

---

**CIRCUITOS DE SANGUE:**

---

**CORPO, PESSOA**

---

**E SOCIABILIDADE**

---

**ENTRE OS**

---

**KARITIANA\***

---

FELIPE FERREIRA VANDER VELDEN\*\*

Resumo: *abordo a noção de pessoa entre os Karitiana, com base nas concepções indígenas do sangue e de outros fluidos corporais; procuro articular a construção do corpo, da pessoa e da sociabilidade com base na análise do sangue como matéria e metáfora destes processos. Uma linguagem anatomofisiológica comanda as concepções do contato, a construção da história e das relações com os brancos.*

Palavras-chave: *etnologia amazônica, Karitiana, Rondônia, corpo, sangue*

*Blood is thicker than water.*

David Schneider

275

Sabe-se que o sangue – assim como outros fluidos corporais e partes destacadas do corpo – apresenta notável rendimento simbólico nas cosmologias indígenas das terras baixas sul-americanas, sobretudo por sua importância nas concepções de pessoa, corpo, vida e socialidade/sociabilidade<sup>1</sup> que se articulam a onipresença deste fluido corporal em períodos críticos da existência de indivíduos e sociedades, como na menstruação e no parto, nos ritos de passagem que envolvem sofrimento físico, na morte e no tratamento de cadáveres em ritos funerários, nas técnicas terapêuticas que envolvem derramamento de sangue (escarificações),

na violência guerreira, no homicídio e na antropofagia. A bibliografia sobre as implicações simbólicas do sangue nas sociedades sul-americanas é bastante extensa e sugere o valor eminente desta substância corporal nos universos simbólicos indígenas<sup>2</sup>.

Este artigo pretende apresentar algumas considerações acerca da noção de pessoa entre os Karitiana. Tem como via de entrada privilegiada suas concepções de anatomia e de fisiologia e, em especial, as construções nativas sobre sangue. Nesse sentido, ele se insere nos debates presentes na etnologia sul-americana desde meados dos anos 70 (SEEGER; DAMATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1987) que buscam desdobrar o projeto de Lévi-Strauss (1991) e, através do corpo e de suas partes e emissões, tentam acesso às teorias indígenas acerca da sociedade e do cosmos. Diz Eduardo Viveiros de Castro (1977, p. 1) a respeito dos Yawalapíti do Alto Xingu:

*[...] Boa parte deste trabalho toma como objeto a análise do pensamento e da prática Yawalapíti sobre o corpo humano: sua fabricação, sua comunicação com o exterior, as regras que o incorporam à sociedade e o transformam em símbolo. Nesta direção, um dos problemas centrais que persigo é o do esboço de uma lógica das qualidades sensíveis que, transformando o pensar sobre substâncias naturais (alimentos, fluidos corporais) em aparelho simbólico que estrutura as relações sociais, vai permitir a emergência conceitual da sociedade, como objeto de reflexão por parte de seus membros [...].*

Espero demonstrar que é por meio do sangue que os Karitiana conceituam não apenas a constituição do corpo como suporte físico da existência, mas, também, sua construção ativa e permanente ao longo da vida de cada indivíduo: este movimento parece ser pensado em termos de uma circulação de diferentes “sanguês” – contidos nos alimentos e, antigamente, como rezam as narrativas dos

mais velhos, nos corpos dos inimigos mortos nas guerras – constantemente absorvidos pelos Karitiana, uma cadeia cujas extremidades fundem-se, ao que parece, no céu, posto que este sempre se tinga de vermelho nos finais de tarde dos dias em que acontecem nascimentos ou funerais; nessas ocasiões o sol enverga, diz-se, seu cocar de penas de arara vermelha. Além disso, é também em termos do sangue que os Karitiana concebem suas relações de parentesco e convivência, pois ele expressa a identidade entre os indivíduos que compartilham a vida cotidiana e, especialmente, os alimentos. Nesse sentido, o sangue presta-se a mais uma função simbólica, a saber, confere densidade à história do grupo após o contato, pensada em termos tanto de uma diferença entre o sangue dos Karitiana e dos brancos, dada em função da alimentação diversa, quanto de uma “redução” ou “enfraquecimento dos corpos indígenas, resultante da “mistura de sangue” (em relação à endogamia extrema) e de novos hábitos dietéticos – todos efeitos diretos do contato com a sociedade envolvente. Assim fazendo, define com precisão as fronteiras do grupo étnico e remete também, obviamente, a um dimensionamento político das relações entre índios e brancos no norte de Rondônia.

Os Karitiana são uma população de cerca de 330 indivíduos (STORTO, VANDER VELDEN, 2005; MÜLLER, STORTO, COUTINHO-SILVA, 2006), a maior parte residindo em uma aldeia às margens do igarapé Sapoti, em área indígena homologada de aproximadamente 89 mil hectares, localizada a 95 km a oeste da sede municipal de Porto Velho, Rondônia. Estabelecidos ali há aproximadamente 40 anos, vivem da agricultura, pesca e caça, além da venda de gêneros agrícolas e de artesanato na cidade; alguns indivíduos são assalariados da Funai, da Funasa e da Secretaria Municipal de Educação, e outros, ainda, recebem aposentadorias rurais. A língua Karitiana pertence ao tronco Tupi, aparentemente a última representante ainda viva da família Arikém (RODRIGUES, 1986; STORTO, 1999). A maioria dos Karitiana é letrada em português e na língua indígena<sup>3</sup>. A

presença constante dos índios em Porto Velho, bem como sua excelente proficiência em português e seu conhecimento da “cidade” e do mundo dos brancos – resultado da intensificação dos contatos com a sociedade nacional a partir dos anos 60 –, bem como a “conversão” de parte da comunidade por missionários protestantes do SIL, na década de 1970 (ver VANDER VELDEN, 2004, p. 24-29), leva a freqüentes acusações, da parte dos regionais, de que os Karitiana são “só caboclos”, “não são mais índios” e “perderam a sua cultura”. Os próprios Karitiana contestam estas afirmações, e a singularidade de seu universo simbólico mantém-se em perfeito funcionamento, o que pode ser constatado, por exemplo, na vitalidade da língua, dos rituais periódicos (que são denominados, em português, “*festas*”) e das práticas sociais cotidianas na aldeia. Aqui buscaremos esta singularidade nas concepções Karitiana de sangue, corpo e pessoa, que têm papel crucial no modo como esta sociedade segue refletindo sobre o mundo e a história em seus próprios termos.

## CORPO E SANGUE

Para os Karitiana o sangue (*ge*) contido no corpo é princípio vital: seu movimento constante, sentido no pulso, na força, na disposição que os indivíduos têm para o trabalho e na vida cotidiana, é expressão disso. Diz-se que o sangue é como as “*pedrinhas que se colocam dentro do maracá, quando se balança*”, ou seja, o sangue dá vida e movimento, assim como as pedrinhas permitem ao maracá realizar plenamente suas funções como instrumento musical e xamânico. Contudo, não é tanto o movimento que define um sangue em perfeitas condições, mas antes sua espessura: o sangue deve ser grosso, forte, quente (*ge pykôrõngo*, “sangue forte”), e para tanto existem diversas técnicas para “*engrossar*” ou “*aumentar*” sangue, tais como consumir vinho do açaí<sup>4</sup>, caldo de feijão, beterraba, diversas variedades de cará (tubérculo)<sup>5</sup> ou o sangue cru de alguns animais, como queixadas e antas.

O hábito de esfregar o sangue de uma anta abatida no corpo – porque o sangue da anta “é forte” – e também a prática, hoje abandonada, do “banho” com sangue dos inimigos mortos em combate também permitem entrever uma relação de “consumo” do sangue de outros – ou, melhor, de “outros sangues” – em benefício do próprio sangue. O “consumo”, ritual e cotidiano, desses diversos “sangues” – “animais” e “vegetais” – faz do sangue humano “forte” e “grosso” – e, portanto, saudável: esta é uma condição para a manutenção dos corpos, uma vez que o sangue se perde, irremediavelmente, no curso da vida, por meio de ferimentos, nas dores do trabalho cotidiano, no parto e nas regras mensais das mulheres. A busca pela “saúde” e pelo afastamento das doenças justifica essa atenção para com o estado do sangue; da mesma forma, diz-se, hoje, que os ataques – há muito interrompidos – contra grupos inimigos e a captura de seu sangue, bem como as cabeças decepadas dos adversários abatidos (que eram cozidas, e o caldo utilizado em banhos rituais) tinham por função a manutenção da plena saúde dos Karitiana.

O sangue humano, pois, deve permanecer no interior do corpo, forte, grosso e em constante movimentação: o trabalho, o esporte e o sexo, por exemplo, são modos de manter o sangue circulando e em boas condições. Não obstante, o decorrer da existência humana traz o inevitável desgaste do corpo e, por conseguinte, do sangue: tal é o que ocorre no processo de envelhecimento e com o ataque das doenças. As doenças processam o “afinamento” do sangue, sua transformação acelerada em água, que também circula pelo corpo e pode ser notada no suor e na saliva. O sangue de uma pessoa doente, especialmente as chamadas “doenças bravas” (*kinda oti sara*), como a malária e a tuberculose, diz-se, se torna água. A perda do espessamento do sangue é, portanto, perigosa, além de anúncio de morte próxima: o sal de cozinha, trazido nos primeiros contatos com os brancos, deve ser evitado em caso de ferimentos cortantes, pois ele “afina o sangue”, fá-

lo correr abundante para fora do corpo, levando a uma morte rápida<sup>6</sup>.

Se o sal “afina o sangue”, seu consumo deve ser controlado, pois ele trabalha contra o processo permanente do que estou chamando de “apropriação” ou “consumo” de diferentes sangues: ao longo da vida, parece-me, os Karitiana devem trabalhar no sentido de produzir um balanço equilibrado da quantidade de sangue circulando pelo corpo; isso significa que o sangue perdido, nos incontáveis e inevitáveis acidentes do cotidiano ou nos momentos críticos como o nascimento e a doença grave, deve ser recuperado de várias formas, entre elas a alimentação; é de um gasto constante de um “estoque” de sangue espesso e saudável que estamos falando, sangue que as dores da vida se encarregam de “afinar” e transformar, no fim, em água. Mas o sangue pode ser capturado de outras fontes, pois o universo Karitiana parece constituir-se, como veremos adiante, numa imensa rede de circulação de sangue, a substância que torna possível a vida, que só pode ser conservada na batalha interminável – e, via de regra, inglória – pela conservação da cota universal de sangue que é destinada aos humanos. Os processos de nascimento, crescimento, envelhecimento e morte da pessoa, então, seguem o ritmo das porções de sangue adquiridas e perdidas em seu decorrer. Vejamos.

Quando uma criança nasce, uma série de pequenos ritos deve ser observada pelos pais, para a fazer das crianças indivíduos fortes, firmes, corajosos, para que comecem logo a andar e para que tenham boa saúde: três dias após o parto, as cinzas de palha nova de babaçu são esfregadas em pontos específicos do corpo do bebê e de seus familiares mais próximos: ponta da língua, garganta, juntas dos braços e das pernas, meio do peito e das costas; aparentemente, postulam os Karitiana, trata-se de pontos em que o acesso ao interior do corpo é mais fácil<sup>7</sup>. Esta “tinta” de cinzas é chamada de *geeto*, palavra cuja raiz é a mesma do termo Karitiana para sangue, *ge*<sup>8</sup>. Dizem os índios que ela é como uma “vacina”,

um “fortificante” que deve ser aplicado “porque a mãe perdeu muito sangue no parto, e isso é perigoso”<sup>9</sup>; diz-se que *geeto* é “como o sangue da criança”, e se não for aplicado, o pequeno ser e seus parentes mais próximos ficarão fracos: ele serve, dizem os Karitiana, para não “cair [isto é, esvair-se] o sangue”, da criança e daqueles de seu núcleo familiar. *Geeto* é, provavelmente, o primeiro passo no longo processo de maturação da pessoa, que dura toda a vida e comporta uma série de práticas destinadas a torná-las “fortes”, “duras” e “firmes”, tal como já notado pela etnografia Karitiana (LÚCIO, 1996). É também, possivelmente, o momento primeiro do “consumo” de diferentes “sangues” – o açaí, o caldo de feijão, vários tubérculos, o sangue de animais abatidos e dos inimigos mortos, antigamente, na guerra – que farão grosso e forte o sangue de cada indivíduo. O pequeno ritual íntimo, então, dá início ao processo paulatino de “construção” dos corpos humanos, que durará toda a vida, assim como marca a necessidade inescapável de manter controle rígido sobre os fluxos de sangue e de outros fluidos corporais: podemos dizer, inspirados na análise de P. Rodrigues (2007), sobre os Javaé, que esses fluxos desenham a história dos indivíduos (e do grupo como um todo) pois, como veremos, a vida é o processo inexorável do enfraquecimento do sangue, e a luta constante [contra esse enfraquecimento].

*Geeto*, então, provavelmente “abre” o corpo da criança ao(s) sangue(s), leva-o(s) para dentro dela, ao passo que, simultaneamente, fecha o corpo da mãe e do pai<sup>10</sup>; no mesmo ato, corrobora a unidade ou comunidade de substância (DA MATTA, 1976) – e que é, como se pode supor, descrita em termos de sangue – que congregará pais e filhos ao longo de sua existência. A vida, pois, começa a passar e deverá ser pautada, sempre, pelo consumo de alimentos apropriados, pela participação em rituais e pelo uso de certas partes de vegetais (folhas, talos e raspas de casca, chamadas, genericamente, de *gopatoma*, e glosadas, em português, como “remédios”) destinados a garantir a saúde e o afastamento das enfermidades; a vida deve ser regu-

lada pelas boas condutas para com os parentes e para com toda a comunidade, definidas pela alegria, pela solidariedade e pela reciprocidade.

As pessoas jovens “trabalham, fazem esforço, enxergam longe”; seus corpos devem ser (e são) “duros”, “fortes”, “firmes”, ou seja, saudáveis. Ao mesmo tempo, devem também ser “leves” (*pawaku*): a “leveza”, isto é, a “agilidade”, é uma propriedade corporal almejada, sobretudo pelos homens, pois dela dependem a disposição e a velocidade necessárias para a caça; por esta razão, os homens devem evitar o consumo exagerado de óleo, de gordura e de certos órgãos de animais que “pisam forte, pesado”, ou que “até correm, mas cansam rapidinho”: vísceras de bois, antas, queixadas e caititus, além do fígado de antas, queixadas, mutuns, jacus e galinhas. Os interditos alimentares relativos à leveza são menos pronunciados para as mulheres, e deve-se notar que homens muito gordos são motivo de escárnio, com freqüentes alusões à perda de sua masculinidade. É importante ressaltar que todos os órgãos internos do corpo (de humanos e de animais) são formados pelo sangue, em especial o coração (*hānipa*, “o chefe de todos os órgãos”) e o fígado (*kyry*): por esta razão, são considerados “pesados” e devem ser comidos com moderação. Como já aludi acima, o consumo dos sangues, parece-me, deve ser cuidadosamente controlado, pois todo excesso precisa ser evitado, sob risco de tornar a pessoa “pesada” demais: o sangue “enche o corpo”, e seu excesso deve ser contido ou eliminado<sup>11</sup>.

Na medida em que envelhecem, por conta do trabalho e das “preocupações” da vida, as pessoas vão ficando esquecidas, cansadas, perdendo a capacidade de trabalhar; os velhos perdem a agilidade e a “dureza”, ao mesmo tempo em que a maior parte dos interditos alimentares lhes vai caindo em desuso: com cada vez menos sangue no corpo, fica fácil evitar qualquer excesso desta substância que se adquire com a alimentação. As pessoas idosas vão ficando “pequeninas”, como dizem os Karitiana. Seu sangue vai



ficando “fraco” e, lentamente, vai sendo transformado em água. A morte, ponto limite do processo de “afinamento do sangue” operado pela doença e pelo envelhecimento, é a transformação completa do sangue que corre no interior do corpo em água.

Os Karitiana – pelo menos os que não são crentes<sup>12</sup> – dizem que as pessoas vivas têm<sup>13</sup> quatro almas, chamadas também de “sombras” (*psam'em*): é possível vê-las quando se caminha à noite, à luz da lua, acompanhando os caçadores no mato. Quando a pessoa morre, essas quatro almas se separam e tomam rumos distintos: diz-se que, na morte, “o sangue sai, se espalha” em quatro direções, provavelmente correspondendo aos “caminhos” tomados por cada uma das almas que têm os vivos. Duas dessas classes de almas, *psam'em opoko* e *psam'em ppyt*, permanecem na terra. Os primeiros são espíritos muito brancos, de cabelos alvos, que vagam pela floresta com os braços abertos e grandes dentes de onça expostos. O encontro solitário com estas criaturas ameaçadoras é perigoso, pois elas devoram as pessoas incautas: os *psam'em opoko* são “bichos” (*kida*, termo que os Karitiana utilizam para criaturas monstruosas e/ou perigosas, mas não necessariamente sobrenaturais) que não reconhecem nem mesmo os parentes vivos; esses espíritos, dizem os Karitiana, “não falam, andam aos solavancos e não têm sangue”. Os *psam'em ppyt* também andam pelo mundo dos vivos: eles são a imagem da pessoa falecida, sofrem as mesmas dores que ela sofreu quando viva e procuram o contato de seus antigos companheiros. Contudo, este é um contato maléfico, porquanto o avesso das boas relações mantidas em vida: os *psam'em ppyt* oferecem comida e sexo aos que encontram, mas a aceitação dessas ofertas significa a morte certa para aqueles que, vivos, compartilham inadvertidamente do mundo dos mortos (RIVIÈRE, 1995). Possivelmente essas duas classes de espíritos são originadas na água que, juntamente com o sangue, deixa o cadáver logo após a morte: é dito que a água que sai do corpo “vira espírito”. É preciso observar que há uma associação clara, nesta cosmologia, entre a água e a cor branca: os Karitiana chamam os brancos de *opok* e dizem que eles “são peixes”, pois, conta o mito, foram criados

por *Ora*, irmão do criador do universo, *Boty5*, e retirados da água por *Byjyty*, neto de *Boty5*, dos domínios subaquáticos de seu tio-avô<sup>14</sup>. Notemos, para salientar, que a água que corre pelo corpo – o suor, a saliva, as lágrimas – também é transformação do sangue corporal; não obstante, na morte, parece ocorrer uma disjunção entre os dois elementos: os *psam'em opoko* e *psam'em pyyt* não têm sangue e, de modo correlato, não têm laços de parentesco.

Estas duas classes de espíritos ou almas permanecem na terra ou, melhor dizendo, na camada do cosmo em que vivem os Karitiana (o universo é pensado como composto de uma série de camadas superpostas): dos *psam'em pyyt* diz-se que acabam por morrer e se transformar em velhos cacos de cerâmica encontrados em abundância na floresta; não é recomendável falar dos *psam'em opoko*, mas, ao que tudo indica, eles se transformam em onças sobrenaturais que rondam a aldeia por algum tempo. Dos *psam'em birit*, uma terceira classe de alma, pouco falam os Karitiana: elas são associadas ao vento, aos redemoinhos e aos temporais; diz-se que “vivem no ar” ou “nas nuvens” (que corresponderia ao “primeiro céu” – *mùhint pampi* – do cosmo Karitiana) e que são estas almas que interagem com o xamã (que é denominado, em português, *pajé*; há apenas um *pajé* em atividade hoje), que as vê e as pode controlar; desconheço se se trata de “espíritos auxiliares” do xamã, mas o que ouvi sobre esta classe de seres com os quais ele interage nos rituais de resgate de almas raptadas por espíritos maléficos (causa, como se sabe, de múltiplas doenças) deixa entrever que conservam algo de sua “personalidade”, pois o *pajé* pode reconhecer nelas antigos companheiros e mesmo parentes já falecidos há muito tempo.

Uma quarta classe de almas, ao deixar o corpo, sobe para o céu, para a companhia de *Boty5*, e estas parecem ser as almas efetivamente vinculadas ao sangue que “se espalha” após a morte: delas, a única denominação oferecida foi *psam'em bysy*. Os Karitiana observam que o céu “chupa” o sangue do morto que está na terra – pois, na

geografia desta sociedade, céu e terra formam um espaço contínuo: *ge ambo*, dizem, literalmente: “o sangue subiu”, ao comentarem as nuvens róseo-avermelhadas que surgem no horizonte em dias de funeral. O céu “come” ou “ganha” o sangue dos mortos: nesta ocasião, diz-se que o sol usa um belo cocar de penas vermelhas de arara, que tingem o firmamento – cocares da mesma cor eram antigamente utilizados na guerra e esfregados com o sangue dos inimigos tombados, mas apenas os matadores podiam envergá-los. Comenta-se que o sol está “bravo e forte”, ou seja, “com raiva” – sentimentos análogos aos dos guerreiros de antigamente<sup>15</sup>.

O processo inverso também parece ocorrer, uma vez que o sol usa o mesmo cocar vermelho para anunciar o nascimento de uma criança. Morte e vida, portanto, estão intimamente ligadas ao sangue que sobe para o céu e dele parece descer nos momentos-limites da pessoa Karitiana. Uma vez no céu, as almas reencontrarão seus parentes já mortos, pois são eles que descem até o túmulo para buscar os recém-falecidos, ainda confusos e “amolecidos”, “como crianças que acabam de nascer”. Lá terão seus corpos renovados por Deus e jamais envelhecerão; terão eternamente uma vida de fartura e alegria, sem as dores e aborrecimentos que infestam o universo dos viventes.

Digno de nota é o fato de que o sol também usa seu “capacete” (cocar) vermelho para anunciar que uma anta será abatida por caçadores: lembremo-nos de que o sangue da anta é, ainda hoje, esfregado no corpo dos indivíduos para lhes conferir “saúde” e “força”. De alguma forma, portanto, o nascimento, a morte, o homicídio e o abate do maior animal existente na floresta parecem colocar em movimento este circuito cósmico do sangue ao qual estou me referindo. De fato, este circuito parecia encontrar, também, expressão nas expedições guerreiras do passado. Os Karitiana argumentam, hoje em dia, que jamais atacavam seus inimigos: apenas “pagavam” as agressões sofridas, e grupos de guerreiros eram organizados tão logo um ataque contra o grupo

era bem sucedido. Esta noção de “compensação imediata” de uma agressão sofrida – de resto operante em todos os aspectos da vida cotidiana, nas relações entre pessoas e nas relações destas com outras criaturas, como os animais – possivelmente encobre uma importância fundamental da guerra no passado: um de seus objetivos talvez fosse recapturar, com novos derramamentos de sangue, o sangue perdido, uma vez que o céu/sol “ganhava” o sangue dos Karitiana mortos nos ataques inimigos<sup>16</sup>; a guerra e o homicídio, nesse sentido, seriam esses perigos por meio dos quais a história põe em risco o estoque de sangue presente nos corpos dos indivíduos. Alguns poucos comentários dos Karitiana, como já referi, sugerem que o assassino “ganha(va)” o sangue de sua vítima: “o sangue dos mortos está com o assassino, ele não está só com o sangue dele”<sup>17</sup>. Mais ainda, dizem os Karitiana que a guerra se destinava a possibilitar que os homens pudessem banhar-se com o sangue e o caldo das cabeças decepidas de seus contrários: estes traziam (assim como o sangue das antas traz) “força, alegria e saúde para a comunidade”. Nesse sentido, pode-se sugerir que estas substâncias podiam reestruturar o circuito perfeito do sangue, perturbado pela irrupção deletéria dos inimigos agressores.

A morte, portanto, representa a captura, pelo sol/céu, de uma quota do sangue circulante pelos corpos dos seres vivos: a escatologia Karitiana sustenta que as “almas” reencontrarão seus parentes já mortos no mais alto dos céus após serem devoradas pelo criador *Boty5* – “que gosta muito da carne de criação” (isto é, dos humanos, definidos como animais “de criação”, xerimbabos, de *Boty5*) –, e receberem dele “remédio para se renovar”, ficando junto dele para sempre, “*como gente mesmo*” (com a forma corpórea que tinham quando vivos), mas livres da velhice, das serpentes, das guerras, das brigas, da escassez de alimentos e de todas as agruras da vida, em uma espécie de terra sem males<sup>18</sup>.

O modelo de circulação de sangue entre os diversos seres e pelos diferentes patamares do cosmo que estou propondo aqui é, em muito, semelhante àquele descrito

por J.P.Chaumeil (1985) para os Yagua no leste do Peru: ali, uma “*substância ou energia vital* (hamwo)”, que emana do “fogo solar”, circula através do cosmo à imagem da circulação do sangue humano que vem do coração. É o sol que difunde uma quantidade finita de energia cada vez que “toca” cada um dos níveis do universo. Na hora da morte, duas das almas que deixam o corpo vazio, na companhia de espíritos, para a “terra dos mortos” – situada no céu, ao lado do “fogo celeste/solar” –, onde serão “diluídas” no estoque de energia celeste que, mais tarde, será “reinjetado” pelo sol no circuito energético universal. Às outras três almas do corpo resta um destino vampiresco, errando em torno de sua sepultura em busca de sangue humano (CHAUMEIL, 1985). Toda agressão em vida equivale a uma perda de energia vital em benefício dos agressores, e a guerra, como o xamanismo, deve atuar no sentido de seu reequilíbrio; a guerra serve, então, tanto para “satisfazer dívidas de sangue” (isto é, vingar os mortos) quanto para recuperar o estoque de energia perdido por meio da coleção dos dentes dos inimigos abatidos, fontes ricas em energia vital<sup>19</sup> (CHAUMEIL, 1985). Não quero sugerir, evidentemente, que o esquema proposto por Chaumeil seja idêntico ao material Karitiana que analiso aqui, mas meus dados vêm se somar ao conjunto de etnografias que descrevem grandes redes de circulação de elementos e/ou seres descritos como “energia” (DESCOLA, 1998), “energia vital corpórea” (COLSON, 2001), “substância vital” (TEIXEIRA-PINTO, 1993, 1997; PINA DE BARROS, 2003), almas “corporizadas” que descem do céu para o ventre das mulheres (TOLA, 2007), entre outros (ÚRHEM, 1996).

## PESSOA, CORPO E SOCIABILIDADE

A metáfora das pedrinhas do maracá também ilumina outra importante associação do sangue entre os Karitiana. Se um maracá – instrumento musical – define-se apenas pela completude que encerra pedrinhas em seu

interior e que permite a produção de sons e a eficácia xamânica do artefato, também o sangue, contido nas pessoas, além de lhes dar vida confere-lhes posição social, pois é em termos do sangue (ou da substância corporal) que os Karitiana definem o parentesco (HÉRITIER, 2000). Os Karitiana argumentam que as crianças são geradas com base nas substâncias da mãe e do pai compartilhadas no ato sexual. Esta substância, o sêmen (*it'*), é formada com base no sangue, como, de resto, parecem ser todos os outros órgãos internos e a maioria das substâncias corporais. É em termos de substância que as relações de parentesco são definidas: as pessoas dizem de seus parentes que “têm o mesmo sangue”. Da mesma forma, pais e filhos do sexo masculino se tratam por um só termo de referência, que é a mesma palavra para esperma (*it'*), e o estoque de nomes na língua indígena vem duplicar este vínculo, uma vez que o indivíduo recebe o mesmo nome, na língua Karitiana, de seus parentes paternos duas gerações anteriores (G+2). Deste modo, as famílias compõem núcleos fortemente agregados de pessoas reconhecidas pela repetição de um conjunto limitado de nomes e pela partilha de uma única substância, definida em termos do sangue.

Mas os Karitiana são uma população intrinsecamente relacionada do ponto de vista genealógico, em razão de um evento ocorrido décadas atrás, em data não muito precisa. Por conta do brutal decréscimo populacional, um antigo chefe, Antônio Morais, decidiu desposar várias mulheres (sete ou dez, em diferentes versões), entre elas algumas que, por conta do parentesco muito próximo, seriam a ele interditas pelas regras matrimoniais. Estes casamentos foram o ponto de partida para a retomada bem-sucedida do crescimento populacional do grupo mas, em contrapartida, originaram uma população densamente relacionada genealogicamente (AGUIAR, 1991; LÚCIO, 1996)<sup>20</sup>. Os Karitiana têm consciência disso, conhecem bem a história de Antônio Morais e sabem dos problemas originados da extrema densidade dos laços de parentesco: isso

pode ser notado no elevado número de termos de referência disponível que cada indivíduo pode usar com respeito ao outro, o que denota a multiplicidade de vias de relacionamento que podem ser consideradas. Às próprias uniões incestuosas é atribuída a atual “degeneração” do grupo – eles dizem que hoje têm corpos muito pequenos, baixos e fracos, nada comparáveis à força e ao vigor físico que tinham em tempos passados, antes do contato e da erosão demográfica – por causa dos “cruzamentos de família”, da mistura de sangues muito próximos<sup>21</sup>.

Entretanto, a proximidade genealógica forjou, também, uma sociedade que reconhece, explicitamente, que os vivos estão todos intimamente “amarrados”, suas vidas presas umas às outras como – assim definem os Karitiana – os feixes de cipó que, nas “festas” (ritos) da caça e da jatuarana, prendem as panelas com a carne dos animais abatidos nas vigas das casas ou, nos túmulos, dão sustentação à casinha de madeira e palha que deve ser construída sobre a cova. Diz-se que essas amarras de cipó não podem, de modo algum, arrebentar durante os “trabalhos” nas festas ou na confecção das sepulturas, o que viria a provocar a morte rápida de alguém muito próximo de quem cuida da amarração dos feixes de cipó (STORTO; KARITIANA, 1998). O cipó, nesses ritos, metaforiza os laços sociais que prendem as pessoas – sobretudo os parentes consanguíneos – e o cuidado com os materiais lembra sempre o cuidado a ser dispensado àqueles com quem se é ou deve ser próximo. Da mesma forma, o intenso compartilhar dos alimentos entre as pessoas no interior de uma casa ou entre as residências na aldeia indica as múltiplas relações que envolvem os Karitiana: entre marido e mulher, por exemplo, também se diz haver uma “amarração”, que pode ser afrouxada e rompida se os comportamentos recíprocos não seguirem certas regras do bem viver. Alguns animais, como certas espécies de macacos e o tamanduá-bandeira, têm a propriedade de “soltar” esta “amarração” – por razões que me escapam, e sobre as quais os Karitiana não puderam

fornecer maiores detalhes; portanto, ao avistá-los, o caçador deve abatê-los e trazê-los para casa, a fim de que o laço socialmente reconhecido não seja rompido.

A morte representa o rompimento completo desses laços: os mortos nas terras baixas da América do Sul, como se sabe, são outros (CARNEIRO DA CUNHA, 1978); os pertences de um defunto devem ser destruídos ou enterrados com ele, sua casa deve ser abandonada (hoje em dia apenas alguns cantos da casa de um morto recente costumam ser evitados), seus nomes não devem ser pronunciados com frequência, e mesmo os termos de parentesco são trocados por necronímicos. Dizem os Karitiana que, com intensas saudades dos parentes vivos, os mortos vêm para puxar os cabelos daqueles que ficaram, o que causa terríveis dores de cabeça: por isso o núcleo familiar do morto raspa todo ou parte do cabelo. Esta saudade perversa, no entanto, é apenas fugaz: as duas categorias de espíritos que permanecem na terra, de que falamos acima (*psam'em opoko* e *psam'em pyyt*), não têm sangue e, como consequência, suas relações com os vivos são expressões mutiladas das relações que mantinham em vida: não falam, não caminham direito, matam e devoram os que encontram. Mais do que isso, não ter sangue significa não ter parentes entre os vivos: se “o sangue é mais denso que a água” (SCHNEIDER, 1968), esta não logra garantir a continuidade dos laços que a morte vem romper definitivamente. Do contrário, os espíritos que sobem ao céu com – ou como – o sangue “chupado” ou “comido” (ou como a carne humana que *Boty5* devora) nas esferas celestiais reencontram seus parentes falecidos anteriormente, suas relações antigamente desfeitas: junto do criador, eles têm, novamente, parentes.

É em termos do sangue, portanto, que as relações são construídas: laços de sangue/substância amarram os vivos entre si. Mas é também sobre ele que se expressa a manutenção dessas mesmas relações. Os Karitiana dizem que é o “sangue (ou o coração, que é feito de sangue) que sofre” quando uma pessoa é destrutada, agredida ou recebe os efei-



tos das más condutas de outrem. No mesmo sentido, diz-se que as pessoas cujo comportamento social é desaprovado ou condenado “não terem sangue”. O mesmo se diz daqueles que, em algum momento, perdem a cabeça e tornam-se irritados, bravos, agressivos, e “falam sem noção”: diz-se, inclusive, que estas pessoas se comportam “como crianças”, sugerindo não apenas, creio, que estão ignorando as regras da boa convivência aprendidas ao longo da vida, mas, também, que têm o sangue mais “fraco” e em menor quantidade, como os pequenos. Garimpeiros, da mesma forma, “não têm sangue”, na sua dupla negação dos atributos sociais que compõem a plena pessoa: o parentesco – posto que, em geral, sozinhos nos acampamentos dos garimpos, longe da família e dos amigos – e também a boa conduta para com os parentes e vizinhos, por causa da violência atribuída aos re-dutos de mineração<sup>22</sup>.

É preciso destacar, ainda, que a formação desta “comunidade de substância” – que, aqui, em função do emaranhamento das relações genealógicas, parece ter um sentido bastante ampliado –, que envolve todos os Karitiana, remete a uma ética alimentar detalhada e com profundas implicações na construção da pessoa: se, virtualmente, todos os indivíduos partilham de uma mesma substância, isso acontece também, em larga medida, porque compartilham de uma mesma dieta. Com efeito, os Karitiana parecem ser o que comem, na medida em que existe uma complexa lista de alimentos com os mais diferentes efeitos para as pessoas, benéficos ou deletérios. O que chamei acima de “consumo de diferentes sangues”<sup>23</sup> remete a um dos aspectos deste rico sistema de prescrições e interditos alimentares. Se ele tem uma série de efeitos sobre os corpos dos indivíduos – cite-se, como exemplo, a “coragem” atribuída aos que consomem sangue de anta, a “braveza” daqueles que comem sangue de queixada, a capacidade de transformar-se em jaguar para aqueles que bebem o sangue fresco do animal e a aceleração da velhice para os que consomem certos animais como papagaios, araras e jabutis –, também define a unidade dos Karitiana como povo, e isso uma vez

mais em termos de sangue: seu sangue é “forte” e diferente do sangue dos brancos, pois eles se alimentam de “carne de caça do mato e pamonha”, ao passo que as pessoas da cidade ingerem “legumes e carne tratada, vacinada”. O alimento imprime diferenças no sangue, e este expressa a diferença crucial que há entre os Karitiana e os brancos<sup>24</sup>.

Ter sangue forte e vivo é, pois, mais do que ter vida: significa ter uma vida de relações sociais plenas e satisfatórias, um bem viver (BELAUNDE, 2001). Isso requer o consumo de diferentes “sangues” ao longo da vida e a observação de uma conduta moral e social respeitosa. Pode-se bem dizer do pensar dos Karitiana o que disse Nádia Farage sobre os Wapishana em Roraima: que a condição humana depende de conduzir-se segundo parâmetros humanos de alimentos apropriados ou se palavras apropriadas; as pessoas são o que ingerem e o que falam (FARAGE, 1997). Portanto, a pessoa Karitiana é seu sangue e sua conduta: seu corpo é fruto dos “sangues” que consome, e dele provém a substância que compartilha com seus iguais. Iguais justamente porque compartilham não apenas o sangue e o alimento – e o sangue tornado alimento –, mas a reciprocidade, a boa conduta e a alegria do convívio.

A vida, portanto, requer o controle estrito de um circuito de sangue que diz respeito a todas as criaturas do universo. Esse controle se dá por meio da alimentação, dos cuidados – rituais e cotidianos – com o corpo e dos cuidados com as pessoas, posto que a sociabilidade plena é condição necessária ao delicado equilíbrio de substâncias que mantêm “amarrados” os indivíduos, laços que a morte vem romper, para depois serem reconstituídos via circulação cósmica de substâncias (e nomes pessoais). Este equilíbrio é perpetuamente ameaçado pela imprevisibilidade do cotidiano: os ferimentos, as doenças, uma dieta desregrada, a agressividade dos inimigos, as decepções e mágoas provocadas, mesmo pelos parentes e vizinhos, tudo isso encarna o potencial de rompimento do circuito de sangue que constitui e movimenta a existência dos seres no universo.

## Notas

- <sup>1</sup> Para a discussão sobre as diferenças entre socialidade e sociabilidade, ver Overing; Passes, 2000, introdução; Mccallum (1998).
- <sup>2</sup> Ver, entre muitos outros, Damatta, 1976; Carneiro da Cunha, 1978; Hugh-Jones, 1979; Maybury-lewis, 1979; Gregor, 1982; Albert, 1985; Crocker, 1985; Viveiros de Castro, 1977, 1986 e 1987; Seeger, Damatta, Viveiros de Castro, 1979; Alvares, 1992; Vilaça, 1992; Sterpin, 1993; Pina de Barros, 1994; CONKLIN, 1994; LIMA, 1995; Teixeira-Pinto, 1995, 1997; Montagner, 1996; Farage, 1997; Mccallum, 1998; Fausto, 2001; Gonçalves, 2001; Menget, 2001; Tola, 2007.
- <sup>3</sup> A língua escrita tem como base a proposta de Luciana Storto; ver Storto, 1996.
- <sup>4</sup> Da raiz do açazeiro faz-se um chá para combater a anemia. Os Karitiana dizem que, antigamente, o consumo do açaí fazia as pessoas vomitarem sangue em abundância. A palha nova do açazeiro é também utilizada para bater nas crianças num ritual destinado a fazê-las crescer fortes e grandes.
- <sup>5</sup> Vários destes tubérculos originaram-se de pedaços do corpo de *Ora*, irmão de *Boty5* – criador do universo – que, conta o mito, caiu e despedaçou-se todo, criando carás, o inhame e a taioba, que assava para o irmão (STORTO, 1996, p. 61).
- <sup>6</sup> O sal é onipresente na culinária Karitiana contemporânea, e tal parece dever-se a sua potência transformadora da substância, da mesma forma que contribui para o “afinamento” do sangue: são frequentes as referências às carnes de certos animais cujo consumo era antigamente restrito, mas que hoje se tornaram apropriadas desde que “*bem temperadinhas*”. Se o efeito do sal incide sobre o sangue dessas carnes, desconheço. As modificações operadas pelo sal sobre os corpos talvez possam ser articuladas aos relatos do progressivo “enfraquecimento” dos Karitiana pós-contato (ver abaixo). É interessante constatar a presença uniforme do sal em praticamente todas as narrativas do contato que elencam os bens introduzidos pelos brancos (MOSER, 1993). Pretendo explorar a questão em outro texto.
- <sup>7</sup> Sobre a “ambigüidade fisiológica e ontológica” das articulações, “pontos de partição do corpo”, ver Erikson, 1999, p. 306-308.
- <sup>8</sup> *Geeto* provavelmente traduz-se como “tintura de sangue” (Luciana Storto, comunicação pessoal).
- <sup>9</sup> Os Karitiana não são muito claros quanto a quem deve submeter-se à aplicação de *geeto*, o que deve expressar diferentes concepções acerca dos limites do núcleo familiar a ser protegido por esta prática: se apenas o bebê e seus genitores para alguns, para outros devem ser incluídos irmãos e avós.
- <sup>10</sup> O sumo da planta *go ep kóronga* (lit. “folha de tronco duro, rijo”) é esfregado alguns dias depois para “limpar” a tintura de *geeto*. Este sumo é “fortificante” e ajuda a “endurecer” ou “firmar” a criança, que é conside-

rada “*mole*” ao nascer. É possível sugerir que este ato fecha os canais abertos pela tintura de sangue, pois a absorção dos sangues por um corpo “duro” (como o tronco de *ep’kōronga*) deve seguir por outras vias.

<sup>11</sup> Pouco depois do banho ritual com o sangue de uma anta abatida, deve-se lavar o corpo para “tirar o pesado”. Os Karitiana também sustentam que os homicidas “carregam o sangue” de suas vítimas, o que pode indicar que seus corpos “enchiam-se” de sangue, o que é condizente com algumas etnografias Tupi-Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; FAUSTO, 2001). Pode-se supor que, antigamente, na guerra, a morte de um inimigo implicava na absorção do seu sangue, preenchendo o corpo do matador; ritos específicos – por meio de banhos e certas folhas (*go pawaku*, lit. “folhas leves” ou “da leveza”) – destinavam-se a eliminar os excessos. Veja a nota anterior: a tintura de *geeto* também deve ser eliminada.

<sup>12</sup> Esta ressalva é importante, uma vez que o destino póstumo – assim como tudo o mais que se refere aos espíritos e ao universo sobrenatural – é um dos pontos de maior discordância, hoje, entre aqueles que são crentes e os Karitiana não-convertidos.

<sup>13</sup> “Ter” talvez não seja o verbo apropriado para descrever a relação entre a pessoa viva e suas almas, já que, por exemplo, os Karitiana não podiam localizar as quatro almas em partes específicas do corpo, ou não concebiam uma distinção entre o indivíduo e sua sombra, ou sombras (a sombra projetada à luz “é” a pessoa). Isso fica evidente na disjunção operada após a morte, dado comprovado em outras etnografias sul-americanas, conforme o trabalho pioneiro de Manuela Carneiro da Cunha (1978).

<sup>14</sup> *Opok*, “homem branco”, é derivado de *pok*, que é a palavra para a cor branca, e *o-*, “cabeça” (formas arredondadas em geral); nesse sentido teríamos *opok* = “os de cabeça branca”. Mas *pok* também significa “seco, enxuto”, e então teríamos “os de cabeça seca”, o que faz sentido à luz da narrativa do surgimento dos brancos, retirados da água.

<sup>15</sup> A ligação entre a morte e os patamares celestes do cosmo parecem evidentes: quando ocorre uma morte há “barulho”, “zoado” no céu, provocado por um tipo específico de trovão (*dokoit’pyroky*, lit. “trovão que faz barulho”) que só acontece nessas ocasiões; não se deve ouvi-lo, pois prenuncia a morte. Um imenso tatu-canastra celestial provoca este barulho, e por isso os Karitiana sabem que esses animais invadem as tumbas para devorar os restos mortais ali depositados: comer tatu-canastra faz a pessoa envelhecer rapidamente, isto é, aproximar-se da morte. Outro animal carniceiro, o urubu, é também interdito: diz-se que ele voa muito alto, e por isso tem “cheiro de céu, pois o sol o esquenta demais”, uma forma de *pitiú* (*opira*), cheiro forte e nauseabundo, muitas vezes associado ao excesso de sangue; a palavra urubu (*akry*) é traduzida literalmente como “meu fígado”, o que sugere uma associação com o sangue, pois o fígado é basicamente constituído de sangue (ignoro, e vários Karitiana tampouco souberam explicar a razão do pronome possessivo).

- <sup>16</sup> Não só o sol: diz-se que as flechas “comiam” os inimigos atingidos; elas, como os cocares de penas de arara vermelha, eram lambuzadas com o sangue dos inimigos mortos, para ficarem “com raiva”. Os Karitiana afirmam que as flechas lanceoladas, para caças grandes (*bokore*), devem ser besuntadas, peridicamente, com sangue, senão apodrecem.
- <sup>17</sup> Homicidas são perigosos por causa do excesso de sangue que “contêm”: o mesmo se diz, como vimos, do sol, das flechas e dos cocares vermelhos, que têm “raiva” ou ficam “bravos” quando comem o sangue dos mortos; diz-se, ainda, que comer o sangue do queixada deixa os homens “bravos” e “loucos”; por fim, uma faca que corta e se suja de sangue deve ser tratada com remédio (*gopatoma*) para que não fique “brava” com seu portador. O caráter incontrolável, traiçoeiro e perigoso adquirido por pessoas, plantas, animais e objetos que tomam contato com sangue, cujo acúmulo os torna motor de uma agressividade cega e incontida já foi ressaltado pelas etnografias Tupi-Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; FAUSTO, 2001); outras (GONÇALVES, 1993; FARAGE, 1997, 1998).
- <sup>18</sup> De fato, o sangue que sobe “chupado” ou “comido” pelo céu pode ser metáfora de um conteúdo “substantivo” da pessoa que deixa o corpo após a morte e, nesse sentido, associar-se à carne do corpo: *Boty5* parece ser, assim, também um “deus canibal”. Seria tentador buscar mais relações entre estes dados e os estudos de Eduardo Viveiros de Castro acerca da pessoa Araweté (e Tupi-Guarani) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), mas meus dados são por demais fragmentários para avançar maiores conclusões, e deixo esta tarefa para um trabalho futuro.
- <sup>19</sup> Noto que os Karitiana também pintavam e guardavam os crânios dos inimigos mortos nas guerras, depois de cozinharem as cabeças e utilizarem o caldo para um banho ritual.
- <sup>20</sup> A configuração complexa da genealogia do grupo levou, inclusive, a um pronunciado interesse, da parte de pesquisadores biomédicos, por sua *estrutura genética* (ver VANDER VELDEN, 2004).
- <sup>21</sup> Penso que esta transformação nos corpos dos Karitiana desde o contato também tem relação com a mudança no regime alimentar, em especial com a introdução do consumo do sal. Ver nota 5, acima.
- <sup>22</sup> Os Karitiana têm bastante experiência com garimpeiros, pois a extração de cassiterita no local chamado Maria Conga, dentro dos limites da área indígena, era feita até muito recentemente. Muitos índios – sobretudo homens – andaram também por outras zonas de garimpo em Rondônia.
- <sup>23</sup> O sistema que rege a conduta alimentar parece centrar-se nos efeitos produzidos pelo consumo de diferentes carnes de caça e, por conseguinte, pelo seu sangue: nunca notei entre os Karitiana muita restrição ao consumo de carne com sangue, restrição bastante comum em outras sociedades indígenas sul-americanas. As únicas implicações que documentei quanto a vegetais envolvem o açaí e o feijão, quando comidos, e o babaçu, cujas cinzas são esfregadas

no corpo (*geeto*): estes parecem ter relação direta com o sangue humano.

<sup>24</sup>Diferença que será preciso matizar, quando comparada com as narrativas do contato. Com efeito, os Karitiana dizem que são mais parecidos com os brancos do que com os outros índios (*opok pita*): o mito de criação dos brancos sugere que estes são o que os Karitiana seriam, se não tivessem “errado” ou “pecado” perante *Byjyty*, neto de *Boty5*. Ademais, as narrativas sobre o canibalismo de antigamente deixam clara a rejeição da carne dos brancos, considerada muito parecida com a carne dos Karitiana. A mudança do regime alimentar, com a introdução de alimentos trazidos pelos brancos deve ter tido parte ativa, aos olhos indígenas, nesta aproximação entre corpos indígenas e corpos brancos: notem-se os comentários sobre a diferença do sangue de uns e outros feita em termos do regime alimentar. Talvez seja preciso localizar a diferença entre os Karitiana e os brancos também no terreno das regras de sociabilidade, o que condiz com minha sugestão de que a pessoa deve ser observada quanto à substância (que consome e a constitui) e a conduta social; nesse sentido, os brancos diferem dos índios por desprezarem a maioria das regras de reciprocidade e bem viver: matam, ferem, trazem doenças, roubam e mentem; tal conjunto de atitudes também pode estabelecer a fratura entre estes e os Karitiana, para quem a boa conduta expressa e plenitude da pessoa, precisamente localizada em um universo de relações sociais (OVERING; PASSES, 2000). Há, portanto, ainda, uma diferença substancialmente percebida; contudo, esta parece ser muito menor hoje do que no “tempo antigamente”.

## Referências

AGUIAR, G. Poligamia, endogamia e parentesco genético. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 76, p. 14-15, 1991.

ALBERT, B. Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese (Doutorado) – Université de Paris X – Nanterre, 1985.

ALVARES, M. Yámy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali. Dissertação (Mestrado) – PPGAS-IFCH-Unicamp, Campinas, 1992.

ÚRHEM, K. The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (Orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, p. 185-204.

BELAUNDE, L. E. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAP/BCRP, 2001.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

COLSON, A. B. Itoto (Kanaima) as death and anti-structure. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Orgs.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 221-233.

CONKLIN, B. O sistema médico Wari' (Pakaanóva). In: SANTOS, R.V.; COIMBRA JR., C. (Orgs.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p.161-186.

CROCKER, J. C. *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

DAMATTA, R. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

DESCOLA, P. *La selva culta: simbolismo y práxis em la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala./IFEA, 1998.

ERIKSON, P. *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonia*. Quito: Abya-Yala/IFEA, 1999.

FARAGE, N. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado) – FFLCH - USP, São Paulo, 1997.

FARAGE, N. *A ética da palavra entre os Wapishana*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n.38, p. 117-126, 1998.

FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

GONÇALVES, M. A. *O significado do nome: cosmologia e nomeação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras.

GREGOR, T. *Mehinako: o drama diário de uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/INL, 1982.

HÉRITIER, F. *Articulations et substances*. *L'Homme*. Paris, n.154-155, p. 21-38, 2000.

HUGH-JONES, C. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LIMA, T. *A parte do Cauim: etnografia Juruna*. Dissertação (mestrado) – PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

LÚCIO, C. F. *Sobre algumas formas de classificação social: etnografia sobre os Karitiana de Rondônia Tupi-Arikém*. Dissertação (mestrado) – PPGAS-IFCH-Unicamp, Campinas, 1996.

LÚCIO, C. F. *Heróis civilizadores, demiurgos sociais: algumas considerações sobre genealogia, mito e história entre os Caritianas (tupi-ariqueme)*. *Mosaico: Revista de Ciências Sociais*, Vitória, v.1, n.1, p. 39-67, 1998.

- Central Brazil. Cambridge/London: Harvard University Press, 1979.
- McCALLUM, C. O corpo que sabe – da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (Orgs.). Antropologia da Saúde; traçando identidades e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Relume Dumará, 1998, p. 215-245.
- MENGET, P. Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Assírio & Alvim\Museu Nacional de Etnologia, 2001.
- MONTAGNER, D. A morada das almas: representação das doenças e das terapêuticas entre os Marúbo. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1996.
- MOSER, L. Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia. Monografia (bacharelado) – Depto. de História/Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 1993.
- MÜLLER, A.; STORTO, L. & COUTINHO-SILVA, T. Número e a distinção contável-massivo em Karitiana. Revista da ABRALIN, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 185-213, 2006.
- OVERING, J.; PASSES, A. (Orgs.). The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia. London: Routledge, 2000.
- PINA DE BARROS, E. Os Bakairí: economia e cosmologia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 37, p. 257-308, 1994.
- PINA DE BARROS, E. Os filhos do sol: história e cosmologia na organização social de um povo Karib: os Kurá-Bakairi. São Paulo: Edusp, 2003.
- RIVIÉRE, P. AAE na Amazônia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 38, n.1, p. 191-203, 1995.
- RODRIGUES, A. Línguas indígenas: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.
- RODRIGUES, P.M. O meio como o lugar da história. Campos, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 33-43, 2007.
- SCHNEIDER, D. American kinship: a cultural account. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968.
- SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Marco Zero, [1979] 1987. p. 11-29.
- STERPIN, A. La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco. Journal de la Société des Américanistes. Paris, v. LXXIX, p. 33-66, 1993.
- STORTO, L. Livro de apoio ao aprendizado da ortografia Karitiana. Porto Velho, 1996. Mimeografado.



STORTO, L. Aspects of Karitiana grammar. Tese (Ph.D) – Massachusetts Institute of Technology, Cambridge,MS, 1999.

STORTO, L.; KARITIANA, M. 'Ej Akypisibmim. Porto Velho, mimeo (inédito), 1998.

STORTO, L.; VANDER VELDEN, F. Karitiana. In: Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/karitiana/karitiana.shtml>>.

TEIXEIRA-PINTO, M. Corpo, morte e sociedade: um ensaio a partir da forma e da razão de se esquarterar um inimigo. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 8, n.21, p. 52-67, 1993.

TEIXEIRA-PINTO, M. Iepari: sacrifício e vida social entre os índios Arara. São Paulo: Hucitec/Anpocs/Editora da UFPR, 1997.

TOLA, F. Eu não estou só(mente) em meu corpo: a pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino. Mana, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 499-519, 2007.

VANDER VELDEN, F. Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica. Dissertação (Mestrado) – PPGAS-IFCH-Unicamp, Campinas, 2004.

VILAÇA, A. Comendo como gente: as formas do canibalismo Wari'. Rio de Janeiro: Anpocs/Editora da UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Indivíduo e sociedade no Alto Xingú: os Yawalapíti. Dissertação (Mestrado) – PPGAS-MN\UFRJ, Rio de Janeiro, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ\Marco Zero, 1987. p. 31-41.

\* Este artigo é uma versão modificada e aumentada de parte do capítulo 3 de minha dissertação de mestrado defendida no PPGAS-IFCH-Unicamp (Vander Velden, 2004). Agradeço aos comentários e sugestões de Cássia Santos Garcia, José Luiz dos Santos, Ricardo Ventura Santos, Izabel Missagia de Mattos e Luciana Storto. O débito maior, contudo, é com minha orientadora Nádia Farage.

Abstract: *this article investigates the conceptions of personhood among the Karitiana, that includes indigenous ideas about blood and other bodily fluids;*

*it aims to integrate notions of symbolic construction of the body, the personhood, and sociability in an analysis of blood as matter and metaphor of these processes. An anatomical and physiological idiom structures the ideas about first contacts with withes, the history of the group, and the local inter-ethnic situation.*

Key words: Amazonian ethnology, Karitiana, Rondonia, body, blood

\*\* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. *E-mail*: fvander@unicamp.br