



VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Organizadores

Stephen Grant Baines
Cristhian Teófilo da Silva
David Ivan Rezende Fleischer
Rodrigo Paranhos Faleiro

Brasília, 2012

EDIÇÃO

Universidade de Brasília – UnB
Instituto Internacional de Educação do Brasil – IEB
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas – CEPPAC
Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos
Naturais Renováveis – Ibama

Produção Editorial

Centro Nacional de Informação Ambiental – Cnia

SCEN - Trecho 2 - Bloco C - Edifício-Sede do Ibama

CEP 70818-900, Brasília, DF - Brasil

Telefones: (61) 3316-1225/3316-1294

Fax: (61) 3307-1987

<http://www.ibama.gov.br>

e-mail: editora@ibama.gov.br

Equipe Técnica

Capa e diagramação

Paulo Luna

Normalização bibliográfica

Helionídia C. Oliveira

Revisão

Maria José Teixeira

Enrique Calaf

Vitória Adail Brito

Catálogo na Fonte

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

V299 Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações – Stephen Grant Baines...[et al.]. Organizadores. – Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012.

560 p. : il, color. ; 21 cm

ISBN 978-85-7300-362-8

1. Etnia. 2. Índio. 3. Recursos naturais. 4. Desenvolvimento sustentável. I. Baines, Stephen Grant. II. Silva, Cristhian Teófilo da. III. Fleischer, David Ivan. IV. Faleiro, Rodrigo Paranhos. V. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. VII. Cnia. VIII. IEB. IX. UnB. X. Título.

CDU(2.ed.)502.175(047)



Atribuição-Uso não-comercial-Compartilhamento pela mesma licença
CC BY-NC-SA

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Sumário

Apresentação 11

Introdução 13

Primeira variação: identidade, movimento e territorialização

Capítulo 1 Contatos interétnicos em regiões de fronteiras:
a visão dos Ticuna e dos Galibi do Oiapoque. 19
Claudia López Garcés

Capítulo 2 Memória, identidade e território dos Arara:
uma análise a partir do contexto de identificação da Terra
Indígena Arara do Igarapé Humaitá/AC, Brasil. 43
Cloude de Souza Correia

Capítulo 3 Os Laklãñõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa
Catarina, Brasil. 59
Alexandro Machado Namem

Capítulo 4 Wyty-Catê: cultura e política de um movimento
Pan-Timbira. 97
Jaime Garcia Siqueira

Capítulo 5 Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história:
20 anos de luta indígena no Rio Negro. 129
Gersem José Santos Luciano

Segunda variação: desenvolvimento e meio ambiente

Capítulo 6 A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a
natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a
politização do bom selvagem. 165
Thiago Ávila (in memoriam)

Capítulo 7	Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste amazônico. 177 <i>Luis Cayón</i>
Capítulo 8	Ecoturismo e conservação no litoral norte da Bahia: um olhar sobre a interação entre cientistas conservacionistas e a comunidade costeira. 205 <i>David Ivan Fleischer</i>
Capítulo 9	Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional. 229 <i>Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen G. Baines</i>
Capítulo 10	São Thomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico. 247 <i>David Ivan Fleischer e Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 11	Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento.283 <i>Maxim Repetto</i>
Terceira variação: conflitos, direitos e Estado	
Capítulo 12	Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito. 321 <i>Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 13	Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno. 339 <i>Luis Guilherme Resende de Assis</i>
Capítulo 14	Projeto de mineração do São Francisco e da Terra Indígena Araré/MT: um caso de negação ao exercício da governança local 351 <i>Cláudia Tereza Signori Franco</i>
Capítulo 15	A identificação de terras indígenas como objeto de investigação antropológica. 367 <i>Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves</i>

Quarta variação: etnicidade, midiaticização e outras metamorfoses

- Capítulo 16 Por uma Antropologia visual das relações interétnicas: impressões sobre a exclusão social e a inclusão da arte indígena em Vancouver, Canadá. 399
Cristhian Teófilo da Silva
- Capítulo 17 Além da técnica: o simbólico nas artes indígenas. 419
Katianne de Sousa Almeida
- Capítulo 18 Um estudo das transformações musicais e festivas entre os Kalunga de Teresina de Goiás, Brasil. 447
Thais Teixeira de Siqueira
- Capítulo 19 Los petroglifos de América del Sur. 467
Santiago Plata Rodríguez
- Capítulo 20 Comentários sobre Yanomamo Series. 479
Maria Inês Smiljanic
- Capítulo 21 Metamorfoses Sanumá e a subjetivação dos objetos. 497
Sílvia Guimarães

Quinta variação: perspectivas extracontinentais

- Capítulo 22 Identidades sociais no Líbano: sectarismo, etnicidade e outras variáveis. 511
Leonardo Schiocchet
- Capítulo 23 De anedotas antropológicas a perspectivas do contato em África: reflexões Herero. 539
Josué Tomasini Castro

Capítulo 21

Metamorfoses Sanumá e a subjetivação dos objetos

Sílvia Guimarães

Os índios da tribo Sanumá apresentam uma versão acerca da formação do cosmos na qual este se encontra em constante transformação, semelhante às teorias de outros povos indígenas amazônicos (ARHEM 1990; CAYÓN 2001; GONÇALVES 2001; GALLOIS 1988). No caso Sanumá, a ideia de uma cosmologia em transformação baseia-se em eventos míticos que figuram não como pressuposições absolutas, mas construções, criações que, necessariamente, devem ser vivenciadas, experimentadas para que possam ganhar um estatuto narrativo. *Ixivanihiolima* é uma expressão Sanumá utilizada para explicar as transformações ou metamorfoses rápidas, imediatas, pelas quais os seres humanos passaram e se tornaram animais, criaturas *sai töpö*¹, plantas venenosas, cupinzeiros e colmeias. Assim, de acordo com os Sanumá: *Nö pata pö töpö ixivanihiolima* (os ancestrais Sanumá transfiguraram-se). Na expressão *ixivanihiolima*, a partícula *ixivani* significa 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. Assim, fugir aos costumes e às 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 transformam-se em outras criaturas. Caso exemplar desta última situação foi o do Sanumá-canibal que teve seu corpo dividido ao meio e cada parte transformou-se em tipos diferentes de onça. Alguns dos relatos que tratam da origem dos seres no universo Sanumá discutem relações sociais que contradizem a ética Sanumá – por exemplo, manter relações incestuosas, quebrar interdições alimentares etc.–, o que provoca a transformação da pessoa em uma nova criatura. A partir dessas metamorfoses, forma-se uma gradação de seres no cosmos. Além desse matiz de seres, o próprio delineamento de

¹ *Sai töpö* é a denominação de criaturas da floresta que podem ser aliadas ou inimigas dos Sanumá.



territórios, por exemplo, a criação de formações rochosas, está baseada em tais transformações, assim como o surgimento de objetos. Este capítulo pretende discutir a subjetivação dos objetos nesse processo contínuo de transformação de espaço, seres e coisas.

Os Sanumá compõem um dos subgrupos da família linguística Yanomami, que inclui também Yanam, Yanomae e Yanomamö (MIGLIAZZA, 1967). Estão localizados nos dois lados da fronteira entre o Brasil e a Venezuela. No lado brasileiro, os Sanumá são, aproximadamente, 1.500 pessoas distribuídas por 28 comunidades (URIH – Saúde Yanomami, 2003) e na Venezuela, cerca de 2.900 (Sistema Integrado de Indicadores Sociais para Venezuela (Sivo), 2001). O grupo de Auaris, onde foi realizada esta pesquisa, está localizado nas margens do Rio Auaris, afluente do Rio Branco, localizado na margem direita do Rio Negro. Era formado por 214 pessoas divididas em cinco grupos agnáticos, relacionados entre si por consanguinidade e afinidade.

Gradações de seres no cosmos Sanumá e modos de interação: humanidade ampliada

Diante desse movimento transformacional mencionado, podemos afirmar que tudo no cosmos é originário de corpos Sanumá que, por meio de uma série de eventos e da vivência de novas relações sociais, transfiguram-se em diversos seres, grupos inimigos, plantas venenosas e objetos. Assim, o Sanumá que passa a ter hábitos noturnos se transforma em um animal noctívago; o que caminha sozinho pela floresta se transforma em uma criatura *sai de*²; o que quebra o tabu do incesto ou tem relação sexual com a sogra se transforma em uma preguiça. Além das metamorfoses serem acionadas pela experimentação de novos costumes, elas também podem ocorrer pela manipulação do corpo, assim, um sogro com raiva do genro pode raspar suas pernas com um osso, tão veementemente, até afiná-las e transformá-lo em veado, animal com pernas delgadas.

Dessa maneira, acontece a fixação momentânea da forma corporal, base que produz e determina a cosmologia semelhante ao que ocorre com os pirahãs (GONÇALVES, 2001). No caso destes últimos, de acordo com Gonçalves, “o ser está; não é alguma coisa, sempre torna-se ou transforma-se” (op. cit., p. 31). Com os Sanumá, as transgressões ou aceitações de costumes e maneiras produzem ou aprimoram corporalidades ao desencadear as metamorfoses. Esses novos corpos são todos sujeitos, pois não simplesmente existem

² *Sai de* é o singular de *sai töpö*.

como seres ônticos, mas são constituídos por seus atos de apropriação das coisas no mundo, baseados na sua capacidade de refletir e pensar. Assim, até mesmo os animais são categorias ontológicas que se originaram dos Sanumá e experimentam o mundo de maneira refletida. Assim, a humanidade engloba um amplo espectro e refere-se tanto aos Sanumá quanto aos animais e demais criaturas da floresta.

Essa diversidade de seres no cosmos necessitou da criação de regras ou modos de interação para com as novas entidades, pois, por exemplo, uma vez que comer animais é comer humanos, era preciso fazer outra transformação, estabelecer a construção da alteridade e da diferenciação entre humanos e animais. Desse modo, no caso dos animais de caça, surgiu um grande impasse, pois se tratava de um alimento que provinha dos Sanumá e estes temiam comer substâncias que compartilhassem com eles uma mesma essência. *Omanvö* – um dos dois irmãos e heróis criadores e civilizadores do cosmos – teve que retirar a substância letal, ou melhor, a essência que havia nesses animais e que os aproximava dos Sanumá. Assim, quando os Sanumá comessem um animal não estariam agindo como o inimigo, que fica com a barriga cheia de sua vítima, que lhe é letal, e não precisariam seguir o ritual de reclusão do matador. Contudo, mesmo após essa manipulação de *Omanvö*, restaram ainda restrições alimentares a alguns animais, de acordo com a faixa etária da pessoa e do tipo de caça (TAYLOR, 1974), outra força para construir essa diferença entre animal e humano. *Omanvö*, dizem os Sanumá, alertou-os a respeito dessas restrições. Por exemplo, avisou que um rapaz jovem não poderia comer mutum, tatu, tamanduá, entre outros animais, caso contrário, sofreria o ataque do *uku dubu*, duplo ou réplica do animal que é liberado no momento da morte. Um ancião exemplificou essa situação com o seu filho, um *hixa de* (jovem recém-saído da puberdade). Esse rapaz comeu o tatupeba, animal proibido para sua faixa etária, e sofreu o ataque do *uku dubu*, que lhe lançou um veneno. O jovem ficou muito doente. Seus parentes chamaram um xamã para curá-lo.

Portanto, a quebra do sistema Sanumá de proibições alimentares de presas animais é capaz de fazer da pessoa alvo de agressões que podem matá-la (TAYLOR, 1972, 1974). Além disso, transgredir interdições alimentares relacionadas aos animais de caça durante a reclusão, na puberdade, quando se deve seguir um regime alimentar rigoroso, pode provocar a metamorfose do jovem. O caso do menino-morcego é exemplo dessa situação, conforme relatou um jovem Sanumá:

O filho estava em casa passando pelo ritual de puberdade enquanto o pai caçava. Este matou um morcego e levou-o para casa. O pai avisou que o filho não poderia comer o morcego, pois lhe faria mal. No entanto, o filho, quebrando



a regra de silêncio que deveria seguir, chorou e pediu um pouco do morcego. Com a insistência do filho, o pai pensou e achou que um pouco não iria lhe fazer mal. O filho comeu o morcego assado, mas, de repente, começou a voar, transformou-se em um morcego. Voava de um lado para o outro e cada vez mais alto. O rapaz-morcego foi para uma serra bem alta, depois para outra mais alta ainda. O irmão do rapaz-morcego pegou uma zarabatana e soprou uma pequena lança que alcançou seu irmão que caiu no chão, mas, em pouco tempo, alçou voo novamente. Voou muito alto, foi para uma serra distante. No alto daquela serra, tudo é muito tenebroso e feio, ninguém vai até aquele local. Lá, o rapaz virou um morcego grande, virou *heuö* e ficou por lá com os *heuöliue töpö* (os ancestrais do morcego), morando com eles.

Marcus Colchester (1982b, p. 154) observou uma habilidade rara e um poder incomum entre os xamãs Sanumá na Venezuela. Eles evitam as penalidades advindas de comer um animal interdito ao “curar a carne” – o xamã realiza um sopro mágico sobre o alimento, o que retiraria o “espírito” maléfico ou qualquer substância venenosa da carne. Mas os Sanumá de Auaris informaram que tal prática é exclusiva dos xamãs yecuanas. Estudiosos desse povo (BARANDIARAN, 1962; ARVELO-JIMENEZ, 1974) afirmam que o sopro é uma importante técnica mágica. De acordo com Arvelo-Jimenez (1974, p. 166), os yecuanas têm como prática ritual o sopro que expulsa ou repele as forças sobrenaturais que, supostamente, podem estar alojadas em frutas selvagens e na caça. Caso tais alimentos não sejam objeto do sopro ritual, a pessoa pode ficar doente ou sofrer algum infortúnio e morrer. Para os Sanumá de Auaris, que seguem um sistema de proibições alimentares, seus xamãs não são capazes de “curar a carne” e os Sanumá não se arriscariam a comer um animal interdito que passasse por tal processo. “Limpar a carne” de substâncias indevidas é uma ação exclusiva de *Omanö*. Diante dessas transformações que, ao mesmo tempo, diversificam e relacionam os seres do cosmos é necessário especificá-los, momentaneamente, para estabelecer interações, assim a presa animal deve ser minimamente diversa, uma alteração dos Sanumá.

Portanto, nesse complexo sociocosmológico Sanumá, as corporalidades de diversos seres se relacionam e criam outros seres, plantas, acidentes geográficos etc. Nesse contexto, é possível perceber a noção de humanidade ampliada que nos permite rever e romper a grande divisória natureza-cultura, já reformulada por Latour (1994) para os modernos, isto é, o dualismo puro, o grande intervalo definido e inequívoco que se replica em outras oposições, que impõem, obrigatoriamente, a sobreposição de outros níveis: corpo-mente, homem-mulher, civilizado-primitivo. A etnografia Sanumá, a exemplo da de outros povos indígenas, auxilia nesse processo de revisão das fronteiras entre natureza e cultura, e a propor uma nova noção dessa relação, em que

tal dicotomia e sua sobreposição a outros domínios são inaplicáveis. Com essa noção de corporalidade acontecem fixações momentâneas de formas ou corpos, que se transformam e recriam o cosmos e resultam das inter-relações dos seres. Em suma, está baseada na produção criativa de corpos que se alteram, formando, assim, uma gradação de seres. Nesse sentido, é possível afirmar que não há lugar para uma alteridade constrativa, mas para gradações, distâncias, diferenciações, alterações, como afirmou Viveiros de Castro (2002), para outros povos indígenas. Nesse modo processual de diferenciação e produção do cosmos, o mesmo e o outro são menos posições opostas dadas e mais processos de construção de posições.

Objetos corporificados

As metamorfoses que moldaram a população do cosmos criaram também os objetos. O caso específico da origem dos gaviões relaciona-se com a origem de determinadas ferramentas, pois das penas desses exímios caçadores surgiram ferramentas para caçar, as zarabatanas. Esses objetos não foram inventados pelos heróis criadores, pelos Sanumá, ou por outros povos, mas surgiram a partir de uma transfiguração de porções do corpo de uma ave de rapina, conforme relato de um velho xamã:

Antigamente, os gaviões eram Sanumá, mas, um dia, estes começaram a voar e transfiguraram-se (*iximanibiolima*) em gaviões. Quando um deles estava no alto, voando, uma pena caiu, quando chegou ao chão, transformou-se em uma zarabatana. Depois, uma segunda pena caiu e, no chão, transfigurou-se em outra zarabatana. Esses gaviões moram numa serra que se chama *matawaka*. Lá, há materiais para fazer uma zarabatana muito boa, capaz de matar qualquer caça, acertar qualquer alvo. As zarabatanas que vieram das penas que caíram no chão são chamadas *maxiuari* e as que estão no alto da serra são as melhores, denominadas *matawaka sola*. A zarabatana da serra só existe na Venezuela e os yecuanas trazem muitas quando voltam de lá. A outra zarabatana, os Sanumá conseguem fazê-la. Com a zarabatana da serra na Venezuela, os Sanumá matam muitos passarinhos.

Em outros casos de metamorfoses, antigos Sanumá tinham ferramentas tão essenciais a sua sobrevivência e marcantes de seu modo de vida que pareciam fazer parte integrante de suas corporalidades e que foram, realmente, incorporadas aos corpos dos novos seres que originaram. Assim, os artefatos definiam os Sanumá e determinavam as transformações. Por exemplo, havia aqueles que eram exímios coletores de mel e nunca passavam fome, pois possuíam machadinhas especiais para isso. Esses Sanumá metamorfosearam-se

em um tipo de pica-pau (*tesosamõ a* ou *tesamõ a*) muito hábil para coletar mel e abelhas. No relato a seguir veremos como o pica-pau surgiu, de acordo com um xamã:

Um dia, os visitantes chegaram com terçados e machados à aldeia para a festa que ia acontecer. Essas ferramentas eram todas especiais. Os donos da festa não as conheciam, pois os machados que tinham eram feitos de facas quebradas e eram amolados em pedras. Os visitantes diziam que pegavam mel facilmente com esses machados, por isso nunca ficavam com fome. Os donos da festa queriam trocá-los com os visitantes. Os visitantes transformaram-se em pica-paus (*tesamõ a* ou *tesosamõ a*) que conseguem pegar méis e abelhas com seus bicos porque tinham essas ferramentas especiais que deram origem ao bico do pica-pau. Os visitantes deram somente um machado para os donos da festa, não podiam trocar todos, pois, assim, ficariam sem a ferramenta para coletar mel e o pica-pau ficaria sem o bico que atualmente tem.

Ainda com relação à diversidade de pássaros, estes podem diferenciar-se pelo tipo de bico que apresentam: há os de bicos pequenos ou grandes, duros ou moles. A especificidade de cada bico provém do tipo de artefato que o Sanumá originário possuía. Por conseguinte, os Sanumá antigos carregavam consigo ferramentas semelhantes aos machados, facas e terçados que existem hoje e que, no momento da metamorfose, compuseram as novas formas corporais dos seres. Esses Sanumá eram os donos dessas ferramentas e, por isso, transformaram-se em aves com bicos específicos. O relato a seguir, também trata da origem dos terçados e machados no universo Sanumá e da origem de dois pássaros:

Antigamente, os primeiros Sanumá usavam os machados e os terçados para derrubar colmeias nas proximidades das cachoeiras. Naquele tempo, os Sanumá não tinham tecido com o qual os homens fazem as tangas que usam hoje. Eles amarravam o pênis com uma cinta de algodão. Naquela época, eles tinham fome. Um grupo de Sanumá tentava pegar um pouco de mel (*samonamoa putu*), mas não conseguia, não tinha uma ferramenta forte para bater na árvore e pegar o mel. Nesse ínterim, chegaram os visitantes que tinham um terçado diferente, especial, pareciam os terçados que existem hoje. Os Sanumá, vendo os terçados dos visitantes, disseram que queriam um desses. Trata-se de uma réplica dos terçados de hoje. Estavam impressionados e queriam ter aquele facão. Os visitantes mostraram o que a ferramenta era capaz de fazer e os Sanumá usaram-na e acharam muito bom. Os seres auxiliares dos xamãs Sanumá cantavam felizes sobre o facão especial. Eles cantavam para que eles trocassem o facão especial, pois as pessoas ficariam felizes, quebrariam pedras da cachoeira, poderiam pegar mel e tomá-lo. Os anfitriões e os visitantes procuraram a cachoeira perto da qual havia uma colmeia. Estavam todos com muita fome

– homens, mulheres e crianças. Eles procuraram a colmeia até escurecer e não a encontraram. No outro dia, eles a acharam, coletaram o mel com o facão especial e tomaram. Os visitantes que tinham a faca transformaram-se em *suākamaline töpö* (os ancestrais de um tipo de ave), pássaros com bicos fortes como o facão especial que tinham. Os outros Sanumá, que não tinham uma ferramenta forte, poderosa, transformaram-se em *tesonöline töpö* (os ancestrais do beija-flor), cujo bico delicado não é capaz de furar uma pedra. Os Sanumá conseguiram o facão trocando-o por outra coisa. Não foi *Omanö* que ensinou a fazer o terçado ou o machado, mas foram os Sanumá que os trocaram com outros.

Os processos de transfigurações parecem ser infinitos e são motivados pelas mais variadas peculiaridades do corpo ou de suas expressões. Nesse movimento transformacional, objetos são vistos como partes do corpo, o que reflete na ideia de corporalidade dos Sanumá. Na cerimônia funerária Sanumá, o morto deve ser destruído para ser esquecido e se transformar, definitivamente, em outro. Nesse processo, tudo que compõe a corporalidade sofre o processo de olvido, assim, os objetos do morto ou a casa feita por ele devem ser destruídos. A roça onde ele trabalhou também remete a sua corporalidade e, frequentemente, é possível escutá-lo ou ver suas manifestações no local. O corpo Sanumá é estendido àquilo que foi elaborado por ele, que contribuiu no processo de sua formação, não como pessoa genérica, mas de um sujeito específico. Tudo o que está relacionado à pessoa especifica-se, incorpora-se nela. Nesse sentido, os objetos são constituintes da pessoa, suas extensões, e originam formas de subjetivar singularidades e construir relações. Consequentemente, enquanto extensões de corporalidades, os objetos ajudam a precisar conceitos de alteridade e identidade. Fizeram parte dos Sanumá que se transformaram em animais com peculiaridades corporais, resultantes do uso desses objetos. Cabe ressaltar que tal processo de metamorfose não implica em uma alteração radical em outro sujeito, mas algo ainda permanece naquilo em que se transformou. Além disso, os seres e objetos no cosmos Sanumá são sujeitos em potência que, a qualquer momento, podem colocar-se em posições intercambiáveis. Portanto, seguindo a lógica transformacional da sociocosmologia Sanumá, os donos de objetos surgiram de metamorfoses Sanumá e transformaram-se em novas criaturas. Seus objetos, ao mesmo tempo elementos externos e componentes dos seus corpos, assumiram as novas formas corporais que surgiram com as metamorfoses.

Além de estarem incluídos nas metamorfoses que originaram novos seres, os objetos, quando trocados, também permitiram a diversificação de seres e coisas no cosmos Sanumá.



Objetos trocados

As trocas pacíficas, especialmente de objetos, são um caso particular na cosmologia Sanumá. Intercâmbios firmados com outros grupos indígenas introduziram importantes objetos em seu universo, especialmente os manufaturados dos brancos. A importância de outro com quem se possa trocar está na origem de alguns objetos, como veremos adiante. Os objetos materiais relacionados aos brancos, especialmente os facões e os machados de ferro, que os precederam no território Sanumá, não são associados diretamente àqueles, mas vieram das trocas, pois, de acordo com os Sanumá, nem mesmo os brancos eram capazes de fazê-los. Os primeiros terçados ou os ancestrais dos terçados de metal que existem hoje circulavam entre os Sanumá antes da chegada dos brancos.

Ao contrário de outros grupos indígenas, por exemplo, os Timbira (DAMATTA, 1970), que associam claramente os bens manufaturados aos brancos e assinalam o momento quando os povos tiveram que fazer uma escolha entre o arco e flecha e a espingarda, os Sanumá enfatizam as trocas em si, mantidas entre grupos, como a origem de bens diversos. Assim, os bens manufaturados dos brancos, e outros objetos, surgiram ou vieram da troca. 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 que as trocas contínuas anulam o evento que originou os bens, marcam um povo, definem grupos onde se sabe que há determinados objetos que acabarão fazendo parte de suas novas corporalidades, caso sofram metamorfozes. Nesse sentido, por exemplo, determinado tipo de terçado, útil na coleta de mel, era de domínio de antigos que se transformaram em pica-pau e trocaram com outros seres. Cabe 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, perceberemos que eles tiveram uma mesma origem, da matéria primeira, dos Sanumá 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 das coisas. Por exemplo, sabemos que as zarabatanas, obtidas por meio de trocas com os yecuanas, surgiram das penas do gavião, que surgiu de um Sanumá, que surgiu de outro e assim por diante. Desse modo, alguns objetos circulam tanto, outros participam nas transfigurações das pessoas que os detêm, outros, ainda, são metamorfozes de metamorfozes,

enfim, todos estão inseridos num movimento transformacional ou de troca, que acabam por perder a história exata ou ortodoxa de toda essa dinâmica.

Com relação aos bens associados aos brancos, cabe aqui a ressalva de que sempre pensar sobre os brancos requer pensar sobre a diversidade de bens materiais que trazem para a terra dos Sanumá, especialmente, porque são ávidos por realizar trocas. As mercadorias dos brancos passaram por uma (re) absorção no campo linguístico Sanumá, por meio da transformação de uma palavra já existente no vocabulário, que passou a significar mercadoria. 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, ou destruir, pode ser um advérbio que designa mal, ruim, ou pode ser um adjetivo que significa mau, ruim. 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 Sanumá não tinham miçangas (*mazulu*), não as usavam como braceletes, tornozeleiras 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*. 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 painéis. 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 Sanumá têm várias coisas que eles não querem perder.

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 *matihipê*, que significa tradicionalmente os ornamentos de plumas e ossos dos mortos ou cabaças contendo as cinzas dos mortos, hoje denota objetos dos brancos. Esses bens devem ser, necessariamente, destruídos durante o funeral. Isso também deve acontecer na cerimônia funerária Sanumá, ocasião em que 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 dele, o que fez com que ele se manifestasse 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, podia desferir ataques contra os Sanumá. Essa situação mostra por que não se deve guardar as coisas de alguém que já morreu, mesmo bens valiosos e desejados como espingardas. Os objetos compõem a corporalidade em um processo de subjetivação.

Ainda assim, com as implicações de, momentaneamente, terem as marcas dos brancos, o que pode, em alguns casos ser letal, os Sanumá querem as coisas dos brancos e incluí-las nas suas redes de troca. Ao dispor esses objetos no circuito de troca, os Sanumá catalisam o processo de transformação desses objetos e de outros seres. Quando trocados, os objetos entram no movimento transformacional do cosmos Sanumá.

Por meio desse movimento, passou-se à diferenciação total no cosmos. Os seres tornaram-se vários e diversos e surgiu a classificação. Enfim, o contínuo processo de transfiguração diversifica os seres, os objetos e os próprios Sanumá, aprimorando as condições de ser ou as fixações momentâneas de formas. Na sociocosmologia Sanumá, processos de classificação e de diversificação acontecem, impossibilitando tanto uma configuração cósmica amorfa quanto uma realidade ôntica indiferenciada.

Referências

- ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (Org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002.
- ARHEM, K. Ecosofia makuna. In: CORREA, F. (Org.). **La Selva Humanizada: ecología alternativa em el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: Fondo de Editorial Cepec, 1990.
- CAYÓN, L. En búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 37, p. 234-267, enero-diciembre, 2001.
- ARVELO-JIMÉNEZ, N. **Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas venezolano**. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1974.
- BARANDIARAN, D. Shamanismo yekuana o makiritare. **Antropológica**, nº 11, 1962.
- COLCHESTER, M. The Cosmivision of the Sanema. **Antropológica**, nº 58, 1982.
- DAMATTA, R. Mito e Antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Linguagem Social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- GALLOIS, D. **O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo**. 1988. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- GONÇALVES, M. A. **O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica**. Etnografia pirahã. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- GUIMARÃES, S. M. F. **Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – DAN, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.
- KOPYTOFF, I. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, A. **The social life of things: commodities in cultural perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.



LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MIGLIAZZA, E. Grupos lingüísticos do território federal de Roraima. **Atas do simpósio sobre a biota Amazônia**, Antropologia, v. 2, 1967.

RAMOS, A. **A profecia de um boato**. Brasília: UNB-DAN, 1995. (Série Antropológica, nº 188).

TAYLOR, K. **Sanuma Fauna**: prohibitions and classifications. Caracas: Fundación La Salle de Ciências Naturales, 1974. (Monografia 18)

TAYLOR, K. **Sanuma (Yanoama) food prohibitions**: the multiple classification of society and fauna. 1972. Tese (Doutorado) – University of Wisconsin, Madison, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
