

Sílvia Guimarães²

Resumo - Este artigo discute as reflexões Sanumá acerca do branco. Por meio de elementos etnográficos, apresenta a maneira como os brancos surgem nas narrativas Sanumá que tratam da origem do mundo e dos seres. Trata também da corporalidade e dos hábitos específicos do branco e da inserção de seus bens manufaturados na vida dos Sanumá.

Palavras-chave: Sanumá. Corpo. Cosmologia.

Introdução

Os Sanumá, subgrupo Yanomami, localizados no lado brasileiro da fronteira com a Venezuela, passaram a ter um contato regular com os brancos, os *setenapi töpö*³, a partir da década de 60 do século passado. Esse contato aconteceu nas proximidades da aldeia de Auaris, em 1964, com a chegada de missionários americanos da Missão Evangélica da Amazônia - MEVA (Ramos, 1980). Os Yecuanas⁴, subgrupo carib que compartilha a mesma TI com os Sanumá, foram os responsáveis pela construção de uma pista de pouso que permitiu a presença desses missionários. Isso significava facilitar o acesso a objetos manufaturados e pôr fim às longas viagens realizadas pelos Yecuana algumas vezes acompanhados dos Sanumá, ora por terra ora por canoa, até cidades brasileiras e venezuelanas. No período anterior à presença constante dos brancos, o acesso dos Sanumá aos bens manufaturados

acontecia por meio de trocas estabelecidas preferencialmente com os Yecuana.

Em meados dos anos 80 do século passado, a presença de garimpeiros já era sentida. Os garimpos se concentravam nas terras Sanumá do lado venezuelano. No Brasil, os Sanumá sofreram mais com as doenças disseminadas pelos garimpeiros, como a malária, do que com a presença desses. Eles não vivenciaram uma invasão maciça de brancos em suas terras como aconteceu com outros subgrupos Yanomami e outros indígenas, por exemplo, os Waimiri-atroari (Ramos, 1995; Albert, 1992; Baines, 2002). Contudo, mesmo diante dessa especificidade do contato com os garimpeiros, ocorreu um confronto armado entre esses e uma comunidade composta de Sanumá e Yecuana em setembro de 1990 (Ramos, 1995).

As violentas epidemias de malária, nas décadas de 80 e 90 passadas, não foram interpretadas pelos Sanumá como doenças provocadas pelos brancos, mas como ataques de inimigos. Esses poderiam ser quaisquer grupos vizinhos indígenas com quem o grupo já teve alguma desavença. Cabia ao xamã descobrir quem eram os culpados pelas mortes. Os xamãs Sanumá, hoje, lembram de malocas inteiras que foram mortas por ataques de xamãs inimigos, que enviavam uma substância letal capaz de matar todas as pessoas de uma localidade. O fato de os Sanumá não relacionarem as mortes em massa com os brancos talvez esteja em feitos exatamente opostos aos vividos pelos Waimiri-atroari (Baines, 2002). Como demonstrou Baines (2002), no caso dos Waimiri-atroari, as epidemias que dizimavam aldeias inteiras foram interpretadas pelos xamãs como ataques dos brancos. Havia

uma coincidência entre as visitas dos brancos e a propagação de doenças. A presença intensa de invasores foi capaz de responsabilizá-los pelas mortes. Os xamãs passaram a interpretá-las como originárias de atos de feitiçaria realizados pelos brancos (Baines, 2002, p. 314). Por sua vez, com os Sanumá, as doenças dos brancos chegaram antes deles. Mais tarde, com a formação de Agentes Indígenas de Saúde - AIS, doenças como a malária passaram a ser diagnosticadas pelos jovens de acordo com preceitos da medicina ocidental, que as classificavam como provenientes do contato com os brancos. Mas mesmo assim tais diagnósticos não são capazes de convencer os velhos sobre a relação entre as mortes em massa que sofreram e os brancos.

Atualmente, os Sanumá lidam permanentemente com instituições do Estado⁵ e organizações não-governamentais em seu território. Mesmo com a permanência dos brancos em área, esses não têm grande destaque nas narrativas Sanumá acerca da origem do mundo e dos seres. As reflexões Sanumá sobre eles surgem nas conversas cotidianas e nos cantos xamânicos, em momentos ordinários e extraordinários da vida, quando fazem suas etnografias sobre os hábitos distintos e as corporalidades diversas desses seres. O xamã capaz de transitar pelo mundo dos brancos conta o que está acontecendo por lá, identifica o potencial agressivo ou curativo deles.

A intenção deste artigo é tecer alguns comentários a respeito dessas reflexões Sanumá, discutir como eles, hoje, interpretam a categoria ontológica dos *setenapi töpö*, os brancos.

Os brancos na população do cosmos

Antes de tratar especificamente dos brancos, cabe apresentar a idéia da formação dos seres no cosmos Sanumá. De acordo com essa teoria, o Sanumá é a “matéria-prima”, a base e o fundamento através do qual se produzem novas formas corporais (Guimarães, 2005, p. 45). Poderíamos dizer que os primeiros Sanumá feitos pelos heróis criadores se pareciam com a “matéria primeira” da filosofia aristotélica. De acordo com essa filosofia, há uma matéria ou um princípio fundamental de que procedem todos os seres do mundo físico (Aristóteles, 1996). Semelhante a essa filosofia, há na filosofia Sanumá a idéia de que a transfiguração do *ser* acontece no movimento (tanto no sentido de deslocamento quanto de mudança qualitativa) desencadeado por essa matéria, na passagem da potência ao ato. Portanto, *ser* não é só o que existe, *em ato*. Ser é também o que *pode ser*, a virtualidade, a potência.

Dessa maneira, não é surpresa para os Sanumá uma substância ter novas características em novas ocasiões. A potencialidade de o *ser* existir, de se tornar *ato*, está no movimento da matéria. Neste sentido, os brancos, por exemplo, surgiram e foram interpretados como originários da dinâmica desse movimento do ser, i. é, da matéria-prima que é o Sanumá. Por outro lado, além dos Sanumá se transfigurarem em criaturas como os animais, seres que habitam a floresta, ou ainda, os brancos, eles próprios nesse processo definem-se cada vez mais como Sanumá. A diferença entre a matéria prima da filosofia Sanumá com relação à aristotélica está no fato de, no caso Sanumá, tratar-se de seres humanos e o movimento de transformação surgir das relações sociais estabelecidas entre esses seres. Por sua vez, a filosofia aristotélica

diz respeito à nossa idéia de natureza sendo transformada por si, sem a *agency* humana.

Ixiwanihiolima é a expressão Sanumá utilizada para explicar as transformações ou metamorfoses rápidas, imediatas, pelas quais os Sanumá passaram vindo a se tornar animais, criaturas da floresta, plantas venenosas, cupinzeiros e colméias. *Nö pata pö töpö ixiwanihiolima* (Os ancestrais sanumás transfiguraram-se). Na expressão *ixiwanihiolima*, a partícula *ixiwani* indica de maneira confusa, caótica. Nesse processo de metamorfose, plenamente reconhecido pelos Sanumá, tanto desvios de comportamento quanto modificações na forma corporal transformam a condição do ser. Fugir aos costumes e maneiras que são socialmente aceitáveis é um passo para se transfigurar em outra criatura e o caminho reverso é difícil de ser alcançado. As transfigurações podem acontecer em todo o corpo do Sanumá ou de suas partes despedaçadas, que se espalham e se transformam em outras criaturas. Caso exemplar desta última situação é o do Sanumá-canibal que teve seu corpo dividido ao meio e cada parte se transformou em tipos diferentes de onça (Guimarães, 2005, p. 16).

As categorias ontológicas da população dos cosmos Sanumá apresentam uma existência, no sentido heideggeriano, interior e pessoal, não simplesmente existem como seres ônticos, mas são constituídos por seus atos de apropriação das coisas no mundo, baseados na sua capacidade de refletir e pensar. Nesse sentido, até mesmo os animais são categorias ontológicas, que se originaram dos Sanumá e experimentam o mundo de maneira refletida. A ontologia Sanumá engloba um amplo espectro, refere-se tanto aos Sanumá quanto aos animais e *sai töpö* - criaturas que habitam

lugares inóspitos, têm diversas formas corporais, podem tanto agredir quanto auxiliar os Sanumá e têm a capacidade de transfigurar-se em outra criatura e voltar a ter sua forma corporal original, capacidade semelhante à dos xamãs. Outros grupos indígenas também estão incluídos nessa ontologia e podem ser designados, em geral, por *ai töpö* (outros) ou *tiko töpö* (diferentes). No entanto, eles têm denominações específicas, por exemplo, serão os *samatali töpö*, *xicoi töpö*, *kobali töpö* etc.

Por meio desse movimento transformacional, uma série de entidades está disposta no cosmos, associando corporalidade a habitat e maneiras de agir. Os brancos são permanentemente observados e avaliados pelos Sanumá e vão se definindo como uma categoria. Na verdade, eles encontram-se em processo de formação assim como todo o cosmos. Diante de corporalidades e hábitos variados que apresentam, os brancos aproximam-se e distanciam-se de alguns seres. Eles não são mortos, fantasmas e nem animais. São figuras à parte na série ontológica, às vezes estão inseridos na categoria *sai töpö* ou na categoria de outros povos indígenas, inimigos ou aliados. É na narrativa sobre a caminhada do irmão mais novo *Soawö*⁶ em busca de seu irmão mais velho *Omawö* que os ancestrais dos brancos surgem pela primeira vez no repertório Sanumá sobre a origem do cosmos e dos seres.

Um xamã Sanumá narrou a seguinte caminhada de *Soawö* em busca de seu irmão:

Depois do desentendimento entre os dois irmãos devido à atitude do mais novo, que tentou copular com a mulher do irmão, este ficou com muita raiva e partiu atrás da sua mulher, abandonando *Soawö*.

Mas *Soawö* achava que o irmão mais velho iria retornar. Ele esperou por muito tempo, mas aquele não aparecia, continuava descendo o rio em busca da sua esposa. *Soawö* resolveu ir procurar o irmão. Pensou que, provavelmente, a raiva do irmão já teria passado. *Soawö* caminhava, caminhava e não encontrava seu irmão, o que o deixou muito triste.

Por onde *Soawö* passava, ele perguntava aos povos que encontrava se tinham visto *Omawö*. Assim, ele encontrou os *watubaliue töpö* [os ancestrais dos urubus⁷] que lhe disseram que o irmão tinha passado por ali fazia algum tempo. *Soawö* foi descendo mais o rio e encontro os ancestrais das ariranhas e perguntou se eles viram seu irmão passar por ali. Disseram que sim, o irmão esteve ali havia algum tempo. *Soawö* pediu ajuda ao povo das ariranhas, pegou a canoa deles e continuou descendo o rio. Mais abaixo, *Soawö* encontrou os *kolokolomani töpö* [os ancestrais do socó⁸] e perguntou se eles tinham visto o irmão passar por ali. *Soawö* chorou muito porque eles disseram que o irmão dele tinha estado ali há muito tempo. *Soawö* passou a noite com este povo. No outro dia, continuou descendo o rio atrás do irmão. Caminhava, caminhava, caminhava e não encontrava o irmão, o que o deixava triste. Depois, encontrou os *kobakaitili töpö* [os ancestrais dos brancos, dos *setenapi töpö*]. Conversou com eles e alguns resolveram seguir viagem com *Soawö* para ajudá-lo a procurar o irmão. *Soawö* continuou com essas criaturas, não andava mais sozinho. Os *kobakaitili töpö* são os ancestrais dos americanos⁹, da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia). Eles eram diferentes, não tinham cabelo ou tinham o cabelo vermelho e falavam estranho. A

partir deles surgiram os *setenapi töpö* de hoje. Os *watubaliue töpö* [ancestrais dos urubus] fizeram o avião que não batia asas e os *kobakaitili töpö* aprenderam com eles a construir esse objeto especial. Antes disso, os *kobakaitili töpö* tinham um avião que batia as asas, como os outros pássaros. Não sabiam como fazer um avião que voasse como os urubus sem bater as asas.

Os *kobakaitili töpö* continuaram acompanhando *Soawö*. Levaram-no em seu avião especial. Foram planando rio abaixo. *Soawö* só comia frutas. Havia a fruta *wapö* para comer, que deveria ser cozida e depois retirada sua casca. Essa fruta tinha muito veneno, assim, era preciso lavá-la bem e, em seguida, pisar na sua casca para que fosse retirada. A casca da fruta virou um sapo venenoso (*kolokala*). Quando se pisava na casca, ela fazia um barulho como o sapo.

Eles encontraram, mais tarde, os *xixiama töpö* [os ancestrais do martim-pescador], que eram pescadores. *Soawö* perguntou-lhes se viram o seu irmão passar por aquela região. Disseram que ele havia estado ali fazia muito tempo. *Soawö* chorou muito. Quando *Soawö* e os *kobakaitili töpö* chegaram ao ponto de encontro dos níveis cósmicos, onde a abóbada celeste se une ao nível terrestre, eles pararam, desceram. *Soawö* seguiu por uma passagem que ligava os níveis cósmicos. Ele subiu, subiu, por muito tempo. *Soawö* foi subindo em linha reta. Atravessou o nível terrestre e atingiu o nível celeste, passou pela primeira dimensão celeste e, na última, encontrou a casa de *Omawö*. Quando eles chegaram ao local onde *Omawö* morava, *Soawö* encontrou o irmão dormindo. *Omawö* sonhava que seu irmão estava chegando. Havia muitos *hekula töpö* [seres

auxiliares dos xamãs] com *Omawö* que o avisaram da chegada de *Soawö* com os *kobakaitili töpö*. Os seres auxiliares viram toda a trajetória de *Soawö* em busca do irmão. Por isso, *Omawö* já havia preparado a comida para recebê-lo. *Omawö* vivia sozinho, não havia animais, não havia nada, somente os seres auxiliares. Ele já não estava mais zangado com o irmão. *Soawö* encontrou o irmão muito feliz, esperando por ele com muita comida. Os *kobakaitili töpö* perguntaram ao irmão mais velho, *Omawö*, o que eles iriam fazer agora e se poderiam ir embora. Eles queriam voltar para casa e *Omawö* disse para eles retornarem. Hoje, não existem mais os *kobakaitili töpö*, mas sim os *setenapi töpö* [brancos]. Os *kobakaitili töpö* são os “pais”, aqueles de onde vieram os *setenapi töpö* de hoje. Quando *Omawö* e *Soawö* viviam aqui, neste nível cósmico, os *watubaliue töpö* [ancestrais dos urubus] fizeram algo semelhante a um avião que flutuava no ar, como se locomovem as criaturas que auxiliam os xamãs, os *hekula töpö*. Os ancestrais dos urubus ensinaram os *kobakaitili töpö* a fazer uma espécie de avião, do qual se originaram os aviões de hoje. Depois, os *kobakaitili töpö* encontraram um igarapé pequeno, onde havia um fio de água vermelha, como a gasolina. Eles sabiam que no fundo do rio tinha muita gasolina. Fizeram um buraco bem fundo para pegar a gasolina e fizeram um avião que não batia mais as asas. O avião partiu. Quando o avião batia as asas, não precisava de gasolina.

Elementos estranhos ou exógenos e o fenômeno da diversidade figuram ao lado do irmão mais novo *Soawö* (Guimarães, 2005, p. 42). Foi quando ele se movia pelo cosmos que os ancestrais dos brancos apareceram e o acompanharam em uma parte do percurso. As ações e reações desses dois irmãos transformadores,

Omawö e *Soawö*, configuram o mundo. O cosmos delineou-se mais detidamente com a caminhada desenvolvida por *Omawö*, sozinho, ao longo de um rio, quando se afastava de seu irmão, mas a diversidade de seres, incluindo nesta os brancos, surge quando *Soawö* fez sua peregrinação em busca do irmão (Guimarães, 2005, p. 40). Portanto, enquanto o irmão mais velho, *Omawö* organiza e dispõe as criaturas nos seus respectivos ambientes, *Soawö* relaciona-se indistintamente com as diversas criaturas. O irmão mais novo, *Soawö*, já encontrou os seres em seus hábitats.

Na caminhada de *Soawö*, os brancos estão posicionados a jusante do rio com relação à aldeia Sanumá. Descendo o rio, há também certa complexificação tecnológica dos objetos de locomoção, pois, primeiro, *Soawö* usa a canoa do povo das ariranhas, depois o avião especial dos *kobakaitili töpö* (ancestrais dos brancos). Descer o rio para ir à cidade de Boa Vista ou Manaus era, até relativamente pouco tempo atrás, um costume dos Yecuana, que percorriam um longo trajeto ao longo do rio Auaris, afluente do Uraricoera. Os Sanumá, muitas vezes, acompanhavam-nos. Depois das canoas, vieram os aviões, que também parecem “descer” o rio até as cidades brasileiras. A canoa e o avião, objetos que, respectivamente, simbolizam os Yecuana e os brancos, só poderiam estar juntos em uma narrativa sobre *Soawö*, o irmão que aparece associado a elementos exógenos e ao estrangeiro.

Os *kobakaitili töpö*, os primeiros brancos, aparecem nas histórias Sanumá ao lado desse personagem. Mais tarde, eles metamorfosearam-se nos *setenapi töpö*, nos brancos que existem hoje. Sobre os ancestrais dos brancos, os Sanumá dizem que não

são como os que existem hoje: “Os *kobakaitili töpö* eram outros, diferentes, eram os primeiros ou antigos brancos, que depois viraram os que conhecemos atualmente. Eles não tinham cabelo ou tinham cabelo vermelho. Usavam um outro tipo de avião, não era igual ao que existe hoje”. Os brancos vivenciam uma permanente transformação de sua condição, assim como todas as criaturas dos cosmos.

Ao contrário da riqueza de relatos sobre as transfigurações que originaram animais e *sai töpö*, dos brancos se diz muito pouco. Seus ancestrais já apareceram feitos como vimos no relato sobre a caminhada de *Soawö*. Não há uma história específica que trate do momento em que ocorreu a metamorfose Sanumá que os originou. Não obstante, mesmo que os brancos não estejam presentes nessas narrativas, eles estão nas interpretações e comentários a seu respeito, ganhando densidade nos percalços cotidianos do contato. O estatuto ontológico dos brancos assemelha-se, em um dado momento, ao das criaturas *sai töpö*; em outro, ao dos outros grupos indígenas. Através dessas semelhanças, veremos a seguir que, indubitavelmente, os brancos são metamorfoses de outras metamorfoses dos Sanumá. Estão inseridos no movimento de transformação do cosmos baseado na matéria primeira Sanumá.

Corporalidades e hábitos específicos dos brancos

Quando os Sanumá foram surpreendidos em seu território pelos brancos, estavam diante de criaturas com pele muito clara ou

muito escura; que tinham o avião, um objeto especial capaz de fazê-los voar; que adoeciam pouco; que tinham deformações nos corpos como pernas compridas, cabelos emaranhados, louros ou vermelhos, com pêlos por todo o corpo; que tinham uma vasta parafernália para escrever os nomes, captar imagens das pessoas, gravar sua voz, e que tinham muitos outros objetos para cozinhar, fazer roça, caçar, pescar. Quanto mais os Sanumá observavam essas criaturas, mais hábitos exóticos e corporalidades diversas percebiam.

A partir do contato permanente com brancos, os Sanumá passaram a etnografá-los. Sua forma corporal revelaria o modo de interação que essas criaturas teriam com os Sanumá. Assim, o corpo foi o principal foco de atenção, pois, a partir dele, as maneiras de agir do branco seriam mais bem entendidas. Os Sanumá perceberam que, por terem a pele clara, os brancos não sofriam os efeitos das picadas de aranhas e escorpiões, pois seu tom de pele não deixava o veneno expandir-se pelo corpo. Já a pele mais escura do Sanumá propiciaria a disseminação do veneno. Atribuíam o tom de pele dos brancos aos efeitos das pílulas e pomadas que aliviam as picadas de insetos.

A diversidade de formas corporais com as quais nos apresentamos passou a ser associada em alguns momentos ao universo dos *sai töpö*: o cabelo crespo de um branco parecia o cabelo de um *sai de*¹⁰; as meias laranja de outro pareciam da cor do chapéu de um *sai de*; as pernas finas e compridas de mais um outro pareciam de um *sai de*. Outro exemplo de tal associação é o caso do *sai de* denominado *wixa wixa liue de*, que rouba ou rapta os nomes dos Sanumá ao escrevê-los em algo semelhante a cadernos, o que causaria doenças. No caso desse *sai de*, os Sanumá

parecem fazer uma referência aos trabalhos de antropólogos, missionários e funcionários do governo, quando estão em campo, pois estão sempre fazendo censos, perguntando e escrevendo nomes que são altamente sigilosos, como observou Ramos (1976, 1990). Outros povos indígenas também se incomodaram com essa prática como, por exemplo, alguns grupos Guarani-mbyá, que por muito tempo se recusaram a aceitar a presença de qualquer prática do Estado em suas vidas. Não participavam de censos ou não iam às escolas, não admitiam o controle policial ou, ainda, não recebiam títulos de propriedade (Melià, 1992, p. 249). Cadogan (1960, p. 135) conheceu no Paraguai uma sociedade Mbyá que tinha uma grande aversão ao censo. Esse grupo dizia que se os seus membros fossem obrigados a participar do censo, iriam viver na Argentina ou no Brasil. Acreditavam que o censo tinha como finalidade conhecer quantos eles eram para fixá-los em uma reserva. Os Sanumá, por sua vez, têm uma interpretação particular com relação aos censos, que passa pela figura de um *sai de* que, de acordo com eles, tem o hábito ou a ação nefasta de escrever os nomes das pessoas, o que se assemelha aos hábitos dos brancos. O relato a seguir trata deste *sai de*:

Wixa wixa liue de é o *sai de* que pega ou “rapta” o nome da pessoa, isto é, ele escreve com um lápis especial o nome em um caderno especial e o leva para sua casa. Este *sai de* age como os brancos. Está sempre em busca desses nomes. Junto com o nome, ele também leva o *uku dubu* [uma réplica do sanumá como uma foto pequena]. O nome e o *uku dubu* são partes da pessoa. O *sai de* leva-os enquanto o sanumá fica doente, pois fica com veneno no seu interior devido a esse roubo. Caso não exista um xamã na comunidade do

doente, ele morrerá. O xamã consegue pegar de volta, resgatar o nome e o *uku dubu* da pessoa. Com o seu nome de volta, a pessoa está curada. Também gosta de levar a pele do corpo interior dos sanumás que é invisível para a maioria das pessoas, mas que o xamã e as criaturas *sai tōpō* são capazes de ver. O *sai de* usa a pele que adquiriu, bem longe, na sua casa. Sem essa pele, a pessoa fica doente e pode morrer. Essa criatura quer as partes do sanumá, o nome, o *uku dubu* e a pele porque ele não as tem. O *wixa wixa liue de* passeia muito, anda muito pela floresta. Os sanumás devem se cuidar para não sofrer os ataques dessa criatura. Por isso, os anciãos avisam às crianças para não chorarem tanto, não chamarem a atenção dele. O xamã sanumá consegue ver o rastro, as pegadas deixadas pelo *sai de*, os outros sanumás não enxergam suas pegadas. Esse *sai de* caminha com quatro patas, como a pacá.

A grande maioria dos nomes Sanumá são secretos, nunca são ditos em um ambiente público (Ramos, 1976, 1990). Os Sanumá só pronunciam os nomes de pessoas que lhes são distantes e sempre em voz baixa. Quando viu o nome de sua mãe morta escrito em um censo, um jovem rabiscou-o enquanto reclamava que aquilo era muito ruim. Querer saber o nome é querer ter o domínio sobre uma porção da pessoa e o seu uso indevido pode causar um distúrbio no ser. Somente criaturas *sai tōpō* teriam tal “curiosidade”. Gravar a voz é como raptar uma porção da pessoa, captar uma parte dela. As fotos, por sua vez, captam o *uku dubu* (réplica corpórea) outra porção do ser. Quando essas porções são retiradas, a pessoa fragiliza-se, adoece e pode morrer. Na morte de um Sanumá, todas essas porções devem ser destruídas, as fotos devem ser queimadas, as fitas com gravações devem ser apagadas e o cadáver e todas as

marcas deixadas pelo morto devem desaparecer. As coisas que foram manuseadas ou trabalhadas por uma pessoa e que têm sua autoria ou criação fazem parte dela, comungam com ela uma mesma substância. Assim, suas ferramentas, a roça onde trabalhou, ou a casa que construiu são materializações de sua memória, que devem ser destruídas na sua morte. Portanto, todas essas coisas podem ser entendidas como desdobramentos do corpo, mas que estão fora dele. Ver essas manifestações do morto faz os parentes chorar, lembrar seus feitos, como se parte da sua história de vida estivesse retida nessas coisas. No entanto, os pertences de um morto não só trazem lembranças, como acontece conosco, mas eles parecem conter suas substâncias corporais. Para os Sanumá, as marcas ou impressões deixadas por uma pessoa se “corporificam”.

Os brancos surgiram no universo Sanumá com um interesse especial pelos seus corpos ou suas expressões corporais da mesma maneira que os *sai töpö*. Inevitavelmente, a princípio, os brancos, foram associados a essas criaturas, pois não agiam como os inimigos, não dominavam os códigos da guerra, da vingança ou do matrimônio. Além disso, como os *sai töpö*, os brancos têm corpos estranhos, deformidades, habitam lugares inóspitos e longínquos, têm hábitos esdrúxulos e uma vasta parafernália. Tais características distintas dão capacidades especiais aos brancos, a exemplo dos *sai töpö* que, por exemplo, são capazes de apresá mutuns com apenas um chamado, de transfigurar-se, momentaneamente, em outras criaturas, de roubar os nomes, peles e *uku dubu* dos Sanumá.

Os brancos não param de chegar ao território dos Sanumá em aviões, com novos objetos, doenças e curas singulares. As atuações dos médicos nos hospitais ampliam o espectro das

peculiaridades dos brancos. Quando o médico faz uma cirurgia em um Sanumá, este pode ficar muito doente, pois muito sangue é retido na região do corte e a manipulação do médico pode liberar um veneno. A cirurgia, que corta, abre e depois costura o Sanumá, tem o mesmo efeito de uma flechada. Ao ser flechado, o Sanumá fica com sangue retido no interior do corpo juntamente com o veneno da ponta da flecha, o que pode ser letal. Em ambos os casos, da cirurgia e da flechada, o xamã deve agir, deve retirar o sangue, pois, quando ele se acumula, dissemina o veneno que contaminará todo o interior da pessoa. Os xamãs *lala töpö*, aqueles capazes de expelir o objeto patogênico causador da doença, devem retirar o sangue acumulado e o veneno que produz. Em uma sessão xamanística complexa, o xamã canta, dança, inala alucinógenos, pede o auxílio de seres auxiliares, faz uma sucção no local da cirurgia e expelle uma pequena porção de sangue, a materialização do objeto patogênico venenoso que causava a doença. Qualquer fraqueza ou dor na pessoa que sofreu uma cirurgia será associada a esse momento em sua vida, quando foi ao hospital dos *setenepi töpö*. Portanto, os brancos apresentaram-se e continuam se apresentando com atitudes particulares, exóticas, que visam a corporalidade Sanumá e que podem ser perigosas para eles, de forma semelhante aos feitos dos *sai töpö*. As possíveis agressões dos brancos também foram associadas às dos *sai töpö*, pois suas atitudes, que poderiam provocar alguma enfermidade, só precisavam da contra-ação do xamã para restabelecer o doente, sem nunca desencadearem retaliações. Os xamãs nunca provocaram um revide contra os brancos, quando um dos seus morria em um hospital. Mas isto começa a mudar.

Hoje, a presença mais intensa dos brancos acarreta níveis de relações mais complexas. Além de terem seus hábitos associados aos dos *sai töpö*, eles começam a entrar no âmbito de ações que são exclusivas dos inimigos. Os *sai töpö* vêm à casa dos Sanumá e retornam logo às suas, mas os brancos vieram para ficar. Eles realizam trocas com os Sanumá diferentemente das que ocorrem com os outros índios, pois não dominam os códigos de uma relação de troca tradicional, não sabem do tempo que existe entre dar e receber, não sabem, principalmente, dos diálogos ceremoniais¹¹. Os Sanumá tiveram que reinventar esses códigos para trocar ou interagir com os brancos e inserir as novas mercadorias em suas redes de trocas tradicionais. Ramos (1995b) tratou de um momento explosivo de trocas com os garimpeiros que levou à morte de alguns membros de um grupo formado por indivíduos Sanumá e Yecuana. Ainda, segundo essa autora, os Sanumá não puderam dispor dos diálogos ceremoniais que poderiam controlar a situação de alta tensão na interação com os garimpeiros, como acontece quando lidam com outros grupos Yanomami. Mesmo entrando em um outro nível de relação, os Sanumá não abandonaram as interpretações que associam os brancos aos *sai töpö*. Manter essa associação justifica-se, mais ainda, porque também estes têm a capacidade de surpreender os Sanumá. Somente a convivência continuada com os brancos poderá dar a delimitação de sua categoria.

Os bens manufaturados dos brancos

Pensar sobre os brancos requer pensar sobre a diversidade de bens materiais que trazem para a terra dos Sanumá, especialmente porque estes são ávidos por realizar trocas. As

mercadorias dos brancos passaram por uma (re)absorção no campo lingüístico Sanumá, através da transformação de uma palavra já existente em seu vocabulário que passou a significar mercadorias. Esses bens materiais foram denominados *wani de*, que designa, também, os pertences, as coisas de uma pessoa. Além disso, a palavra *wani* pode ser a raiz de um verbo que significa inutilizar, destruir, pode ser um advérbio que designa mal, ruim, ou pode ser um adjetivo que significa ruim, mau. Acompanhado da partícula *de* significa os pertences de uma pessoa. Ramos (1995) chamou a atenção para o paradoxo da *wani de*, seu caráter indesejado e absolutamente indispensável.

De acordo com um velho xamã, os antigos Sanumá não tinham e não queriam ter muitos pertences, mas, atualmente, eles anseiam pelos bens dos brancos. O relato a seguir trata dessa diferença entre os antigos Sanumá e os de hoje:

Antigamente, os sanumás não tinham miçangas (*mazulu*), não as usavam como braceletes, tornozelheiras e colares, mas usavam linhas de algodão (*xinanuku*) nesses ornamentos. *Xinanuku tali* são as linhas de algodão amarradas no braço, acima do joelho e no tornozelo. *Xida* é o cinturão de algodão que o homem usava. *Xidakeke* é o equivalente feminino. *Pösökeke* ou *xinanauku pöse* é a tanga de algodão usada pelas mulheres. Os homens e as mulheres não usavam tangas de tecidos, mas usavam cintos ou tangas feitas de algodão. Os antepassados não tinham nada, não tinham *wani de* (pertences de uma pessoa, mercadorias dos brancos). Eles só caçavam animais, coletavam lagartas, formigas e mel. As casas eram feitas na floresta, como os atuais tapiris. Eles não tinham roças. Quando os antepassados achavam um tatu, acendiam fogo com a lenha *poloi* e o punham no buraco

onde se escondia o animal para asfixiá-lo com a fumaça. Não tinham fósforo ou isqueiro. Faziam o tatu na folha porque não tinham panelas. Não tinham terçados, só pedras afiadas. Ficavam com fome porque não tinham roças. Os antepassados não queriam coisas, não queriam mercadorias, não queriam nada. Os antigos não queriam ter muitas coisas. Eles só queriam e tinham os arcos e as flechas, as redes de casca de árvore. Contudo, hoje, os sanumás têm várias coisas que eles não querem perder.

Os Sanumá querem os bens materiais dos brancos para pôr em circulação. Assim, as mercadorias configuram um contra-senso, pois são desejadas e, ao mesmo tempo, temidas, o que se revela na sua denominação *wani de*, que quer dizer algo ruim. Elas são capazes de guardar as marcas corporais de uma pessoa, de se tornarem parte de uma corporalidade. No universo Sanumá, onde o corpo deve ser observado e abordado com cuidado, pois ele ou suas partes podem ser roubadas ou destruídas, deixar marcas é algo extremamente perigoso. O xamã cuida para manter as corporalidades íntegras, evitar roubos de porções ou marcas corpóreas.

Por estarem constantemente em redes de troca, os pertences de uma pessoa revelam-se na sua morte. Antes disso, eles estavam em circulação, ou melhor, a qualquer momento poderiam ser trocados. Os Sanumá não guardam, não acumulam, mas trocam. Quando algum Sanumá pretende acumular, seus pertences são rapidamente furtados. No entanto, com a morte da pessoa, os bens que estavam com ela também morrem, não podem ser tomados, não são de seus parentes. Agora, eles são um problema, lembram o morto e, assim, devem ser obrigatoriamente destruídos.

Bruce Albert (2002, p. 253-254) observou que, no caso dos Yanomaes, o termo *matihipë*, que significa tradicionalmente os ornamentos de plumas e ossos dos mortos ou cabaças contendo as cinzas dos mortos, hoje denota os objetos dos brancos. Esses bens devem ser, necessariamente, destruídos durante o funeral. Isso também deve acontecer na cerimônia funerária Sanumá, onde destruir os pertences do morto significa pôr fim a tudo o que o morto tocou ou manipulou. Os objetos do morto estão “contaminados” por ele, o que traz lembranças e, por isso, faz mal aos Sanumá. Utilizá-los significa manter um vínculo com o morto, uma ligação com uma criatura que passa a ser uma alteridade radical.

Alguns dias após o falecimento de um rapaz, vi o seu irmão usar a espingarda do morto, o que o fez manifestar-se por meio de um pássaro que cantou nas proximidades da aldeia, demonstrando sua raiva. Não foi uma coincidência para os Sanumá esse pássaro ter transmitido um canto de protesto minutos depois que o irmão do morto pegou a espingarda e correu com outros homens em busca de um bando de queixadas que estavam em roças próximas. O morto não gostou de ver seu antigo objeto na mão do irmão, pois a arma ainda guarda suas marcas, sinais de seu corpo. A atitude do irmão chamou a atenção do morto que, enfurecido, pode desferir ataques contra os Sanumá. Essa situação mostra porque não se deve guardar as coisas de alguém que já morreu, mesmo bens valiosos e desejados como espingardas.

Ainda assim os Sanumá querem as coisas dos brancos para incluí-las nas suas redes de troca. Nada melhor que a troca para interagir com outros grupos, que seu papel diplomático para lidar com os outros. Trocar funciona como o amálgama das relações

sociais. Por mais que possuir signifique ampliar marcas, impressões, lembranças no mundo Sanumá, a reciprocidade é fundamental na socialidade Sanumá. Para evitar acumular marcas corpóreas que são transmitidas aos objetos, os sanumás trocam também para não tornar a morte mais complexa e difícil. Eles sabem que a morte é inexorável e que o morto não deve deixar vestígios no mundo dos vivos. As mercadorias dos brancos, após serem adquiridas, devem entrar imediatamente no circuito das trocas.

De acordo com os Sanumá, a origem dos bens manufaturadores dos brancos não se relaciona a eles, mas, assim como os próprios brancos, foram originários de metamorfoses Sanumá. Tudo veio deles, das suas transfigurações. Mesmo outros índios, “donos” de objetos especiais, surgiram de metamorfoses Sanumá e transformaram-se em novas criaturas, preferencialmente, pássaros (Guimarães 2005, p. 99). Seus objetos, ao mesmo tempo elementos externos e componentes dos seus corpos, assumiram as novas formas corporais que surgiram com as metamorfoses. Os antepassados dos Sanumá de Auaris trocaram machados especiais, os “pais” dos machados que existem hoje, com outros subgrupos Sanumá, que, depois, transformaram-se em pássaros com habilidades especiais para coletar mel. Seus bicos são os machados que foram incorporados às novas corporalidades. Assim, os bens manufaturados dos brancos e outros objetos surgiram ou vieram do escambo. É como se esses objetos tivessem se inserido em uma rede sem fim de trocas e, nesse circuito, tivessem perdido a memória de como e quando foram feitos. Ao mesmo tempo em que as trocas contínuas anulam o evento que originou os bens, elas marcam um povo, definem grupos onde se sabe que há determinados objetos, que acabarão fazendo parte de suas novas corporalidades, caso

sofram metamorfoses. Cabe aqui enfatizar que a “origem” dos bens está nas próprias trocas com os outros. Kopytoff (1988), ao tratar da biografia cultural das coisas, enfatiza que há analogias na maneira como uma sociedade concebe os seres e as coisas. Se observarmos a biografia dos objetos e dos seres no universo Sanumá, percebemos que eles tiveram uma mesma origem, a “matéria primeira”, os sanumás feitos pelo herói criador *Soawö*. Essa matéria se metamorfoseou tantas vezes, inserida em um processo sem fim, que o movimento transformacional passou a ser o fator determinante na história da construção de seres e coisas. Por exemplo, sabemos que as zarabatanas, obtidas por meio de trocas com os Yecuana, surgiram das penas do gavião, que surgiu de um Sanumá, que surgiu de outro e assim por diante (Guimarães 2005, p. 74). Desse modo, alguns objetos circulam tanto, outros participam nas transfigurações das pessoas que os detêm, outros, ainda, são metamorfoses de metamorfoses, enfim, todos estão inseridos num movimento transformacional ou de troca, que acabam por perder a história exata ou ortodoxa de toda essa dinâmica.

Além das trocas de bens, os brancos estão sendo cada vez mais envolvidos nas trocas de agressividade. Afinal, pequenos aviões caem com freqüência pela Amazônia afora, mas para os Sanumá isso não é acidental. A queda de cada avião indica que algum xamã está cobrando o seu pagamento ou revide por alguma agressão que ele ou um dos seus sofreu de um branco. Um xamã de Auaris queria miçangas dos funcionários da FUNASA- Fundação Nacional de Saúde, como pagamento por impedir a ação de outro xamã que pretendesse derrubar o avião em que eles voavam.

Podendo ser inimigos, aliados, criaturas da floresta *sai töpö*, os brancos estão em definição. As reflexões Sanumá sobre eles passam pela observação de seus corpos, modos, maneira de pensar e de reagir ao mundo. Os brancos são interpretados de acordo com a filosofia que diz que todos os seres são provenientes dos primeiros Sanumá, feitos pelos heróis criadores, e que ao manterem relações sociais, ao experimentarem o mundo e interagirem, esses Sanumá sofreram metamorfoses. Nesse mesmo movimento transformacional, uma graduação de seres e de bens materiais, marcados por corporalidades, forma-se. Onde novas e antigas criaturas circulam e diversificam-se, os brancos são mais uma.

Notas

¹ Este trabalho é resultado da pesquisa de doutorado realizada com os Sanumá, subgrupo Yanomami, entre 2003 e 2004 na maloca de Auaris, onde vivem aproximadamente 210 Sanumá. Há 29 malocas Sanumá no Brasil; Auaris localiza-se na margem direita do rio de mesmo nome, afluente do Uraricoera, que desemboca no rio Branco, afluente da margem esquerda do rio Negro.

² Antropólogo do IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

³ O sufixo *töpö* indica o plural e o coletivo em Sanumá, por sua vez, o sufixo *de* indica o singular.

⁴ O contato entre Sanumá e Yecuana teve início antes de qualquer presença dos brancos entre eles. Após um período de guerra, essas duas etnias criaram um sistema de relações sociais singular, que evita as incursões guerreiras (Ramos 1980).

⁵ Dentre essas instituições, a FUNAI – Fundação Nacional do Índio, a FUNASA – Fundação Nacional de Saúde, e o Exército brasileiro têm estabelecimento na área. A ONG URIHI – Saúde Yanomami, atuou também na área e manteve posto de atendimento.

⁶ *Soawö* e *Omawö* são heróis civilizadores e transformadores do mundo.

⁷ Esses ancestrais dos animais encontrados por *Soawö* ainda eram indivíduos Sanumá que posteriormente se transformaram nos animais de hoje.

⁸ Socó é uma ave pescadora.

⁹ Os Sanumá utilizam a palavra “americano”, uma referência ao casal de americanos, uns dos primeiros brancos a morar entre os Sanumá do lado brasileiro.

¹⁰ *Sai de* é o singular de *sai töpö*.

¹¹ Sobre a complexidade dos diálogos ceremoniais, ver Migliazza (1972). De acordo com este autor, os diálogos ceremoniais estabelecidos entre membros de grupos diversos revelam uma diglossia, quando uma língua franca, conhecida por pessoas de grupos Yanomami diversos, cantam de maneira formalizada e ritualizada. Seria uma forma arcaica da língua Yanomami que é acionada nesses momentos extraordinários de contato com outros grupos, servindo aos propósitos das trocas (“trade and news”).

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. In: *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. p. 151-189.

_____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002. p.239-274.

ARISTÓTELES. *Aristóteles: vida e obra*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996. (Os Pensadores).

BAINES, Stephen Grant. O xamanismo como história: censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002. p. 311-345

CADOGAN, Leon. En torno a la aculturación de los Mbyá-Guarani del Guairá. *América Indígena*, México, v.20, n.2, p.133-150, 1960.

GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. *Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser.* Brasília: UnB, 2005. 291p. (Tese de Doutorado).

MELIÁ, Bartomeu. *La lengua Guarani: historia, sociedad y literatura.* Madrid: Ed. Mapfre, 1992.

RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil.* São Paulo: HUCITEC, 1980. 246p.

_____. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami.* São Paulo: Marco Zero, 1990. 343p.

_____. O público e o privado: nomes pessoais entre Sanumá. In: *Anuário Antropológico/76.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977. p.13-38.

_____. *Sanumá memories: Yanomami ethnography intimes of crisis.* Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

