso, diz-se da necessidade de rezar-se na cabeça de um doente. Como parte do corpo, a cabeça também é uma entrada de bons e maus pensamentos, meios privilegiados de afetar, afastar e aproximar a pessoa[67]. Da mesma forma o corpo de uma criança é um corpo ainda não completamente formado pelos adereços afetivos que o imbuem de uma sociabilidade comum, por esse motivo, também é um corpo facilmente manipulável. No limite, todo corpo recém-nascido é um corpo em disputa.

As folhas utilizadas nos banhos jamais me foram referidas "como gente" (Araújo, 2014, p. 70), sua elaboração local informa, sobretudo sobre relações. Ao contrário da relevância depositada nas mães e pajés responsáveis pela condução do banho, as folhas serviam de simples auxílio fármaco, grosso modo, em seu sentido físico, visto que tinham o poder de transladar impurezas. A relação composta pelo diálogo entre diferentes interlocutores, as mensagens e ações impressas sobre a pele do indivíduo desapareciam antes mesmo de tocá-la. Para os Mura, o efeito das folhas através da água eram informes que se camuflavam na invisibilidade, a agência de relações que aconteceram e se inseriam no espaço privado da residência, tanto quanto daquelas que iriam acontecer, posteriormente através do efeito do *piché*. A humanidade constrói-se e resguarda-se coletivamente. Uma espécie de envoltório que delimita as fronteiras entre as relações que interessam e as que não interessam.

[67] Não era por nada que um dos sintomas mais citados no *rio* e que estavam relacionados aos maus para os quais o sistema xamânico se dedicava era a dor de cabeça, de algum modo, a situação da cabeça indicava uma condição perigosa do corpo. Hipótese que se torna mais tangível apenas enquanto escrevo essas linhas, não tendo ainda chance de se assentar em um terreno etnográfico mais firme, mas que, de todo modo, coloca-se como problema para futuras pesquisas.

Um corpo é condicionado para os males que o afrontam desde os primeiros dias de sua nascença. Entidade frágil, ele nasce aberto às disputas de influência que se devotam às tentativas de dar novas direções aos seus sentidos, *endoidecendo*-os. A família que o concebeu e a casa em que nasceu se acham com a posse de um bem que desejam agregá-lo junto dos Seus. Não como propriedade, mas como força de recrudescimento das fileiras do parentesco que o separam da animalidade. Não se espera nascer da criação de um filho por sua mãe a amizade ou a maternidade, dentro do *rio* o que é gerado, antes do que a relação, são os próprios termos de um laço. O corpo é o destino da ação de *criar*, é através dele que a humanidade se estabiliza e se mantém. Assegurada pelos diferentes invólucros que a separam, resguardam e conservam a matéria-prima de sua confecção. Do instante em que nasce para a vida e mesmo depois, quando sai dela, o corpo é envolvido por métodos atenciosos contra os males que o cercam. Façamos menção não apenas ao banho de folhas, mas também ao batismo e a *oração* e *fé em Deus* e finalmente ao zelo deferido durante o funeral. Todos referendam o como suporte da existem comum e do bem viver tão acarinhados por aquelas pessoas. Consequências de uma produção que se fabrica temporalmente em uma linha diacrônica, enquanto cresce e se desenvolve. Respondendo, sincronicamente as manifestações que o significam no mundo, como componente da humanidade e como parcela pertencente a um conjunto cognático. Os *corpos*, entretanto, compósitos nos quais a humanidade é inscrita, como naqueles em que ela se dilui, estão abertos a um mesmo plano comunicacional, em que as conexões são tão possíveis quanto indesejáveis. Imerso, como estão todos os agrupamentos sociais, em mundo de contratos cosmológicos de cláusulas minúsculas e temerárias.

Com o que já se discutiu sobre o tema das relações de parentesco e da construção da corporalidade abre-se caminho para o último capítulo, emoldurando os dois últimos, deixamos a comunidade e o corpo para visualizar as relações desde um ângulo multicomunitário. O que existia pontualmente, no íntimo de cada casa e no terreiro, vê-se fortalecido pelas viagens feitas cotidianamente entre aldeias. Mais que mera projeção do que já foi descrito, tencionamos demonstrar como as macro relações entre aldeias atuam em favor dos processos que já descrevemos. Organizando-as e discriminando-as pragmaticamente, veremos como elas perfazem o coletivo mura do rio Igapó-Açu, rompendo a tranquilidade do dia, elas carregam motivos de alegria e preocupação.

Capitulo 3: As Linhas que Vão e Vêm

"Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.."

Antônio Machado

Estava à beira do rio, proseando com um grande amigo e um dos meus melhores interlocutores, contava-lhe a impressão que me causava o fato das pessoas sempre reconhecerem quem, ainda muito longe, já vem chegando. A eficácia de sua exegese nascia do interesse mútuo que compartilhávamos pelo mundo um do outro. Confirmando minha intuição, ele completou: *pode vê, eu vejo que é meu pai daqui, reconheço ele pela remada*. Dentro do *rio* todos se conhecem, uma extensão que não se superpõe literalmente àquela que identifica a todos como parentes. Almejando, contudo, satisfazer o mesmo limite de segurança. Tais assunções, acima de tudo, previnem contra o cenário aterrador no qual ninguém se (re)conheceria.

Existia então, uma tensão constante que invadia as casas e interrompia as rodas de conversa todas as vezes que soava no horizonte o ruído de motor de alguma embarcação. Quando não distinguiam de antemão a que vizinho pertencia o anúncio, desbaratavam em suspeitas ou assomavam-se às janelas para alcançar quanto fosse possível um desfecho à questão. Diziam desejar saber quem estava por chegar, que novidade haveria de trazer, ou mesmo, à que lugares essa *passagem* poderia levar[68]. Em seu âmago, a curiosidade inspirada residia no receio de que estranhos pudessem estar entre eles. O medo dos *outros* era uma constante que envolvia a todos em fabulações e apreensões que tinham a exata medida, diretamente oposta, ao interesse que o *outro* lhes despertava.

[68] *Passagem* é o termo local para carona, *dedo*, *hitch-hiker*; um lugar na embarcação até o local do seu destino ou mesmo para alguma paragem no meio do caminho. Nome dado a essa oferta independente de pagamento, podendo ou não ser remunerada, geralmente sendo.

A abertura ao outro, qualidade inata às cosmologias ameríndias como a obra de Lévi-Strauss (1993) nos deixou antever, obtém no contexto-mundo mura um peso e uma força à primeira vista calamitoso. Ao olhar diletante de um observador ocasional e distante, o movimento mura teria apenas uma direção: a desintegração em uma corrente que os levaria cada vez mais distantes do lugar onde comeram seu primeiro peixe. A presença efêmera dos Mura, mas igualmente constante nas cidades da região, principalmente Borba, ademais de Autazes, Careiro Castanho e até mesmo Manaus seria apenas o primeiro argumento. Deslocamentos atinentes às ofertas do mundo dos brancos, mas do mesmo modo, vinculados invariavelmente à estrutura da administração governamental e às políticas públicas. Relação que se baseava em contratos assistenciais, assim como contratos trabalhistas. Complementar a presença periódica mura no meio urbano, estaria em curso um processo migratório paulatino da zona rural, na qual se enquadravam alguns membros da população do rio Igapó-Açu, para as cidades. Na cidade de Borba, por exemplo, existiam bairros compostos fundamentalmente por famílias mura. Por outro lado, também era possível testemunhar a presença de alguns poucos forasteiros no *rio* que aportaram naquelas paragens a partir de empreendimentos pesqueiros, personagens que estabeleceram estadia, família e largas relações. Gente estrangeira para quem havia sido dado o privilégio de residir após se submeterem ao crivo dos residentes daquele lugar, alguns brancos, como os Mura se referiam aos não índios da região.

O grosso dessas referências, tão dispersas geograficamente quando não apenas pontualmente visíveis, nos incitariam a iniciar uma descrição do social a partir de sua face externa, como se nossos interlocutores vivessem para o *outro*. Os Mura não vivem para o *outro*, mas sua experiência não ignora a existência do mesmo, pois, como sabemos, para *viver bem* prevê antecipadamente a recepção dos *outros* bem. Obedecer a esse olhar enviesado ocultaria o movimento que impera no interior do espaço sociopolítico. Um meio no qual as relações são elaboradas segundo esquemas classificatórios próprios, gerando um gradiente que, igualmente, contempla as relações com o exterior. Não alcançaríamos nenhum entendimento sobre os Mura com base em uma mirada que os enxergasse de fora. Dentro, o que se impõe como tarefa não é saber quem eles são, mas antes qual é o entendimento que eles nutrem sobre si próprios e sobre nós, os não índios.

Das partes nos deparamos com o todo, um todo aparentemente frágil e ilusório, pois desde o início nos encontrávamos com mais e mais parcialidades. Dos compósitos

não materiais da pessoa até as unidades do conjunto multicomunitário e, para além dela, os *outros*. Era nessas passagens de um grupo para o outro que os coletivizadores ganhavam efeito, sob a vista e o julgo alheio os grupos eram formados. Não existia espaço para pensar a sociedade mura, ainda mais quando a própria disciplina antropológica colocava em questão a validade do conceito de sociedade (Wagner, [1974] 2010, Strathern, [1989] 2014; Viveiros de Castro, 2002d). O que tínhamos era um todo em relação, não bastava então, enumerar cada um de seus termos, alcançando potencialmente o infinito, era imperioso saber como eles viviam juntos. As linhas desse capítulo traçam o conteúdo das outras que produzem a condição de viver junto em pontos separados. Sua desenvoltura obedece às pertinências distintas, tema centrais de cada uma das seções da parte final dessa dissertação. O pedaço de carne de catitu que, após separado, atravessava a aldeia de uma casa a outra; a viagem de dois mensageiros que se dirigiam pelo rio de uma aldeia a outra para dar a notícia sobre o óbito de um garoto que se afogou; o filho casado que abandonava o seio da família para viver em outra aldeia, coagindo o carinho de sua mãe a expressar-se somente nas fotos que guarda de recordação; um campeonato de futebol indígena que congregava e dispunha a beira de campo diferenças e divisões visíveis apenas através do olhar panorâmico sobre as aldeias do *rio*. Um contínuo de relações que se atualiza conforme se multiplica e transforma-se através das inovações que cria, gerando famílias, *turmas*, aldeias, etnias, *rios*. Como insumo para esses câmbios, a diferença penetra inadvertidamente, instala-se inofensivamente, através de casamentos. Caminhos então se descerram para que o elemento estranho seja agregado, alimentando, ao final, a força motriz da mistura. A diferença, contudo, não tem passagem livre, barcos forasteiros dentro do rio são conduzidos à saída, não sob condução coercitiva, fazem-nos saber apenas o estatuto ilegal de sua presença. Jamais observei um comportamento hostil entre os indivíduos com quem convivi, o que, porém, não os isentava desse temperamento. Em face do *outro* a violência não era um meio, mas um fim a ser evitado. Enfrentar os invasores da Terra Indígena limitava-se como missão ao anúncio da aproximação da *polícia*, jamais colocar-se-ia em questão a inevitabilidade do enfrentamento direto. Parecia suficiente usar do pior medo que eles mesmos sustentavam. Afrontar-se com a iminência desse gênero de risco somente em último caso quando a própria vida estivesse em risco.

O contexto-mundo mura abria-se para o exterior, mas não completamente. Descerrava-se fosse à razão de acidente, fosse por questão de convite. A paranoia quanto ao *outro*, tornava os Mura des-*confiados* por excelência. O receio do engano

caso o envolvimento com outrem levasse para além do limite da segurança tornava-os precavidos de antemão. Por isso, esse capítulo não é sobre a relação com a alteridade, apesar de toda a dissertação o sê-lo de fato, trataremos antes do "espaço sociopolítico mínimo" (Albert, 1985, p. 681), aquele correspondente ao conjunto multicomunitário. Dedicaremo-nos aqui ao rio e as viagens que o percorrem diariamente. São as linhas que vão e vêm, tracejados que cortam o rio à montante e a jusante aportando junto às aldeias que perfazem o espaço sociopolítico mura. Os caminhos pelo *rio*, única via de comunicação entre as aldeias, desdobram-se de um para outro e ainda para além. O corpo cognático vê-se a todo o momento acrescido de um terreno maior, multiplicado pelo número de pessoas que ele cria, ao mesmo tempo, deixando-o à mercê de sua própria fragilidade. Dilatado, ele também se depara com sua dispersão, um padrão definido pela descontinuidade dos encontros de coesão e alegria, os quais sobrevivem através dos contatos mantidos diacronicamente. A aldeia, espaço da sincronicidade, vê no rio a referência da sua inevitável efemeridade. A exata grandeza do tempo mura.

Pelas linhas que vão e vêm, os contornos dos circuitos das *turmas* se expandem, assim como se ensejam ocasiões para novas parcerias. As linhas que abordaremos aqui empreendem possibilidades comerciais, possibilidades rituais, possibilidades comemorativas e, acima de tudo, possibilidades matrimoniais. O movimento do social nasce da imagem plástica do curso de navegação sobre as águas cor-de-chá do rio Igapó-Açu. A risca curvilínea tecida pela poupa da embarcação, contornando os *seios do rio* em fios que fogem para se casar, em linhas que correm com a urgência da vida em risco e em traços que parecem dançar carregando consigo a sociabilidade típica das festas do rio. Por linha, referimo-nos à relação e não ao *camino* referido no verso do poeta espanhol Antônio Machado, pois esse não existe, logo, não atentamos ao entrementes da distância que separa dois pontos, importa-nos o conteúdo da relação que essa linha produz. Falar de linhas no plural é falar do grosso das relações que tomam parcelas das aldeias como termos, discernindo os nós de um emaranhado complexo, desfazendo a imagem de mônadas isoladas, fechadas e autossuficientes.

Em seu *Lines a brief history*, Ingold vê na linha um meio de conjugar três processos distintos: deslocamento, transmissão de conhecimento e, finalmente, registro. A linha é um meio de concentrar a perspectiva no processo e não no produto (2007). Sua longa narrativa sobre as linhas que a humanidade traçou chega até os nossos dias para divisar dois paradigmas distintos: a assembleia e a caminhada (*Ibid*., p. 75). O autor opõe a dinâmica inerente ao que ele chama caminhar, sua possibilidade de

entrever relações, gerando a si mesmo enquanto modifica o entorno à rigidez daquele facultado na assembleia que conecta pontos fixos como em uma estrada, cujo único interesse é iniciar um movimento para terminá-lo ao fim da rota (*Ibid*., p. 73). Atender às paradas e descobertas de uma viagem é permitir-se, deixar-se afetar e ser afetado. Nossas linhas, aliás, as dos Mura, falam desse movimento. O rio não é uma rota linear e planejada, ele é um universo de paragens, humanas e não humanas. O afluxo de cortar o rio em uma *rabeta* dispõe mais do que um destino, demanda igualmente estar atento ao caminho. Por essa razão afirmamos a existência de diferentes linhas, tanto desdobramento de conjunturas diversas, como réplicas em miniatura de um movimento único. As linhas são ocasiões para entropia, criam contextos novos, algumas vezes irreversíveis. Apesar das linhas irem e voltarem, elas jamais voltam como foram, seu funcionamento é uma condição para a mudança. A incerteza, afinal, é o tom do seu movimento, a imponderabilidade inerente ao seu curso é a mesma da vida.

3.1 O conjunto multicomunitário mura

O conjunto multicomunitário mura é circunscrito às aldeias que se espraiam as margens do rio Igapó-Açu. Uma totalidade dispersa e pouco coesa, cujas cisões internas e disputas intermitentes revelam um complexo pouco uniforme. Submetendo a perspectiva global a distintos referentes encarados em diálogos hipotéticos, alcançaríamos estatutos divergentes para o todo. Por exemplo, do ponto de vista de uma relação entre quaisquer indivíduos que compartilham a existência no *rio*, as pessoas ali dividem-se em *turmas* reconhecíveis. Caso um dos interlocutores seja forasteiro, todos ali, são identificados como índios e logo, parentes. Quando a aldeia é o referente, as outras não a compõem para formar um todo único, antes, suas diferenças são irredutíveis. E, como bem sabemos a própria aldeia é cindida internamente pela tensão constante entre as *turmas*. O *rio*, igualmente, não deixa de ser um suporte para potencializar essas divisões, politicamente as aldeias de cima chocam-se com as aldeias de baixo, uma mitose fluviossocial que não finda aí, gerando novas subdivisões conforme a mirada se aproxima. As aldeias do *rio*, contudo, não são o núcleo duro dessas separações, são as *turmas* que operam as negociações no plano social e política mais cotidiano, formando um mosaico que, é sempre bom lembrar, contém peças em espaços que estão além da Terra Indígena.

Internamente, o idioma do parentesco impõe os parâmetros que produzem os contatos entretecidos entre as aldeias em seu plano formal. O que não podemos perder de vista, entretanto, é que são sempre as *turmas* quem operam essas relações. Através desses termos é possível ler as formações sociais que agregam distintos aglomerados em torno de ocasiões diversas. Reuniões rituais, encontros recreativos, convenções festivas, visitas imprevistas, todos os motivos que atraem agrupamentos de pessoas. Esses encontros são inteligíveis tanto por meio de uma perspectiva egocentrada, como sociocentrada. O ímpeto que as move surge em um crescente que tem sua origem em seu nível mais singelo, muitas vezes a casa dos pais e dos irmãos/ãs, o seio da mutabilidade e da reciprocidade. Encontramos nas rodas de conversa, nas salas que servem de abrigo às inumeráveis redes de dormir, assim como no sentido das visitas, ou seja, os motivos e as residências para as quais se destinam a mesma lógica que a sustenta todos esses contextos. Podemos explicitar esse quadro, lançando mão de um diagrama composto por círculos concêntricos que se expandem em ondas a partir de Ego, propagando-se para os confins de sua segurança, *a água preta* até alcançar a zona do desconhecido: a *água branca*. Uma representação que existe como avatar de um sistema classificatório e não como retrato fiel da prática que tende sempre a ser mais complexa e menos representável. Não como o pressuposto de uma totalização, mas como um esquema operante em escalas diversas. Estamos diante de círculos de matizes diferentes, mas complementares, uma dialética que leva em consideração os distintos. Dos menos aos mais distintos, dentro de uma grade classificatória politicossimbólica construída com base em posições, valores e referências toponímicas.

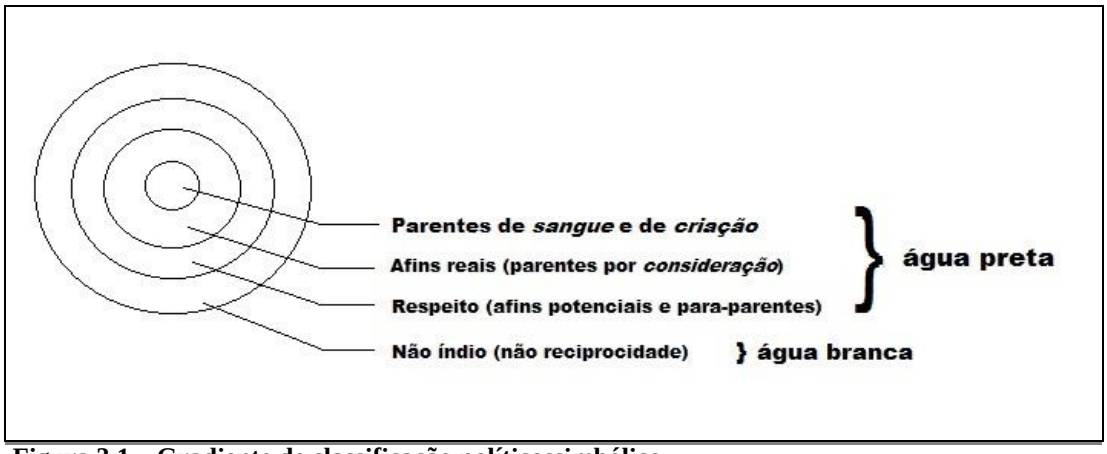


Figura 3.1 – Gradiente de classificação políticossimbólico.

Os Mura estão continuamente demarcando a diferença. Quem eles são e com quem eles se relacionam é produto de uma complexa categorização. Como o gráfico acima desmembra, a análise que averigua a identidade alheia depende de categorias processuais, relacionais e corpóreas. Elas são construídas através da convivência, um processo que leva em ponderação a filiação, a reciprocidade, a *consideração*/*confiança*, a alimentação. A definição da pessoa não fica a cargo apenas de seu fenótipo, como tal, ele é apenas um indício de quem ela pode ser e jamais de quem ela será. Ademais das categorias que já conhecemos e com as quais já trabalhamos, a *água* surge como um critério não banal quando o que está em questão é alteridade. Marcadores de diferença como cidade e aldeia, o rio de *água branca* e o rio de *água preta* são considerações que contemplam mais do que uma paisagem. Elas também inflectem sobre a experiência fundada nesses lugares, sobre os alimentos que conformam um corpo particular. São critérios construídos sob a lógica do sensível (Lévi-Strauss, 2008 [1962]).

O rio Igapó-Açu, curso de águas escuras, tem sua tonalidade cor-de-chá em razão da sua passagem por regiões alagáveis e com solos encharcados, acumulando assim, uma alta densidade de matéria orgânica. Para os Mura é rio de *água preta*, lar de espécies de animais exclusivas desse tipo de água e muito apreciadas pelo paladar local. Elemento de um ambiente que se contrapõe aquele banhado pelos rios de água barrenta, ou *branca* na definição nativa, à causa da alta carga de sedimentos que carregam em seu volume. O contraste entre essas diferenças reside sobre a base empírica das experiências do Mura sobre o rio Igapó-Açu e o rio Madeira.

> *"Os peixes é mais gostoso da água preta, não sei qual é o mistério, não sei se é pelo comer deles. [...] Na água branca só dá os peixes liso de escama, o tambaqui, a piraquitinga, um curimatá que dá na água branca e aqui nesse rio não,* [aqui] *dá toda qualidade de peixe. É pirarucu, tambaqui, piraquitinga, jaraqui, pacu, sardinha, a variedade é maior."*
>
> (Entrevista, aldeia do Forno, 2015)

As diferenças entre as águas *branca*s e *pretas* não se resumem, entretanto, à matéria de culinária, apesar desse argumento ser fundamental na construção de um corpo específico. As águas do *rio* não passam apenas pela cozinha, seu caráter sensível é expresso também por serem através delas que a *pessoa*, enquanto constructo social, conceitual e pleno, banha-se e mata sua sede. Dos *outros* os Mura falavam: eles *bebem*

aquela água, referindo-se à *água branca*. A mim mesmo, vindo de São Paulo, questionaram sobre qual seria a água dos rios que cortam o lugar onde vivo.

As diferenças entre esses dois tipos de águas se aprofundavam ao mesmo passo em que a práxis nativa correlacionava-se com o fluxo do rio. Além da cor, outras qualidades físicas também destoam, a *água preta* é mais quente, temperatura que se eleva à medida em que o nível do rio abaixa. Ao passo que a do rio de *água branca* abaixa sua temperatura à proporção das mesmas condições. A variação do nível das águas, tal como o fluxo dos rios que se alimentam dentro do mesmo ciclo da bacia hidrográfica do Madeira, influi igualmente na coloração. Da cor branca, diz-se que seu nome faz menção ao reflexo forte do sol em seu zênite, um efeito que dá a impressão de brancura para a água. Não era a coloração, entretanto, que criava condições diferentes para navegação. A alta de densidade de sedimentos da *água branca* cria um problema físico e estrutural para as embarcações de casco de madeira (quase a totalidade das que circulam naquela região). O casco gasto pelo atrito com aquela água de consistência distinta tem ainda sua situação agravada por uma espécie de peixe endêmica, o acari (*Hypostomus affinis*) que, agarrado ao porão do casco, presta-se ao danoso trabalho de roer a madeira.

As referências em torno das comparações entre esses dois sistemas hídricos não se construíam apenas na experiência cotidiana, elas também eram fruto de um imaginário simbólico. Em certa viagem, um homem falava-me sobre o tema, colocando a diferença sobre outras bases, segundo ele, em rio de *água preta*, era capaz de mergulhar em qualquer ponto, ao contrário da *água branca* na qual não mergulharia *nem com nojo*[69]. A autoprescrição não deixava de ser referendada sob um conhecimento condicionado, um referencial produzido pela criação gestada às margens de um dos tipos de água. Contudo, ela também marcava uma diferença simbólica entre eles e os *outros*, entre o desejo de se relacionar com os Seus e a recusa da relação com os contrários. Por essa razão pensamos nesses dois contínuos de diferenças entre a água *branca* e *preta* como um sistema simbólico de classificação, oposições elencadas como um meio de pensar a experiência quando essa é embalada pelo movimento das águas dos *rios* antagônicos.

Cidade	Aldeia

[69] A expressão local era comumente usada para afirmar com veemência a rejeição à determinada tarefa ou demanda.

Água Branca	Água Preta
Carapanã	Sem carapanã
Comida ruim	Comida boa
Carne moída e no gelo	Carne com sangue
Cozido/Assado	Meio cozido/assado
Peixe liso	Peixe escamoso
Perigo	Segurança
Sem reciprocidade	Reciprocidade

Tabela 3.1 - Contínuo de oposições simbólicas.

Um sistema de oposições que poderia ser sintetizado com a seguinte equação:

cidade : água branca : : aldeia : água preta

Da mesma maneira, a equação acima reúne em si as transformações desencadeadas pelo movimento pendular que levam os Mura em deslocamentos entre a cidade e o rio Igapó-Açu. Um trajeto que não se realiza sob tons familiares, ele conforma uma passagem entre mundos. Um mundo diverso do seu e no qual outras conexões estão estabelecidas, refletindo um contraste que utilizam para significar sua relação. Partimos do pressuposto nativo que se vale do lugar para pensar a pessoa, mais do que resistir aos benefícios que a estrutura urbana oferece, eles resistem a deixar de serem eles mesmos. A construção da pessoa não se faz a contrapelo da construção do lugar. Uma produção de realidade compartilhada, realizada tanto em relação aos Seus como aos seus *outros*. Afinal, o *rio* é lugar de paragens marcadas pela vida dos que antes viveram ou ainda vivem lá. Nomes referendando fatos que se ligam à personagens bem conhecidos, assim como às entidades não humanas que têm naquele espaço sua morada. Sabemos, para fazer uso de um contraponto, como os filhos dos Pirahã recebem um de seus nomes com base nos eventos que fizeram parte como estopim da cadeia responsável pela gravidez da mulher e o nascimento da criança (Gonçalvez, 1993, p. 43). Da mesma forma, os Mura concebem aqueles espaços como desdobramentos de sua passagem por aquele lugar, terminando por construírem a si e o lugar mutuamente. Erguendo seu ser em relação à paragem em que nascem e residem, ao tempo que edificam uma noção particular do lugar. Um ser-no-*rio*. Um processo que ganhava respaldo dentro do conjunto das comunidades, visto que as pessoas que ali vivem compartilhavam o mesmo histórico de relações. Relações que são também as do

parentesco. Aquém da aparente abertura excessiva, os Mura estão persistentemente resistindo aos maus encontros que os sequestram da segurança de viver entre os seus, viver entre os que se conhecem.

No início dessa seção, enfatizamos a não uniformidade do conjunto comunitário, diferença que acentua a inclinação disruptiva do todo. Tudo se passava como se o rio fosse o único motivo que os conectasse. Um elo físico que limitava a vida da Terra Indígena às constantes viagens individuais à jusante e seus respectivos retornos à montante. Quem se deixa admirar da paisagem ribeirinha, desde a beira, não passará muito tempo sem observar as idas e vindas em um rio que parece não parar. Percursos que ganharam uma nova dinamização desde a introdução e popularização dos motores de poupa e *rabetas*. Contudo, essas linhas que cortam o rio não apenas passam, elas igualmente param. O volume dessas visitas corrobora para a descrição que pretendemos neste último capítulo, no qual visualizaremos as relações multilocais sob as quais a vida social do rio está organizada. São essas viagens (cunhadas de agora em diante como linhas) que além de dinamizarem o conjunto, nos dão a chave para, não somente enxergá-lo, mas sobretudo para entendê-lo como um todo.

Acompanhando a descrição e análise traçadas por George Murdock sobre o "demos", Clastres a toma como uma pluralidade de famílias extensas (*households*). Entendidas como unidades antes de tudo residenciais, cuja exogamia e unilocalidade de residência comprometeriam a bilateralidade de descendência, produzindo ao fim clãs ou linhagens (Clastres, 2003 [1963]). O "demos exogâmico" murdockiano, para Clastres o "conjunto multicomunitário", como os chama, é expressão da necessidade de se estabelecer alianças. A exogamia então, antes que motivada pela proibição do incesto, seria uma necessidade política (*Ibid*., p. 84). Reiterando o modelo clastreando, as *turmas* ou setores residenciais mura, como as famílias extensas perdem seu caráter de "máximo, para tornar-se o elemento mínimo da organização social" (*Ibid*., p. 76). São as *turmas* que realmente interessam quando o que está em perspectiva são as relações multilocais. Longe de existirem como blocos compactos, as comunidades estão entretecidas pela extensão variadas das *turmas* em razão dos elementos que as compõe, por esse motivo, muitas vezes, a visita entre aldeias distintas na verdade realiza-se dentro da mesma *turma* como veremos mais à frente.

A família extensa mura, construídas em torno dos genitores mais antigos, inclusive os responsáveis pela fundação da aldeia em que residem, era aquela que nutria *força* suficiente para agregar sua prole, pós-contração de matrimônio, em torno de si.

Como “elemento mínimo”, ela fixava-se como os termos de uma ampla rede de trocas que se superpunha à aldeia. A qual, igualmente se expandia em linhas para alcançar as outras aldeias do *rio* que, por sua vez, geravam as condições de autorreprodução no tempo e no espaço, ademais de serem parâmetros para abertura ao exterior. Nesse último cenário, a *turma* e, logo, a aldeia, encontrava na aliança matrimonial (entre tantas outras alternativas, como veremos) uma possibilidade para encadear-se ao restante das outras. Comportando o estreitamento das relações entre elas, assim como diminuindo as distâncias físicas e simbólicas que as separavam. Portanto, o casamento e todo o processo de convívio através do *costume* e do aparentamento que a ele se entrelaçava, como aliança política e a mistura, impunham-se como uma faca de dois gumes. Como argumenta Clastres, essas linhas duras estabelecidas entre comunidades distintas são tanto meio e condições essenciais para manutenção de suas estruturas enquanto tais, como princípio de comprometimento da “autonomia absoluta de cada unidade” (*Ibid*., p. 82).

Entre os Yanomami, a análise multilocal desenvolvida por Bruce Albert (1985) demonstra como a unidade local se situa em uma vasta rede intercomunitária. Seu trabalho sobre o espaço político e o sistema ritual focaliza a dinâmica entre as dimensões do parentesco e do espaço político ritual. Lá como aqui, assim como em toda a Amazônia indígena, os contratos matrimoniais viabilizam as alianças políticas. A despeito de uma norma endogâmica local, como afirma Albert, “essas redes matrimoniais centradas sobre cada grupo local ainda se sobrepõem para parcialmente formar aos poucos a malha intercomunitária coextensiva a toda etnia yanomami” (*Ibid*., p. 109, tradução minha). O que interessa ao autor é pôr em evidência as dimensões conceituais, simbólicas e cerimoniais que modulam as relações políticas entretecidas com as comunidades circunvizinhas. Ao fim, tem-se a organização de um quadro cognitivo eficaz, empregado como meio de arranjar as relações sociais e políticas que se desdobram do campo das relações consanguíneas até aquele composto por aqueles que não se conhecem e tampouco foram vistos.

O campo das relações sociais e políticas mura não se limita como já sublinhamos ao rio Igapó-Açu. Tanto a cidade de Borba e os municípios vizinhos, assim como o *Paranazinho*, braço do rio Madeira e foz do rio Igapó-Açu, são portos importantes para as viagens e as negociações interessadas das aldeias do *rio*. Ainda assim, essas relações permanecem alijadas do conjunto multicomunitário, tanto sob o ângulo normativo que dissimula o dinamismo do sistema, criando um ambiente de aparente ordem. Como,

igualmente, resvalam na bolha de tranquilidade que envolve o *rio*, prenhe de uma conjuntura que aparenta ter suas próprias variáveis, ressoando a segurança e controle de um laboratório completamente aquém da realidade externa. Para lá as linhas correm, mobilizando interesses individuais que são em certo sentido também coletivos. Fazem-no acima de tudo como expressões pontuais, fluxos que introduzem graus variados de perturbação na estrutura do sistema. Por esse motivo as aparências não devem enganar-nos, a qualquer momento a bolha pode estourar! Os Mura não vivem enclausurados em um mundo apartado dos outros, mais do que divisas bem definidas, existem um contínuo pelo qual circulam. Os Mura andam muito e é a própria distância desses percursos que ofende a segurança e a coesão, não tanto do *rio*, pois eles sempre estarão lá. O que se vê magoado é a *turma* despedaçada pela partida de um de seus membros, mesmo uma família que tem seu corpo consanguíneo lastimado, a desagregação é efeito colateral das idas e vindas que movimentam as águas cor-de-chá. Como afirma Oscar Calavia Sáez sobre os Yaminawa, a "história é a dissolução do parentesco" (2006, p. 223), no contexto-mundo do *rio*, ela corre junto a com a força das águas.

Figura 3.2 – Linhas que voltam após o fim do encontro (Fernando Fileno, 2015).

3.2 As linhas que casam

O grupo local mura representa a sorte de um "eu sociológico ideal", no contexto yanomami, a unidade essencialmente residencial é alicerçada por uma densa rede de intercasamentos e por um sistema de reciprocidade econômica generalizada entre afins (Albert, 1985: 202). Quando passamos ao contexto do *rio*, observamos a reciprocidade reinar como costume apenas dentro das *turmas*. Tomando corpo através dos laços de afinidade, ampliam muitas vezes o território de seu coletivo de forma descontínua. São os filhos ou, menos comum, as filhas que ao casarem e mudarem para outras aldeias criam no espaço de sua nova casa uma extensão da *turma* a que pertenciam antes, ademais de darem terreno para o coletivo a que pertencem agora. Os intercasamentos desenrolam-se entre as *turmas*, produzindo novos canais de comunicação e trocas, ocasionando em último caso e conforme o número de casamentos a fusão entre os setores residenciais. Último caso porque as *turmas* são construídas sob o signo da autonomia, um corpo coeso que ao deslocar-se leva consigo todas as partes que a levantam. Os casamentos entre as *turmas* então, apresentam a antítese do anseio pela auto suficiência, cuja tese consiste nas relações comerciais e de convite que constituem a vida cotidiana na aldeia, síntese desse diálogo. Um complexo que tem como destino cindir-se diante da face exogâmica da aliança matrimonial. Antes de tudo, as alianças matrimoniais são fruto do interesse individual. A união não está constrangida sob prescrições de caráter normativo, o que ela atende é o anseio de duas pessoas que parecem gostar-se reciprocamente. Se mobilizamos esses encontros através de esquemas estatísticos é porque delas parece desprender anseios estruturais. As linhas que casam, nesse sentido, são também expressão do desejo de tecer aliados em um mundo de adversários e de *forças* estranhas, como a do *mal olhado*.

As linhas que casam correspondem ao destino insustentável das *turmas* e, conseguintemente, das aldeias. O trânsito de cônjuges de uma aldeia para a outra constitui um movimento inevitável e necessário, o principal fator de dinamização política e social do rio Igapó-Açu. As relações individuais são então também societais e a recíproca torna-se verdadeira, sendo ambas ao fim "*as mesmas relações*" (Viveiros de Castro, 2002a, 441). Por outro lado, o que as relações intercomunitárias estabelecidas a longo termo, atestam em suas configurações é o desequilíbrio das forças gravitacionais que imperam entre as aldeias e, logo, entre as *turmas*. Nesse cabo de guerra as aldeias jogam a princípio com o valor da uxorilocalidade, porém as narrativas da boca dos anciãos não deixam de preservar na memória o infortúnio dos sequestros das mulheres de seu convívio. Contos manchados pelo desgosto de verem as tias, irmãs, filhas,

sobrinhas, netas da comunidade serem atraídas pelos que vêm de fora. A marca da "condição de Outro" como a descrita por Cristiane Lasmar, para o ponto de vista das mulheres indígenas do alto rio Negro (2008, p. 437). Para aquelas mulheres a regra de exogamia linguística as fazem viver a estigma de se apartarem de seus parentes para viverem entre afins. Apesar do casamento com brancos representar igualmente o abandono do seio das famílias, esse laço as "re-situa socialmente", conferindo-lhe vantagens de acesso a um novo mundo que não o seu (*Ibid*., p. 448). Para as mulheres do *rio*, o desvio que recai sobre a cabeça daquelas que aceitam o destino de viverem entre outros as isola socialmente.

Um caso exemplificativo desse retiro social vinha do Piranha, onde um casamento havia retirado uma das filhas de um casal. Vivendo entre seus afins na aldeia Pacovão, ela deixara de visitar a casa de seus pais, diziam-me até que vivia sob os maus tratos de sua sogra. Após o nascimento da primeira filha, a situação degenerou-se ainda mais, visto que eram agora filha e neta que estavam afastados de um dos lados da família. A crise havia tomado tamanhas proporções que os pais da mulher chegavam a reclamar a volta da filha e neta para retomarem o legítimo convívio com os pais.

Dentro do *rio*, a linha que casa e não volta, ou seja, o(a) filho(a) que abandona a casa para casar e não retorna em visitas aos seus pais criam dissídios dolorosos para ambos os lados. O argumento daqueles que ficam envolve sempre o comprometimento com os sentimentos de mutualidade nos quais foram gestados. Para um jovem, a razão que o conservaria na casa de seus pais após unir-se a uma mulher era sua mãe. Segundo ele: quem caçaria para colocar comida na mesa? As mulheres estavam no centro do sistema, não exerciam o papel de dona tal como seus maridos, antes exerciam uma função moderadora. Firmavam seu controle sobre a família, sobre a residência, sobre a *turma*. Tal como as mulheres araweté, principais vetores "de fechamento dos pátios sobre si mesmos" (Viveiros de Castro, 1986, p. 307). Titulares e controladores, as mulheres mura assumiam o encargo de colocar freios sobre a prodigalidade de seus maridos, muitas vezes esbanjadores dos recursos de importância para a casa. Mães e esposas, elas também exerciam o papel de verdadeiras fiscais da economia íntima de suas residências. Um papel que exercem com certa avareza e zanga. Lembro-me dos comentários de uma mulher que expunha ao ridículo seu marido às suas irmãs. O tema era a última pescaria estéril que o teria feito regressar com apenas *uma piranhinha*.

Para os casamentos que alijavam as mulheres e os homens do *rio*, os efeitos deletérios eram ainda maiores. Quanto maiores as distâncias, mais óbvios eram os

obstáculos para a manutenção das visitas e dos circuitos de reciprocidade e mutualidade. Nessa interrupção a própria memória deixava-se em uma condição temerária. Cortar as linhas era o primeiro e último passo para cortarem-se os laços. Quem partia terminava por jazer esmaecido na memória dos Seus, sombra que as próximas gerações acabariam por apagar. Era o caso de um pequeno *curumim* que questionava legitimidade de seu tio pelo fato de jamais tê-lo visto antes. Mais do que o desaparentamento, os casamentos que rompiam os parâmetros das alianças matrimoniais dentro do *rio*, abriam linhas de fuga para além do alcance de suas *turmas*. Deixar de pertencer a uma *turma* era o mesmo que deixar de fazer parte do *rio*. Questionava-se o direito legal de pertença àquelas terras de quem as havia abandonado pela vida na cidade. Pois, para a lógica local viver ali não era apenas um direito conquistado e constituído, era também um atributo dos Mura do Igapó-Açu. Logo, deixar o *rio* era um pouco deixar de ser Mura também. Uma exclusão que estava apenas na boca dos outros, haja vista que o pior rompimento era aquele do(a) filho(a) que não retornava a casa. Esse sim, havia se excluído espontaneamente e sob o julgo moral de todos. No *rio* nada era pior do que pais e filhos que se renegavam uns aos outros. Da boca dos vizinhos, as condenações eram destinadas sempre aqueles que haviam abandonado o chão da sua *turma*.

Os laços matrimoniais construídos erguem-se sobre a base de relações maritais que a precederam. O caminho para os jovens é sempre o mesmo: casar-se e construir uma casa para si, sua mulher e prole. O percurso para o arranjo matrimonial, contudo, é mais tortuoso que os anseios partilhados entre um homem e uma mulher. Costuma-se casar cedo dentro do *rio*, o estágio da puberdade (entre os 13 a 15 anos) já desponta na vida dos jovens o interesse por potenciais pares. Apesar da ânsia familiar para que seus filhos se dediquem somente aos estudos, o casamento nesse período da vida não deixou de ser comum. Ainda assim, o arbítrio emanado do núcleo doméstico ainda rege sobre a eleição domiciliar.

3.3 A *reunião*

O casamento no *rio*, não aquele oficializado sob a égide da Igreja, é concebido com o comparecimento de ambas as famílias reclamantes. Quando a intermediação da Igreja católica é desejada – aspiração que alcança a muitos casais dentro do *rio* – depende-se da visita de um clérigo que costuma visitar as aldeias em época das Festas

de Santo. Quando o casamento se limita aos assuntos dos parentes, chama-se *reunião*, o encontro que coloca frente a frente as famílias e as *turmas* do casal postulante.

Quase sempre se registra a falta de uma das famílias, pois o que não se pode prescindir apenas é a presença da família da mulher. Acompanhamos uma *reunião* e tivemos acesso à informação sobre duas outras, nos três casos contava-se apenas com a presença da família da mulher. Essa constante em minhas anotações explica-se pela tendência exogâmica e uxorilocal dos casamentos travados dentro do rio Igapó-Açu. Nesse cenário são homens que aportam às aldeias em busca do consentimento dos pais da mulher. A família, então, agrupa-se em um círculo em torno dos pretendentes, divergindo sobre a integridade do futuro que cada um projeta respectivamente para cada um dos candidatos à vida de casado.

Sem glamour ou pompa, o sínodo familiar discute em tom de tribunal os prós e contras a favor da causa. Aberta, a *reunião* recebe ainda a audiência das outras pessoas que assistem em tom jocoso o debate sobre a ousadia de jovens que desejam alçar-se à vida adulta. Graça e comentários zombeteiros à parte, o tom do encontro também é cerimonioso, afinal o que se coloca em questão é o destino da família em si e não apenas um membro da mesma. Como corpo consanguíneo constituído de partes, a família e, logo, a *turma*, submete-se ao risco de desmembrar-se.

Na *reunião* que testemunhei, os dois jovens cercados por uma família, mantinham-se calados e ocultando um semblante pesaroso. Com as cabeças baixas, pareciam sujeitos ao juízo de um tribunal. Como se o peso de grave acusação de delito os encurvasse, não demonstravam qualquer intenção de olhar para o público que os observava, ou até, de pronunciar-se. A penumbra da noite contribuía um clima de tensão, mais um efeito de dramatização da cena. De fato, o que se intentava coibir naquele pequeno conselho, organizado à varanda da casa dos pais da jovem, eram as consequências de um crime. O pecado de indiferença e interrupção dos valores que haviam nutrido aquela pessoa. A cessação do contínuo processo de construção corporal que passaria a dar-se, talvez, de maneira precária onde quer que ele continuasse. Como era, por exemplo, o caso de viver na cidade. Por isso, o casamento não deveria ser simplesmente a conjunção entre dois indivíduos, mas "uma aliança entre suas respectivas parentelas, que pode (e idealmente deve) se consolidar por outras uniões matrimoniais entre estes grupos de parentes" (Viveiros de Castro, 2000, p. 88).

A cena daquele conjunto centrado na vontade de dois jovens, ganha os contornos do simulacro de um labirinto. Do lado externo reina a afinidade potencial de onde o

afim se originou; do lado interno depara-se com um sem fim de obrigações e restrições. O proto-afim real, neste ínterim, se vê rodeado de seus futuros afins. Seus afins pelo lado daquela que pretende ter como esposa estão ali para conjurar o perigo que aquele estranho oferece. Controlar essa potência alheia passa a ser o primeiro objetivo, realizável somente por meio do modelamento pelo *costume* dessa entidade contrária. Um processo de transformação sutil que passa inexoravelmente pelo corpo. São as etiquetas respeitadas, a construção das relações, a circulação de alimentos que englobam o corpo estranho que aos poucos se entrega aos acordos, ao ritmo e aos costumes do lugar. A decisão sobre a união do jovem casal tinha ainda o encargo das uniões malsucedidas passadas. Falamos da mesma família que já havia perdido uma filha para o Pacovão e que aparentava não estar disposta a perder outra para a aldeia Sapucaia. Por mais que houvesse prós e contras a favor daquela união e por mais que ambas as parentelas concedessem sua benção ao púbere casal, o que era importante para aquele tribunal realizar naquela ocasião era definir o local de residência dos recém-casados. A proximidade da residência do novo casal garantia aos pais uma janela indiscreta de vigilância sobre o novo genro para ver *como ele é*. Em um quadro ideal, a mulher não sairia da aldeia, o homem construiria uma casa ao lado da de seus pais e o genro demonstraria o mesmo respeito e a *consideração* para seus sogros que se deve a *um pai e uma mãe*.

Observamos como o afim, apesar da sombra de ameaça que projeta sobre a tranquilidade da aldeia, também é veículo de inovação do seu interior. Como aliado, ele também é o insumo do acréscimo de força para dilatar a influência da família extensa. No fim das contas, ele não deixa de ser um mal necessário. Embora, nada sobre isso seja dito, visto que o apagamento de sua qualidade de afim também significa o embotamento da renovação que ele desencadeia. Tudo se passa sob os panos quentes do convívio. Como diziam os Mura, *tudo é costume*, a familiarização é uma passagem lenta e de mão dupla, pode ser-se Mura um dia, como da mesma forma, pode deixar-se de ser no outro. Tanto aqueles que chegaram e hoje ainda estão, como aqueles que nunca mais voltaram, costuram a mesma narrativa.

Uma mulher da aldeia Vila Nova contava-me uma situação envolvendo aquele que seria seu esposo, um homem branco. A união entre ambos havia sido encomendada de um barco de pesca, o qual teria trazido à área indígena (período anterior à demarcação) mais um pescador que, abandonando seu ofício decidiria ficar após enamorar-se de uma indígena. Como afirmou, hoje ele teria *direito* na aldeia graças a

ela[70]. Sua narrativa relatava um episódio da infância do relacionamento entre os dois: ainda relutante aquele tipo de vida, certa vez recusara-se a comer uma fruta. Protestava que aquilo servia apenas como alimento para macaco. O pai de sua futura esposa então, diante do fato, o ofenderia com a queixa de que ele seria um *boimanguá*, um estúpido, na tradução local. Quando o indaguei sobre o caso, o homem apenas confirmaria: *de primeira eu não comia, mas agora já como*. A mesma queixa era delegada sempre aos brancos que chegavam à área indígena à força de trabalho ou por outra qualquer obrigação (caso exemplar da equipe médica que revezava seu pronto atendimento e dos professores). Para os Mura, eram *boçais* aqueles que não comiam de sua comida e não bebiam de sua água. Por isso, o principal entrave à relação com a diferença não se constituía sobre a base dos interesses ou intenções em disputa. O porvir de uma relação era definido sobre a mesa de refeições ou como os Mura faziam, no chão *mesmo*, disposto diante do que havia para comer e beber. *Boçal* não era aquele com um paladar rebelde, já que os próprios Mura demonstravam a todo o tempo o seu gosto seletivo quando o quesito era o cardápio diário. *Boçal* era, sobretudo aquele que se recusava a relacionar-se com eles e como eles.

O caso de outra experiência também nos chama atenção pelo processo de mitigação da carga de alteridade. Ele vem da aldeia Fé em Deus, enclave Pirahã que assentou seu espaço no *rio* a custa de alianças matrimoniais que estabeleceu com outras aldeias, principalmente o Piranha. Constituído de uma família extensa, existe a sorte da manutenção do grupo dos *sibblings* naquele remanso do rio. Enquanto diferença, os Pirahã entendem a si mesmos e são vistos pelos não Pirahã como pouco afeitos ao trato social. Gente que antes se escondia à primeira vista de desconhecidos, receosos de visita, diziam que *abriam a palha pra espiar quem tava conversando de fora*. Um povo paulatinamente amansado, quem em tempos imemoriais – poderíamos dizer míticos – vivia misturado em meio à mata, *no meio das onças, no meio das cobras, tudo os bichos ferozes*. O *povo paca*, dono de hábitos noturnos e que *fala feio*, como os próprios Mura aclaram em razão da sua proximidade com os índios do *centro*, aqueles que *vivem nas cabeceiras do rio*, eram também vetores de relações matrimoniais, comerciais e festivas. Embora, a maioria dos filhos da matriarca da família ainda se mantivessem solteiros,

[70] Como *direito*, a mulher referia-se ao livre acesso ao barco da aldeia para seus empreendimentos individuais. *Direito* nesse contexto igualmente era referido ao acesso aos benefícios e direitos concedidos àqueles que se reconheciam e era reconhecido na condição de indígena pelo Governo. Ter esse direito era apenas um dos desdobramentos de tornar-se índio. Ainda sim, como a informante pontua seu marido não era índio, mas usufruía daquela condição.

aqueles que haviam logrado conquistar um cônjuge não tinham saído da aldeia, com a exceção de um que trocara sua *turma* pela aldeia do Piranha. A viuvez da mãe e a obrigação de ampará-la naquela condição resistiam como arrimo de toda a aldeia. O filho que mantinha residência na aldeia de cima, via aos poucos, distante da sua *turma*, sua diferença tender a zero. Como sua mulher referia-se, ele ainda *falava feio* quando chegou ali, uma qualidade que esvanecia aos poucos sob clima menos ameno de seus afins. Para ambos os casos, vemos como a prática cotidiana e processual condiciona os modos de viver e, consequentemente, de ser.

Eu mesmo sinto-me obrigado a inserir-me nesta etnografia quando em uma caminhada, dentro da aldeia, via-me recolhendo com avidez uma vagem de ingá, aparentemente madura do chão. Refletindo sobre o tema depois, percebia como alguns meses antes eu jamais me autorizaria a semelhante ato. Se "a sócio-lógica indígena se apoia em uma fisiológica" (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979, p. 10) dá-se que a entrada na "comunidade de substância" (DaMatta, 1976) de uma mulher ou um homem não se resolve de pronto no curso da aprovação de ambas as partes sobre a proposta matrimonial. Os desejos daquele pescador branco, presente na anedota etnográfica, não foram saldados apenas institucionalmente diante da roda de afins que perscrutavam o caráter de sua pessoa e seus modos diante de *outros*. A anedota se concluiu corporalmente quando do gosto aprovado pelo que antes se desprezava. Como critério, essa avaliação sensível recebe uma aplicação generalizada. Era o caso, por exemplo, da presença, hoje consolidada, dos Mundurucus que passaram a tomar parte do cotidiano do rio Igapó-Açu, convertendo sua presença em casamentos. Ao perguntar ao *tuxaua* sobre sua opinião aquele avanço crescente, ele teria contestado: por enquanto nós estamos *vendo o que acontece*.[71] Ver o que acontece, como recurso para julgamento, não se limita à grade do parentesco, tem em sua mira também os possíveis parceiros de negociação, comércio e *divertição*. Era costume dizer que uma *pessoa boa pra trabalhar junto* era aquela que *comia de tudo*. Comer *de tudo* está longe, nesse cenário, de um procedimento banal. Para o "comer de tudo" conjuga-se uma inumerável cadeia de acepções e modos requeridos aos que desejam compartilhar o *rio* com os Mura. Comer de tudo também é comer junto (comensalidade), viver junto (convivialidade), o estágio necessário para assegurar um juízo acertado sobre quem é aquela pessoa. O ar pitoresco que ganhava os momentos de intimidade em torno das

[71] Marta Amoroso em comunicação pessoal.

panelas e dos pratos, quando o homem, a mulher e as crianças se encontram para comer, oferecia um verdadeiro elogio à comensalidade e à convivialidade, enfim, ao próprio *costume*. No tom dos próprios Mura repetido com afinco: como era *bonito* de ver alguém comendo e como era *bom* comer junto.

Os modos à mesa são ao final uma prática política, terreno de ação e julgo tanto da família quanto da aldeia. A importância de assegurar que mais um casal fique na aldeia existe como ordem do dia. A manutenção das casas também é o fundamento de existência da aldeia. A sobrevida de uma *turma* depende da memória e da circulação de substâncias que ela estimula, fluxo com o qual se identifica a vida de uma aldeia. A existência de uma comunidade anda enquanto a dissensão das partes que a compõe não se concretize. A economia política do lugar transforma-se em uma "economia política de pessoas" (Rivière, 2001 [1984]), lançando mão de "*commodities*" para pôr em funcionamento o jogo de forças que se desenrola entre as aldeias. Chamo então, de economia política de pessoas, o cuidado e o manejo da pessoa dentro da aldeia, no limite: aquilo que ela produz, mantém e distribui para as outras comunidades. Na definição de Peter Rivière: "a economia política da região preocupa-se com o gerenciamento das capacidades produtivas e reprodutivas dos indivíduos, homens e mulheres, sobretudo das últimas, que constituem o recurso escasso da mesma região" (2001 [1984], p. 130). Sobre isso, um *tuxaua* teceu o seguinte comentário:

> *"...se você quer casar você vai casar, mas você vai puxar sua família pra cá porque aqui é nossa aldeia, aqui é nossa cidade. Você não vai pra lá, você vai morar aqui perto da gente. Quer dizer, aí as coisas vão crescendo muito mais. Agora, o lado de pai e mãe já não é meu lado. [...] Eles são de uma comunidade, elas são de outro, aí fica difícil, né? Elas querem puxar ele pra lá pra comunidade deles e eles também têm de fazer força pra puxar prá cá aí fica difícil dividir, aí escolhem qual for o lado melhor."*
>
> (Entrevista, aldeia do Forno, 2014)

O que se explora nesse comentário registrado do *tuxaua* é o cabo de guerra desenhado entre duas famílias e que emula o outro, estabelecido igualmente entre duas aldeias. *Fazer força*, como apontamos anteriormente, é atribuição do chefe que age a favor do grupo cognático. *Fazer força* também se traduz como a condução do exercício que uma família, não um chefe, realizava para satisfazer a segurança de seu circuito. Era o peso dos interesses dos pais sobre a vida de seus filhos, tanto relacionados à subsistência, como o apego às memórias da criação familiar. Ambas as expressões

articuladas traduzem os mesmos anseios em escalas distintas, embora estejam todas envolvidas no desenvolvimento de uma economia política de pessoas. À contramão desse ideal, as linhas maritais seguem correndo, muitas vezes distanciando-se de seu núcleo natal. Mesmo fragilizando o corpo cognático por um lado, os casais que se dispersam não deixam de integrar os circuitos de trocas de alimentos e cuidados. Atualizando e usufruindo da memória gerada desde o berço da casa focal.

Um trabalho de atenuação da separação, mas que ainda assim foge do modelo desejado da *divertição* cotidiana e *bonita* da aldeia reunida em torno do campo de futebol. Alegria dos homens que não passam uma tarde sem *bater bola*, assim como das mulheres que acompanham a partida de seus maridos e cunhados com provocações jocosas, passando-se o mesmo quando as posições se invertem. É imerso nesse clima de alegria que temos condição para deslindar um argumento que se desvencilhe do peso economicista que a ideia de "escassez" impõe. A definição que Rivière traz para a relação entre a unidade local e o sistema global, pelo menos no que tange às Guianas não leva em conta o *viver bem* que aquela intimidade produz. O intangível também faz parte dessa economia, o desejo para que essas comemorações de fundo comum se sucedam é a força motriz que gera os risos, as relações, os bons encontros e desse modo, os futuros casamentos. É aqui que se criam as condições para que o projeto da comunidade germinasse: o viver junto e o *viver bem* entrelaçado como uma única tessitura. Uma imagem idílica que obsta no discurso local, não obstante, do abandono representado por uma aldeia vazia. A economia é gerada a partir das pessoas, mas não é isso que se ressalta dos encontros e das visitas, o que todas aquelas pessoas produzem quando estão juntas é a alegria, um sinônimo da vida social no *rio*.

A comunidade é a expressão última de uma insustentável leveza de viver-se juntos. Viver separados, isolados nos *pontos de moradia* atuais, não deixa de ser uma estratégia sociológica para dissimular a tensão cotidiana, evitando assim contendas pueris ou mesmo aquelas de longa data. Um panorama social comum ao *rio* antes da fundação da comunidade. Manifestadamente, o processo que intercala os dois horizontes temporais dos quais nos fala Marta Amoroso (2013). O primeiro localizado no início do século XX, construído em torno das "casas particulares" (*Ibid*., p. 102), representando um ideal de viver afastado dos grupos domésticos; o segundo, iniciado com "nascimento da aldeia mura", construída em torno de reivindicações sociais por condições estruturais básicas e do "dinamismo político dos velhos tuxauas" (*Ibid*., p. 103). Como me confidenciaram em mais de uma oportunidade, depois que se juntaram

os que são parentes *parecem que brigam mais*. Mesmo a influência e boa condução das tensões internas pelo *tuxaua* não são suficientes para frear o movimento das linhas que vão e não voltam. A opção pela dispersão explode em sua latência adormecida. Como se disse a respeito da economia das pessoas, contrastando com a economia de bens, "as pessoas, ao contrário dos bens, possuem opinião própria, fazem e dizem coisas de acordo com sua vontade" (Rivière, 2001 [1984], p. 131).

3.4 As linhas que curam

Linha, ademais de referir-se às viagens que se desenham sobre o rio e da carga conceitual que recebe quando a empregamos, também é como se chamam os espíritos auxiliares que atuam junto do *pajé-sacaca* em seu *trabalho*. *Cada uma linha é cada um deles*, me disse a pajé do Jutaí. Já no Forno, afirmaram-me que cada linha é um conjunto discreto de *caboclos*, grupos que reuniam tipos distintos de entidades, pois existia os que *são da água, os que são da mata*.... Os *caboclos do fundo* são fluxos que atravessam, cortam, avançam e viajam por água e por terra. Ligados ao pajé, eles o conectam com os mundos circundantes, possibilitando ao *pajé-sacaca* estar em lugares diversos através da experiência de seus *homens*. Por isso são linhas, porque estão lá ao mesmo tempo em que seguem andando por diferentes lugares. Vias de acesso que possibilitam o contato direto ao corpo do pajé dos *corpos* das entidades, seus filhos, que residem no *fundo*. Descrição que nos traz à memória os "finos fios de algodão" dos xamãs waiãpi (Gallois, 1996), mas em vez de algodão, os finos fios dessas conexões multicorpóreas são possibilitados pelo *sangue*. Fluxos de pensamento, visto que sangue e pensamento partilham as mesmas propriedades – compartilhando em certo sentido a mesma definição – conectam o pajé aos *caboclos*. Cada um dos *caboclos* tem um *dom* distinto e, portanto, cada um tem um *jeito de trabalhar*. Andam muito e em grande velocidade, não tardam mais do que minutos para atingir grandes distâncias. Isso sucede porque para os homens o que são curvas, para os *encantes* são retas que se estendem através dos rios para aonde necessitam chegar. Como filhos, as *linhas*, também chamados de *mestres*, servem aos *pajés-sacacas* assistindo aos seus *trabalhos*. A cada xamã servem muitas entidades. Uma das *pajés-sacacas* do rio revelou-me que atrás dela seguiam cento e cinquenta *caboclos* – *mestres* que eram igualmente filhos obedientes – acertando o caminho para onde ela se dirigia. Entidades que ela conhecia plenamente,

tudinho, desde o começo desde os final. Nessa seção, trataremos da atuação dessas linhas por trás dos desígnios do xamã e sua atividade como curador. Retomaremos então, a partir do *corpus* da tradição xamânica, o tema dos banhos de folha, assim como das viagens ao *fundo* e dos efeitos da feitiçaria.

Falar das linhas curativas é retornar ao conjunto das práticas rituais voltados à cura e ao tratamento terapêutico. Ao sistema xamânico, juntam-se outro acervo de conhecimentos e técnicas que agem sobre o complexo psicológico e a superfície do corpo visando à eficácia do método. O prestígio que se encerra na figura destes personagens, não apenas do *pajé-sacaca*, mas de todos os outros que mantém o exercício dessa atividade ativo, explicita-se nas contraprestações que lhe são conferidas. Ademais dos primeiros, também aos benzedores, pegadores de ossos, costuradores de rasgadura, parteiras são auferidos regalos e "pagamentos". Em última instância, são pessoas envoltas pela *consideração* alheia. Como me dizia a *pajé-sacaca* do Forno com respeito a uma das pessoas que atendeu, quem por sua graça havia lhe resgatado de uma enfermidade maligna. Desde então, aquele ex-paciente apenas se dirigia a ela como mãe, pois ela lhe havia concedido uma segunda vida. Lembremos aqui como parte da definição de pai e mãe assinala o poder de outorga da vida.

Esse panorama reflete-se nos circuitos que são criados em torno do círculo dessas práticas, linhas que traçam caminhos entre a enfermidade e a cura. A visitação aos praticantes dessas respectivas especialidades é rotina comum dentro das aldeias. Um ritmo timbrado pela eventualidade, não há horário ou ocasião certa para o recurso a essas habilidades serem acionados. Às vezes, a atenção é prestada no meio da noite, anunciando sua necessidade pelo ruído do morto que para junto ao porto da casa, às vezes, o cuidado requerido é da casa vizinha. Estamos aqui diante dos meandros de uma nova rede, sobreposta às outras, elas ostentam o signo da eventualidade.

A mim, os Mura eram categóricos, existem dois tipos de doença: aquelas que são para o médico *daqui* (advérbio de lugar que deve associar-se tanto ao médico de plantão no Polo de Saúde, como também se emprega como dêitico que destaca todos os outros médicos que pertencem à classe dos humanos) e aquelas que são para o *médico do fundo*. Essa distinção classificatória colocada para ambas doenças impõe a diferença entre regimes de conhecimento distintos. Elas se referem a impossibilidades, dois campos etiológicos dessemelhantes cujos respectivos especialistas não têm propriedade e, muito menos, as habilidades necessárias para intervir. *Se for pra área dela* [dos médicos *daqui*], *a gente* [da equipe médica] *sempre conversa, quando é médico do*

fundo, médico dessa terra não cura, quando é pra médico daqui curar, médico do fundo não cura, esclareciam-me na Sapucaia. As enfermeiras e médicos dispostos em plantão nos dois Polos Base de Saúde localizados no rio Igapó-Açu, são tidas como peritas nas doenças de regime humano. Restritas ao mundo dos homens dependem unicamente deles e de seus instrumentos, a saber: medicamentos, hospitais, cirurgias para o saneamento de seus males, ou seja, balizados pelo caráter do conhecimento científico oferecido pelo mundo dos brancos. Um serviço até recentemente indisponível às cercanias das comunidades do *rio*. Conquistado junto ao esforço político e reivindicatório da pauta pela demarcação do território, hoje é um serviço impreterível à vida daquelas populações. Já os *médicos do fundo* atuam a partir do direcionamento colocado pelos especialistas na *medicina tradicional*, uma atenção que se direciona às doenças de regime sobrenatural. É a manipulação desse conhecimento de acesso restrito e origem externa que os distinguem como especialistas.

Para as enfermidades que escapam da alçada dos médicos *daqui*, os Mura compreendem duas origens que se justapõem: a primeira proveniente dos homens; e a segunda tem sua procedência delimitada à ação de entidades não humanas. Ambas são malefícios que prejudicam a saúde e a convivência dentro da comunidade. Antes de um fundo individual, esses prejuízos guardam uma razão social, um açambarcamento que igualmente exige uma cura de fundo coletivo. Como esquema etiológico mura, o feitiço é fruto de processos intersubjetivos (Scopel, 2007), a ação de outrem é responsável pelo mal que se insere dentro do corpo social, o que se supõe *a priori* então é o seu aspecto relacional, virtude indelével de um sistema de acusações permanente. Acima da possibilidade de entendê-la como "fator causal" (Evans-Pritchard, 2005 [1937]), nos interessamos pela qualidade dos laços que ela sublinha, ou seja, seu efeito sobre tensões sociais latentes. Sim, porque feitiço é uma ação intermediada por terceiros e projetada por objetos. Algumas vezes o efeito da agência se manifesta diretamente da pessoa interessada em provocar o mal. Já dispondo de um saber prévio, assistido por alguma *oração* torna-se capaz de infligir um infortúnio patológico a outra pessoa, destino de seu rancor e de sua vingança. O destinatário é pego desavisado, para atingi-lo não é preciso dispor de proximidade física. A *imundícia* pode vir tanto da comunidade como de outra mais distante, viajando pelo rio para alcançar o seu porto final. Como havia nos comentando um informante sobre o tema, o feitiço veio para ele como uma *caba que o ferrou* e cuja picada passou a *inflamar e inflamar*. Especialista no tema, pois também trabalhava como pajé, soube depois que o malefício viera de outra aldeia, *lá do*

Tapagem como afirmava. Nesse caso, algo como a guerra com flechas minúsculas que conformam a dinâmica da feitiçaria no alto Xingu (Figueiredo, 2013) e em tantos outros lugares da Amazônia (Viveiros de Castro, 1986; Descola, 2006 [1993]), o feitiço sempre vem de outra pessoa.

Mais do que uma flechinha, o exemplo da caba confirmava a morfologia do arsenal de feitiçaria no *rio*. Outros meios de aplicação de magia patológica também se conformavam como objetos diminutos e pontiagudos. Caso de um esporão de arraia ou até de um simples prego. O último exemplo foi registrado no Jutaí, sua presença inofensiva, transparecendo seu gume agudo em um acabamento mal feito foi a causa de uma enfermidade extremamente grave. Era uma *imundície* que havia maculado aquele simples artifício e que alcançou a quem se destinava. A exceção aos objetos com essa morfologia era tamanha que a pajé do Forno recusava-se a todo custo à predicação de vacinar-se para qualquer que fosse a doença. Os Paranakanã chamam de *topiwara*, a condição patogênica fixada sobre algum objeto através de magia. Geralmente um objeto de gume aguçado e que termina através de feitiçaria dotado de uma compulsão canibal (Fausto, 2001, p. 340). Os *topiwara*, contudo, não passam de uma manifestação concreta em objetos inanimados do poder omofágico do xamã, o *karowara* que possui como último fim o consumo de carne crua (*Ibid*., p. 339). A questão para os Mura, no entanto, não reside em uma propensão canibal do objeto contaminado. O perigo exprime-se no processo de putrefação que ele desencadeia e na condenação da região infectada e do próprio indivíduo.

Se os malefícios ressoam para nós seu aspecto relacional acima de tudo, os tratamentos de cura portam o mesmo mérito. Os Mura sublinhavam a divisão das práticas terapêuticas tradicionais segundo sua função e caráter do conhecimento acessado, assim como em respeito a disponibilidade de sua oferta e onde encontrá-la. Por exemplo, quem é xamã também realiza *benzições*, porém nem todo benzedor era capaz de acionar um espírito auxiliar. A variável correspondente para saber quem, desse amplo circuito, deve ser requerido depende da enfermidade em questão. Os xamãs costumam ser demandados nos casos de maior gravidade, a *pajé-sacaca* da aldeia do Forno e a do Jutaí eram conhecidas por terem tratado de pacientes que já haviam saído *desenganados do médico*. Os casos em destaque eram produto de magia maligna e requeriam na ocasião um tratamento intensivo. O internato do paciente na habitação e na convivência da casa das *pajés-sacacas* eram então imprescindíveis. Ali seriam administradas rezas, banhos e remédios do mato. O fim do tratamento seria indicado

pelo expurgo das *imundícias* que empesteavam o corpo da pessoa e sublinhavam as más intenções de outros sobre ele. Eram detritos de diferentes naturezas, tais como gafanhotos pretos, cupins, ovas de mosca, tapurus, *bichos mesmo* e outras matérias putrefatas que deveriam ser sugados por via oral antes que o condenassem a morte.

Afora a limpeza do corpo desses malefícios, aos xamãs também era reservada a tarefa de resgate de *sombras* sequestradas. A *sombra* como elemento compósito da pessoa costuma ser o alvo das entidades ruins que habitam o *fundo*. Aproveitando-se principalmente de crianças, elas se valem do descuido dos adultos – geralmente imprecauções relativas ao resguardo feminino – para levar consigo essa parte elementar do infante. A incumbência desses dois gêneros de encargos refletem as duas grandes categorias básicas de doença dos grupos amazônicos. Instituídas em torno da concepção dual dos elementos da pessoa, geralmente são desencadeadas por um fator culminante. Em uma vertente, são gerados pela introdução de algum "objeto patogênico" no corpo, ou em outra, são ocasionadas pela separação furtiva de um "componente imaterial", parte essencial da singularidade da pessoa (Fausto, 2001, p. 337).

Os benzedores eram reconhecidos por suas *benzições*, orações direcionadas a um fim específico, fossem a cura ou o diagnóstico de algum mal. Um conhecimento herdado, geralmente, em linha direta de *Deus* e de seus pais e aplicado em benefício de horas de necessidade. O aprendizado dessas orações requeria dedicação e estudo, um esforço que tornava aquelas orações próprias das pessoas que a guardavam em sua cabeça. Existia também o caso daquelas não fixadas na memória e que por isso, eram ditas com um papel em punho em que eram lidas. Capacidade validada a partir da transmissão, aqueles que se valiam do recurso material para realizarem a sua função eram taxados de *aprendista*. Desqualificação que apontava uma diferença entre a eficácia das palavras que são enunciadas de mente daquelas que são lidas do papel e, portanto, da capacidade daqueles que as manipulam de um modo ou de outro. O empenho dos benzedores não era então propriamente fruto de um dom inato, como na maioria das vezes justificava o exercício da *pajelança*. Apesar disso, alguns benzedores destacavam a si mesmos como portadores de uma agência divina. Sua atuação era largamente difundida no *rio*, bem como amplamente requerida. Os nomes dos benzedores costumavam ser solicitados nos casos de *vento caído*, *quebranto*, *fogo selvagem*, *izipla* (*vermelhão*) e até para problemas de engasgamento por espinha de peixe, entre outros. Apesar da grande difusão desses especialistas, sua função era apenas

requerida quando a solução do impasse fugia à intercessão leiga. Quando eu, durante um almoço, vi-me engasgado com uma espinha de matrinxã, antes que o auxílio do benzedor presente fosse requerido e mesmo no calor do momento, outro procedimento foi indicado. Demandaram que girasse o prato em que comia, rodando-o em sentido horário três vezes, dali era necessário que em seguida me dirigisse à porta da frente da residência. A atenção mínima e imediata foi suficiente para que finalmente expelisse aquela miúda espinha que congestionava minha garganta. Todo o fato não tardou mais do que alguns minutos, mas a preocupação da *pajé-sacaca* transpareceu quando sublinhou sua prontidão para rezar na minha cabeça.

Costurar rasgadura nomeia a técnica de sutura invisível do corpo do enfermo. Não existe uma real intervenção cirúrgica sobre a pele do paciente, em vez disso costura-se um tecido junto à região afetada enquanto se reza. Um direcionamento daquelas palavras de franco poder, reais responsáveis pela efetivação daquele procedimento. Aquela suave intervenção é prescrita para queimaduras interna, diz-se que a região do ventre lascera sob o peso de um grande esforço. O lugar fica como que *rasgado*, emanando uma dor *ardida*. *Colocar a mãe do corpo no lugar*, como já anotamos (Cap. 2), comumente associada à função de partejar, consiste em realocá-la em sua posição original. Tais deslocamentos são responsáveis por terríveis mal-estares cuja persistência do desnorteio pode transforma-se em razão de falecimento. Por fim, a função do *pegador de osso* compreendia um manual de técnicas fisioterápicas aplicadas à recolocação de ossos deslocados. Quedas e outras colisões eram carregadas de apreensões temerárias devido ao perigo de *desmintiduras*. Era uso comum jogar água do local de uma queda para esconjurar esse risco, mal que possuía entre outras consequências, além de luxações e inchaço, febres inquietantes. Quando as extremidades dos ossos que compõem uma articulação se desencontram diz-se que os ossos estão *desmentidos*. O pegador de ossos e suas mãos habilidosas sondariam a área lastimada pelo golpe para certificar-se da *desmintidura* e, através de uma condução parcimoniosa levar o osso à sua posição original.

O arcabouço desse conhecimento técnico, não aquele adquirido por dom, geralmente permanece nas mãos dos mais velhos, atualizando práticas registradas e transmitidas dentro do círculo de sua família. Ministrando sua eficácia por aqueles que rogam e estendendo seu aprendizado para aqueles que vivem no seio de seu lar. Todas essas especialidades têm seus praticantes distribuídos por toda a Terra Indígena, imprescindíveis às condições de vida naquele rincão da Amazônia, muitas vezes

ficavam concentradas na mão de uma mesma pessoa (tal como os xamãs benzedores, ou a exemplo das parteiras, igualmente capazes de *puxar a mãe do corpo* e *pegar ossos*). Dependendo das circunstâncias envolvidas, como a gravidade do paciente ou a distância a percorrer para alcançar atendimento, muitas vezes a *medicina tradicional* era preterida aos meios de assistência médica oficiais.

A rede que essas excursões pela busca da atenção que essas práticas ofereciam não se desenhava apenas sob a imposição de contingências. As linhas que curam percorrem as linhas do parentesco, como da mesma forma geram as bases para a invenção do parentesco. A *consideração* é tanto um dos produtos desses encontros, como serve-se dela para que eles aconteçam. Quem roga pelo socorro de um benzedor pelo filho de colo que está *sujando ruim* (diarreia) ou de um *pegador de osso* para restabelecer a saúde de articulações doloridas decide-se primeiro por um tio, um irmão, etc. Aquele dentro do círculo de parentes que maneje os conhecimentos da *medicina tradicional* será sempre a primeira opção. Do contrário, quem oferece esses serviços a quem lhe clama, geralmente a custo de nada, recebe a *consideração* daquele que atende. No *rio*, muitas vezes a consideração valia mais que qualquer pagamento, refletindo a velha máxima local que dizia: recebe bem para ser recebido melhor depois.

A ciência médica no *rio* dividia-se em dois modelos de conhecimento, o *tradicional* e o biomédico, para os Mura eles não eram arregimentados separadamente, mas sim, segundo seu ponto de vista, amparavam-se sobre um ideal de "parceria" (Scopel, 2007, p. 100) que obliterava qualquer tipo de separação. *Parceria* também era o termo local para definir essa relação. Para aquelas populações, a equipe médica recrutada para realização de atendimento clínico nas aldeias do rio Igapó-Açu e os pajés-sacacas, benzedores e demais especialistas em suas respectivas áreas trabalhavam em conjunção. O Agente de Saúde Indígena (AIS) é um cargo eletivo, selecionado entre os moradores da própria aldeia em que irá atuar. Profissional assalariado e treinado para realizar serviços relativos à formação e conscientização para melhoria da saúde local, bem como pelo investimento em normas preventivas. Sob os auspícios da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), seção do Ministério da Saúde, ele trabalha em apoio à equipe médica[72]. Segundo eles, e a despeito da equipe médica oficial, sua função que deveria ser subserviente ao sistema de saúde governamental, também opera a serviço da *medicina tradicional*. Sua função discriminasse como um meio de campo,

[72] Para saber mais ver Melatti (2007, p. 282-283)

intermediando a relação entre os pacientes e as respectivas especialidades das quais cada caso demanda. Atuação cuja coerência passa distante da concepção de assistência clínica que os(as) técnicas de enfermagem, enfermeiras e médicos possuem. Em um desdobramento dessa *parceria*, um episódio envolvendo a AIS da aldeia Vila Nova é exemplificativo. Eu estava na aldeia do Forno quando vi a lancha utilizada para atendimento aportar em um dos portos. Utilizando os recursos disponíveis para atenção à saúde local, ela levava sua irmã e seu sobrinho para avaliação da pajé da aldeia. Suspeito de estar com *quebranto*, já não era a primeira vez que via seus pais recorriam à *benzição*. Chegando lá, as irmãs, antes de se dirigirem a casa da *pajé-sacaca*, passaram ainda na casa do irmão, quem havia se mudado após arranjar casamento com uma das filhas da aldeia. Sob o teto da residência da curandeira, passaram de cumprimento formal para uma animada conversação. Antes de tudo haviam pedido benção a ela e seu marido em demonstração de respeito (*consideração*) à pessoa e a avançada idade que mantinham.

Não seriam necessários outros flagrantes para atestar a relação patente entre esses dois regimes de conhecimento médico. Igualmente comuns eram a administração de medicação farmacológica utilizada em comunhão com a *benzição*. Não existia, portanto, uma concorrência entre essas técnicas, ou talvez, holismos distintos sobre um mesmo campo. No *rio* a paridade constatada dos fins que esses atores da atenção clínica objetivam articulava possibilidades comparativas e de equivalência entre esses conhecimentos. Atravessando a ponte criada entre esses dois regimes, um pajé da aldeia Sapucaia questionava-me sobre a existência de benzedores onde eu vivia, desejava saber se no caso deles aquela função era remunerada como qualquer outra dedicada à área médica. Para ele, a sua atuação e as do médico do Polo de Saúde eram equiparáveis e por isso mereciam o mesmo amparo. Um problema que oferecia ao mesmo tempo condições de "ruptura e continuidade" (Carneiro da Cunha, 2009b, p. 371), afinal esse contexto emergente oferecia possibilidade de inovação e ruptura tanto quanto de fortalecimento e continuidade da atividade local.

Para os Mura qualquer advertência contra a coesão do corpo cognático, nesse caso o prenúncio da morte, tinha prioridade sobre as respectivas respostas e soluções que cada um dos sistemas pode oferecer. A perda de um parente, o esfacelamento de uma família é também a dor de uma comunidade. A tristeza às vezes transforma-se em um desejo de dispersão. Evitar que a melancolia disperse a alegria torna-se um imperativo inconsciente. Vivi o clima de uma aldeia que havia perdido meses antes um

jovem em consequência de um caso de difícil explicação. Clamava-se contra a tristeza como se ela fosse um mal a ser extirpado. Uma atmosfera cuja força era capaz de interromper o cotidiano comum. Por isso, o fim último deve ser a saúde do indivíduo, indiferente aos meios utilizados, mesmo que seja a contragosto dos médicos *daqui*.

Carente da atenção de ambos os sistemas de saúde, a população no rio não deixava, contudo, de manter um juízo crítico sobre suas respectivas eficácias. Os servidores do Polo Base, assim como os representantes das variadas especialidades clínicas tradicionais estavam constantemente sob a mira da opinião local. Questionavam o médico do posto por suas prescrições de medicamento, assim como suas recomendações. Havia ouvido também como alguns se mostravam decididos a procurar consulta de outros médicos, mesmo que essa segunda opinião exigisse uma viagem até à cidade. Com relação aos benzedores e costuradores de rasgadura, ou mesmo quaisquer oficiantes das especialidades locais, as opiniões sobre seus respectivos desempenhos eram igualmente abertas à vazão da apreciação local. Tinham como argumento frequente que tal benzedor não era tão bom na sua prática e que por isso, não custava o trabalho de procurá-lo. Em contrapartida, esses legitimavam o mérito de sua agência afirmando que vinha gente de muito longe para procurá-los. Vemos então, como o crédito obtido em torno da prática clínica, seja biomédica ou tradicional, funda-se em sua eficácia prática e não em um conjunto de crenças, como podem por vezes imaginar os brancos da área da saúde que trabalham no *rio*. Logo, ambos os sistemas, eram submetidos ao mesmo sistema de avaliação, sua eficácia não era fruto do acaso, mas de uma observação e exercício contínuos, um forte cerco realizado por um público bem exigente.

A rede de assistência que se desenha atrás das linhas que curam contempla todas as aldeias do rio. Para traçar o seu percurso e ter clareza da plasticidade de seu curso bastaria que seguíssemos o mapa das patologias que se disseminam pelo *rio*. São elas que definem o perfil do tratamento. A morfologia da doença, ou seja, suas formas e estruturas requerem a aplicação de métodos distintos, não só em sua eleição, como a extensão e a intensidade do tratamento. Falar das linhas que curam é seguir as lanchas e as *rabetas* que traçam o contorno das margens do rio para chegar até o local de atendimento. Também são linhas para os rituais, necessárias para que a performance dos *pajés-sacacas* e benzedores se concretize. São unicamente nessas situações que sua atuação tem espaço, visto que o xamanismo é exercido no *rio* unicamente como prática instrumentalizada para cura e prevenção contra os males que não são desse mundo.

Assim, determinados tratamentos necessitam da ação de mais de um ator; por vezes mais de uma visita. Evidente era como esses processos jamais se fixavam em uma mesma pessoa ou como o fim deles não explicitava necessariamente um início determinado. Existia o costume que aproximava duas pessoas, existia a *consideração* e mesmo os laços de parentesco e, claro a proximidade geográfica, mas nada garantia o monopólio da cura sobre um único nome. Ademais de relacional, a atividade da cura também era processual. A temporalidade, entre a ida e a volta, destas linhas é mais curta do que o das outras, sua imperiosidade, contudo reside no delicado equilíbrio entre a vida e a morte.

O caso do *quebranto* nesse cenário é ímpar. Doença extremamente perigosa, ela pode ocasionar o falecimento do indivíduo em pouco tempo. Acometendo principalmente em crianças com poucos anos de nascimento, ela é uma grande ameaça que os pais da criança tentam remediar. É a relação da sua causa com fatos aparentemente banais que produz a apreensão constante dos pais. Como já relatamos, achar muita graça de uma criança, agradar uma criança quando se está com fome ou mesmo passar a mesma por sobre a cabeça podem resultar na doença. Como já sabemos, a fome, ou *rafaé* como o dito dos mais antigos o cunham, é assimilada no *rio* ao perfil de uma *força* de qualidade perversa. Abate-se sobre as pessoas como um mal e não como uma necessidade. Sobre os seres que não tem vigor o suficiente para suportá-la, como as crianças, sensíveis até mesmo ao vento que corre sobre suas cabeças, desmoronam-se com um peso intolerável. Por essa razão deve-se prevenir contra o foco desse mal afastando aqueles que podem emaná-la. A fome é mais forte do que a criança, tal como a tristeza, uma e outra são *forças* que devem ser sitiadas para que não se alastrem, propagando assim sua potência patológica[73]. Afinal, a fome recai sobre o frágil corpo de uma criança de colo como uma enfermidade, assim como o alojamento de uma tristeza permanente evolui o seu quadro como mais uma moléstia. O tratamento para o *quebranto* reclama os esforços de uma grande empresa, sete é o número benzedores diferentes solicitadas para tratá-la. Leva-se então a criança para que rezem sobre sua cabeça sete vezes, em algumas ocasiões não é necessário mais do que um,

[73] Para os Filhos do Erepecuru, comunidade quilombola tradicional do rio Erepecuru (PA), a tristeza [*sadness*], entre outras forças invisíveis, são influências capazes de entrar dentro do corpo de uma pessoa para adoecê-la (Sauma, 2013). Muitas vezes a ação da tristeza origina-se de lugares que era anteriormente habitado e dos quais hoje guardam-se apenas memórias, bem como de lugares nos quais as pessoas não se preocupam em alegrar-se, mais do que espíritos ruins, essas forças são capazes de afetar o corpo, tornando-os doente (*Ibid*., p. 166). Para os Mura, a tristeza fala sobretudo sobre a perda e o abandono, um rastro deixado por aqueles que se vão.

pois quando o benzedor *é bom, não precisa* de outros. Caso contrário é necessário deslocar-se com o paciente em busca de cada um dos sete benzedores, compreendendo sempre a visita de mais de uma aldeia para alcançar esse fim. Outras circunstâncias exigem, como aquela que irrompeu no Jutaí em uma certa feita, a impreterível reunião de sete benzedores para excomungar o mal que se abate sobre um paciente[74].

O trabalho que principia as linhas que curam começa antes de tudo com a tarefa de diagnóstico da doença. Como ofício ele recai sobre a figura dos benzedores, que tanto benzem para curar como para esquadrinhar o corpo do paciente, buscando malefícios que podem estar lhe ofendendo. A análise cumpre os mesmos procedimentos da *benzição*. Com a criança a sua frente, o benzedor reza mentalmente enquanto performa o sinal da cruz sobre a cabeça do indivíduo com um ramo de vassourinha. É daquela pequena haste que ele se certifica da resposta. Caso as pequenas folhas do ramo murchem, perdendo o seu viço, é sinal de que a doença está instalada. Tem-se aqui não apenas o resultado do exame, mas também o grau em que a enfermidade se encontra. Algumas vezes o vigor das ramas não se extingue completamente, nessa situação, é sinal de que a criança tem *bem pouco quebranto*. O desassossego dos pais durante dias e noites diante de uma criança com sintomas de quebranto são o atilho das linhas que vasculham residências e aldeias em busca daquele que pode curá-la. Quando um dos benzedores conhecidos não está presente em sua residência é peremptório procurar por outro. Esse estopim desencadeia a ativação de uma vasta rede que não existe em pontos soltos, flutuando ao prazer da imprevidência, falamos sim, de pontos conectados e comunicantes. Uma estrutura de atenção e assistência construída pela prática, pelo costume, principalmente pela *consideração* e, em última instância e sob a fala de nossos informantes, pelo dom de *Deus*.

Conectados porque se reconhecem como polos unidos por um sistema único de saúde tradicional (cuja extensão amplia-se em escala, da aldeia até alcançar a cidades vizinhas, onde também é possível encontrar especialistas); e comunicantes porque estão em plena e constante comunicação. Uma via de mão dupla porque não são ligados apenas os termos paciente e curador, também curadores estabelecem relações entre si. Laço manifesto pela presença de uma muda de uma específica erva medicinal, destinada ao tratamento de picada de cobra, na casa da *pajé-sacaca* do Forno. Como ela comentava com uma amiga, sob a minha vista, aquela muda que já ganhava tamanho

[74] Marta Amoroso em comunicação pessoal.

havia sido entregue, junto com o conhecimento acerca de seu uso, pelo xamã do Sapucaia.

Poderíamos também realçar o papel dessa circulação implementado pelas pessoas comuns que transmitem no dia a dia o conhecimento tradicional herdado de suas gerações e relações anteriores. Tanto quanto pessoas (doentes/pacientes e curandeiros), o que circula por essas relações é, sobretudo, conhecimento. Do mesmo modo, o que circula pelas linhas que casam não são ex-filhos e proto-afins, essas pessoas personificam recipientes (tais como as panelas de uma *turma*) de futuras trocas: alimentos, trabalho, *consideração*. Insumos essenciais para a produção da pessoa. Quando elaboramos os meandros de funcionamento de uma economia política de pessoas, não nos basta mirar desde uma perspectiva global. Um olhar sensível a cada linha nos dá a ver que a circulação não se limita à "*commodities*", ou seja, produtos em estado bruto com características homogêneas. O que circula carrega consigo um alto valor agregado, enriquecido com valores materiais e imateriais.

3.5 O *trabalho*

A medicina tradicional exercida no *rio*, mormente quando tratamos das práticas de especialidade xamânica, está implicada em uma cosmologia que rege a relações entre esses mundos fronteiriços. A aptidão para a intermediação ligando "mundos cortados entre si" (Carneiro da Cunha, 2009c, p. 112) que a cosmopráxis xamânica facilita existe enquanto possibilidade latente para qualquer indivíduo. Um passo em falso, ou até um vacilo involuntário abre um limiar perigoso. A ocasião pode ser um mergulho no rio, visionando o resgate de algum equipamento tragados pela água preta, como me narraram certa vez. Foi em uma situação dessas que colocou o tio de um narrador diante de um portal oculto no leito, uma passagem aberta para o mundo dos *encantes*. Contudo, quando falamos de viagens entre mundos diversos, referimos a uma competência reservada aos xamãs. No *rio* não faltam pajés, mas esses não são mais tão poderosos quanto os de antes. No universo ameríndio a mesma situação parece recorrente, contamos com um xamanismo sem xamãs (Calavia Sáez, 2006; Fausto, 2001; Lagrou, 2007; Gallois, 1988). Para os Parakanã, o atributo havia deixado de ser uma honraria para chegar à condição de estigma (Fausto, 2001, p. 336-337), o seu xamanismo sem xamãs terminara por ser ocupado por feiticeiros. O xamanismo como

tema de discussão entre os Mura está longe de ser uma prática proscrita ou condenável, necessária, ela também é perigosa. Pois, como portadores do bem, os *pajés-sacaca* também podem fazer o mal. Do Forno, residência de uma das pajés em atuação no rio, diziam que ali era morada de feiticeiros. Certo era que o dom da *pajelança* não se distinguia socialmente como uma condição afamada, aqueles que desde jovens já demonstravam propensão para a sua atividade a ocultavam com ligeiro embaraço. Algo que difícil de ocultar, tampouco era uma insígnia digna de jactar-se.

Os *pajés-sacaca*, reputados por sua prática, agem através de um conhecimento herdado. Transmitido, ou melhor, *passado* a partir de pessoas próximas, geralmente ascendentes diretos, sendo igualmente enviado como um dom de *Deus*. Um poder de ação duplamente oferecido. Àqueles que praticavam a *pajelança* no *rio*, assim faziam porque tinham um *dom dado por Deus*. Sendo uma capacidade, em seu último elo, transmitida por *Deus* também dele depende para que a cura seja alcançada. O xamã cura, mas é *Deus* quem permite – *Deus dá a permissão, ele deu a gente faz, né?*

Não era, contudo, incomum nos afirmarem que uma ou outra pessoa tinham competências ainda não plenamente desenvolvidas, muitas vezes ocultadas pelo constrangimento de mantê-las. Nesse aspecto a pajelança mura parece se assemelhar à descrição waiãpi (Gallois, 1988). Para esses, o pajé define-se menos como uma pessoa do que como uma habilidade. Para abordar o conceito de *ipajé* entre eles, os Waiãpi fazem uso de pronomes possessivos e não pessoais, como competência sua expressão tende a apresentar diferentes níveis de força (*Ibid*., p. 190). Isso traduz o fundo das declarações que ouvíamos de um lado ou do outro sobre a qualidade do poder que os pajés e benzedores apresentavam. Em vez de qualidade inerente à condição da pessoa, a capacidade de atuar como pajé dependia da sua transmissão. Herança constituída tanto pelo dom, como pelas entidades que possibilitam a sua ação, pois ademais do dom, as próprias entidades que atuavam por trás do *trabalho* do pajé eram angariadas através de transmissão. Um legado imaterial que compreendia tanto o *know how*, como a própria tecnologia. O pajé mura não era, ele tinha aquilo que fazia dele reconhecível aos outros que estavam ao seu redor. Como disseram-me, o dono anterior dos *caboclos* ao abrir mão de sua maestria conversava com seus *homens* e lhe explicava sobre o novo comando que estaria sob as ordens antes de passá-los adiante. Uma passagem que se faz entre aquele que sabe e mantém o conhecimento e aquele que deseja e pode aprender. Por essa razão, enquadrar a produção e a transmissão da qualidade pajé em um circuito de acusações de feitiçaria não é produtivo. Logo, nossa estratégia nesse capítulo deixa

de sublinhar a relação produzida pela acusação para focar naquela gerada pelo rogo e pela cura.

Entre as atividades demandadas com maior recorrência, direcionadas aos *pajés-sacaca*, estava aquela de re-conduzir as sombras sequestradas de volta aos corpos de seus respectivos donos[75]. Como finalidade, ela se abre para diferentes cabedais de técnicas, a descrição e exploração dessa diversidade nos permite sublinhar a diferença que existe na atividade da *pajelança* no rio Igapó-Açu. Existem dois gêneros de atuação dessa atividade, desde o Forno, à montante poderíamos delimitar a área de atividade de uma delas e, no Jutaí à jusante, já na boca do rio, encontramos a concentração de outra. Traçaremos suas divergências e semelhanças a partir de um modelo de caso: o sequestro da *sombra* de criança.

A *sombra*, como compósito vital para a vida de um indivíduo é também alvo corriqueiro das entidades ruins que habitam o *fundo*. O seu desvio, mesmo que de apenas um *pedaço* é prenúncio da morte. Se adultos também vivem à mercê dos efeitos desse surrupio, as crianças são as vítimas das quais os *encantados* mais gostam de tirar vantagem. O rapto geralmente sucede em razão da negligência de mulheres em menarca que não respeitam o seu resguardo[76]. Ao passar pela *beira* em condições indevidas, essas mulheres acabam criando, involuntariamente, uma cilada para o próximo que por ali cruzar. Adverte-se veemente a todos os pais contra levar suas crianças, ou de quem quer que seja, à *beira* depois do horário das 18h, assim como no horário de 12h. Adiantam que é a partir desses horários todos *os maus vão passando, é bem, é mal* que indiscriminadamente vão seguindo o fluxo do rio. O perigo reside no mal encontro que a travessia fluvial cotidiana oferece, pois caso essas entidades se deparem com *um corpo fraco se invoca naquilo*. A vítima do *encante*, atraído pelo odor do *sangue*, é um indivíduo de *corpo aberto*, geralmente um bebê de colo que ainda não possui natureza suficiente para cuidar de si mesmo e tampouco proteger-se. O recém-nascido cuja alma foi sequestrada muda completamente o seu comportamento: *morde, grita, bebe água, é*

---

[75] Em sua etnografia sobre os Araweté, Viveiros de Castro afirma que uma das demandas que mais ocupavam a atividade xamânica era a "recondução das almas infantis à sua sede" (1986: 250). Tal como para os Mura, o perigo afrontava desde um dos momentos mais ternos na vida de uma criança, durante o banho no rio. Tanto um caso como o outro, parecem sublinhar a fragilidade de um corpo ainda incapaz de cuidar de si.

[76] Nimuendajú nos oferece uma outra versão para o assalto ao duplo da pessoa entre os Mura. Segundo uma de suas fontes, o pai que saísse para caçar e matasse caiman, boto, lontra ou anhuma antes que a criança aprendesse a andar, oferecia à sombra da genitura o perigo oferecido por um desses (1948, p. 261). Vemos que, mesmo para essa versão, o risco de sequestro da sombra é consequência da infração de uma regra prescrita e que coloca em litígio dois mundos diferentes.

isso. Bebe tanta água porque deseja ir para água, está em vias de tornar-se um *transformado-encantado*, assumindo a posição daquele que lhe sequestrou a *sombra*. Temos então, uma relação entre continente e conteúdo, a expressão da metonímia empreendida pelo sintoma de beber água aclara uma conceituação sobre aqueles que vivem no *fundo*.

Por viverem ali, bebem água, como os humanos que andam sobre a terra respiram o ar. O corpo é o continente da oposição, receptáculo da água ou da transformação em devir, cujo conteúdo é a comunidade que vive sob a água da qual está predestinado desde aquele momento a fazer parte. Sintoma recorrente em casos desses maus encontros, como também transparece, em efeito, nos casos em que adultos são acometidos pelo mesmo mal. Dizem que aqueles que *endoidecem*, o que na literatura etnológica se convencionaria como a privação da perspectiva, desejam a todo custo e em posse de uma força sobre-humana, voltar à mata ou retornar para a água. Pulam, mordem, gerando uma confusão que envolve parentes e vizinhos, mãos que diligentemente tentam agarrá-lo, como acertariam: é uma grande *arrumação*. Está sob a ação de uma entidade que se *apadrinhou* daquele corpo, *encostando* nele e tomando controle de suas decisões, como explicam. Como há passado com uma mulher da Sapucaia que hoje relata calmamente o que lhe passou. O verbo *apadrinhar* usa-se aqui com efeito ativo, inverso à condição passiva que reside na instituição do apadrinhado. Visto que, o padrinho é uma posição elegível e jamais eleitora, afinal a pessoa ali jamais escolhe de quem será padrinho. Selecionado, ele entra para a família e dela angaria os laços que lhe são correspondentes, principalmente o respeito e *consideração* advindos do afilhado. Assim, aquele que *apadrinha*, atua em sentido contrário, não ingressando para uma nova família, mas arrastando para a dele, fazendo uso de uma *confiança* que não existe. Segundo consta na narrativa da moradora da Sapucaia, sob o efeito de um *endoidecimento*, ela desapareceu por quase dois dias dentro da mata fechada. Buscas eram realizadas até o anoitecer, ela dizia que as pessoas passavam por ela e não a enxergavam. Foram os cães utilizados em sua procura que, finalmente, a localizaram acocorada no veio oco de uma árvore[77]. Era isso que ocorria com o corpo partido da

[77] O papel dos cachorros nesse episódio não resultou de sorte do acaso. Os cães no *rio*, apesar de sua condição social hierarquicamente desprivilegiada, possuem um papel ativo junto aos homens. Como instrumentos de caça são adestrados desde pequenos, acompanhando seus respectivos donos em suas jornadas dentro da mata escoltados de cães mais experientes. O tom do relacionamento humano-cachorro, apesar de seco, rígido e desigual subscreve uma cláusula de proteção recíproca. No *centro*, o diálogo entre ambos compartilha um terreno comum, o dono interpreta os latidos do cachorro, pois sabe quando seu companheiro encontrou uma presa, quando essa conseguiu se desvencilhar e quando finalmente a

pessoa, do outro lado, ou melhor no *fundo* do rio/meio do *centro*, um de seus *corpos* também compartilha parte de um mesmo prejuízo. Sobre a criança cuja *sombra* fora sequestrada me descreveram:

> *"Esse aí é sem a sombra, quando a criança que chora é porque eles tão lá, igual numa casa dessa aqui, os encantados. Se ele pega aquela sombra, o corpinho ta aqui, mas aquela sombra tá com eles lá. É o mesmo que tá a criança lá junto. Aí quando eles não quiser vim, ai chega lá eles mete na peia, eles dão na criança, quando a criança tá lá demora chora aqui, aí morde, vai mordendo, aquilo tá sem a sombra".*
>
> (Entrevista, aldeia Jutaí, 2015)

Em caso de rapto de *sombra* de criança, ou seja, quando ela está *assombrada* (a-sombrada) seus pais não conseguem dormir. Passa-se toda a noite em claro, empenhando-se na força-tarefa de tranquilizar a criança que apenas chora e grita[78]. Chora entre os humanos porque entre os não humanos é judiada, maltratada por aqueles que a querem consigo. Quando alcança alguma serenidade é porque interromperam o

---

encurralou. Do outro lado, limitados pelo intervalo comunicacional que os separa de seus donos, os cachorros permanecem aquém da linguagem humana. Atua em seu lugar uma linguagem oblíqua que tende a nivelar o vazio simbólico que impera entre ambos, funcionando através de comandos como *iupi* que inquiri a posição do cão, *iscas* que manda-o caçar, além do próprio nome das mascotes. Quando os termos foram questionados, os Mura se referiram a eles somente como palavras muito antigas. Fazem parte de um léxico que Eduardo Kohn chamou de "pidgin transespécies" (2013), um idioma de estrutura gramatical reduzida que rege, no caso por ele estudado, a relação entre os Runa e seus cachorros. Como o autor explica, a via comunicacional estabelecida deve ser capaz de atravessar "as fronteiras ontológica sem desestabilizá-las" (2007, p. 13-4). Os Mura lançam mão desse pidgin canino somente em contextos de caça, único momento em que a posição de ambos, gente e cão, equipara-se, fora dela não há interesse em ser *como* um cachorro, ou melhor, não há necessidade. Fato marcante dessa distância desejada era um conhecido *remédio para ver misura*, segundo se diz: quem queria ver *misura* bastaria esfregar *remela de cachorro* nos próprios olhos para conseguir enxergar. Fazer isso era um meio de adquirir o hábito visual canino, um ponto de vista que era capaz de ver para além de outras fronteiras ontológicas como revela o caso narrado acima. Naquela situação a mulher já não estava mais ao alcance da vista humana porque aos poucos o que era um corpo de *gente* deixava de sê-lo para transformar-se em *outro*. Vemos como de um lado da fronteira interespecífica os cães convergiam sua posição para o outro, como atesta a narrativa dos donos sobre eles, já posicionados completamente nesse outro lado da fronteira, isto é, do lado invisível, os cães demonstravam novamente a qualidade intermediária de sua posição diante da incerteza das fronteiras entre mundos. Os relatos de encontros com *misuras* no *centro* que se revelavam na forma de cachorros, alçando-se assim, para o polo de determinação humana, eram um índice possível para se postular uma posição supra específica desse animal. Qualidade que se revelando uma vantagem residia muito além das pretensões de meus informantes que, ademais disso, colocavam seus companheiros de caça em uma condição contrastivamente sub-humana.

[78] Para os Mebengokré-Xicrin, a extração do *karon*, compósito homólogo ao que seria a *sombra* para os Mura oferece um risco semelhante ao indivíduo (Cohn, 2000). Segundo eles, as crianças são especialmente sensíveis ao risco de morte provocado por sua separação, enquanto não tem a pele dura, são comparativamente aos adultos mais vulneráveis (*Ibid*., p. 199). Chorar atrai o risco irremediável da perda do *karon*, os Xicrin então evitam brigar com suas crianças, pois aquele pranto poderia ser capaz de atrair algum parente morto interessado no *karon* do pequeno (*Ibid*.). Para os Mura, a lamúria ininterrupta de uma infante deixa de assinalar um risco para ser um índice do seu efeito, nesse contexto, a criança já perdeu a sombra.

martírio sob o qual a mantinham. Dão um *carinho*, tratando-a bem, regalam a elas *brinquedos de toda cor*. Como tudo o que tem aqui tem também no fundo, a criança passa estar em uma casa que não é sua e com *gente* que tampouco lhe pertence. Aperceber-se do a-sombramento da criança depende tanto do choro infindo e prolongado como de seu comportamento agitado diante dos pais e da *benzição*. Ao benzer um corpo destituído de sua imagem vital, o benzedor nota como esse permanece inquieto diante da oração e dos sinais da cruz que se avultam sobre sua mirada. Balanceando a cabeça, aparenta por alguns instantes estar atordoada por um enxame invisível.

Estado crítico, a vida da criança ou de quem quer que esteja na mesma situação, depende do *trabalho* da *pajelança* para ser tratado. Divergindo em questão do método, Forno e Jutaí (nomeemos a diferença entre as duas práticas dessa maneira, pontuando, contudo, que a diferença não se limita a essas duas aldeias) cumprem ao seu modo o *trabalho* para trazer a criança de volta ao seu receptáculo corpóreo. Dirigimo-nos primeiramente para o Forno para abordar e descrever o modo como eles tratam a questão.

A empreitada de recuperação de uma *sombra* exige um esforço árduo. É necessário três a quatro dias de trabalho puxado, *puxado mesmo*, para que o fim seja alcançado. Nesses três, quatro dias preparam-se banhos para dar no paciente e reza-se. Reza-se muito durante toda a condução do *trabalho* e dos *trabalhos*, visto que eles são executados em sessões. Respeitando horários fixos, eles costumam ser executados depois das 18 horas. O trabalho é realizado dentro da Seara, a frente de uma banca onde se concentram as imagens das entidades que intercedem pela consecução da missão, assim como de outras imagens religiosas que intervém igualmente pela causa[79]. A Seara à vista de quem a visita não passa de mais uma pequena residência, inclusive na aldeia Jutaí a Seara encontrava-se em um dos cômodos da casa da pajé. Antes que um templo, sua função e qualidade a assemelham mais a uma oficina. É ali que o *pajé-sacaca* realiza o seu ofício, nada mais necessário é do que a bancada de seu trabalho e dos bancos onde se concentram uma pequena comitiva, geralmente composta pela família

[79] A composição dos ícones que formavam as bancas dos *pajés-sacaca* que tive a chance de conhecer eram, em uma palavra, heterogêneas. Heterogêneas para mim que estava acostumado a enquadrá-las em gavetas puras e circunscritas. A relação da pajelança mura com as religiões de matriz africana era evidente, tanto nas imagens, nos termos e nos compartilhamentos. Disseram que entidades muito distantes vinham para participar dos trabalhos do rio Igapó-Açu, algumas mesmo viajavam dos *batuques* de Manaus para estar ali. Fora do escopo dessa pesquisa, as relações entre essas duas cosmologias ainda renderiam mais do que meras comparações, cederiam passo a novas cosmologias.

do paciente. Na Seara do Forno, as paredes expunham cruzes riscadas à carvão, uma cruz para cada uma das paredes, à exceção daquele em que se encontrava a bancada.

Símbolos típicos da iconoclastia local, as cruzes cristãs costumam incrustar as portas das casas, traçadas com carvão da festa de São João do lado externo, elas são fervorosos amuletos contra os *banzeiros*, um dos maiores temores daquele povo acostumado a viajar pelas ondas do *rio*. Inúmeros são os artifícios para conjurar o perigo das tempestades que aturdem os deslocamentos diários. Como por exemplo: atirar à água um piolho humano ao menor sinal de tormenta, assim como botar o casco do tracajá para queimar são igualmente visados como meios de neutralizar a força que o vento sopra contra as águas do *rio* e contra as pessoas de sua gente. Entre as cruzes das portas residenciais e aquelas da Seara verifica-se uma inversão, se as primeiras estão a vista e apontadas para o rio é porque o perigo é exterior, relativo à natureza. Quando nos voltamos àquelas dentro da casa de pajelança do Forno, concluímos que prestam ao trabalho de anular outro tipo de *banzeiro*. Porém, aquele que se concentra no corpo e que opera as idas e vindas das entidades que atendem ao chamado do *pajé-sacaca*, dessa vez outro perigo, interior e relativo à cultura.

Junto ao *pajé-sacaca* atua o banqueiro, um assistente de *confiança*, certas vezes o(a) próprio(a) filho(a), que conduz o trabalho na ausência do espírito do xamã. De corpo apenas presente, o pajé, vestido completamente de branco – cobertos tanto as pernas como os braços – deixa seu espírito vagar. Perambulando por diferentes rincões, ele visita o *fundo* e outras paragens muito distantes. Em muitas ocasiões sua *sombra* viaja para reencontrar um parente que se distanciou para viver em outro lugar. Diz-se que o corpo do *pajé-sacaca se atua*, recebendo a visita de outras entidades que tomam o seu corpo como instrumento para falar. Através dele apresentam-se à audiência cativa que espera notícias do *fundo*. É o banqueiro que estabelece a intermediação, perguntando quem se anuncia e entoando em coro a canção que dá as boas vindas à entidade que adentra o recinto. Cada *caboclo* tem a sua própria canção, uma curta cantiga que em geral resume-se à apresentação: quem é e da onde veio são as questões que atendem o interesse daqueles que perguntam[80]. Há também a presença daqueles que não pertencem ao pajé em atuação, sem apresentação musical, eles surgem, atraídos pela presença daquele corpo. O *caboclo* é recebido pelo corpo do pajé e lá habita,

[80] As cantigas também servem para chamar os caboclos, entre eles D. Amélia, uma das primeiras a ser convidada. Cantando, chamam e eles vem: *Oh, Senhora D. Amélia, mulher de Antônio Norato*. Notemos como o que a define é uma relação, um tecnônimo que a coloca em uma rede já conhecida.

usufruindo-o como meio de comunicação. Disseram que o trabalho era uma ocasião restrita para a produção de imagens, eu não poderia gravar ou mesmo fotografar a sessão. Como argumentaram, a imagem registrada revelaria não o corpo do *pajé-sacaca*, mas a aparência daquele que estaria recebendo no momento. Enquanto instrumento, ele abre ali uma ponte de contato entre mundo e de livre passagem para convidados e não convidados. Alguns são do tipo *confiado* e para quem não se lhes deve dar atenção, encurtando o assunto da conversa para que abandonem o lugar em que não são bem-vindas. Lembremos que a definição de *confiado* no *rio* pontua a concepção de uma relação com quem não se tem relação. Mais do que isso, aqui se reforça o desejo por trás da não relação: o desejo de se estabelecer relação com quem não quer, aliás, com quem a rejeita. Da saída da sombra do pajé à entrada de cada nova entidade, o banqueiro defuma o corpo presente em carne e sem espírito. Defuma-se com cigarro de tauari – uma espécie arbórea local da qual se retira a casca – o corpo que dispensa a sombra que lhe pertence. Defuma-se novamente para expulsar o *encante* que tomou posse daquele espaço no lugar do *espírito* do pajé. Quando a entidade é má, defuma-se para enfraquecê-la, embalsamando-a para ir *vencendo-a*. Envolve-se o corpo do pajé com o fumo de *tauari*, assim como o corpo do doente. Às vezes, sua presença é prescindível, pois quando o xamã é bom ele pode estar em uma sala e o paciente em outra que o *trabalho* pode seguir sendo feito.

Faz-se o mesmo no *fundo* para aqueles que chegam para visitar a terra dos *caboclos*. Defuma-se o visitante para que lhe seja possível conhecer aquele outro mundo. Lévi-Strauss em *Do mel às Cinzas* chama atenção para o tabaco como um elemento que ocupa uma posição ambígua, caminhando de um contínuo entre o alimento e o veneno. Serve aquele que o utiliza como um operador de comunicação e transformação essencial entre o mundo humano e não humano dos animais, dos espíritos e divindades (2004 [1967]). Além de encobrir o doente, a nuvem da defumação também cobre, às sextas-feiras, a comunidade. Na data reservada para preparação de remédios, é uso tradicional fazer a defumação da aldeia, das casas e dos lugares pelos quais circulam as pessoas que ali vivem. A salvaguarda da comunidade contra influências exteriores, ela também atende a função de coibir ofensas internas. São os *maus espíritos* que geram violência entre aqueles que vivem juntos, as brigas e *bagunças* que interrompem o clima pacífico da convivência diária. A fumaça, produzida da queima de diferentes substâncias (bel branco, chifre de búfalo, alho, etc) espalha-se pela aldeia nas noites de sexta-feira operando como meio de contenção dos maus

humores. Mais uma cobertura da cultura contra os males que desvirtuam a localização das diferenças entre as naturezas. Para os Mura, vemos como ele possibilita a abertura da passagem e o seu fechamento entre esses mundos, a assunção de uma posição por outra, expressando no limite a versatilidade entre o mundo humano e o mundo do *fundo* e do *centro*.

> *"Aí pega uma cuia assim, dessas cuia mesmo, a gente faz o nome da pessoa que tá doente (escreve o nome da pessoa na cuia), que tá passando remédio. Faz o remédio, defuma aquela cuia (defuma com tauari). Aí a gente pega, emborca bem em cima da mesa, defuma. É trabalho. Aí quando com três dias a gente vai ver, com três dias a sombra vem..."*
> (Entrevista, aldeia do Forno, 2014)

Para recuperar a sombra é necessário alguém com coragem, pedem-lhe então que se dirija à beira no horário das 23h, 00h. Diz-se que a *sombra* tem hora marcada para voltar. Da noite profunda ela se aproxima, exibe-se sob o aspecto de uma espuma. Vem rodando feito uma bola, *vem na água, mas aquilo é rapidinho*... Com a cuia que – frisam – deve ser virgem, o enviado recolhe aquilo que escuma da água junto à balsa. Apanhando-a com cuidado deve finalmente servi-la ao seu dono. *Tem que beber, quando ele bebe aí já levanta, aí ele já tá o que ele é mesmo*. O que ele não é, afinal? Um corpo destituído das partes que lhe compõe, manco seja do *sangue* ou fosse da *sombra*, o homem jaz sem vida, ânimo e, sobretudo, sem agência como qualquer outra presa abatida.

Os *caboclos do fundo* apresentam-se como espíritos auxiliares dos desígnios dos *pajés-sacaca*. Chegam portando notícias do *fundo*, lançando luz sobre o caminho pelo qual a sombra se extraviou. Também ensinam remédios, banhos que deverão ser dados no paciente que sofre os suplícios do mal que lhe acomete. As entidades do *fundo* igualmente visitam os xamãs em seus sonhos, ocasiões especiais para a troca de mensagens entre o mundo dos humanos e não humanos[81]. Alguns deles são carregados

[81] Os sonhos são um tema à parte na exegese que os Mura fazem sobre o seu contexto-mundo. Ademais de veículos de comunicação entre mundos e entidades diversas, no geral, eles costumam dizer respeito ao universo pessoal, revelando vaticínios sobre relações e fatos que estão por vir. Apresentam essas revelações metaforicamente, por exemplo: sonhar com sucuri quer dizer traição. Contudo, uma propriedade que parece persistir é uma inversão sobre o conteúdo manifestado no sonho: *no sonho sempre dá o contrário do que se sonha*. Assim, sonhar com preguiça (*Bradypus variegatus*) quer dizer casar com rapaz trabalhador. Para os achuar, o trabalho de interpretação reduz à "fórmula lógica de inversão simétrica: os atributos dos seres naturais são traduzíveis por comportamentos humanos, enquanto atividades culturais fornecem o registro relativo aos animais" (Descola, 2006 [1993], p. 147). No caso mura, a tradução é incrementada com uma tributação simbólica, pois suas inversões vinham com valores

com um tom premonitório, avisando *o dia que vai chegar um doente*. Verdade seja dita, os *encantes* figuravam estar sempre por perto, atentos à evocação de seus nomes. Circunstância que deixava a pajé do Forno um tanto desconfortável em abordar o assunto, visto que não era de seu interesse pronunciar seus nomes em vão. A mesma situação parecia não incomodar a pajé do Jutaí, quem afirmava em tom de orgulho como suas *linhas* a seguiam para aonde seus passos dirimiam. Passamos agora, ao compasso das linhas que atuam na parte baixa do rio, fluxo que segue o mesmo sentido das da parte alta, mas atuam diferentemente.

Ao receber o fardo da incumbência de encontrar uma sombra afanada, a *pajé-sacaca* envia seus *caboclos* para sondarem os escondedouros do *fundo*, espalham-se como uma equipe de busca, *vai linha pra todo lado, eles vai verificar*. Encontram a criança, ou seja, sua *sombra presa* sob *sete chaves*. O que era uma equipe de busca transforma-se em um batalhão de combate. Agindo com rapidez e violência, as *linhas* entram dentro da casa, *de dentro pra fora, aí eles vão escangalhar a casa, eles vão dando, eles vão batendo*. Derrubado o cativeiro que encerrava a sombra da criança, o responsável por guiá-la até o seu destino original é o *tucuxizinho*. Essa entidade, cujo suporte físico vemos despontando em periódicos mergulhos que rompem as águas do rio, transportará a *sombra* de volta ao seu corpo. Primeiro reconhecido em nossa etnografia como *soldado do fundo*, entidade benéfica que mantém relações cordiais com os humanos. Ela também era o espírito auxiliar encargado do peso da *sombra* que viaja novamente à terra dos Seus. Levando-a em suas costas, sua imagem desenha-se como um misto de cavalo e cavaleiro do *fundo* que *apara e traz* junto de si uma criatura indefesa.

> *"...antes dele chegar chega um com outra pessoa explicando ao banqueiro como é pra trazer a criança, como é pra encontrar. Aí eles pega, o banqueiro alevanta, aí quando ele sai, esse aqui que já veio avisar, aí chega o tucuxi com a sombra, traz por aqui. Não tem que errar, porque se errar é outro trabalho."*
>
> (Entrevista, aldeia Jutaí, 2015)

O tucuxi chega primeiro, mas antes de se apresentar, vem outro em sua a frente como um arauto para anunciar sua chegada. Coloca-se então o dorso da criança colado às costas do pajé, ali é o momento culminante do retorno da *sombra*. Toda uma

---

simbólicos agregados. Outro exemplo, foi dado em relação ao excremento, sonhar com *merda*, era ter dinheiro, como apontaram.

comitiva sobrenatural emparelha a procura pela *sombra* desaparecida. Têm aqueles que verificam, aqueles que enfrentam, aqueles que trazem, aqueles que avisam; um trabalho em conjunto e sob a maestria do pajé. Finalizado o trabalho, a criança rapidamente é deslocada para um cômodo escuso da casa, onde deve ser mantida em silêncio para que não chore mais. Faz-se isso porque as entidades do *fundo* que a sequestraram, irrompem contra o trabalho concluído. Reclamam por sua *filha*, como chamam a *sombra* sequestrada, entrando no corpo da pajé. O processo termina quando as entidades ruins são afugentadas pela defumação e quando as entidades que *são da mesa mesmo* assumem novamente sua prerrogativa. Primeiro informam sobre o estado clínico do paciente e do resultado do mutirão metafísico, são seguidos então pelos que ensinam o remédio, os banhos necessários para manter a condição vivente e estabilizada da criança. Ao contrário do *trabalho* que descrevemos no rio acima, nota-se aqui uma ênfase maior na potência contida nas *linhas* do que naquela da oração. Os dois casos eram, contudo, instanciações da relação daqueles corpos com os *corpos* que as visitavam. Demonstravam acima de tudo, a capacidade que corpos dos pajés tinham para receber a agência daquela conjunção sem sucumbir ou perder o prumo diante daquela entidade estranha. Ambas, modulavam duas exceções pertinentes à condição de *pajé-sacaca*, mobilizando um *dom* enviado por *Deus* e usufruindo da aptidão para dialogar com as entidades do *fundo*, um esquema que colocava em funcionamento o regime de *parceria*, travado dessa vez entre humanos e não humanos do *fundo*.

Figura 3.3 – D. Rosa prepara remédios em sua Seara (Fotografia, Fernando Fileno, 2015)

Dentro da Seara, o trabalho se realizava a frente de uma mesa, a banca na qual estavam postos os *homens* do pajé que intercediam junto ao *trabalho*. São pequenas imagens – postos como *corpos* das entidades as quais estão identificadas – para quem a pajé chama seus *homens*. Tratando-as com enorme afeto, cuida como se fossem de sua criação, suas crianças. Como traje, o corpo do pajé se orna com cores diferentes, *branca, verde, depende a cor deles*, pois cada *linha* tem uma cor. Sobre a *mesa* também estavam dispostas velas, sobrepostas e apontadas para distintas direções formando um tipo de rosa dos ventos de muitas pontas. Cada vela é um *ponto* e cada *ponto* é um *caboclo*. Esses, quando visitam a Seara gostam de encontrar tudo em silêncio, não acham *bonito* que esteja com gracejos e não consentem que o público presente cruze as pernas. Pernas e braços cruzados *trançam as linhas*, dificultando seu transcurso, por isso um dos deveres do banqueiro é ralhar com os presentes que estejam com as pernas

atravessadas à razão de *fazer mal*.[82] Isso porque essas vias de acesso devem estar desobstruídas, sua interrupção ou corte dificulta a comunicação e mesmo a passagem pela qual se aproximam os *mestres* que participarão do *trabalho*. Por essa razão, as mulheres que estavam em *seus dias* não podiam passar atrás do pajé, sua condição exposta abria um novo caminho que cortava os anteriores, interrompendo o fluxo sanguíneo que conectava os donos a seus mestres. Uma linha de *sangue* em sentido perpendicular cortava as outras. Acidentes como esse poderiam significar a perda permanente ou momentânea da conexão que o *pajé-sacaca* mantinha com seus homens. Uma ligação de *sangue* e pensamento sobretudo. Caminho privilegiado dos caboclos que pertenciam àquela *mesa*, não deixava de ser usufruída pelas entidades que lhe eram estranhas. Assegurando que seus *homens* seguissem o percurso de seus calcanhares, os pajés-sacacas eram afiançados pela segurança que eles ofereciam, negando oportunidade para a desmedida *confiança* daquelas que lhe eram alheias.

A cada pajé pertence uma guia, uma entidade que jamais lhe abandona, acompanhando-o até a hora da morte. O restante dos *homens* são passíveis de serem transmitidos, dados a alguém de proximidade e com quem nutrirão confiança, cuidando e fazendo o mesmo uso para o qual já haviam sido designados anteriormente. Como uma herança, eles são passados de pai para filhos, não como bens e sim como seres que necessitam de criação e orientação, logo, não se institui aqui um termo de posse, mas mais significativo, de adoção. Um laço que transcende a distância e a diferença, pois o que acontece a qualquer um de ambos os mundos, o outro sente do outro lado. Apenas seus donos os veem, pois apenas eles estão habilitados para lidar com aquela relação, seja no sono ou no *trabalho*. Quando os homens vêm, saem da água como *um homem igual a nós*, para chegar até aqueles que estão preparados para recebê-los. Caso *encoste* em um corpo despreparado, aquela pessoa que sequer sabe fazer o sinal da cruz, aquilo não terá outro caminho, *endoida*. Todo o problema como podemos ver sumariza-se na eficácia dos mecanismos de defesa contra conexões desrespeitáveis. O corpo ruim é aquele que literalmente *encosta*, aproxima-se sem prévio aviso e usufrui de uma relação que não lhe diz respeito. O corpo do xamã não recebe entidades, como me foi descrito

[82] Para os Waiãpi, o pajé é dito estar envolvido em um "casulo" produzido a partir de finos fios de que o prendem "à teia de relações que o une aos *–jar*", os mestres dos animais, assim como as outras partes do mundo terrestre (Gallois, 1996, p. 47). A partir dessas fibras naturais, os xamãs podem recriar relações e manipular as existentes, mobilizando a atenção de entidades que podem lhe auxiliar a cumprir suas missões, assim como criar desordem misturando laços que não se estabeleciam anteriormente e, igualmente afetar o destino de seus inimigos através desse tear invisível (*Ibid*., p. 43). As *linhas* que o *pajé-sacaca* tem à sua disposição, as entidades em si, igualmente conectam o xamã ao universo circundante, atravessando os limites intermundos para abrir vias de diálogo e política.

rio acima, ela *encosta* e através desse corpo preparado e equipado para aquela relação diz o que tem para dizer. Um corpo aparelhado porque nessa relação ele não é mais do que um mero suporte em um contrato acordado entre entidades incorpóreas.

A pajé do Jutaí realçava essa qualidade enquanto me descrevia o seu *trabalho* como uma festa na qual havia vinho, um espaço de compartilhamento entre humanos e não humanos no centro da Seara. Uma agremiação, como uma das definições do dicionário para Seara assegura, mas cujos critérios de associação se baseiam em requisitos metafísicos. Mais a frente da conversa, ela prosseguia: *aqui bota um vinho, aí eu bebo, o senhor tá vendo entrar pela minha boca, mas quem ta recebendo é do meu lado*. Ela não estava mais em si, como sintetizava, ao seu lado estava o *homem* sob o seu comando, bebendo e animando a reunião do *trabalho*.

3.6 Linhas que dançam

As linhas que dançam são também as linhas que festejam, carregando consigo a sociabilidade mura em sua máxima expressão, elas cortam o *rio* em sentido da festa e da música que já desponta ao longe. Sua presença singrando as águas desse rio de águas prestas oferece uma feição distinta das demais. O ânimo que vigora nesses longos percursos nos brinda com uma plasticidade particular. Ainda guardo na memória o vulto brilhante e colorido do Neiciani emergindo da penumbra na madrugada em sentido ao seu porto, a aldeia do Piranha. O batelão de dois pisos, o maior dos que circulam dentro do *rio*, voltava do rio Canumã, após estadia de alguns dias em que desfrutaram da festa de fim de ano que havia ocorrido na T.I. Kwatá-Laranjal. Da aldeia do Forno, onde me encontrava, enxergava e escutava aquela figura iluminada avançar pela escuridão da qual, igualmente, irradiava uma trilha sonora de estrondoso volume. Derivadas de ensejos liminares, ou seja, produzidos na "liminaridade" (Turner, 1974 [1969]), as linhas que dançam rompem com a rotina do dia a dia, arrancando da imersão pacata a ordem cotidiana da comunidade. Divergindo conforme o conteúdo, elas se nutrem de uma mesma forma. A ocasião mais tradicional para celebrá-las são as Festas de Santo, tradicionais cerimônias católicas de muitos municípios do interior do estado do Amazonas, nas aldeias do rio Igapó-Açu elas nascem do cumprimento de promessas atendidas. Principais marcos festivos dentro do *rio*, as Festas de Santo não são as únicas circunstâncias desse gênero propícias à supressão da rotina e abertura ao evento em que

se envolvem os habitantes de uma aldeia. As comunidades também dão lugar às Festas de Fogueira, celebrações que se nutrem do mesmo ensejo religioso. As celebrações do Dia do Índio, assim como as Formaturas escolares e os raros momentos que aniversários, casamentos e festas de 15 anos são comemorados também geram forças de gravitação que atraem as linhas que festejam.

À aplicação genérica do termo "festa" refiro-me as atividades que se desprendem do cotidiano, envolvendo o grosso da comunidade e o emparelhamento de suas ações, por exigirem funções e rotinas específicas e por associarem música e dança da mesma maneira e sob uma mesma razão (Fausto, 2001, p. 420). Aqui nos concentraremos nas Festas de Santo que se manifestam como o protótipo da festa no *rio*: o modo como os Mura aprenderam a brincar e gostar da *brincadeira*. Quase todas as aldeias possuem uma Festa de Santo dedicada a um nome particular que por sua intercessão torna-se o seu padroeiro do lugar, passando a ser realizada uma vez ao ano em data fixa. O calendário das festas de santo dentro do rio contempla o ano inteiro, iniciando-se em janeiro na aldeia do Jutaí com a Festa de São Sebastião e terminando em dezembro com a festa dedicada à Santa Luzia na aldeia do Forno. São ao todo são seis festas:

Calendário das Festas de Santo do rio Igapó-Açu
1. 19 de janeiro: Festa de São Sebastião na aldeia Jutaí.
2. 10 de fevereiro: Festa de São Lázaros na aldeia do Piranha.
3. 1 de maio: Festa do Divino Espírito Santo na aldeia do Pacovão.
4. 12 de maio: Festa de Nossa Senhora do Bom Parto na aldeia Sapucaia.
5. 10 de outubro: Festa de Nossa Senhora do Rosário na aldeia Vila Nova.
6. 10 de dezembro: Festa de Santa Luzia na aldeia do Forno.

Tabela 3.2 – Calendário das Festas de Santo do rio Igapó-Açu por ordem de acontecimento

Tive oportunidade de em campo acompanhar duas dessas festas, a da Vila Nova e a do Piranha. À época, com a cisão da aldeia Vila Nova e a fundação da aldeia São Pedro, a notícia era a da futura criação e celebração da Festa de São Jorge para esse ano (2016). A ideia de calendário pode, entretanto, passar uma noção incorreta em relação à dinâmica que envolve as diferentes aldeias com cada um dos respectivos festejos. Não existe uma disposição generalizada de todas as aldeias em relação a todas as festas, ou ainda, uma ânsia contida em cada habitante do *rio* em gozar cada um dos eventos organizados no *rio*. As Festas e seus respectivos raios de atração são limitados pelas

distâncias que separam as aldeias, um obstáculo físico não ignorado quando uma dessas datas se aproxima no calendário. Porém, essas eleições são ainda determinadas pela conjuntura das tensões políticas e das alianças matrimoniais que encadeiam as aldeias entre si. A distância geográfica é proporcionalmente inversa ao número de ligações matrimoniais que as aproximam e dos reveses políticos que as contrapõe. A conjunção dessas duas grandezas define o público frequentador de cada uma das Festas.

As Festas de Santo são fruto do cumprimento a promessas atendidas, concedidas por um Santo de devoção, materializando rogos feitos em horas de necessidade. O dono da Festa é o *promesseiro*, o responsável e origem das súplicas dirigidas em benefício de algum parente próximo, geralmente o próprio filho cuja saúde parecia depender de um milagre. A Festa de Santo em sua origem nada mais é do que o agradecimento a uma graça divina alcançada, símbolo da hegemonia do credo católico no rio Igapó-Açu. Ela era realizada à diferença das parcelas de credo evangélico que compunham as respectivas aldeias. As reações em torno de sua realização eram dispersas e divergentes, na aldeia Sapucaia, por exemplo, os evangélicos eram os mais renitentes à sua execução. Havia ainda os que participavam e contribuíam em sua organização, mesmo assim, parcialmente em razão de parte das atividades não se adequarem ao seu costume. Mobilizada em torno de uma causa particular, a Festa, contudo, não deve ser concebida como uma propriedade individual. A Festa pertence a uma pessoa e, portanto, ao seu coletivo residencial. Por isso, uma aldeia pode ter mais de uma Festa, desde que se mobilize a aldeia em torno de seu arranjo. Não existe o receio de provocar os ciúmes de um Santo em razão de novas celebrações e homenagens sobre um mesmo território, como verificou Raimundo Maués para a comunidades ribeirinhas da região do Salgado no Pará (2011). A Festa é a celebração de outrem, mas erguida sobre o trunfo de circunscrever a força e o desejo de existir de um grupo, algo que transparecia no projeto de fundação da aldeia São Pedro, a qual antes de nascer propriamente já decidia pela celebração de uma nova Festa de Santo, a Festa de São Jorge. O Santo cria parente (Cap. 1) tanto quanto cria aldeia, mas o faz por uma escolha que o antecede. Toda a aldeia, contudo, compartilha o privilégio de realizá-la. Enquanto a Festa tem seu dono e promesseiro vivo, ela é executada sob sua égide. Quando sua realização ultrapassa sua existência em vida, o direito é transmitido a um consanguíneo, alguém de *confiança*. No limite a Festa permanece dentro do circuito de sua *turma* original. Será ela quem reclamará o direito de produzi-la caso o seu dono desista da obrigação. Ao dono é outorgado a tarefa de organizar e administrar os recursos que serão utilizados para a

concretização da cerimônia. Custos que devem arcar com a decoração da Festa, assim como as atrações que animam as noites de dança.

O cronograma da festa, geralmente, distribuído entre dois a três dias, abrange como etapas fundamentais: o levantamento do mastro; batizados, casamentos e missa promovidos pela vinda do padre da paróquia local; o cortejo das embarcações das comunidades e a procissão empunhando o santo de devoção pela aldeia; e por fim, após o encerramento das festividades na manhã do último dia, a derrubada do mastro. Paralela à programação de caráter religioso existe outra, não separada, mas que se assoma da natureza profana das Festas: o campeonato de futebol distribuído em diferentes categorias (mirim, feminino e masculino), prevendo prêmios em dinheiro; a música ao vivo na qual se apresentam bandas de ritmos populares na região e convidam o público à dança. Essas Festas do mesmo modo e como não poderia deixar de ser, são instâncias singulares para comer e consumir bebida alcoólica. Oferta sustentada pelas pequenas barracas que são montadas para vender quitutes, bebidas e afins, ademais de constituírem uma das principais fontes de renda para a promoção do evento. Apesar de ambas facetas andarem lado a lado, algumas das Festas de Santo no *rio* chegam a prescindir de sua programação sacra (como foi o caso da Festa de Nossa Senhora do Rosário na aldeia Vila Nova em 2015), mas jamais existiriam de fato sem o torneio, a dança e a comida. A Festa não existe sem esses três elementos, eles são a força motriz daquele evento, sem eles a Festa não seria feito de *outros* e apenas dos mesmos. Distante temporalmente de sua justificativa devocional, ou seja, o reconhecimento à promessa atendida, as Festas representam um momento de criação e extensão de novos e velhos laços sociais. Seu fundo religioso existe enquanto um cenário opaco no qual seus atores em vez de reafirmarem a estrutura hierárquica que os submete ao juízo de *Deus*, estimulam as relações horizontais que encontram raras oportunidades dentro da rotina para serem afirmadas. O interlúdio de três dias criado pela Festa prepara um espaço na vida da aldeia e do *rio* para a concretização de vínculos aspirados, o tencionamento de novas pretensões, a produção de afetos e desafetos, mas principalmente, as Festas são brechas que se abrem ao inesperado.

Focaremos o conteúdo descritivo dessa seção na Festa de São Lázaro de 2015 da aldeia do Piranha. Opção que se justifica por, na ocasião, ter manifestado em seu plano pragmático tanto o âmbito sacro como o âmbito mundano. A fama, da qual eles mesmo se gabam, de maior Festa dentro do rio Igapó-Açu foi a motivação que nos levou a acompanhá-la. As Festas iniciam seus preparativos desde o final da que a antecedeu.

Derrubado o Mastro, urge a necessidade de já definir quem serão os próximos nomes a cooperar financeiramente e a prestar sua força de trabalho para a organização da próxima. São cargos distintos e cujo peso de sua participação está diretamente relacionado ao prestígio que evidenciam. Apesar do crédito social que esses encargos geram, o desinteresse em assumir essas responsabilidades irremediáveis afugenta a maioria dos candidatos disponíveis.

As incumbências dividem-se hierarquicamente entre três funções: Mordomos, Juiz do Mastro e Juiz de Festa. Os mordomos, último escalão dos oficiantes, como se poderia adivinhar através do nome, existem em plural. Quanto maior o número de Mordomos, mais força de trabalho a festa garantirá para o seu arranjo. Mesmo o aporte financeiro não sendo uma de suas contribuições principais, não deixam de abrir à mão para gastos pontuais. Sua tarefa resume-se à mão de obra, seus braços e pernas são seus meios legítimos de trabalho. Por esse motivo sua presença não deixa de ser fundamental, passível de ser vista e requerida desde o início e até o fim da festa. O Juiz do Mastro é responsável pela confecção e ornamentação do Mastro. Peça de madeira (6 m de altura) produzida com a única finalidade de elevar o estandarte onde figura a imagem do homenageado da Festa.

Erguido no centro de convívio da Festa pelos responsáveis por sua organização, ele marca a devoção àquele Santo. Às vistas no espaço de maior circulação, ornamentado com as oferendas que agradecem à primeira promessa atendida e as que seguem sendo alcançadas, o mastro também honra a uma causa coletiva. O mastro, marco referencial do Santo de Devoção e padroeiro do lugar, é igualmente um elogio aos que se comprometeram e cumpriram com sua promessa pessoal. A Festa agradece ao Santo e o Mastro agradece àqueles que a tornaram possível. À aurora do 3°/4° dia, desfecho desse lapso de alegria festiva quando o Mastro vai finalmente ao chão é costume eleger aquele responsável pela sua queda. O autor da obra deve estar entre aqueles que colocaram *a mão no Santo*, ou seja, aqueles que constam na lista dos responsáveis pelo trabalho nos bastidores da Festa. O Mastro então, prostra-se à força física do machado e simbólica daqueles que o ergueram. Julga-se que aqueles que cederam seu nome à lista e não cumpriram seu voto devem ser *cortados na terra*, mesmo contra a sensatez dos mais velhos que se opõem terminantemente, acreditando que isso os condenaria em vida. Cada machadada no tronco é a força de uma pessoa que ergueu o Mastro e a Festa. Reduzido ao chão, a multidão que sairia de suas casas às 6h00 para apreciar o seu abate avançaria sobre as oferendas para retirar o que lhe seria

de agrado. Longe de adereços materiais, o Mastro é adornado com produtos perecíveis (banana, abacaxis, salgados, refrigerantes, etc.). O que era oferenda ao Santo passa à disputa dos *aldeados* em um misto de alegria e avidez que muito lembra a voracidade de uma refeição coletiva dentro de uma *turma*. É nesse ínterim, com as divisas entre as *turmas* momentaneamente nubladas, que a verossimilhança por trás da afirmação *todo mundo aqui é parente* reafirma-se em seu sentido sociológico. Todos ali são parentes, iguais entre sim, pelo menos naqueles instantes em que compartilham, altercando-se entre risos, os despojos do Mastro abatido em um misto de comensalidade e brincadeira. Um simulacro que vigora enquanto os dias de exceção daquela festa não terminarem. A Festa é a realização do grande coletivo registrado enquanto aldeia para os *outros*, o que começou como o projeto de uma *turma*, satisfaz-se como a demanda de uma comunidade. Mais um artifício que assegura as fronteiras bem restritas de uma aldeia.

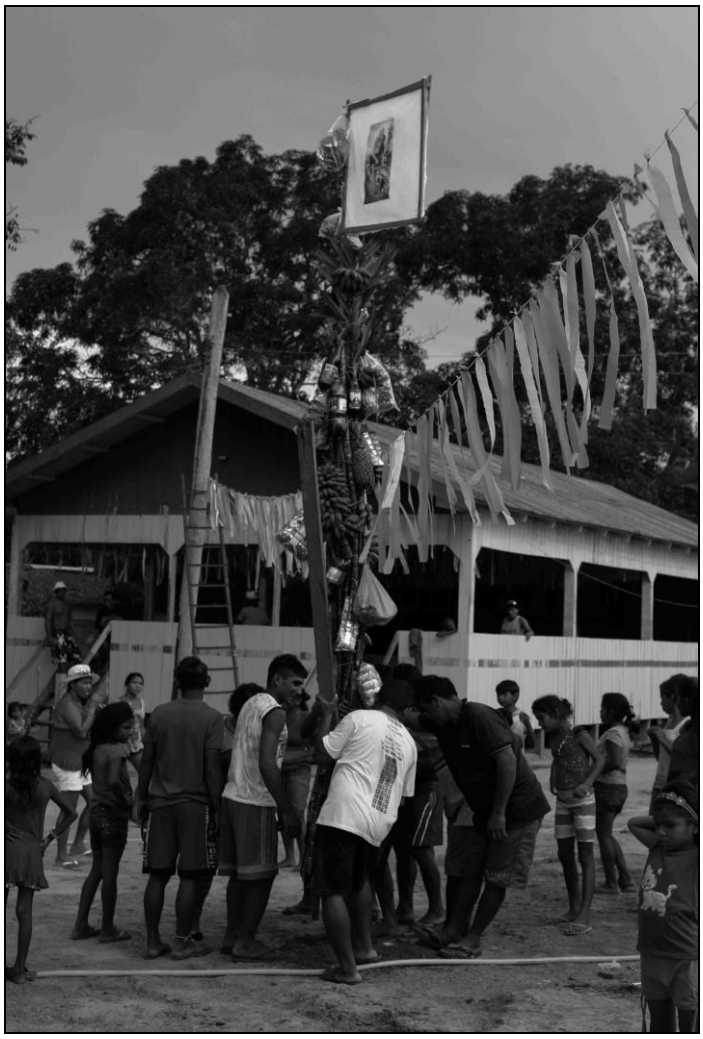


Figura 3.4 – Levantamento do Mastro (Fotografia: Fernando Fileno, 2015)

Por último e o mais importante, o Juiz da Festa é o responsável por um dia de Festa, com isso espera-se que se custeiem os gastos demandados pela execução de parte da Festa, o que torna esse encargo o mais oneroso dos três elencados. Investimento que se dirige quase que exclusivamente ao pagamento dos honorários do grupo musical que se apresenta em uma das noites de apresentação. Antigamente, disseram-me era costume, dos mais apreciados, a oferta de alimentação aos visitantes. Três refeições diárias eram dedicadas àqueles que vinham à Festa para participar e animá-la com sua presença. Nos dias de hoje essa tradição havia perdido muito de seu vigor, quase já não existia essa iniciativa. Certo é que o movimento que inspirava os *aldeados* de uma aldeia dedicarem-se à organização de uma Festa não derivava de nenhum sentimento de coesão e participação comunitária. Muitas vezes o envolvimento de uma pessoa era resultado de mais uma promessa intercedida, sublinhando antes que uma relação de fé, uma relação de carinho e atenção com outra pessoa. Era uma festa de pessoas para pessoas e não de um indivíduo para com seu povo.

Levantado o Mastro as festividades têm início, afora a programação do dia que ainda contará com a Canoa de Entrada, o clima da aldeia permanece o mesmo marasmo dos outros meses do ano. Os visitantes se limitam a algumas pessoas que aproveitam o encorajamento das circunstâncias para ver os Seus e secundariamente para usufruir da programação. Afora o movimento pontual de uma ou outra embarcação que se aproxima, o clima pacato da aldeia permanece intocado. A música em alto volume que invade em ondas sonoras o ar, desde uma ou duas caixas de som particulares, não deixa de ser elemento comum e idiossincrático do convívio diário das pessoas que residem ali. É a noite que a expressão das motivações que as linhas que dançam carregam consigo se manifesta almejando uma conclusão. Para o dia reserva-se apenas o que está isento de surpresas, o rito programado da aparelhagem institucional religiosa. A Canoa de Entrada dá princípio em água o que terminará em terra no dia seguinte. Em um curto espaço de duração, a imagem de São Lázaro será conduzida em um dos batelões da aldeia. Sob o colo de uma criança, infante escolhido entre os outros *curumins* e *cunhatãs* daquela paragem para servir de portador, a imagem quedará repousada. Junto a Canoa de Entrada uma procissão fluvial acompanhará o cortejo, reunindo todas as embarcações ali presentes em um grande rompante de alegria. Formando uma grande coluna, eles não se distanciam da vista daqueles que permaneceram em terra, resumindo o cortejo a uma breve viagem de três voltas em frente à aldeia antes de retornarem aos portos onde estavam ancorados.

As atividades religiosas do dia seguinte principiam-se com os casamentos, batismos coletivos e pela missa ministrados por um cura enviado para a ocasião. Após o almoço, uma procissão ainda caminharia por terra pelos caminhos de terra batida da aldeia. Ladeada por flâmulas de cor branca, ostentando uma cruz vermelha em seu centro, o cortejo levava consigo novamente a imagem de São Lázaro até alcançar a casa de oração da aldeia onde seria celebrada uma curta missa. O fluxo do conjunto dos aldeados que seguiam todos junto pelos caminhos da aldeia costurava a linha de um tecido intangível, cobrindo a comunidade com a agência de uma potência interessada em animar a eterna busca pela tranquilidade. Misto de protocolo e rito, essa parafernália de fé deve afugentar as brigas do seio da comunidade, bem como as entidades que perturbam integridade dos corpos que compõe aquele coletivo. Às 19h horas quando o pároco liberava a assistência do ofício, despedindo-se com sua bênção, também era o fim da programação devotada à fé cristã. O último rito do aparelho sacro findava, deixando espaço ainda para mais duas noites e um dia de festa profana.

O aparato devocional, do qual metade da Festa se estrutura, parece quase exclusivamente dedicado às pessoas que ali moram e aos seus parentes que se espalham de suas *turmas* para outras aldeias. A essência intimista que caracteriza a faceta sagrada da festa epitomiza-se no Mastro. Erguido à diante do olhar apreensivo da população ali residente, ele é do igualmente derrubado às vistas do testemunho do mesmo público quando a quase totalidade dos convivas que não eram dali já haviam se retirado. A *fé* manifestada pela população do Piranha e circunscrita aos eventos e dias dedicados ao seu culto impõe-se como mais um aparato da cultura. Revela tanto uma bandeira que marca os limites socialmente construídos da aldeia, como consolida mais uma barreira invisível que acautela seus habitantes contra a ameaça de *forças* estranhas, influências que maquinam contra a sua união. Portanto, ela não deixa de ser mais um dispositivo de diferenciação e delimitação das fronteiras éticas, morais e ontológicas que as discernem da natureza e da sobrenatureza.

3.7 As noites, as danças e o futebol

Para as linhas que dançam, contudo, importa menos os dias do que as noites, a massa dos convidados que aportam à aldeia para investir seus afetos e suas aspirações elege uma hora já afastada do poente e o início das apresentações musicais para sua chegada. Todas as noites a Festa avançava madrugada adentro com a performance de

um grupo de música regional ao vivo. Aos que vêm assistir, não há um interesse manifesto na apreciação do espetáculo, o que se deseja ali é um estímulo à dança entre casais, bem como os convites para a formação de pares. O clima, à primeira imagem licencioso, é, ao contrário, isento de exageros, a única virtuose apreciada entre os que participam se resume a dançar até que o dia amanheça.

Para receber a multidão que a Festa prometia havia sido reformado o Centro de Visitantes, erguido ao lado Centro Social. Um galpão reconstruído com a única finalidade de garantir um teto para aqueles que vinham de fora. Aos parentes, a casa de seus próximos residentes na aldeia era um abrigo certo, aos conhecidos não se negaria tampouco hospitalidade, mas desde que levassem sua própria comida. Desse modo registrei o sobreaviso da dona de uma casa que abriria mais um espaço para receber outra família do Sapucaia em sua cozinha, já visto que o restante da casa já estaria cheia com seus parentes provenientes de lá. O raio de compartilhamento da comida é, como já vimos, o limite do corpo cognático da *turma*, para além dele, a hospitalidade permanece condicionada. Promulgada apenas sob interesse de projetar os laços de *consideração*, a oferta de alimento deve ser reciprocada mesmo que para isso tarde algumas gerações. Reitera-se aqui o que já tínhamos entrevisto para as outras linhas. A distância que elas ampliam existe enquanto um percurso entre dois pontos, re-conecta-se fragmentos de uma *turma* ao seu corpo original. Dirigir-se para outras aldeias é parar antes na casa dos parentes que se têm, alicerce para uma estadia em uma paragem distante, também é um posto avançado de segurança. Para os estrangeiros, gente distante das outras aldeias ou mesmo de Borba, resta o Centro de Visitantes, um lugar para as redes dos *outros*, aqueles que igualmente agradecem à hospitalidade da casa, dessa vez não de uma família, mas de toda aldeia.

As apresentações têm lugar no palco do Centro Social, aparelho de uso comum e instalado pela prefeitura de Borba. Seu plano arquitetônico repete-se para cada uma das aldeias do rio Igapó-Açu, bem como, para as outras comunidades rurais e indígenas circunscritas pelo raio da administração municipal. A noitada enquanto dura é dedicada à *música dançante*, tocando ritmos do bolero, valsa, samba, e principalmente forró, a banda incita um público apreensivo para começar a *brincadeira*. Dispersa pelos bancos laterais do salão, homens de um lado e mulheres do outro aguardam apenas o primeiro convite, a primeira menção de ousadia que levará a estrear a pista. Os presentes não olham para a banda, olham entre si e desavisadamente para o outro lado do salão, ansiando pelo primeiro pretendente que romperá com a inércia daquele estado de

estupor. Após a primeira dupla, seguem-se outras, até que toda a pista esteja tomada pelos passos de forró ao som da música "do Beiradão"[83]. A turba parece deslindar um movimento coreografado. Não existem reis e rainhas do baile, tampouco se formam círculos em meio do salão para os melhores dançarinos como em bailes colegiais de filmes norte-americanos. Não há espaço para improvisações ou performances individuais, todos bailam o ritmo do concerto com os mesmos passos livres de forró, passos complexos, mas que rejeitam a formalidade de estruturas marcadas. Agilizando-os ou levando mais morosamente conforme o compasso do som e o entrosamento da dupla. Não há choques entre os pares enquanto soa a composição, toda a atenção é dedicada àquele encontro. Para aqueles que não dançam por não saberem, por não quererem ou simplesmente por não lograrem um par, resta os bancos e os rincões do salão. Não são apenas aqueles que permanecem marginais à dança, contudo, que guardam o monopólio dos comentários da Festa. No fundo, todos estão observando e desenhando em suas cabeças o mapa daqueles que dançaram e, principalmente, com quem dançaram. A memória dos afetos construídos e desfeitos, tanto quanto o registro da performance dos dançarinos que mais se destacaram, assim como das brigas que eventualmente sucederam na periferia do núcleo duro da Festa ganham um vívido cuidado nas rodas de conversas do dia seguinte. A música deve durar desde o fim da noite para adentrar madrugada adentro. A qualidade e a técnica dos músicos jamais é questionada, o que interessa ao coletivo dançante é a intensidade do som, quanto maior o volume, mais satisfatória é o juízo sobre a exibição. Mesmo que o espaço delimitado para dançar sejam os confins do salão, o interesse geral é de que a música seja auscultada em toda a aldeia. Ao fim da Festa do Piranha as únicas lamentações que resistiam ao êxito daqueles três dias era a potência limitada das caixas de som. Um problema para o qual não se deveria dar nova chance para a edição do ano seguinte.

O ânimo dos convivas parecia insuperável, incomparável ao meu impulso de etnógrafo que demonstrava já sinais de sucumbir diante do sono. A profusão de pessoas que afluíam e refluíam da pista de dança aumentava a cada apresentação até o momento culminante da última jornada. O desfecho da última noite era sempre o mais aguardado,

[83]Música "do Beiradão" refere-se ao repertório musical que é tocado para animar Festas de Santo e torneios de futebol em comunidades rurais do interior do Amazonas (Noberto, 2016). Em sua etnografia Rafael Noberto, quem tive oportunidade de conhecer em campo, quando surgiu na embarcação que trazia a comitiva do músico que tocaria na Festa do Piranha, demonstra como o que interessa nesse movimento musical está distante de residir na chave de entendê-lo como gênero musical original ou acervo de diferentes influências. Mais do que isso, a música "do Beiradão" mostra-se como um "conceito complexo", "um modo de vida e de escuta particular, um ser e estar no universo musical específico dos trânsitos e das sociabilidades em trânsito entre Manaus e os 'beiradões'" (*Ibid*., p. 117).

o ápice da festa quando, diziam, viriam pessoas até mesmo de Borba. *Dá muita gente, muita gente mesmo aqui* afirmavam meses antes da Festa quando os trabalhos para sua organização intensificavam-se. Durante o ciclo noturno da Festa, os presentes trajavam suas melhores roupas, perfumavam-se, algumas vezes um vestuário recentemente adquirido e separado para o evento. As mulheres, como se podia notar, desfilavam com mais de um modelo. Saiam para substituí-lo por outro quando queriam ou simplesmente porque o suor acumulado da dança exigia uma nova veste. Os *curumins* e as *cunhatãs*, igualmente estreando roupas novas, aproveitavam para empanturrar-se com o que era vendido, a custo das reservas monetárias de seus pais. Aventurando-se momento ou outro na pista para dançar entre si ou com seus responsáveis. Ao redor do Centro, revezava-se um público variado de jovens e adultos que não faziam mais que circular pelas áreas circunvizinhas ao epicentro da Festa. Conversavam, comiam e bebiam.

Os homens bebiam basicamente álcool, cerveja que era vendida livremente, já que a cachaça tinha seu consumo proibido de antemão desde o convite. Expressamente interditado durante a Festa e mesmo proibido em muitas aldeias, sua proscrição é justificada pelo perigo que seu consumo traz para a paz e a segurança da comunidade. Teme-se pelo risco latente que o estado de alteração que o álcool carrega consigo, razão de brigas que desencadeiam crises e separações difíceis de superar. O medo que a briga estrague a brincadeira é o grande receio local. Exorcizado mesmo antes do evento ele é o termômetro que avalia o sucesso do encontro. Para aquela reunião que havia findado sem discussões ou brigas violentas tinha-se uma *brincadeira linda*. Expressão categórica de uma socialidade segura e saudável. Ultrapassar os limites sociais requeridos ao consumir bebida alcoólica é tornar-se *um cara enjoado*, briguento e inconveniente. Existia, claro, aqueles à quem a bebida não afetava de maneira destrutiva e para esses *tirava-se o chapéu*. A embriaguez era um estado explosivo, uma ameaça que se estendia de uma questão pessoal para constranger todo o coletivo. Fora do regime festivo, o consumo de álcool é marginalizado. Vendido perifericamente em algumas aldeias e sob a censura dos vizinhos, ele costuma entrar na comunidade através de contrabando e era também por essa via que ele se infiltrava na Festa e nas veias de alguns de seus participantes. Antigamente, disseram-me, os homens costumavam produzir o *tarubá*, bebida fermentada de mandioca, da qual às vezes aumentava-se o grau do teor alcoólico despejando-se cachaça. Os Yudjá afirmavam que na cauinagem dos antigos, o risco de culminar em "morte e canibalismo" era inerente (Lima, 1996, p. 193). Não poderia haver certeza sobre o gênio de um corpo influenciado pelo álcool, um

perigo tanto para os *outros* como para os Seus. O mesmo se falava da relação entre o guerreiro e o bêbado, entre os Yudjá, "sobre nenhum dos quais se poderia estar inteiramente seguro de suas boas intenções para com o grupo" (*Ibid.*, p. 255). À sociabilidade da Festa resvalavam a alegria e o perigo inatos ao encontro, para o grupo coeso restava dois caminhos, promover o primeiro e conjurar o segundo, única possibilidade para aqueles que desejavam manterem-se coesos. Calavia Sáez dizia o mesmo para os Yaminawa, para eles, o perigo maior "não é a discórdia, mas a dissolução dos laços" (2006, p. 133). Da desavença as pessoas se refaziam, já da dissolução apenas com muita dificuldade os cacos voltariam ao seu lugar. Por isso, a solução não era a supressão do mau elemento, mas o seu castigo e conseguinte isolamento. No convite produzido e distribuído para cada uma das aldeias do Igapó-Açu, sublinhava-se de maneira inflexível: aquele que "bagunçar durante os festejos de São Lázaro, esse será amarrado e pagará todo os custos da festa". Como refletiria Lima sobre essa mesma sina: "o grupo ou a total solidão - são essas as únicas saídas numa cauinagem, para um homem" (1996, p. 252).

A *música dançante* era também a alma da festa, independente do estilo ou do interprete, a única exigência daqueles que frequentavam o recinto era de que o som fosse alto e convidativo à dança. Era difícil encontrar alguém que não dançava no rio, suspeição que, sem dúvida, daria margem para chacota. Mesmo eu, era constantemente assediado sobre os meus dotes dançantes e não faltaram ocasiões em que se ofereceram para sanar a minha inabilidade como dançarino. A *música dançante* em seu vigor também transparecia uma tensão oculta entre as seitas protestantes que haviam ganhado muitos adeptos no *rio* e o culto católico estabelecido *a priori*. Essa tensão aguda entre as duas únicas vertentes religiosas dentro do espaço social do *rio* tinha como consequência restrições que já começavam a vigorar em algumas aldeias. Os vetos aludem às comemorações que consentiam com o consumo de bebida alcoólica e a manifestação de *música dançante*, expressões que, segundo afirmavam, são contrárias à moral e ética cristã. A resistência dos fiéis a esse gênero de embargos, dentro dos próprios círculos protestantes, fazia-se diariamente, sem servir-se de confrontos diretos, mas à revelia das próprias confissões de fé. Esse comprometimento ao revés – ímpio e fiel *a la vez* – não nos parece outra coisa do que a figuração daquele conhecido tom psicológico ameríndio maculado pela "inconstância da alma selvagem" (Viveiros de Castro, 2002e).

A comunhão produzida no principal e único recinto da Festa naquelas horas já avançadas produzia um momento de liminaridade excepcional no *rio*. O baile animado pelo saxofone de Chico Caju, musico regional convidado para a ocasião, harmonizava na medida certa o ânimo dos convivas. Gerava na pista uma massa indistinta de dançarinos quando apreendida de um olhar distanciado. As melodias instrumentais carregadas com ritmos caribenhos eram intercaladas com versos que incentivavam a dança e a virtuosidade do instrumento, a exemplo de "abra sua porta e deixa meu saxe entrar". Comedidos, porém com veemência, os casais dançavam com seus corpos colados, respirando peito a peito, valiam-se do clima fresco da noite para não esmorecer. Era o coletivo que dançava e não seus pares individuais. Cada vez mais pessoas subiam as escadas do Centro e menos desciam, a turba expandia-se e adensava-se, porém, respeitando os limites do salão. As duplas que se formavam para dançar assumiam assim, um estado liminar compartilhado em todo o ambiente. A essa condição pensamos em entidades que "não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial" (Turner, 1974 [1969], p. 117). Trabalhando a partir da definição de ritual de Arnold van Gennep, Victor Turner elabora a "fase liminar", uma das etapas integrante dos *rites de passages* para defini-la como um estado social e psicológico do processo ritual. O saxofone que entoa uma melodia ardilosa para um público silencioso cria no centro da Festa e da aldeia uma "communitas". Longe de cogitar a validade de seu caráter religioso para a situação, opondo-o a um suposto espaço laico, emprego o conceito para sublinhar seu "estado de relativa indiferenciação" que abraça os envolvidos (*Ibid*., p. 119). As diferenças que existem dentro do cotidiano estruturado pelas regras de organização e do parentesco caem quase todas por terra[84]. Todos dançam com todos e estranhos (*outros* vindos de fora) têm livre acesso para participar da brincadeira. Nessa "passagem", as pessoas não ascendem ou modificam sua posição em uma hierarquia social dada de antemão. De fato, elas mudam sua condição pessoal, por meio da dança as pessoas se conhecem, criam relações positivas e negativas. Muitas vezes uniões matrimoniais nascem desses encontros. Como foi o caso narrado a mim de três irmãos que saíram de sua comunidade para Festa de Santo na antiga aldeia do Cunhã, hoje apenas um *ponto de moradia*. Saindo de sua paragem para *brincar* em outra,

[84] Quase todas porque ainda existe uma ferrenha divisão entre gêneros que libera a dança entre mulheres, mas enxergaria com maus olhos homens dançando entre si. Fora isso, casais trocavam seus pares, pais dançavam com suas filhas e crianças compartilham o espaço dos adultos.

encontraram razões para jamais regressar, constituindo uma união que gerou prole profícua e que passados os anos, ainda vive no *rio*. O que parecia ser um fim em si, o baile, ocultava na verdade outra meta. Tirar alguém para dançar era também um convite visando uma conquista. Era na pista de dança que as possibilidades matrimoniais eram sondadas. Outras vezes, brigas sucedem e vizinhos são capazes de entrar em vias de fato. Semeiam tensões que rompem em separações posteriores no retorno à suas casas, a exemplo das brigas que tumultuaram o fim da Festa de Nossa Senhora do Rosário na aldeia Vila Nova em 2015. Como similarmente afirmaria um informante, citado por Victor Turner, a melhor definição da "communitas" seria "uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e, acrescente-se, acima e abaixo), mas umas com as outras" (*Ibid*., p. 154). Em vez de umas com as outras, no Piranha, seria algo como dançando umas com as outras.

Emprego a armação conceitual do ritual com fins produtivos e não formais, visto que os encerramentos dos dias de Festa de Santo estão distantes dos aparelhos de coesão social e de metamorfose da pessoa. Ainda assim, vemos nas noites de festejo uma condição privilegiada para observar o funcionamento da máquina de murificação atual, a expressão da força motriz que se abre esfaimada para o exterior. O ritual serve tanto como meio de obstruir valores perigosos, como um impulso que viabiliza novas possibilidades (Calavia Sáez, 2004). O que aquelas noites de Festa ensejam são novas relações sociais, aceleram e multiplicam encontros durante uma imensa concentração de espaço e tempo: espaço porque em uma noite e em uma mesma localização todas as aldeias do *rio* são reunidas; tempo porque todas as viagens necessárias para a realização de tantos encontros reduzem-se a apenas uma.

O que é feito de alegria também se alimenta de matéria perigosa. Os desconhecidos que chegam mesclados aos conhecidos criam uma mistura volátil. O medo constante de *bagunça* e brigas também é o medo que se tem do *outro* e do que é encontrado além do regime dessa socialidade, fora do *rio* e da humanidade. Contudo, o lugar da socialidade humana é também da não humana. Contaram-me como certa vez, em ocasião da Festa no Piranha, como a cobra-grande *Berg-Berg* que vive no *fundo* sob um dos portos da aldeia, surgiu repentinamente assustando um casal que se banhava às margens do rio. Essa surpresa do *fundo* não deve ser lida como um imprevisto em momento inadequado. Surge sim como um reflexo, uma resposta àquela acumulação inesperada de matéria de sociabilidade que chama a atenção dos *outros* não humanos, os quais, tão só, não passam de penetras em uma festa para a qual não foram convidados.

A notícia da celebração chega até o *fundo* como a música que alcança outras aldeias chama a atenção dos Seus: *gente*, mas, e sobretudo, nesse contexto, parentes. É interesse dos Mura que o informe sobre a Festa viaje longe, anseia-se de fato que vá além do rio. Como se oficializou através da transmissão radiofônica do convite à Festa de São Lázaro pela emissora de rádio da cidade de Careiro Castanho atendendo uma iniciativa de um filho do *tuxaua*. Cria-se a expectativa de um grande número de visitantes, trazendo consigo consequências das quais aquelas populações estão dispostas a assumir. Uma fenda perigosa na socialidade, mas necessária.

Os rituais como propõe Calavia Sáez, parecem pertencer sempre a dois casos: àqueles que investem o seu foco em sua origem, indígena ou estrangeira. Assim, como aqueles originados em um trauma, transformando-se através de uma grande imaginação criativa (2004, p. 167). Desse modo, ele assinala o processo de consumação do *outro*, um modo de atualizar a presença inconteste do inimigo no interior do ser. Essa imanência do inimigo, noção que o autor empresta de Viveiros de Castro, derrui a chave da relação dialética entre eu e o outro, para converter o ritual em uma referência que explicita à ontologia ameríndia (*Ibid*.). As noites de rituais nas Festas do rio parecem ser do primeiro tipo, pois toda a estrutura cerimonial é emprestada do exterior, reinventada e estabilizada como tradição. Nesse cenário, apesar da vigília e das precauções seguidas que rodeiam a Festa; a aldeia, os rios e a floresta permanecem como caminhos desimpedidos para o contínuo do social.

As Festas de Santo não são apenas para aqueles que dançam, elas são também para aqueles que batem uma bola. Parte das sessões diurnas de festejo também são dedicadas às atividades profanas. Se a programação religiosa parece contemplar apenas àqueles que residem na aldeia, os Torneios de futebol são responsáveis por atrair o grosso dos convivas durante o dia. Desembarcam como se estivessem chegando para uma festa, mas na verdade estão prontos para a guerra. Algumas aldeias se apresentam com mais de um time montado, dependem de um número certo para formar suas equipes, mas também do preço das inscrições que é paga individualmente. Daí também sai o valor do prêmio para os primeiros colocados de cada categoria. Montantes que muitas vezes compensam à visita a uma aldeia da qual não se tem o menor apreço.

O que interessa para nós nesses Torneios e no futebol no contexto-mundo mura, fluxos que também constituem linhas independentes – as linhas que jogam bola – é o aspecto da sua sociabilidade que podemos acessar. A presença e a circulação das pessoas entre as aldeias têm muito a ver com o futebol. Como modo de entretenimento,

essa prática esportiva faz parte do cotidiano de cada uma das aldeias, absorvendo os aldeões em partidas aguerridas e diárias que duram enquanto há luz solar. Executadas em campo de terra, quase desprovidos de grama, as partidas têm muito do espírito do futebol de várzea das periferias dos centros urbanos. A torcida, composta invariavelmente pelos núcleos familiares dos jogadores, encontra nas partidas o ensejo de que necessitava para incitar os ânimos dos que estão em embate. Tecendo aos gritos acusações e reprovações jocosas que jamais seriam trocadas no terreiro das aldeias. O lazer aqui não é indissociável do cotidiano, a contiguidade espacial, entre o lazer e a relação social, nega a essas permutações a obstrução da sua livre abundância. As mulheres também jogam claro, mas o tempo e o espaço destinado a elas se subjuga ao dos homens. Tudo parece fazer parte do jogo.

O caso dos Torneios é singular. Organizados não apenas sob o amparo das Festas, mas ao bel prazer do futebol como disputa. São alguns, inclusive, subsidiados pela Prefeitura de Borba que custeia o valor das premiações. Para isso, ela conta com um órgão especial para esses assuntos, o Departamento de Futebol de Campo, sediado dentro da Secretaria Municipal de Esporte e Juventude. As equipes reunidas em uma aldeia revelam as tensões intermitentes em seu interior. Quanto maior é o raio de contemplação do torneio maior é a rivalidade que ele irá transparecer. Opondo não somente aldeias entre si, mas principalmente *turmas*. Como era o cenário refletido nas quatro equipes organizadas (duas femininas e duas masculinas) na aldeia do Piranha. Compostas a partir de *turmas* indispostas publicamente uma a outra, elas expressavam a divisão interna que existe entre o *tuxaua* e parte de seus genros, ou expresso sob outro viés, entre as duas gerações de sua prole, filhos de mães distintas. Rixa de família explorada anteriormente (Cap. 1), nesse contexto, transparecia a tensão reinante entre elas dentro das linhas do campo e na arquibancada. Nesse clima social e estimulado pela proximidade que o campo condicionava, a feitiçaria transparecia sua razão sociológica. Não faltaram acusações de feitiçaria para testemunhar entre oponentes. Os percalços de uma equipe e os êxitos de outra explicitavam o recurso à retórica da feitiçaria para explicá-los. No rés do chão pragmático o que se via era contrabalanceamento das forças que dividiam as *turmas* em zonas de conflitos latentes. Nesses raros torneiros que englobavam todo o contingente do *rio*, a disposição das torcidas à beira do campo também repercutia o desenho das linhas que se comprazem aos anseios de suas coletividades. Fazer a cartografia desse arquipélago de torcidas ao redor do jogo

permitiria verificar sob outro ponto de vista a composição dessas *turmas* e a dinâmica entre elas. O que era parte do jogo também fazia parte do social.

3.8 A fractalidade inerente às linhas

As linhas colocam as aldeias do rio Igapó-Açu em um estado de comunicação pleno. O que faz um conjunto de casas uma aldeia não é o seu isolamento, mas a relação que ela guarda entre outras aldeias, contudo, sob o mapa da rede intercomunitária, as *turmas* existem como a principal motivação desse impulso. Por isso, a razão dessas viagens: tornar as distâncias que as separam insignificantes diante do imperativo social da relação. Já vimos como um evento reverbera sua factualidade, rapidamente progredindo de uma aldeia para a outra até contemplar todas as outras. Tal era o caso do acidente que levou a vida de um garoto. O eco de um evento é também uma miniatura de seu acontecimento. Para outras situações, muitas vezes a força de uma empresa depende da participação e interesse das outras comunidades, tal como é o sucesso da *linda brincadeira* que deve governar as Festas de Santo que marcam o calendário de festejos do *rio*. Uma Festa não é uma festa se não congrega em si as aldeias do seu entorno. Para outras questões, era indispensável o contato urgente com mais de uma comunidade. O tema do *quebranto* nesse quesito colocava a favor da cura de um infante a tarefa dispendiosa de deslocamentos para conjugar o efeito de sete benzedores contra aquela enfermidade. Não nos esqueçamos também das linhas que jogam bola, cortando as águas do rio e parando de aldeia em aldeia para reunir os oponentes do combate. Por fim, as disposições que eram instaladas com os casamentos, sublevadores da ficção endogâmica, criavam pontes fixas entre comunidades diferentes. O caráter dessas linhas, vê-se então, desenreda-se em movimentos que acentuam o seu tom episódico, urgente, imprevisto, ou até, rotineiro, estável, constante... Uma alta gama de variáveis e condições que parecem ocultar a estrutura sob a qual essas linhas se erguem, transparecendo ao revés sua feição de contingência.

Podemos apreender o circuito das linhas em escalas diversas, todas elas à razão de contextos de relacionalidade: de uma casa para outra, dentro de um coletivo residencial, de uma aldeia para outra e por sua vez dentro do *rio*. José Kelly Luciani aplica a noção de fractalidade à relação entre o Eu e o Outro que se reitera com o mesmo efeito em contextos em que se permutam objetos tanto quanto perspectivas

(2001). Reclamamos ao espaço sociopolítico mura produzido pelas linhas a mesma propriedade de autossimilaridade contida na fractalidade. Primeiro utilizado por Wagner (1989) e por Strathern (1988), a fractalidade é inerente à pessoa, revelando-se "através do desembrulhamento das relações que a constituem" (Luciani, 2001, p. 125). Ao desembrulhar a pessoa mura, averiguamos a coexistência estável de todas as pessoas que moram dentro de sua *turma*. Seus consanguíneos, seus parentes por *consideração* e mesmo seus padrinhos possibilitam o alcance seguro de grandes distâncias. Essas linhas caminham, mas retornam, como um movimento ao final de uma longa curva. No esquema organizado por Luciani, as duas posições possíveis que entabulam uma relação de identidade e diferença dependem para sua conclusão de uma tríade (*Ibid*.). O terceiro ângulo conecta as duas outras arestas como aquilo que é transicionado. O que é transicionado tem uma qualidade-de-objeto, mas corresponderá, ao fim da troca, a uma qualidade-de-sujeito para o dono da perspectiva em questão (*Ibid*., p. 101-102). Um modelo que tem sua validade de aplicação no modelo prototípico de encontro na Amazônia. Aquele que discorre em uma trilha em mata fechada quando o que está em embate são duas perspectivas distintas. O fim? A supressão de uma das perspectivas. Uma cisma do mesmo gênero envolve o contexto em que, em vez de perspectivas, está se trocando objetos, como porcos e conchas em pagamento pelo preço da noiva no Mount Hagen na Melanésia (Strathern, 2006 [1988]). Não são situações idênticas, claro, pois enquanto as "trocas predatórias culminam com uma fusão de identidades distintas; o Outro é englobado pelo Eu, já na troca de dons mantém as distintas identidades dos parceiros mesmo quando um pode ser visto como metáfora do outro" como coloca Luciani (2001, p. 126).

O que está em questão aqui como acolá é a diferença agregada e englobada por um dos polos da relação. No caso das linhas, o que é transicionado assume formas variadas e expressa-se em escalas também diversas. Primeiro são as linhas de compartilhamento vicinal que entrelaçam as casas de um mesmo coletivo residencial. Em um sentido *lato*, as trocas de alimento entre as casas são também linhas. As crianças que carregam entre os braços as panelas que alcançarão a mesa de outras casas intermediam o laço entre duas famílias. Há sempre duas famílias trabalhando conjuntamente em um mesmo processo de produção ou múltiplos processos, pois várias pessoas estão sendo geradas ao mesmo tempo. A panela com o entalhe do nome de seu dono é o objeto com a qualidade-de-sujeito que alimentará o *outro*, perfazendo assim parte de seu corpo e de sua vida. As identidades individuais se mantêm nessa troca,

porém também se agregam por fazerem parte de um projeto participativo. Como sabemos, as panelas voltam, mas sempre acompanhadas de contraprestações. Do curso das viagens de visitas tira-se a mesma imagem: seu fluxo a jusante compreende aquele a montante. Passamos da escala do terreiro da aldeia para aquela da superfície do rio. Em vez de panelas, o intermédio dessas relações tem outros motivos. Pode ser o convite para uma festa que por sua vez gerará convivas para a celebração; pode ser a cura de uma doença cuja sorte do desfecho renderá gratidão e *consideração* pelo trabalho do curador; finalmente pode ser o "serviço da noiva", não como uma obrigação irrevogável, mas sim como uma parceria privilegiada. Todas essas passagens carregam consigo bens dos quais são inatas as qualidades-de-sujeito daquele que envia. Investem parte de si no *outro*, seja como modo de produzi-lo ou com o interesse de convidá-lo para o processo de construção de si próprio.

No limite, as festas atingem a escala mais ampliada dessa graduação, quando a pessoa existe enquanto grupo – a pessoa-como-grupo –, pois a Festa de Santo sedia e recebe quem chega para celebrar junto com outros grupos no rincão do *rio* mais familiar para essa "pessoa". Entre as panelas que se deslocam e as festas que se celebram estão os casamentos, primeiro fator da dinâmica que torna viva a relação entre as aldeias. Partimos do modelo de análise multilocal para desenhar a configuração do jogo político e simbólico que envolve o conjunto multicomunitário do Igapó-Açu, suas relações internas tanto quanto as externas, mas que existem em função do estabelecimento, ampliação e relação entre as *turmas* do *rio*. Coletivos que se comunicam através das pessoas que as intermediam, não como representantes, mas como portadoras dos efeitos que aquela relação desdobra. Nesse contexto, não são as partes trocadas ou grupos que se encontram, são os indivíduos – elementos singulares desse mosaico – que assumem a condição de portador dessas trocas de relações que são em última instância societais. Trocam-se relações, dado que elas independem do sexo daquele que renuncia ao seio materno, seja noivo ou noiva, o que importa é a ponte deixada atrás dele.

Escala	Coisa transicionada	Fluxo
Pessoa-como-parte	Panelas (nomes)	linhas vicinais
Pessoa-como-indivíduo	cônjuge	linhas que casam
Pessoa-como-grupo	convite para festejo	linhas que dançam

Tabela 3.3 – Fractalidade dos modos de relação dentro do rio.

A partir da tabela, cujos termos são emprestados de Luciani (2001), podemos visualizar individualmente cada uma das escalas que se desdobram de maneira ampliada uma das outras. São réplicas, por isso autossimilares, pois dão a ver o mesmo processo de produção da pessoa. Por essa razão, as relações intercomunitárias carregam consigo em certa escala, o mesmo que as relações interpessoais ou "interturmais", sendo o inverso igualmente verdadeiro. Se não enquadramos as outras linhas, não significa que elas não participem desse sistema. São partes integrantes e operam da maneira complementar ou superposta. Cada uma delas são também fragmentos de uma única rede que engloba muito mais que partes, indivíduos ou grupos.

Gostamos de pensar o fluxo gerado por essas linhas como rizomas, sua força conectiva, indutora de alianças pode ser levada a cabo "por um indivíduo, um grupo, uma formação social" (Deleuze&Guatarri, 1995 [1980], p. 21). As viagens são meios de propor convites e estabelecer contratos, mas também de fincar e criar posições. Do movimento que desliza por canoas, *rabetas* e *batelões* sobre as águas cor-de-chá emana, apesar disso, uma potência cristalizadora. Formam bulbos que se fecham em si mesmos para demarcar o território. Basta um olhar atento e delongado para observar a ordem de seus sentidos, uma potência aquém das multiplicidades também inerentes ao rizoma e que se "denunciam como pseudomultiplicidades arborescentes" (*Ibid*., p. 16). Logo, as linhas em suas escalas padronizadas que averiguamos são rizomas. Sua natureza é ter raízes, elas partem de uma casa focal, carregam o interesse de toda uma *turma*, amparando seu fluxo sobre o território descontínuo de seu coletivo que se prolonga em outras aldeias. Arregimentando um território seguro contra o perigo externo, vedando possíveis brechas de fuga. Como sublinhamos em cada um dos subtítulos desse capítulo cuja função era discriminar e descrever esses fluxos, as linhas avançam somente sobre o território conhecido, produzindo uma segmentariedade não flexível. Os filhos das *turmas* que deixaram sua aldeia para viver em outras após contrair matrimônio ajustam-se como peças novas de setores residenciais já existentes, contudo não apagam a senda do caminho que as conduz a *casa dos pais*. Permanecem no entre-*turmas*. Funcionam então como verdadeiros consulados de sua *turma* e em certo nível da própria comunidade em território vizinho. Como alicerces do movimento das linhas, elas recebem visitas e apoiam viagens, são em sentido generoso, paradas obrigatórias desses circuitos fechados.

Sobre um panorama aéreo articular-se-iam como as colunas de sustentação de uma via metroviária ou mesmo as próprias estações da linha. Os traços deixados pelas

embarcações e que se desmancham tão logo são riscados atrás de si ao cortar o rio são mais "aditivos", tanto quanto mais pessoas carregam consigo (Ingold, 2007, p. 42)[85]. São como caminhos que sustam conforme a cercania lhe inspire uma parada ou demande uma passagem. Riscando a superfície da água como em uma folha de papel, deixam, contudo, uma linha efêmera. O que pressiona aquele plano, além do casco da embarcação, é o peso das relações construídas e agregadas em torno de anos de visitas ininterruptas. São os anfitriões que retornam par pagar uma visita. As linhas formam o decalque do conjunto multicomunitário, mas não terminam nele, guardam ainda um potencial que tornaria impossível a tarefa de sedimentá-lo em uma imagem acabada e inerte. A superfície que o conjunto dessas linhas tecem, entrelaçando-se entre si, criando nódulos em determinados pontos de passagens é o tecido do parentesco. É o desenho arborescente de sua genealogia. Ao contrário do que se podia esperar de uma árvore de grande porte com uma frondosa copa, ela não alcança raízes muito profundas, a memória daqueles que a traçam não permite. Portanto, mais do que um decalque, as linhas possibilitam a formulação de um mapa. "Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente" (Deleuze&Guatarri, 1995 [1980], p. 20). As linhas estão abertas para o futuro, pois das linhas cada vez mais emaranhadas das relações multicomunitárias também emergem linhas de fuga. Linhas inquietas que expandem o território conhecido para alcançar outros através de alianças matrimoniais. Linhas de fuga porque rompem com o padrão das alianças que se estabeleceram antes delas. Casos raros, mas que trazem ao sistema a sua parcela de indeterminação. Apesar da precaução e o controle constante subsistem gretas pelas quais a experimentação pode passar e o perigo pode entrar. Dessa consciência reside o terreno lato de disputas sobre o qual as relações matrimoniais se fundam. Perder um filho ou filha não é apenas um drama de foro íntimo, ele também é uma questão política de interesse público.

O rio como espaço social, é construído a custa de um movimento contínuo e intenso. As viagens por terra e por rio costuram a experiência dos Mura ao lugar em que habitam. Um processo que inicia dentro de cada residência e no regaço de cada família.

[85] Fazemos referência aqui à taxonomia oferecida por Ingold sobre a diferença entre três tipos de linhas, as quais são em sua maioria de dois tipos: aditiva e redutiva, que se definiriam pelo gênero de marca que deixaria sobre a superfície (2007, p. 43). Há também um terceiro tipo, o qual se caracterizaria pelo rompimento da superfície (Ibid.). As linhas, portanto, não podem ser outra coisa senão, sobre as relações de mudança sobre a linha e a superfície (Ibid., p. 39). Por isso, afirmamos desde o princípio que essas viagens não podem ser entendidas sem que se tenha de antemão a superfície sobre a qual elas se deslocam (obviamente não falamos do rio nesse caso).

Tomemos como caso exemplar, os deslocamentos particulares que levam núcleos de famílias até as praias que despontam às margens do rio durante o período de seca, o quais se tornam verdadeiros laboratórios de investigação e construção de modos de habitar. Os populares *assados na beira*, ocasiões em que se celebram e se usufruem a fartura da vazante e as praias que emergem às margens do rio, assim como expedições de coleta de castanha do Pará, bem como as saídas para caçar e o trabalho de roça modificam o ambiente e formam as pessoas que nele transitam. Falamos aqui do modo de habitar mura, a construção ativa do ambiente que mescla suas habilidades, suas concepções, suas atividades econômicas e suas negociações que envolvem entidades humanas e não humanas (Ingold, 2000). Os Mura costumam dizer com orgulho que *o fazer de Deus é lindo no Igapó-Açu*, um *fazer* do qual já tratamos, não prescinde da intercessão humana. São as mãos humanas que levam esse *fazer* a efetuar-se, seja pela cura nos *trabalhos* de pajelança ou no ato cotidiano de conceder benção. Ao referendar-se àquela imagem divina, eles não abrem mão de interferir eles mesmo sobre os caminhos que abrem. A percepção e atuação do Mura sobre o ambiente que o rodeia, o manejo na abertura de atalhos ou furos através dos igarapés, a coordenação das atividades produtivas com as estações da cheia e da seca, as motivações políticas e sociais que represam a passagem de embarcações em determinados pontos do rio criando tensão e desavenças mostram como as esferas naturais e culturais estão imbricadas (*Ibid*., p. 09). A territorialidade mura é fruto de habilidade, percepções, tarefas e negociações que entram em atividade a cada remada cortada pela água preta do rio ou passo dado entre o farfalhar de folhas nas trilhas de caça. Um ser que depende do mundo à sua volta para ser qualificado.

À sala de casa, deitado em sua rede, enquanto embalava-se ao som da balbúrdia das crianças brincando e correndo sobre o assoalho, o *tuxaua* da Vila Nova conversava comigo sobre as linhas. Falava das linhas de fuga, mas as conceituava nos termos do *índio* e por isso do Mura. Contra a cristalização imposta pela força conjuntiva, o rizoma da comunidade, um constructo ungido sob os interesses de um projeto político específico, posta-se o desejo do *índio* de viver separado. Dizia-me: *porque o índio é o seguinte, ele mora mora mora junto ai ele se agonia e vai embora*. Dada a segurança territorial conquistada pela agência local e garantida pela lei, o *índio* constrói o seu próprio espaço. *Ele acha que a terra é dele, adonde ele quiser fazer uma casa ele faz... Acha bonito um lugar, ele vai fazer uma casa e mora, mora uns tempos aí sai e vai*

embora de novo, assim fica... A beleza não é tão somente uma manifestação espontânea, algo dado de antemão e da qual se dispensa a agência humana. Ela é um produto lapidado e desbastado através de um fazer *bonito*. Pontual, ele marca sua presença por aonde o Mura passa, onde ele mora, aonde ele constrói a sua casa. Uma fuga que às vezes alcança mesmo o terreno das cidades, produzindo um afastamento que não deve ser confundido com uma deserção. Porque *o índio ele volta, demora mas volta, é difícil um índio morrer pra lá pra cidade, ele volta pra aldeia dele*.

Conclusão

> "Cuando la luna apaga el sol, los índios kayapó disparan flechas de fuego hacia el cielo, para devolver al sol su luz perdida. Lo barí suenan tambores, para que el sol regrese. Los aymaras lloran, y a gritos suplican al sol que no los abandone."
>
> Eduardo Galeano

O eclipse lunar de setembro de ano passado inaugurou minha última visita de campo aos Mura do Igapó-Açu. O que era um evento desprendido de qualquer significado para as pessoas comuns no município de Borba, para as populações do *rio* era aguardado com alguma ansiedade. Os antigos diziam que havia de se fazer barulho e *bagunça* para que a lua regressasse de seu escondedouro. O que estava oculto temporariamente pela sombra da Terra, para eles era um fenômeno súbito que prevalecia como um desfecho perigoso, demandando sua imediata reversão. Os Mura de hoje sabiam de antemão que aquele evento astronômico tinha data prevista para ocorrer. Um sobreaviso tinha sido dado pelo noticiário que acompanhavam todas noites pela televisão, o que antes surgia como uma manifestação do acaso, agora era aguardado por toda a comunidade. Sabia eu antes de chegar à aldeia que isso era um costume. Desde a cidade, onde acompanhei ao eclipse lunar, haviam me atentado para como a gente *do interior* recepcionava as declarações dos astros. Na aldeia do Piranha não havia sido diferente, a paisagem do terreiro que iluminava à minha chegada trazia ainda alguns vestígios do que parecia ter sido uma batalha campal. Pelo chão de terra batida podia se ver as lascas do que havia sido um fogão, estilhaçado com a força de pauladas, mesmo destino que uma caixa d'água tinha acedido pelo entusiasmo daquela barulheira. Tomando as horas do final daquela noite do dia 25, ela seria lembrada ainda em muitas rodas de conversa em que eu participaria no dia seguinte.

Essa anedota de campo valoriza-se à luz das conclusões que trazemos para essa dissertação. Meus interlocutores não tinham em conta, ao instante daquela algazarra generalizada que brandia os ânimos da noite, o receio de se despedir da lua para sempre, contudo, aquilo não se fazia pela mera *bagunça*, existia antes para o coletivo. Os Mura estavam para o grupo tanto como contra a natureza. Não como indiferentes, vivendo

alheios àquele mundo que se elevava nos confins da aldeia, mas extremamente atentos àquela paisagem que receavam, ao mesmo tempo, da qual retiravam tantos benefícios. Entretanto, sabemos como aquela batucada aterradora não se dirigia em sua plenitude às consequências deletérias que a *força* da lua podia ter sobre a humanidade. Talvez não deixasse de sê-lo, afinal, cada coisa tem o seu lugar, organização que ainda manifestava a mutua influência de agências diferentes na ordem de todas as coisas, mas fato era que se sua eficácia não se exibia em termos cosmológicos, existia com plenos efeitos sociológicos. O grupo fundava-se na alegria que existia no tamborilar de panelas, carcaças de eletrodomésticos e caixas d'água diante dos malefícios desferidos pelas *forças* da natureza. Reunidos em torno de um evento, o grupo – participantes e ouvintes – existia enquanto guiados por um mesmo fim. Ali, os coletivos despertados efemeramente em situações do presente, não deixavam de ser perpetuamente amparado à sombra de um mesmo passado. Os *antigos*, sem nomes ou procedências, constantemente acionados em ocasiões e falas que demandavam ciência sobre o mundo, uniam todas aquelas pessoas a um mesmo fundo, um passado sem profundidade. Essa anulação do tempo garantia, como mecanismo mnemônico, a cada nova geração uma via de pertencimento e continuidade à condição de ser-no-*rio*. Compartilhando aquela referência genérica de antepassados comuns todas aquelas pessoas pareciam estar dispostas juntas diante do presente.

O coletivo nascia aos olhos dos *outros* – ameaçando ou celebrando – suas divisas delimitavam-se à espreita de alheios agentes de disrupção. Fosse diante da *bagunça* desencadeada pelo enegrecimento do satélite lunar ou em razão de uma celebração como as Festas de Santos que se organizavam para receber os de fora. O estatuto que a diferença matinha era dúbio, sua inclusão era aceita para dançar ou para residir desde que uma vigília sobre ela fosse feita. Desde o princípio estamos comentando sobre isso, o nascimento da aldeia e do próprio *rio* como um lugar em que o grupo se engendra para Si. Do nascimento de uma criança, recebida e *paparicada* com alegria tem-se a condição para que uma família seja *turma* e de que de uma *turma* passe a ser comunidade. Criam-se engates, meios pelos quais se estenderão as relações, os laços que garantirão a segurança do grupo em objeção ao seu esfacelamento. Do mesmo modo, a despedida com tristeza de parentes falecidos auferia ao semblante daquelas pessoas o pasmo proporcionado pela fragilidade do conjunto dos Seus. Defronte à vida ou à morte o grupo refazia-se, mobilizado pelas linhas que corriam e tornavam aqueles grupos coesos, sublinhando a solidariedade e o interesse que os mantinham unidos. Ao

mesmo tempo, o nascimento e o falecimento classificavam-se na ordem de momentos de abertura extremamente perigosos.

Corpos que se *encostam*

O corpo era sede de uma posição disputada por coletivos distintos, morto ou vivo, ele exibia um suporte para as intenções alheias paralelas àquelas das quais havia se originado. O *corpo aberto*, condição da qual a pessoa se via desde que era posta no mundo era aos poucos atenuado, por isso o *corpo aberto* fundia-se como um estado natural, social e cultural. Seu "fechamento", logo, devia-se dar em diferentes instâncias. Quando infante, a pessoa expunha às vistas circundantes uma cobertura corpórea demasiada permissiva cujo porosidade facilitava a usurpação da condição daquele ser poder nutrir-se da convivência dos que eram Seus. Por isso o corpo dos *curumins* e *cunhatãs* necessitava ser construído e feito *à la* humanidade. Mais do que subjetivado, caracterizado com as virtudes que o compreendiam como parte legítima daquela condição, ele precisava ser protegido. Ungido pelas folhas do *fundo* que o tornavam um alvo menos evidente para atenções não humanas, seu uso sucessivo era empregado como uma medida cautelar, atuante enquanto aquele ser não estivesse *preparado*. Dona de Si, uma condição garantida pela maturação e aprendizado, a pessoa seria capaz de proteger seu corpo pelas suas próprias mãos, ou melhor dizendo, pelas suas próprias *orações*. *Fé em Deus*, respeito e *consideração* pelos Seus, eram as outras bases sobre as quais aquela condição de convivente era garantida. O contrário disso, era o *escassear*, o *pecado* e a des-*consideração*, ações que traziam todas em seu âmago, o egoísmo. Quando do óbito, o corpo não passava a ser terra arrasada, figurava-se ainda com o terreno propício às manipulações alheias. Ainda em disputa ele exigia um fim adequado que se alinhava a sua postura em vida diante dos Seus, estima homenageada com a última despedida.

Tudo se passa como se existisse apenas corpo/*corpos* e disposições para se conectarem – *encostar* nos termos locais – uns aos outros que justificava, ao fim, a sina de sua instabilidade. O corpo era sinônimo de abertura e conexão, uma condição inata e imprescindível à existência social. Pois, essa existência não se dava espontaneamente, ela era aos poucos definida, incutida no corpo e na cabeça como também eram ensinadas as primeiras palavras. Associada à condição de *gente*, a posição de quem

vivia na comunidade era questão de *costume*, mas também de *preparação*. Aquele círculo de casas que compunham a aldeia e, principalmente aquele circuito comum produzido pelas residências de sua *turma* eram o seu rincão de segurança e conforto no mundo. Fora dali, à noite e sozinho, a pessoa era mais um corpo à mercê de ser *apadrinhado* por qualquer outro *corpo* que abundasse o *centro* e o *fundo*. A mesma sorte sobrava para aquele que se encontrava na cidade longe dos Seus em um plano em que as afecções mais adequadas eram outras àquelas que ele trazia consigo. *Preparado* ou não, o corpo era uma peça móvel em um tabuleiro em que a última coisa que se desejava era arriscar a casa em que havia sido colocado. Ver seu corpo *encostado* ao de *outro* era, desnecessário dizer, ser o mesmo que 'devorado'. O plano das conexões, efetua-se como o plano do social, extensão tão ampla quanto o número de olhos que miram desde as cercanias da aldeia. Era fundamental cuidar-se e cuidar dos Seus. Em todos esses lugares encontros e intervenções não tinham outro desfecho se não levar à separação, à transformação e, no limite, à morte.

Cortes e fluxos acontecem em toda a parte e o tempo todo, exterior e interior estavam unidos e separados por caminhos muitas vezes sem volta. A perspectiva era moderada diretamente pela sua posição: dentro ou fora da *turma*, dentro ou fora da aldeia, dentro ou fora do *rio*, dentro ou fora do corpo. *Convites*, casamentos, andanças e *sequestros* eram os meios pelos quais os Mura deslocavam-se, ou eram deslocados de sua posição para assumir a convivência com o *outro*. O mundo sensível exterior podia tanto ludibriar como ensinar, assim como o interior existia de antemão como era radicalmente alterado pelo que vinha de fora. O que persistia era a busca de um bem viver entre conhecidos. De onde surgiam as ideias sobre o mundo, ou de onde surgia o próprio mundo não era tão importante quanto as conexões que o mantinham, tornando-o um lugar seguro.

Esboços para uma teoria sobre um sistema de *forças*

O plano social parece constantemente tocado por *forças*, não apenas ele como todo o cosmos, são influências não tangíveis que guardam o potencial de afetar aqueles que estão em sua direção. A insurgência dessas *forças* no mundo traduz-se da fala de meus interlocutores que as sublinhavam a partir de situações de natureza diversas. A falta que cometemos de apresentar o rascunho de sua presença e ação no contexto-

mundo do *rio* apenas na conclusão dessa dissertação absolve-se por sua condição pontual e total na vida dos Mura, ocultada na maioria das vezes pelas soluções que elas demandavam. O que apresentamos são assunções que estão à espera de novas pesquisas. As *forças* estavam então, tão presentes quanto não sublinhadas. Sua existência definida pela ação que irrompia sugeria também sua origem, um foco que às vezes se manifestava de forma individuada e outras, como pura multiplicidade. Sua intensidade não é atestada pela identidade – essa apenas suposta – pois o que é passível de ser verificado são os efeitos de sua atuação. Originadas na natureza e no social, elas desencadeiam reações que correspondem diretamente a sua importância. A definição mais clara de *força* é aquela que a concebe como um impulso involuntário e sobre o qual não há controle. Sua presença sensível, entretanto, não costuma ser elaboradas pelo discurso comum, o termo *força* soa conjugar-se como ferramenta conceitual mobilizada para qualificar agências alheias. Isso não quer dizer que as *forças* não existem, elas existem e simplesmente são definidas não pelas suas causas, mas por seu efeito. Mais especificamente, a potencialidade de obrar sobre a pessoa e o mundo ao seu redor. O que interessava para as pessoas que as nomeavam em suas falas não eram as explicações que as qualificavam, mas os ensejos que elas facultavam naqueles que se viam sob o seu campo de ação.

A generalidade do termo *força* contempla a ampla gama de possibilidades de seus efeitos em razão delas desatarem em qualquer lugar e serem passíveis de agir sobre qualquer um. Sua agência nos interessa exclusivamente no plano social, pois não é qualquer pessoa que se encontra a mercê de seus efeitos, uns são mais suscetíveis as suas consequências do que outros. Crianças, por exemplo, cuja debilidade de sua constituição física as definem como ser no mundo, são reconhecidamente criaturas sem defesas próprias suficientes para resistir ao impacto de imposições negativas à sua vontade. Por essa razão caem tíbias, esquálidas e quase sem vida quando sob efeito de agências externas, necessitando de agências à contrapelo do movimento que as levou àquele estado. Sabemos, por exemplo, os efeitos da *força* da fome sobre uma *cunhatã* ou um *curumim* desabrigados. A mesma preocupação reside quando da situação em que uma pessoa chega do roçado ou da mata e toma de sobreaviso uma criança. Os lugares pelos quais se passa, o *centro* mormente, também emanam *forças* que não são passíveis de administração, a experiência dessas passagens são capazes de transformar os pacientes de suas influências. As pessoas são capazes de portar *forças*, muitas vezes, estranhas a elas, quando não passíveis de domínio, elas se perdem em direções

imprevistas. O arcabouço de sua definição engloba, então, aquilo sobre o que a cultura não tem pleno controle e tampouco ciência plena.

Existem também as *forças* sobre as quais se tem direção. A procedência sobre seu comando revela-se na sua denominação, não mais como *forças*, apesar de manterem os mesmos mecanismos de atuação. As palavras, por exemplo, também têm *força*, haja conta das *orações* que existem para os mais indefinidos fins, tanto para o bem como para o mal, para o benefício de outrem ou mesmo de si próprio. Quando direcionadas, elas operam para os fins pelas quais foram enviadas, agindo como agentes da cura, caso a razão fosse algum mal específico. Há também, como sabemos, as palavras que *não podem ser ditas sobre o teto de casa*, *forças* de atração que funcionam através de sua simples menção. Feitiços, assim como o *mal olhado*, também agem sob o interesse alheio, são passíveis de serem direcionados e por isso não são colocados sob o guarda-chuva conceitual do termo *força*. Todos indícios que passam desapercebidos em suas expressões pontuais, mas que, quando reunidos parecem traçar liames, envolvendo pessoas, gerando possibilidades de afetar e ser afetado.

Compondo o ritmo cotidiano, como ingrediente das relações sociais, o termo *força* também se aplica comumente para fora dos limites da comunidade, surgindo como potencialidade inata à natureza. Um reflexo do que é descrito como "teoria de forças" ou "matemática da natureza" (Mahalen de Lima, 2015). Um conjuntura cósmica desenrolada através do cálculo das periodicidades inerente às "conjunções e disjunções" dos "movimentos fluviais, pluviais, eólicos, estelares" (*Ibid*., p. 209) e que demonstra encadeamentos paralelos no comportamento de todas "as categoria ou tipos de seres viventes, que pertencem à terra, o céu, o fundo (ou o inferno)" (*Ibid*., p. 211). O registro oferecido pela manifestação desses diferentes entes que habitam o cosmos oferece um código que influencia diretamente na periodicidade das atividades que orientam a vida de uma comunidade. Os Mura demonstravam sua atenção para os mesmos indícios quando apontavam para a periodicidade de determinadas *forças* que refletiam na fartura de espécies caçadas para consumo. Era nessas ocasiões que a *força* aparecia de maneira plural. No rio Igapó-Açu, entretanto, a pujança de determinados itens de caça existia como uma força individuada, não como um desdobramento de forças exteriores, mas como uma *força* em si. Era o caso, por exemplo, da *força do ovo* que explodia anualmente em agosto. A pesca e o roçado também eram atividades que dependiam diretamente da conjunção de condições propícias para sua execução. Um quadro bem

organizado que pouco tinha a ver com o esquema das *forças* que se desprendiam da agência humana.

Refletindo sobre a "teoria das forças" para as populações do baixo rio Arapiuns, Mahalen de Lima elabora duas chaves para esmiuçar o funcionamento desse sistema: cogitando-as em um primeiro momento como "forças inanimadas" que agem sobre os entes e em um segundo momento como um "princípio vital" impulsionado a partir das relações que movimentam o mundo (*Ibid*., p. 210). Seja uma opção ou outra, interessa-nos pensar como a categoria de *força*, acionada lá para pensar a relação entre os entes viventes do cosmo é também uma variável importante que inflete sobre o social no contexto-mundo do Igapó-Açu. Algo que pode assemelhar-se a um princípio vital, mas que também influencia de maneira invisível as relações entre humanos que se desenvolvem no plano da comunidade. O que desejamos fazer notar aqui são as infinitas possibilidades que ainda existem para pensar o funcionamento das relações no *socius* e o caráter diferenciado dos laços que as constroem.

O que no âmbito da natureza era demarcado por códigos cíclicos, ganhava no terreno da aldeia um ar de imprevidência. As forças da natureza também influenciavam a ordem social, claro, a lua, o vento, o sol eram dados como motivos para malefícios, como era a bem conhecida caso da doença de *vento caído*. Como consequência apontamos que o termo *força* existia com uma acepção e aplicação amplas, associando esferas antes discriminadas pelos coletivos que a habitavam, mas que se submetiam à influência invisível de *forças* que parecem estar sempre em movimento.

Linhas de *consideração*

Em um mundo onde os Seus estão ilhados pela diferença e pelo perigo, quanto mais parentes se tem, mais seguro se está. Linha, conceito norteador dessa dissertação, explicita-se como meio para tornar possível esse desejo. Forjada a partir da reflexão sobre a experiência de campo, ela não deixa de ser uma formulação local, traduzindo-se em um vocábulo o que era um constructo pragmático. Seu uso presta-se à necessidade de dar vazão às viagens, visitas e deslocamentos que traçam o caminho dos Mura para os Mura, ou, para dizer de outro modo, de parente para parente. As linhas existem enquanto puro movimento, localizado, ele não costuma se aventurar para além do conhecido, existe a princípio para reforçar laços, não para criar novos. Por isso, não

existem em excesso, desregradas e a perder-se de vista, surgem como mecanismos de controle e segurança.

As linhas são passíveis de serem verificadas em múltiplas escalas, projetando-se fractalmente sobre superfícies de deslocamento distintas, elas acabam reunindo sempre os mesmos termos. Imagem abstrata, ela erige-se sobre a concretude do terreno social. Tratam-se, como sabemos de circuitos de troca de alimentos, convites pra festas, buscas de atenção aos tratamentos de cura e em seu extremo, relações matrimoniais. Originam-se nas *turmas* e se circunscrevem a elas, nascem ali, mas não necessariamente morrem ali. Por esse prismas, as relações multicomunitárias transformam-se em um grande emaranhado de linhas. Apesar de prorromperem como esforço para diminuição das distâncias físicas entre residências de *turmas* descontínuas, elas acondicionam em seu interior brechas de abertura. A mesma linha que une duas casas aparentadas, chama com o ensejo de sua presença a diferença que coexiste nos limites desse circuito. Isso é óbvio para o caso de um convite para Festa que concede hospedagem para os Seus que moram em outros lugares, mas, simultaneamente, convoca a presença de *outros*. Igualmente claro para a demanda por atendimento de um curador que exige com seu diagnóstico a visita a outros curadores de aldeias diferentes. Por fim, tem potencial para se tornar duplamente verdade nas linhas matrimoniais que se oferecem como meios de alcançar a diferença, muito além dos limites da *turma* e abrir uma ponte de caminho livre para seu acesso. No limite, as linhas que casam são linhas de fuga, pois partem com capacidade de romper todos os parâmetros (convivialidade, comensalidade e o compartilhamento) que existiam de antemão, agindo em total e plena des-*consideração*.

À vista de sua autodestruição, as linhas originadas nas *turmas* existem como causa e como cura. Por isso elas medram desde o princípio, fazendo-se ativas à nível das microrelações, incrementando-se como forma de fazer política no plano macro. Relações entre famílias transformam-se em relações entre comunidades. Vemos então, como as linhas mesmo se manifestando em suas condições mínimas ainda são visíveis. Era o caso do piso de um batelão que se dirigia à Borba e levava consigo muitas famílias para sua visita mensal em uma certa ocasião. À hora do almoço, sobre o convés coberto, formaram-se diferentes círculos em torna de panelas que fumegavam com caldeiradas de peixe. As *turmas* estavam ali organizadas em sua mínima expressão. Eu que assistia a cena impassível, disponível para ser convidado por qualquer uma das rodas ali presentes e conhecidas, fui chamado para *merendar* junto à *turma* da qual fazia

parte a família que me hospedava e no momento estava ausente. Ao ser eleito por uma família, eu era na verdade, agregado à toda uma *turma*.

Como coletivos, as *turmas* eram sustentáculos de amparo e segurança de um grupo que compartilhava laços de consanguinidade, afinidade e solidariedade entre si. As *turmas*, contudo, não deixavam de ser também máquinas de familiarização. Como eu havia sido inserido naquele circuito, outros também eram passíveis de serem. Tudo dependia da *confiança*, depois de oferecida, ela criava as condições para que a *consideração* frutificasse. Como se ela desobstruísse o caminho das linhas – o desenho da passagem das pessoas que as conduzem – para a fundação da interdependência e assim do grupo em si. O espaço social no qual a familiarização funcionava não era no interior de uma casa, mas sim, no entre-casas, envolto e semeado pelo movimento de compartilhamento e de cuidado operado pelas linhas de *consideração*.

Processo que envolve os que vêm de fora, agregados e recém-casados, ele existe primeiramente para os que estão dentro. As crianças são as primeiras a serem elaboradas pelo juízo dos cuidados e pela memória cativada pelos que serão Seus. Os adultos devem cuidar de suas proles enquanto elas não fazem a Si socialmente. Demanda contínua que abordamos no primeiro capítulo, em que a partir da descrição da organização social daquele coletivo, almejamos discriminar as etiquetas e procedimentos que integram aos poucos o infante no centro do primeiro círculo, correspondente à *turma*, ou seja, à sua família extensa. Desse primeiro perímetro a criança será concomitantemente integrada ao da aldeia, visto que ali, como sabemos todos são parentes. Ao tempo em que a criança é alimentada e protegida, ela também se torna membro daquele grupo, reconhecendo os Seus e prestando o respeito e a atenção formal que lhe são inculcados. Na *turma*, a criança ganhará nome, ganhará alimento, aprenderá o que lhe servirá para manter a sua autonomia e, finalmente, baseado nas escolhas que se fizeram antes das dele e pelos Seus, poderá observar as possibilidades matrimonias que estão mais próximas de seu alcance. Contexto imprescindível, dado que as pessoas se casam com quem elas conhecem de antemão e quem elas conhecem são consanguíneos ou consanguíneos de afins, ou simplesmente, aqueles que foram criados sob o mesmos parâmetros de humanidade. Antes disso, como tratamos de apresentar no segundo capítulo, o corpo é o primeiro alvo de um tratamento particular. Peça inerentemente aberta à conexão, exposta aos campos ontológicos contíguos, corre o risco initerruptamente de desviar-se e perder-se dos limites do último círculo no qual foi colocada, a zona da humanidade. A criança não deve ser deixada sozinha, criatura

dependente do amparo alheio, ela é ainda um alvo privilegiado para os sequestros de *sombras*. Isso porque ela é um potencial consanguíneo do *fundo*, reclamado pelas entidades que levam um de seus *corpos* para serem criados como um filho. Como a gente do *fundo* vive tal como as pessoas em *terra* não parece raro que elas mantenham as mesmas relações compartilhadas pela gente comum. Para a *gente* de lá é tão importante ter filhos de *criação*/adoção e provavelmente, como cogitamos, tios de *consideração*/afins como tem a *gente* daqui.

Foi observando e anotando a gramática mobilizada no processo de absorção da diferença que a construção da semelhança foi aclarada. O estatuto dos *parentes de sangue*, categoria livremente utilizada para identificar os parentes por linha genealógica não se resolve com o nascimento, como consanguíneo ele precisa ser confirmado e atualizado pela *criação*. É na *criação* que a *consideração* é gestada como um subproduto, por essa razão os afins reais são os parentes por *consideração*, pois aparecem depois que o processo foi consumado e dele só podem participar através da sua permanente atualização. Existindo às fraldas da comensalidade, compartilhamento e da convivialidade eles são marcados por uma concessão, jamais pela sua produção. Por essa razão o afim real só se torna parente por *consideração* quando ele é *considerado*, afastado de toda a possibilidade de alcançar a condição de consanguíneo *mesmo*, ele é instituído como um quase consanguíneo, o que todo afim real é idealmente.

A *turma*, como bem entrevemos, é a fábrica desse processo de produção da semelhança e assimilação da diferença. Meio em qual são produzidas as pessoas, assim como lugar em que são asseguradas como membros integrantes daquele coletivo. Uma pessoa é uma *turma*, assim como a *turma* é cada uma dessas pessoas, o que uma faz é como se todos tivessem feito. Mais do que um coletivizador, a *turma* existe como um divíduo sociológico que opera no plano das micro e das macro relações. Quem ali reside e dela faz parte está inter-relacionado, dependente de cada um do grupo para existir plenamente, não completamente como é matizado pelo ideal de autonomia pessoal. Mesmo assim, não é por nada que andar sozinho tampouco seja recomendado para os adultos – estar junto é sinônimo de segurança e proteção. Uma pessoa precisa dos Seus para existir como explicitam a circulação das panelas de *consideração* e a instituição do *ajuri*, constituindo a Si, a pessoa constitui a terceiros. No limite, todo o *rio* é uma *turma*, a *turma do Txeré* quando a perspectiva em disputa é a da população de Borba, um englobamento que acaba reduzido à mais um entre outros quando o ponto de vista é dado do *rio*. Mais do que uma função da organização social, uma instituição formal e

duradoura, a *turma* é contingenciada pelas relações cotidianas, expressão do amor e apreço que se guarda pelos Seus. Daqui as linhas partem, nascendo da *turma*, pois toda família, tal como toda pessoa que a coloca em movimento pertence a uma, as linhas surgem para reforçar os laços que nasceram da cadência da rede de lã e da criação. Prestam, sobretudo, para atualizar os laços de semelhança em mundo onde a diferença se acerca cada vez mais. Amarrando com muitas voltas, os laços de parentesco ao suporte do corpo, reconectando o sempre ao grupo dos Seus. Tal como carregam consigo alimento, convites, visitas, demonstrações de respeito e *confiança*, as linhas portam *consideração*. As linhas diminuem as distâncias – seguindo o rastro invisível da *consideração* elas vão onde os Seus estão – anulando o olvido e a ausência. Razão da qual não existem como caminho de sentido único, as linhas devem retornar e fazem porque são tributárias do eterno dever de dar, receber e retribuir que constitui o grupo como um coletivo.

Para um grupo de pessoas às quais a dor da separação era tão pesada, o comentário da pajé do Forno, feito em certa conta, havia me causado uma estranha impressão. Dizia ela que *às vezes a sorte da gente tá longe*. Não se dirigia a mim, mas a uma neta com quem dialogava sobre a questão envolvendo as recentes e constantes brigas de um casal. Ao que parece, o homem queria despedir-se, buscar outra coisa para sua vida, mas sozinho. Surpreendeu-me com aquele conselho que estimulava o divórcio de uma família. Talvez o melhor para ambos fosse exatamente isso como preconizava a matriarca daquela comunidade. Entretanto, não deixava de pensar também como a pajé presumia em suas palavras algo que se tornou aos poucos claro para mim naqueles dias de convivência no *rio*: longo mesmo era só o percurso porque ele sempre voltava para onde havia começado.

Bibliografia

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui S. S.; NEVES, Walter. 2006. Introdução. As sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. In: _____(org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume.

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)*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Université Paris X.

AMOROSO, Marta Rosa. 1991. *Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: UNICAMP.

_____. 2009. Verbete da enciclopédia virtual Povos Indígenas do Brasil sobre os Mura. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/mura >. Acessado em: 28 de março de 2016.

_____. 2011. O ambientalismo e as novas negociações dos Mura do rio Preto do Igapó-Açu (AM). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 11, p. 11-24.

_____ .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.

ARAÚJO, Íris Morais. 2014. *Osikirip: os "especiais" Karitiana e a noção de pessoa ameríndia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP.

ARHEM, Karj. 2001 [1996]. La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia. In: Descola, Philippe; Pálsson, Gísli. *Naturezaleza y Sociedad, Perspectivas antropológicas*. México: Siglo veintiuno, p. 214-236.

BARTHES, Roland. 1990 [1982]. "A Mensagem Fotográfica". In: *O óbvio e o obtuso*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, p.11-25.

BAKHTIN, Mikhail. 2003. "O problema do texto na lingüística, na filologia e em outras ciências humanas". In:_____ *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, p. 307-336.

BONILLA, Lydie Oiara. 2005. “Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas)”. *Revista de Estudo e Pesquisas*, v.2, n.1, julho, p.7-60.

BORGES, Jorge Luis. 1987. Os Espelhos Velados. In: *O Fazedor*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. 2008. “Corpo, Imagem e Memória”. In: *8 X Fotografia*, Mammi, Lorenzo e Schwarctz, Lilia (org.). São Paulo: Cia das Letras, p.113-131.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2000. “O inca pano: mito, história e modelos etnológicos”. *Mana Estudos de Antropologia Social*, n. 06 (2), p. 7-35.

_____. 2004. “In search of ritual: tradition, outer world and bad manners in the Amazon”. *Journal of the Royal Anthropologial Institute*, v. 10, n. 1, p. 157-173.

_____. 2006. *O nome e o tempo Yaminawa – Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: UNESP.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.

_____.1979. “De amigos formais e pessoa; companheiros, espelhos e identidade”. *Boletim do Museu Nacional*, (N.S.), n.32, p. 31-39.

_____. 2009a. “Escatologia entre os Krahô”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, p. 59-76.

_____. 2009b. “”Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, p. 311-374.

_____. 2009c. “Xamanisno e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, p. 101-114.

CARSTEN, Janet. 2000. “Introduction: Cultures of Relatedness”. In: _____(edi). *Culture of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, p.1-36.

CENSO DEMOGRÁFICO. 2010. Características gerais dos indígenas. Resultado do universo. Rio de Janeiro: IBGE.

CLASTRES, Pierre. 1995. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora34.

_____. 2003 [1974]. “Independência e Exogamia”. In: *Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac&Naify. p.67-96.

_____. 2003 [1974]. “Sociedade Contra o Estado”. In: *Sociedade Contra o Estado. São Paulo*: Cosac&Naify. p.201-231.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.

_____. 2004. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana Estudos de Antropologia Social*, v. 10, n.1, p. 25-60.

COHN, Clarice. 2000. “Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá”. *Revista de Antropologia*, São Paulo: Universidade de São Paulo, v.43, n.2, p. 195-222.

_____. 2011. “Os Mebengokré e seus Outros do ponto de vista das mulheres”. In: COFFACI DE LIMA, E. e CÓRDOBA, L. (org). *Os outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sulamericana*. Curitiba: Editora UFPR, p. 57-70.

COMBÈS, Isabelle. 2004. “Tras la huellas de los Ñaigua: de Tapi, Tapiet y outros salvajes em el Chaco boliviano”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 34 (2), p. 221-234.

DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo divido: estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

DAL POZ, João; SILVA, Marcio. 2008. “Informatizando o Método Genealógico: um guia de referência para a Máquina de Parentesco”. *Teoria e Cultura, Juiz de Fora*, v.3, n. 1 e 2, p. 63-78, jan/dez.

_____. 2009. “MaqPar – A Homemade Tool for the Study of Kinship Networks”. *VIBRANT*, Vol. 6 (2): 29-51.

DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Félix. 1995. *Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol 1. São Paulo: Editora34.

_____. 1995. *Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol 4. São Paulo: Editora34.

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

DESCOLA, Philippe. 2006 [1993]. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro*. São Paulo, Cosac Naify.

_____.1992. “Societies of Nature and Nature of Society”. In: Kuper, A. (Org.) *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge, p. 107-126.

DIAS DA COSTA, Willas. 2008. *Escola do Laranjal: processos educativos em terra indígena do Lago Ayapuá e a construção da indentidade Mura na região do*

Purus. Dissertação de Mestrado. PPGE/FACED-UFAM. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2005 [1937]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

_____. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 8, n. 2, p. 07-44.

_____. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 14, n. 2, p. 329-366.

FERNANDES, Florestan. 1963. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão européia do livro.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 1999. Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini – *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS-MN/UFRJ. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

_____. 2013. "Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 19, n. 2, p. 341-370,.

FILENO, Fernando Augusto. 2015. O rio como eixo de transformação: entre a cidade e o Lago Grande. Trabalho apresentado na XI Reunião de Antropologia do Mercosul (Ram), 21, Montevidéu. Actas de la XI RAM, p.1-15. (mimeo).

FRANCHETTO, Bruna. 1993. "A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu)". In: VIVEIROS DE CASTRO, E e CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *Amazônia Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP FAPESP, p. 95-116.

GALLOIS, Dominique T. 1984/5. "O Pajé Waiãpi e Seus Espelhos". *Revista de Antropologia*, São Paulo: Universidade de São Paulo, v.50, n.1, p. 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, p. 39-74.

GALVÃO, Eduardo. 1955. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Ita; Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional.

GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: na anthropological Theory*. Oxford: University Press.

GOLDMAN, Marcio. 1996. "Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa". *Revista de Antropologia*, São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 39 n.1. p. 83-109.

GONÇALVES, Marco Antônio. 2001. *O mundo Inacabado: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 1993. *O significado do Nome - Comologia e Nominação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras.

_____. 1995. "A produção da afinidade no sistema de parentesco pirahã", In: Viveiros de Castro, E. *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Ed. UFRJ, p. 207-228.

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

_____. 1997. "O Parentesco como Consciência Humana: O caso dos Piros". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 3, n. 2, p. 39-65.

GREGORY, Chris. 1982. – *Gifts and commodities*. Londres: Academic Press.

INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill.* Londres/Nova York: Routledge.

_____. 2010 [2001]. "Da transmissão de representações à educação da atenção". *Educação*, v.33, n.1, p. 6-25.

_____. 2007. *Lines: A Brief History*. New York: Routledge.

LAGROU, Elsje M. 2007. *A Fluidez da Forma: arte, alteridade e agência em uma socieade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.

LANGDON, Esther J. 2005. "A Doença como Experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica". *Palestra Conferência 30 anos Xingu*, Escola Paulista de Medicina, São Paulo.

LANGDON, Esther J; WIIK, Flavio B. 2010. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. *Revista Latino Americana de enfermagem*, 18(3): maio-junho.

LASMAR, Cristiane. 2008. "'Irmã de índio, mulher de branco': perspectivas femininas no Alto rio Negro". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 14, n. 2, p. 429-454.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982 [1949]. *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis: Vozes.

_____. 1993. *História do Lince*. São Paulo: Cia das Letras.

_____. 2004 [1955]. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras.

_____. 1976 [1962]. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

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

_____. 2011 [1974]. *O homem nu*. São Paulo: Cosac&Naify.

_____. 2008 [1945]. "A análise estrutural em lingüística e antropologia". In:_____ *Antropologia Estrutural*, São Paulo: Cosac&Naify.

LIMA, Deborah de Magalhães. 1999. "A Construção histórica do termo Caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico". *Novos Cadernos NAEA*, v.2, n.2. p. 05-32.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tup". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n. 2, p. 21-48.

_____. 2005. *Um peixe olhou pra mim: O Povo Yudjá e a Perpectiva*. São Paulo: Ed. da UNESP/ISA/Nuti,

LUCIANI, José Antonio Kelly. 2001. "Fractalidade e Troca de Perspectivas". In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 7, n. 2, p.95-132.

_____. 2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 11, n. 1, p. 201-234.

MAHALEN DE LIMA, L. 2015. *No Arapiuns, entre verdadeiros e –ranas. Sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político*. Tese de Doutorado em Antropologia. Social São Paulo: Universidade de São Paulo.

MAIZZA, Fabiana. 2012. *Cosmografia de um Mundo Perigoso: Espaço e Relações de Afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Edusp.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. 2011. Outra Amazônia: os Santos e o Catolicismo popular. *Norte Ciência*, vol. 2, n. 1, p. 1-26.

MAUSS, Marcel. 2004 [1925]. "Ensaio sobre a Dádiva – Forma e Razão da Troca nas Sociedades Araicas". In: _____ *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 181-312.

MAYBURY-LEWIS, David. 1984 [1974]. *A Sociedade Xavante.* Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.

MATARÉZZIO, Edson T. 2010. *Ritual e Pessoa entre os Waimiri-Atroari*. PPGAS/USP. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social São Paulo: Universidade de São Paulo.

MATOS VIEGAS, Susana de. 2007. *Terra Calada Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

MELATTI, Julio Cezar. 2007. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp.

MÉTRAUX, Alfred. 1979. *A religião dos tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Editora Nacional/Edusp.

MOREIRA SANTOS, Ana Flavia. 2009. *Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias. Autazes (AM), primeiras décadas do século XX*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS/UFRJ/Museu Nacional.

NIMUENDAJU, Curt. 1948. The mura and pirahã. In: STEWARD, J. (Org). *Handbook of South American Indians*. Washington: Bull. Bur. Ethnol, p. 255-269.

_____. 1982. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*. São Paulo: Edusp/Hucitec,

NOBERTO, Rafael Branquinho Abdala. 2016. *Espaços, Trânsitos e Sociabilidade em Performance na "Musica do Beiradão": uma Etnografia entre Músicos Amazonenses*. Dissertação de Mestrado em Etnomusicologia. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward na anthropology beyond the human*. Oakland: Univesity of California Press.

_____. 2007. "How dogs dream". *AMERICAN ETHNOLOGIST*, Vol. 34, No. 1, p. 3–24.

REGISTRO DE VACINAÇÃO DO POLO BASE IGAPÓ-AÇU. 2015. Distrito Sanitário Especial Indígena de Manaus. Manaus: FUNASA.

RIVIÈRE, Peter. 2001 [1984]. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: Edusp.

ROMANO ATHILA, Adriana. 1998. *Índios de Verdade. Territorialidade, história e diferença entre os Mura da Amazônia Meridional*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGSA/IFCS. Rio de Janero: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SANTANA, Ricardo. 1997. Relatório Ambiental TI Cunhã-Sapucaia. FUNAI.

SAHLINS, Marshall. 1994 [1987]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2011. "What is kinship (part one)". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. s., 17: p. 2-19.

_____. 2011. "What is kinship (part two)". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. s., 17: p. 227-242.

SAUMA, Julia F. 2013. *The Deep and the Erepecuru: tracing transgressions in an Amazonian Quilombola Territory*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. University College London.

SEEGER, A., DA MATTA, R. & CASTRO, E.B.V. DE. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro 32, p. 2-19.

SENDÓN, Pablo F. 2011. "Percepções andinas da 'alteridade': ch'llupas e ch'unchus no sul peruano". In: COFFACI DE LIMA, E. e CÓRDOBA, L. (org). *Os outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sulamericana*. Curitiba: Editora UFPR.

SCOPEL, Daniel. 2007. *Saúde e doença entre os índios Mura de Autazes (AM): processos socioculturais e a práxis da auto-atenção*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS/UFSC. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

SCHADEN, Egon. 1982. "A religião guarani e cristianismo: Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural". *Revista de Antropologia,* São Paulo: Universidade de São Paulo Vol. 25, p. 1-24.

SILVA, Márcio Ferreira. 2004. "Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço". *Anuario de Estudios Amerindios*, Sevilla, v. 61, n.2, p. 87-122.

_____. 2009. *Romance de primas e primos. Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari.* Manaus: Editora Valer.

_____. 2014. "A construção de métodos computacionais nos estudos de parentesco". Palestra proferida no seminário Parentesco, Redes Empíricas Matrimoniais e Metodologias Computacionais. Núcleo de Estudo em Antropologia Fundamental (Afunda), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

STRATHERN, Marilyn. 2006 [1988]. *O gênero de dádiva: problema com as mulheres e problema com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp,

_____. 1999. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. Londres: Athlone.

_____. 2014 [1990]. "O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?" In:_____*O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac&Naify.

_____. 2014 [1998]. "Cortando a rede". In:_____ *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac&Naify.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal*. São Paulo: Edusp.

_____. 2009. "Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss". *Horizontes Antropológicos*, ano 15, n. 31, jan./jun, p. 293-329.

OVERING, Joanna. 1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 34, p. 7-33.

_____. 2002 [1984]. "Estruturas elementares da Reciprocidade – Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-política nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico" *Cadernos de Campo*. Ano 11, p. 117-138.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Orgs). 2000. *The Anthropology of Love and Anger, The Aestheics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.

TASTEVIN, Constant. 2008. "Os índios Mura da região do Autaz" [1923]. In: FAULHABER, P. & MONSERRAT, R. (orgs.). Tastevin e a Etnografia indígna. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, p. 56-78.

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. Le sexe de la proie. Représentation jivaro du lien de parenté, *L'Homme*, 154-155, p. 309-334.

_____. 2012 [1996]. "O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano". *Cadernos de Campos*, v.21, p. 213-228.

TURNER, Victor. 1974. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2008. "O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os karitianas no sudoeste da Amazônia". *Temáticas*, 16, n.31/32, p. 11-41.

VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making Kin out of Others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 347-365.

_____. 1986. "Chronically unstable bodies. Reflection on amazonian corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) v.11 n.3, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPCS.

_____. 1987. "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière". *Anuário Antropológico*, 85, p. 265-82.

_____. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 115-144.

_____. 1992. "Apresentação". In: Vilaça, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Aponcs/Editora da UFRJ, p. xi-xxiii.

_____. 2002a. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In:_____ *A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, p. 401-456.

_____. 2002b. "A imanência do inimigo". In:_____ *A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, p. 265-294.

_____. 2002c. "Esboço de cosmologia yawalapíti". In:_____ *A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, p. 25-86.

_____. 2002d. "O conceito de sociedade em antropologia". In:_____ *A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 295-316.

_____. 2002e. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In:_____ *A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 181-264.

_____. 2002f. "O problema da afinidade na Amazônia". In:_____ *A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 87-180.

_____. 2002g. "O nativo relativo". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 8, n. 1, p. 113-148.

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and Method of Controlled Equivocation". *Tipiti; Journal of the society for the Anthropology of Lowland South America*, v.2, n.1, p. 3-22.

_____. 2008. “The gift and the given: three nano essays on kinship and magic”. In: BAMFORD, S. and LEACH, J. (Eds.), *Kinship and beyond. The Genealogical Model Re-considered*. Oxford: Berghahn Books. p. 237-268.

_____. 2011. “O medo dos outros”. *Revista de Antropologia*, São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 54, n.1. p.83-109.

_____. 2015 [2009]. *Metafísicas Canibais*. *Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac&Naify.

WAGNER, Roy. 2010 [1974]. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?” *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.19, p. 237-257.

_____. 1991. “The fractal person”. In: Godelier, M. & STRATHERN, M. (Orgs.). *Big Men and Great Men: personification of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 159-73.

WAWZYNIAK, João Valentin. 2012. "Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós, Pará". *Dossiê Amazônia: Sociedade e Natureza Mediações*, Londrina, v.17, n.1, p.17-32.

Anexo A – Convite para a Festa de São Lázaro da aldeia do Piranha (2015)

CONVITE

A Aldeia Piranha localizada no Rio Igapó Açu, terra indígena Cunhã Sapucaia, tem a honra em convidar as comunidades vizinhas e o povo em geral para participar do grandioso festejo em homenagem a São Lázaro, que acontecerá nos dias 8, 9 e 10 de fevereiro de 2015, coma seguinte programação:

Dia 08/02/15

Às 9hs, teremos o Levantamento do Mastro, com salvas de fogos.
Às 16hs, Canoa de Entrada e à noite teremos Bingos e Leilões, em seguida a Festa será animada com a banda Pirriki do Forró.

Dia 09/02/15

Às 7hs teremos Batizados e Casamentos.
Às 9hs teremos Torneio Mirim, o preço da inscrição será de R$ 10,00 (dez reais) cada uma, as equipes serão formadas por no máximo 6 (seis) atletas. E terá a seguinte premiação:

1º colocado: R$ 150,00
2º colocado: R$ 100,00
3º colocado: R$ 50,00

- Às 10hs iniciará a venda das inscrições para o torneio Feminino que terá seu inicio às 13hs. O preço da inscrição será de R$ 20,00 (vinte reais) cada uma. Cada equipe será formada por até 6 (seis) atletas. À noite teremos Bingos e Leilões e a festa será animada pelo artista Chico Caju.

1º colocado R$ 500.00
2º colocado R$ 200.00
3º colocado R$ 100.00

Dia 10/02/15

- Às 7h 30m, iniciará a venda das inscrições do Torneio Masculino, as inscrições encerrarão às 10hs, O torneio terá seu inicio às 11hs. Cada equipe será formada por no máximo 6 (seis) jogadores. O preço da inscrição será de 30 reais cada. O torneio e terá a seguinte premiação:

1º colocado: R$ 1.000,00
2º colocado: R$ 300,00
3º colocado: R$ 200,00

OBS: está vetada a participação de jogadores embriagados no torneio. E está proibido a venda de bebidas alcoólicas como: 51, 61, Ypióca, Velho Barreiro, etc.

Atenção: Se alguém bagunçar durante os festejos de São Lázaro, esse será amarrado e pagará todos os custos da festa, caso não pague, ficará fazendo faxina na aldeia durante 30 dias, ou pagará uma multa de R$ 5.000,00 (cinco mil reais).

À noite, a festa será animada com o artista Souza Caxias.

Apoio:
FUNAI, Tuxauas das Aldeias, Policia Civil, Prefeito Baía.
Venha e participe que você será bem recebido.
Desde já a coordenação da festa agradece a sua participação.

Anexo B – Conexões de filiação (A1C1, A2C1, A3C2) e distribuição dos casamentos em seus respectivos anéis

As tabelas a seguir compreendem as conexões de filiação dos anéis A1C1, A2C1 e A3C2 que não apresentamos no corpo do texto. Já a última tabela apresenta a distribuição dos casamentos dentro dos respectivos anéis em que aparecem. Complementando os dados das tabelas já apresentados (Cap. 1), dispomos agora da interação entre os anéis e casamentos, bem como deixamos registrados os casamentos que não aparecem em nenhum anel. Os 43 casamentos que não aparecem na rede não necessariamente indicam casos de matrimônios isolados, podem simplesmente referenciar lacunas nos registros genealógicos e na memória de nossos informantes.

Ciclo	Quantidade de conexões de filiação	Quatidade de anéis A1C1	Quantidade de casamentos
A1C1	4	8 (42,1%)	4 (33,3%)
	5	2 (10,5%)	1 (8,3%)
	6	2 (10,5%)	2 (16,6%)
	7	1 (5,2%)	1 (8,3%)
	8	6 (31,5%)	4 (27,2%)

Tabela 1 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A1C1

Ciclo	Quantidade de conexões de filiação	Quatidade de anéis A2C1	Quantidade de casamentos
A2C1	3	2 (25%)	1 (33,3%)
	5	6 (75%)	2 (66,6%)

Tabela 2 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A2C1

Ciclo	Quantidade de conexões de filiação	Quatidade de anéis A3C2	Quantidade de casamentos
A3C2	4	2 (1,1%)	3 (13,6%)
	5	4 (2,3%)	2 (9%)
	6	32 (18,9%)	9 (40,9%)
	7	4 (2,3%)	1 (4,5%)
	9	8 (4,7%)	1 (4,5%)
	12	46 (27,2%)	3 (13,6%)
	13	12 (7,1%)	0
	14	25 (14,7%)	2 (9%)
	15	4 (2,3%)	0
	16	28 (16,5%)	0
	17	4 (2,3%)	1 (4,5%)

Tabela 3 – Quantidade de casamento por conexões de filiação na sequência consanguínea do anel A3C2

Número do Casamento	A1C1	A2C1	A2C2	A3C2	A3C3	Nenhum anel
1						x
2					x	
3			x		x	
4			x	x	x	
5			x		x	
6					x	
7			x	x	x	
8						x
9						x
10						x
11						x
12	x	x	x	x	x	
13						x
14					x	
15			x		x	
16			x	x	x	
17			x		x	
18			x		x	
19			x		x	
20			x	x	x	
21						x
22						x
23	x	x	x	x	x	
24			x	x	x	
25						x
26						x
27						x
28						x
29						x
30						x
31			x	x	x	
32					x	
33					x	
34	x	x	x	x	x	
35			x	x	x	
36						x
37	x		x	x	x	
38			x		x	
39						x
40						x
41	x		x	x	x	
42			x		x	
43	x	x	x	x	x	
44	x	x	x	x	x	
45			x	x	x	
46						x
47					x	

Número do Casamento	A1C1	A2C1	A2C2	A3C2	A3C3	Nenhum anel
48						x
49						x
50						x
51					x	
52			x		x	
53			x		x	
54			x		x	
55						x
56						x
57						x
58			x		x	
59						x
60			x		x	
61			x		x	
62						x
63						x
64						x
65						x
66			x		x	
67			x	x	x	
68			x		x	
69						x
70			x		x	
71	x		x		x	
72						x
73						x
74	x		x	x	x	
75						x
76			x	x	x	
77						x
78					x	
79						x
80					x	
81					x	
82					x	
83			x		x	
84			x		x	
85						x
86			x		x	
87					x	
88						x
89			x		x	
90			x		x	
91			x		x	
92	x		x		x	
93						x
94						x
95						x
96	x		x	x	x	
97						x
98					x	

Número do Casamento	A1C1	A2C1	A2C2	A3C2	A3C3	Nenhum anel
99					x	
100			x		x	
101						x
102			x		x	
103					x	
104					x	
105			x	x	x	
106			x		x	
107	x		x		x	
108						x
109			x		x	
110					x	
111					x	

Tabela 4 – Distribuição dos casamentos entre os anéis