

SÍLVIA MARIA FERREIRA GUIMARÃES

**Cosmologia Sanumá:
o xamã e a constituição do ser**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do Título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Alcida Rita Ramos

**Brasília
2005**

SUMÁRIO

Lista de Figuras	iv
Lista de Mapas.....	v
Resumo	vi
Convenções.....	vii
Agradecimentos.....	viii
Introdução.....	1
Parte I - Descrição do cosmos e ontologia	11
Capítulo 1 - Na trilha dos irmãos <i>Omawō</i> e <i>Soawō</i>	12
a. A era do canibal	14
b. A saga dos irmãos.....	19
c. A origem da vida breve.....	29
d. O equilíbrio de opostos.....	42
Capítulo 2 - Ontologia sanumá: metamorfismo dos seres.....	45
a. Novos hábitos, novos corpos	47
b. Mudanças no espaço-tempo.....	66
Capítulo 3 - A população do cosmos.....	75
a. As interações dos seres	75
b. Os brancos no universo sanumá	100
c. A guerra e a condição humana.....	110
Parte II - A pessoa e as situações liminares.....	119
Capítulo 4 – Sólidos que se desmancham no ar	120
a. A materialização do ser.....	120
b. Compartilhando substâncias	124
c. Do mesmo se faz o outro	128
d. A profundidade do ser	144
Capítulo 5 – Desdobramentos do corpo	148

a. A imagem e o sonho	148
b. O corpo à longa distância	157
c. O nome ou o corpo em código.....	162
d. Comensalidade	168
e. A confluência no corpo.....	174
Capítulo 6 – Liminalidade e pessoa	176
a. Fluidez e retenção de substâncias	176
b. Rito de puberdade feminino	177
c. Rito de puberdade masculino.....	184
d. Ritual do matador	187
e. O drama ritual da morte	195
Parte III - O xamanismo sanumá.....	212
Capítulo 7 – O corpo xamânico.....	213
a. Xamãs, artistas	213
b. Cânticos e seres auxiliares.....	215
c. O interior do xamã	227
d. Alteração dos sentidos	240
Capítulo 8 - As ações xamanísticas	251
a. O xamã e seus inimigos	251
b. A guerra no mundo invisível	259
c. As curas xamanísticas.....	262
d. Trajetória de um xamã.....	272
Bibliografia.....	287

Lista de Figuras

Figura 1: <i>kanaima de</i>	86
Figura 2 : <i>xinanimamö</i>	87
Figura 3: <i>tolamö</i>	88
Figura 4: <i>meni de</i>	89
Figura 5: trilha dos mortos	139
Figura 6: <i>heno polepö de</i>	143

Lista de Mapas

Mapa 1: Aldeias sanumás 8

Mapa 2: Croqui de Auaris 9

Resumo

Esta etnografia sobre os sanumás, subgrupo yanomami do alto rio Auaris, estado de Roraima, explora os aspectos mais centrais de sua vasta e complexa cosmologia. Para tanto, discutem-se noções relativas à pessoa, aos seres não humanos e ao xamanismo que, juntas, revelam dois grandes temas: o *metamorfismo*, processo de formação do cosmos e dos seres baseado na transformação contínua por que estes passam, e a *fisicalidade do ser*, que se refere à capacidade xamânica de transformar em realidade concreta os seres e situações de outras dimensões que não são perceptíveis aos sentidos dos não xamãs.

Abstract

This ethnography focuses on the Sanumá, a Yanomami subgroup located on the upper Auaris River, in the northernmost state of Roraima in Brazil. It explores the most central aspects of their vast and complex cosmology by discussing the components of the person, of non-human beings, and shamanism. Together these aspects of the Sanumá system of ideas unveil two major themes. One, *metamorphism*, refers to the process through which the cosmos and its beings were created and are maintained by means of their constant transformations. Two, the *physicality* of non-worldly dimensions, that is, the reality of cosmos and beings whose concreteness can only be revealed via the shaman's capacity to make visible what would otherwise be imperceptible to the senses of non-shamans.

Convenções

As palavras em sanumá e demais línguas yanomami estão escritas em *itálico*, conforme apresentada no material bibliográfico utilizado. Os nomes pessoais não são citados em respeito à preferência dos sanumás de mantê-los em sigilo. Os nomes que aparecem são aqueles de domínio público, como, por exemplo, os nomes dos grupos locais, que em geral se baseiam em nomes pessoais. Os nomes das etnias indígenas seguem as normas do português, incluindo o plural. As vogais da língua sanumá que não existem em português são as seguintes, conforme Borgman (1990):

ĩ – vogal central alta não-arredondada (semelhante ao i na palavra inglesa bit)

õ – vogal central média não-arredondada (semelhante ao u na palavra inglesa but)

th – consoante oclusiva, dental aspirada (semelhante ao t na palavra inglesa tea)

x – consoante fricativa, alveolar palatal (semelhante ao x na palavra portuguesa xícara)

Agradecimentos

Muitas pessoas ajudaram a tornar possível o desenvolvimento da pesquisa que resultou neste trabalho final. Agradeço a todos os sanumás pela confiança e generosidade com que me acolheram durante o trabalho de campo. Em particular, os *pata töpö* (homens adultos do grupo), pela tranquilidade, paciência e bom humor.

A minha orientadora Alcida Rita Ramos, que me conduziu aos sanumás, sem a sua participação e seus ensinamentos, esta pesquisa não teria sido possível.

As conversas com Maria Inês Smiljanic, Patrícia de Mendonça Rodrigues e Patrícia Silva Osório foram excelentes na realização deste trabalho. Agradeço a elas pelas contribuições essenciais e, em particular, a Maria Inês Smiljanic e Patrícia de Mendonça Rodrigues, por me deixarem usar materiais ainda não publicados. Nenhuma delas é responsável pelos erros, embora o sejam pelos acertos.

Agradeço aos demais colegas do programa de pós-graduação do DAN, pelas discussões e estímulo para concluir este trabalho, especialmente Patrícia Costa, Juliana Dias, Andréa Lobo, Kelly Silva, Daniel Simião, Lea Tomass, Carmen Silva. Aos professores do DAN, em especial Stephen Grant Baines, pelos cursos de etnologia indígena. A Bruce Albert e Roque de Barros Laraia, pelas sugestões na defesa do projeto de doutorado, que me auxiliaram no campo. Aos funcionários do DAN, Rosa, Paulo e Seu Luis pelo apoio institucional e moral. À banca examinadora de defesa da tese, os professores Bruce Albert, Cristhian Teófilo da Silva, Julio Cezar Melatti e Marco Antonio Gonçalves que contribuíram com suas argüições para futuros desenvolvimentos deste trabalho.

O CNPq concedeu-me bolsa de doutorado e auxílio financeiro para a realização da pesquisa de campo por meio do Edital Universal nº 01/2002. O apoio da Ong URIHI- Saúde Yanomami, da FUNASA e do exército no campo foram fundamentais para a realização da pesquisa. Utilizei os vôos dessas instituições para entrar e sair da Terra Indígena Yanomami e transportar o material da pesquisa. Agradeço a todos os funcionários da Ong e FUNASA com quem estive em campo, em especial, Nilson e George Amaro. À coordenadora da educação sanumá Clarisse Jabour, pela gentileza de ter emprestado sua casa no início do trabalho de campo.

Aos meus pais, Francisco e Mila, e irmãos, André e Ana Lúcia, pelo apoio incondicional. A Cláudio, sem o qual não teria terminado este trabalho, agradeço por tudo.

Introdução

Este trabalho é resultado de uma pesquisa com os sanumás, subgrupo yanomami do alto rio Auaris, norte do estado de Roraima. A proposta central é apresentar a cosmologia sanumá a partir de noções relativas à pessoa, aos seres não humanos e ao xamanismo. Dois grandes temas revelam-se na discussão dessas noções: o metamorfismo, ou seja, a capacidade do ser de transfigurar-se, que é fundamental para se compreender a formação da população do cosmos e a atividade xamanística; e a fisicalidade do ser, que se refere à visibilidade xamânica e à asserção de que esta lida não com seres e situações etéreas, espirituais, mas com concretudes.

Esta pesquisa sobre cosmologia, pessoa e xamanismo vem complementar a etnologia dos sanumás, que estão no lado brasileiro, feita por Ramos (1990) com seus estudos sobre sistema de parentesco, nomenclatura, historização do espaço e relações intergrupais e por Taylor (1974) que focalizou o sistema de proibições alimentares da fauna e classificações etárias da população sanumá. Ela está também inserida no quadro etnográfico yanomami que já conta com várias contribuições sobre cosmologia (Albert 1985, Colchester 1982, Lizot 1988b, Smiljanic 1999). A situação yanomami é especialmente propícia para desenvolvermos o que Fred Eggan (1954) chamou de “comparação controlada”, ou seja, apresentar uma matriz cultural comum sobre a qual se plasmas as especificidades subgrupais. Minha intenção é, portanto, discutir alguns temas da ampla e complexa cosmologia sanumá e contribuir para a construção dessa matriz yanomami.

Os sanumás compõem um dos quatro subgrupos conhecidos da família lingüística yanomami, que inclui também os yanams, yanomaes e yanomamös

(Migliazza 1967). Os yanomamis estão localizados em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Sua população total, no Brasil, é de 11.700 pessoas e, na Venezuela, de 15.193 pessoas (ISA – Instituto Sócio-ambiental, 1992). Os sanumás estão localizados na região mais setentrional do território yanomami, espalhados por ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela. No lado brasileiro, os sanumás contam com, aproximadamente, 1500 pessoas, distribuídas por 28 comunidades (fonte URIHI – Saúde Yanomami, 2003¹) e na Venezuela, cerca de 2.287 (fonte SIVO – Sistema Integrado de Indicadores Sociales para Venezuela, 2001).

Os sanumás com os quais realizei a pesquisa se autodenominam *sanima töpö* (*sanima* significa gente e *töpö* é a indicação do plural) e estão localizados no maciço guianense ou, mais especificamente, na bacia do rio Auaris, serra Parima, estado de Roraima. Como todos os yanomamis, os sanumás de Auaris praticam a agricultura de coivara. Os dois principais alimentos cultivados são a mandioca e a banana. Estes e outros produtos das roças compõem a maior parte de sua dieta, embora a coleta e a caça tenham importância crucial em sua subsistência².

A pesquisa foi realizada em Auaris, na margem direita do alto rio Auaris, nas imediações do posto da Missão Evangélica para Amazônia (MEVA), do quartel do exército, do posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do posto central da Ong URIHI-Saúde Yanomami, mais tarde substituída por funcionários da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Todas as instalações dos brancos estão localizadas do na margem direita do rio Auaris. O grupo de Auaris é formado por 214 pessoas, número alto com relação aos padrões de outros agrupamentos, que costumam ter de 20 a 50

¹ Ver mapa produzido pela Ong URIHI, no final desta introdução, onde é apresentada a distribuição dos grupos sanumás juntamente com três grupos yecuanas.

² Para maiores informações sobre a subsistência sanumá e organização social, dinâmica da distribuição das pessoas nas casas e formação dos grupos residenciais ver Ramos (1990).

peessoas³. Além da diversidade de brancos que os rodeiam, os sanumás dividem uma mesma região para agricultura, coleta, caça e pesca, com um grupo yecuana, povo da família lingüística caribe, formado por, aproximadamente, 270 pessoas. Essa aldeia yecuana está localizada na margem esquerda do rio Auaris, a uns 10 minutos rio abaixo em motor de popa. Embora intenso, o contato dos sanumás com os yekuanas não é diário e reveste-se de certa tensão decorrente de seu passado belicoso (Ramos 1980, 1990, 1995).

A proximidade dos brancos faz do grupo de Auaris um pólo de atração fundamental de sanumás que pretendem adquirir bens e serviços. Os sanumás em Auaris dividem-se em cinco grupos agnáticos, relacionados entre si por consangüinidade e afinidade. São 21⁴ pequenas construções retangulares, denominadas *sai a*, onde vivem famílias com arranjos variados⁵. As habitações podem ter de um a três compartimentos, delimitados por fogueiras domésticas ao redor das quais estão dispostas as redes de seus habitantes.

Condições da pesquisa

Em julho de 2003 encontrei pela primeira vez onze sanumás, reunidos em Boa Vista, capital de Roraima, durante o III Curso de Formação de Professores Yanomami promovido pelas Ong's CCPY (Comissão Pró-Yanomami), URIHI- Saúde Yanomami, Secoya (Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami) e a Diocese de Roraima. Fui-lhes apresentada por Alcida Ramos e pude consultá-los sobre a possibilidade de realizar uma pesquisa em suas aldeias. Ter como intermediária Alcida Ramos, que tem uma

³ De acordo com os censos produzidos pela Ong URIHI.

⁴ Ver croqui no final desta introdução das distribuições das casas feito por um jovem sanumá.

⁵ Para maiores detalhes sobre a distribuição das pessoas nas casas ver Ramos (1990).

história de pesquisas e envolvimento político com o grupo desde 1968 quando iniciou seu trabalho de campo, facilitou meu acesso aos sanumás e todo o desenvolvimento do trabalho. Muitas vezes, no campo, quando eu demonstrava ter conhecimento de fatos próprios de sua cultura, os sanumás ficavam surpresos e perguntavam se Alcida havia me contado. Ao responder que sim, era como se as conversas fluíssem melhor e sem desconfianças. Ter como referência Alcida Ramos agilizou sobremaneira a pesquisa, especialmente o meu envolvimento com os homens adultos do grupo, interlocutores privilegiados, que guardavam lembranças do longo período em que ela e Kenneth Taylor⁶ conviveram com eles. Suas etnografias formaram, indubitavelmente, a base da minha pesquisa e abriram o caminho que trilhei para chegar à cosmologia sanumá. No entanto, no caso de Alcida Ramos, soma-se sua participação política ao lado dos sanumás que, como já afirmei, os fez confiar e aceitar a realização do meu trabalho.

Os últimos dois anos e meio foram totalmente devotados a esta pesquisa. Entrei no doutorado no Departamento de Antropologia da UnB em 2001 com a idéia de continuar pesquisando os guarani-mbyás, subgrupo tupi-guarani, com quem realizei minha pesquisa de graduação e de mestrado em antropologia⁷, também na UnB, mas acabei substituindo esse projeto pela pesquisa sobre a cosmologia sanumá. As conversas empolgantes com Alcida Ramos, minha orientadora no mestrado, sobre os sanumás acabaram por despertar meu interesse para a cosmologia sanumá.

Defendi o projeto em agosto de 2003 e fui imediatamente ao campo, onde permaneci de setembro a novembro. A segunda ida a campo aconteceu entre janeiro e março de 2004 e a terceira, em agosto e setembro de 2004. Devido ao pouco tempo de

⁶ Alcida Ramos (1972) e Kenneth Taylor (1972) realizaram conjuntamente suas pesquisas de campo de doutorado com os sanumás do lado brasileiro entre 1968 e 1970.

⁷ A dissertação de graduação foi defendida em 1998 e a de mestrado em 2001.

campo, muitas questões tiveram que ser postergadas para etapas futuras de pesquisa *in loco*. Sabendo destas limitações, procurei tornar o campo o mais produtivo possível. Trabalhei com tradutores, pois, obviamente, não consegui ter a fluência linguística que o tema da pesquisa exige. Realizei longas e intensas entrevistas com os homens adultos importantes do grupo, os prestigiados *pata tōpō*, em suas casas, acompanhada por um de seus filhos ou outro jovem com algum conhecimento de português. Esses encontros foram momentos intensos de grande aprendizagem e estreitamento dos vínculos com os sanumás. Muitas pessoas reuniam-se para ouvir nossas conversas, principalmente, as narrativas dos *pata tōpō* sobre eventos especiais vividos pelos antigos, por outros seres ou sobre o xamanismo, que deixavam todos surpresos ou faziam-nos dar risadas. Quanto maior a platéia, mais detalhadas eram as histórias. Também fiz entrevistas intensas com xamãs mais jovens. Com as mulheres e outros rapazes as entrevistas eram mais informais e, geralmente, em grupo. Os xamãs foram extremamente pacientes quando me apresentaram um pouco do seu universo, sua delicadeza, generosidade e bom humor foram fundamentais no desenvolvimento do trabalho de campo, com as intermináveis perguntas repetitivas, cansativas, ignorantes e óbvias.

Em Auaris, inicialmente, hospedei-me na casa da coordenadora da educação da Ong URIHI, num dos agrupamentos sanumás da área. Mais tarde, fiquei alojada na casa onde um sanumá deixava sua televisão⁸, o que não chegou a perturbar minha rotina porque o aparelho ficou sem funcionar a maior parte do tempo. É que a usina do exército que abastece a área com eletricidade estava constantemente em pane.

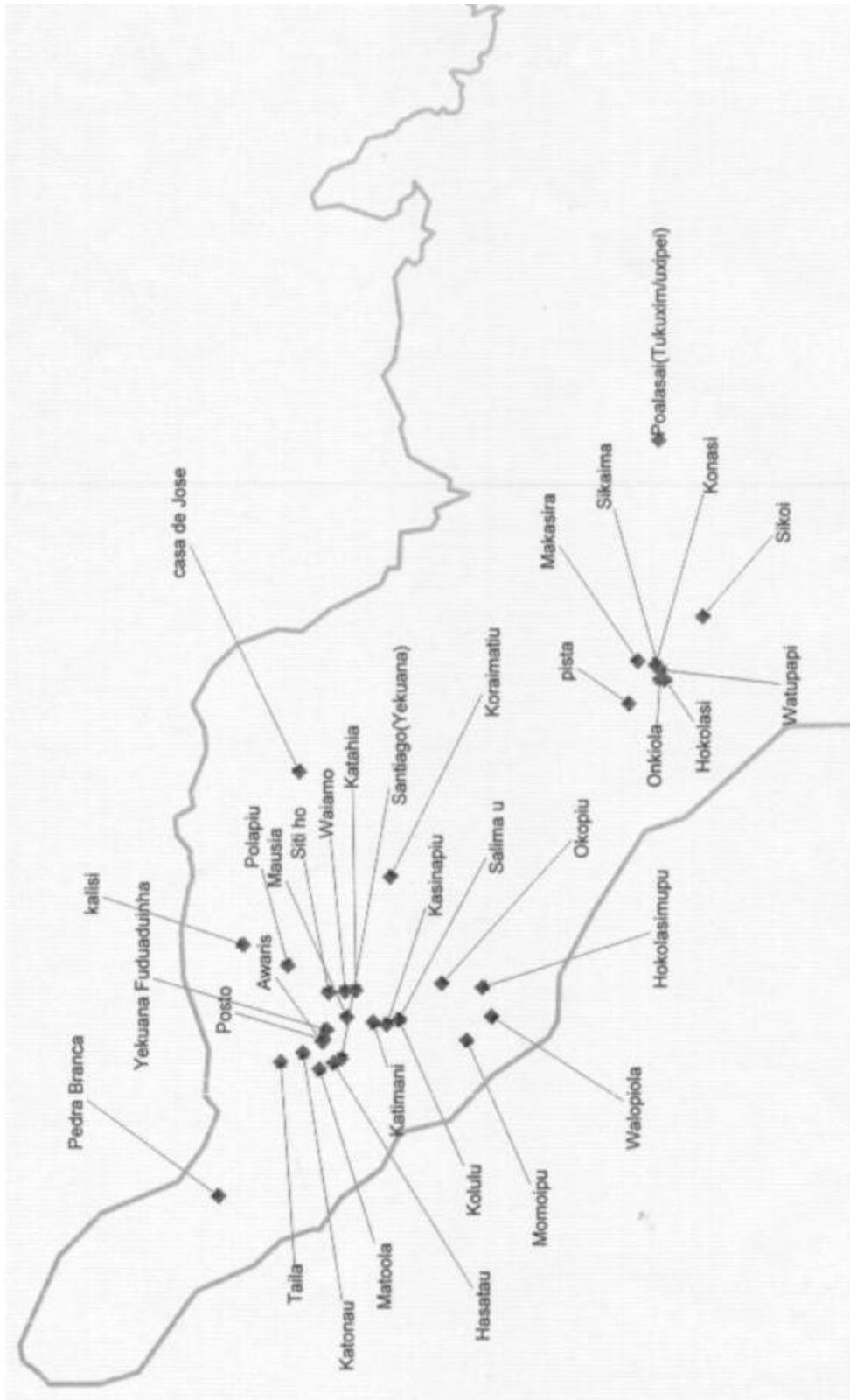
⁸ Havia duas televisões na área e antenas parabólicas que foram compradas de famílias dos oficiais do exército que partiram definitivamente de Auaris ou pelos missionários a pedido dos sanumás em Boa Vista. Quando a pequena usina do exército não estava em manutenção, o que era constante, os brancos usavam geradores.

Estrutura da tese

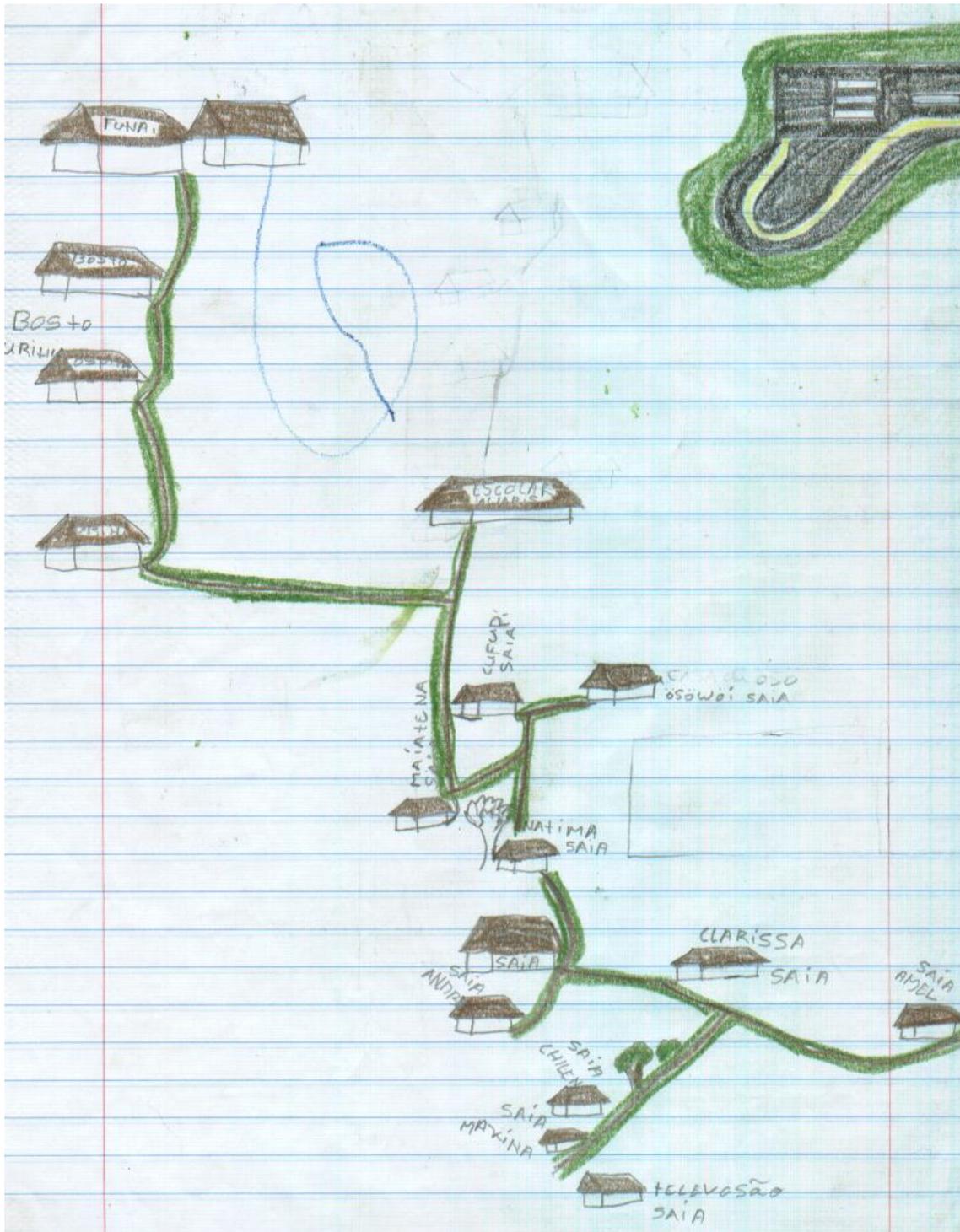
Este trabalho está dividido em três partes. A primeira parte focaliza a constituição do cosmos e dos seres e inclui os três primeiros capítulos. O primeiro capítulo apresenta uma análise das narrativas⁹ que discorrem sobre a origem, a natureza e os princípios que ordenam o cosmos, trata das forças que o movimentam, criam e transformam. No desenho do cosmos sanumá, a dualidade dos irmãos criadores e transformadores é explicitada. O segundo capítulo é dedicado à ontologia sanumá, a formação da população dos cosmos a partir de uma matéria amorfa, os primeiros sanumás, que se metamorfosearam, acabando com a indiferenciação primeva dos seres, introduzindo a diversificação e fazendo de parte dos sanumás seres cada vez mais humanos. O terceiro capítulo apresenta as categorias ontológicas do cosmos e discute o tema do aperfeiçoamento da condição humana. A segunda parte trata da pessoa e as situações liminares na vida e inclui os capítulos 4 a 6. O quarto capítulo trata do corpo e da materialização da forma corporal, da fisicalidade, ainda que invisível, de várias partes corpóreas. O quinto capítulo apresenta o corpo não visível como objeto de curas xamânicas, pois é nele que se concentram os efeitos da agressão sofrida por uma pessoa. No sexto capítulo serão detalhadas as modificações que o corpo sofre em situações liminares. Discute-se também os perigos de não se cumprir corretamente os ritos de passagem. A terceira parte focaliza o xamanismo e inclui os capítulos 7 e 8. No sétimo capítulo será apresentado o corpo do xamã e como ele deve ser trabalhado para expandir suas capacidades especiais. Veremos como os cantos xamânicos dos seres auxiliares

⁹ Trato de narrativas e não de mitos os complexos discursos dos xamãs capazes de conter, sem qualquer contradição, um passado longínquo e um passado recente, por exemplo, de uma geração ascendente. Ramos (1990a) demonstrou como as falas políticas dos índios incluem gêneros de discursos que acreditamos autônomos e estanques, como, por exemplo, o político, o histórico e o mítico, o que revela um mundo conceitual radicalmente diferente. Portanto, para não reduzir as falas dos xamãs a um único gênero, utilizo o termo narrativa.

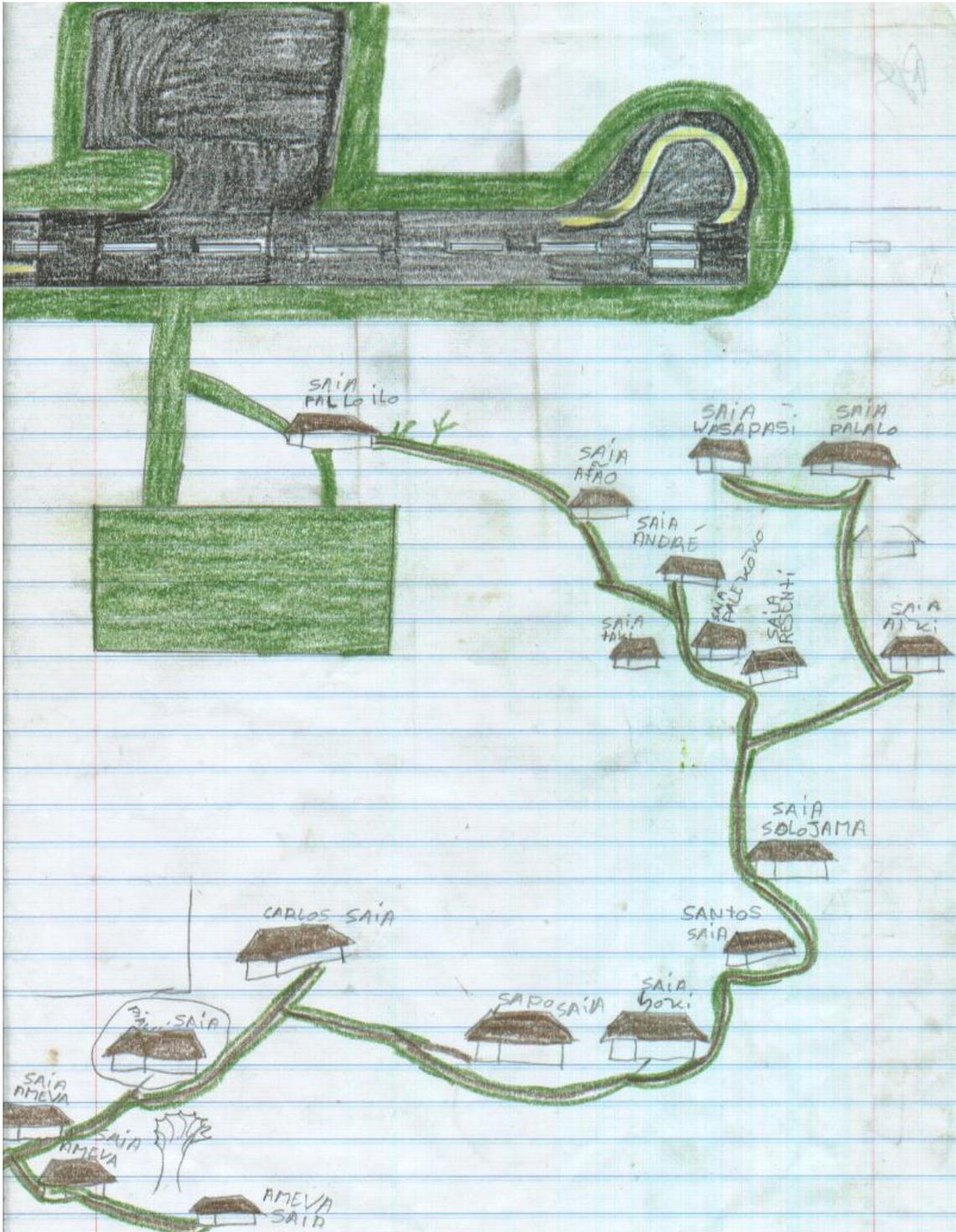
ensinam o xamã a desenvolver a extraordinária capacidade de ver e entender os diversos domínios do cosmos. O oitavo capítulo trata das ações xamanísticas que equilibram o corpo do doente e o cosmos, ambos objeto de agressores humanos e extra-humanos.



Mapa 1: Aldeias sanumás



Mapa 2: Croqui de Auaris



Parte I - Descrição do cosmos e ontologia

Capítulo 1 - Na trilha dos irmãos *Omawö* e *Soawö*

A teoria sanumá a respeito da origem do mundo ou do universo baseia-se em um princípio semelhante à lei lavoisieriana: “na natureza nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”. No universo sanumá, os seres não surgem a partir do nada, eles se fazem do que já existe. Novos corpos, novos espaços, novos tempos são como reciclagens, produtos de operações sobre o que já está dado. No início, parecia reinar a amorfia, não havia inimigos ou animais, mas só os sanumás ainda indefinidos. Com o surgimento dos dois irmãos *Omawö* e *Soawö*, heróis transformadores, intensificaram-se os processos de diferenciação, de transformação e criação do cosmos e dos seres, que continuam até hoje.

Aquilo que Lévi-Strauss (1989:24) apontou como a base do pensamento humano, a necessidade de classificar, apresenta-se como o problema fundante da cosmologia sanumá. Portanto, classificar e diferenciar figuram como ações que dinamizam princípios, conceitos e categorias nessa cosmologia. As narrativas sobre o universo tratam de um tempo de indiferenciação total, onde não havia qualquer distinção, mas um único tipo de ser ou corporalidade ou matéria ainda amorfa, que deveria sofrer ações diferenciadoras, i. é, passar por metamorfoses em um processo sem fim, o que traria novas tonalidades e nuances ao mundo.

Esta idéia de um tempo primevo sem diversidade aparece também em outros povos indígenas. Os makunas, por exemplo, têm uma visão de mundo “transformacional” (Arhem 1990), onde o “cosmos es visto como constituído por una serie de formas de mundo separadas, todas las cuales parecen ser transformaciones de uno a otro” (op.cit: 120). Este capítulo pretende tratar da versão sanumá a respeito dessa dinâmica criadora do universo, dos seres e da realidade.

Para fins estritamente analíticos de organizar as diversas narrativas sanumás a respeito de fatos ocorridos em várias épocas e diferentes localidades, como veremos no capítulo sobre o xamanismo, decidi apresentá-las de maneira linear partindo de um começo, onde a humanidade quase foi extinta, até chegar a um local mítico-histórico, *saula tulia*, onde os sanumás dispersaram-se e fizeram-se mais humanos. Contudo, cabe enfatizar que esse começo não é um evento fundador ou o início de tudo, pois existem fatos anteriores a ele. Trata-se apenas de um dos pontos marcantes da história sanumá, quando não restou mais nada e os sanumás tiveram que ser novamente criados para que a partir deles outros seres fossem feitos e os próprios sanumás fossem se definindo e se diferenciando entre si.

Assim, apresento as narrativas sanumás em “eras”, isto é, períodos que principiam com um fato determinado ou que originam uma nova organização do cosmos. Contudo, cabe enfatizar que no interior dessas eras ou entre elas não há nenhum sentido de linearidade, os eventos podem acontecer ou se repetir tanto no início quanto no fim de uma era e a ordem estabelecida entre elas pode se alternar. O canto xamânico revela essa não-linearidade da história e a sobreposição de dimensões espaciais e temporais diversas. Portanto, deve ficar claro que as três eras que serão tratadas aqui – a dos feitos do canibal, a da saga dos irmãos *Omwö* e *Soawö* e a do desaparecimento dos irmãos deste mundo - não são estanques ou incomunicáveis nem tampouco registros de um saber no passado. Elas revelam a maneira como agem as forças cósmicas sanumás, transformando aquilo que já existe e acumulando seres e dimensões do universo. A discussão a seguir visa esclarecer o que são essas forças transformacionais.

a. A era do canibal

Os dois irmãos, heróis criadores dos sanumás e transformadores do cosmos, vieram de uma humanidade que já estava dada. Naquele momento, um sanumá que agia como um canibal passava por uma metamorfose, estava se transformando em onça. Comia todas as pessoas e animais de caça que encontrava, o que quase provocou a extinção dos seres do cosmos. Portanto, vivendo sob a era deste canibalismo desenfreado e desmedido, os sanumás tentavam se esconder para não serem vítimas do canibal. Por fim, restaram apenas duas pessoas, uma velha e sua filha, a mãe dos gêmeos *Omawö* e *Soawö*, mas esta última viveu por pouco tempo:

Há muito tempo, existia um sanumá forte e ágil como uma onça. Havia também muitas pessoas, muitos outros sanumás, mas este sanumá começou a comer as pessoas. Às vezes, ele só cortava o pescoço das suas vítimas e as jogava fora, não comia todo o corpo. Ele matou mulheres, crianças, todo mundo, até que as pessoas se acabaram e a caça também. Com o osso da anta, este sanumá com hábitos canibais flechava o sanumá, se aproximava dele e lhe dizia para não se mexer para não quebrar a sua flecha. Dizia que havia flechado o sanumá por engano, assim a pessoa não fugia e ele a matava. Desse modo, todos os sanumás foram mortos por ele. Mas, sua fome não acabava, ele queria comer mais sanumás.

Restou uma *patasoma* (mulher adulta), *makolimösoma*¹⁰, ela tinha uma filha que estava grávida de dois meninos, *Omawö*, o irmão mais velho e *Soawö*, irmão mais novo. O sanumá-canibal comeu todos os sanumás e a *patasoma* escondeu a filha grávida. Ele chamava a *patasoma* de mamãe, mas era mentira, ela não era mãe dele. O sanumá-canibal perguntou à *patasoma* o que era aquilo escondido. A *patasoma* disse que eram as coisas dela, mas ele viu que era a mulher grávida e a comeu. No interior da mulher havia dois bebês, que ele jogou no rio. O *cutumoni* (peixe cará) engoliu os bebês, que foram crescendo dentro de sua barriga. De dentro do peixe saíram duas crianças, *Omawö* e *Soawö*. A *patasoma* pegou as crianças, colocou-as numa cabaça cheia de água e as criou. O sanumá-canibal

¹⁰ *Makolimösoma* é formada pela palavra *makoli* que significa curare e *soma* que é o sufixo feminino, indicativo de mulher. Os sanumás de Auaris conseguem o curare por meio de trocas, pois não há na região.

matou a mãe das crianças, mas não matou seus filhos porque a velha os escondia. Com o tempo, os meninos foram crescendo.

O sanumá-canibal ia à floresta todos os dias para tentar encontrar mais algum sanumá, algum sinal de fumaça que indicasse a existência de sanumás. Ele subia no alto de uma árvore e olhava, procurava sinais de sanumá, se algo havia restado de sua matança. Mas, a caça e os sanumás tinham acabado, não existia mais nada. Todo dia ele ia procurar algum sinal de fumaça na floresta. A *patasoma* pedia ao sanumá-canibal que, quando retornasse a casa, ele gritasse para avisar que estava próximo. A velha disse-lhe que, quando ele subisse em uma árvore, batesse com um pau na árvore e que, quando descesse e estivesse retornando, ele deveria bater novamente com um pau na árvore. Com o primeiro sinal do sanumá-canibal, a velha libertava os meninos que estavam na cabaça. Eles ficavam sentados no chão próximo ao fogo. Com o segundo sinal, a velha guardava as crianças na cabaça novamente. Isto acontecia todos os dias em que o sanumá-canibal saía para caçar. Ele sempre ia à floresta, mas nunca encontrava sanumá porque todos estavam mortos. Só restaram o sanumá-canibal e a *patasoma*. Por isso, um dia, ele resolveu comer a *patasoma*. Ele queria mexer na sua nuca para matá-la, dar o golpe fatal, mas ela tinha *koami* (veneno amargo) em seu corpo. O sanumá-canibal pediu-lhe para tirar piolho da cabeça, ela deixou. Mas, na verdade, ele não queria tirar piolhos da velha, ele abriu a boca como uma onça para dar golpe fatal na velha. Contudo, ela tinha um gosto amargo e ele não conseguiu abocanhá-la. Havia um veneno na sua nuca: *makoli toto* (curare).

A *patasoma* criou os irmãos escondido dele, ela os alimentava com comida, batata, banana. Os meninos foram ficando mais velhos até que um dia a velha disse que eles já estavam grandes, não precisavam mais ser alimentados por ela e podiam ir embora, ir para o rio. A velha disse que o sanumá-canibal tinha matado a mãe deles e que eles deveriam vingá-la, pois já estavam prontos para matar o canibal. Os meninos foram brincar no rio, *Omawö* jogava uma pedra grande para *Soawö* que não conseguia segurá-la e a deixava cair no chão, espatifar-se, o que fazia muito barulho. O sanumá-canibal ouviu o barulho das brincadeiras dos meninos e foi ver quem estava fazendo aquele barulho no rio. Descobriu que se tratava dos dois irmãos e tentou pegá-los. Ele pulava em cima deles, mas os meninos escapavam como se fossem moscas quando tentamos matá-las. Os dois irmãos subiram em uma árvore para comer frutas. O sanumá-canibal ouvia os gritos dos rapazes na árvore e foi atrás deles, pois estava com muita vontade de comê-los. Os

irmãos subiram bem alto em uma árvore sem galhos. Fizeram crescer uma bola grande no meio do tronco da árvore, que inchou e ficou redonda, mas só no meio. Desse modo, o sanumá-canibal não conseguia subir na árvore. Ele pedia ajuda aos irmãos, dizia que queria subir e ficar com eles. Os irmãos disseram que não iriam ajudá-lo, que ele deveria subir sozinho. Os irmãos fizeram uma outra árvore de açáí bem alta, ao lado da árvore onde estavam. Esta árvore cresceu rapidamente. Na verdade, eles estavam planejando uma armadilha para o sanumá-canibal, que *Omaxö* foi testar. *Soawö* ficou segurando a ponta da folha dessa nova árvore em cima da outra árvore enquanto *Omaxö* subia na nova árvore. Quando este chegou até a ponta da árvore, *Soawö*, que a segurava, soltou a folha e com o efeito de uma catapulta *Omaxö* foi lançado longe, em direção a umas pedras afiadas. *Omaxö* quase caiu em cima de uma delas. Depois de testarem a armadilha para o sanumá-canibal, eles foram chamá-lo.

Disseram ao sanumá-canibal para subir na árvore bem alta que estava ao lado da árvore onde eles se encontravam, assim os três poderiam comer frutas juntos. Eles lhe disseram para subir até o final do último galho, até chegar à extremidade do galho, onde os irmãos puxariam a folha e ele poderia passar para a árvore onde eles estavam. O sanumá-canibal subiu até o final e quando ele estava no lugar esperado pelos irmãos, *Omaxö* soltou a folha e o sanumá-canibal foi lançado longe, caiu em uma pedra afiada que o cortou ao meio. A metade do corpo com a cabeça virou uma onça, *öla sanuna a* e a outra metade virou outra onça, *öla tului a*. A *patasoma* transformou-se no curare chamado *makoli toto*. Na verdade, ela é o ancestral do curare que existe na floresta. Os sanumás experientes sabem encontrá-lo. Na Venezuela, há muito cipó desse tipo espalhado pela floresta. Quando os sanumás vão caçar perto de lugares onde está o cipó *makoli toto*, eles escutam o *hëa* (som que anuncia a presença) do cipó: “*Jéã jééãããã*”.

Os dois irmãos com poderes especiais escaparam de ser comidos pelo sanumá e vingaram a morte de sua mãe, mas cada um agia à sua maneira. Assim, *Soawö* fez o barulho no rio que chamou a atenção do canibal e, em outro momento, quando eles testavam a armadilha para matar o sanumá-canibal, ele quase lançou seu irmão mais velho na pedra afiada. Por sua vez, *Omaxö*, com uma pontaria certa, conseguiu fazer com que o sanumá-canibal caísse em cima das pedras afiadas, partindo seu corpo.

Depois de realizarem a vingança, os dois irmãos começaram sua saga neste mundo, agindo sempre conjuntamente, mesmo quando atuavam em assimetria.

Nesse período, os sanumás já sofriam transfigurações. A velha sanumá que tinha o interior do corpo amargo transformou-se em um curare devido a essa peculiaridade. Por sua vez, o canibal que comeu quase todos os outros seres sem discriminação, até mesmo sua irmã “adotiva”, a mãe dos dois irmãos, acabou por se transformar em onça. Tal capacidade sanumá de se metamorfosear aparecerá ao longo de todo este capítulo.

As transformações pelas quais passaram o canibal e a velha estão na base da ontologia sanumá. Denomino de metamorfismo o princípio maior desta ontologia, que explica a origem da caça, das criaturas não-humanas (os *sai tōpō*), dos grupos indígenas inimigos e dos “brancos” a partir de metamorfoses vividas pelos sanumás. Várias narrativas exploram detalhadamente como, a partir dos sanumás, surgiram outros seres no cosmos. Ainda no tempo em que vigorava o canibalismo desenfreado, alguns sanumás se transformaram em outras criaturas quando tentavam fugir ou se esconder do sanumá-canibal. O relato a seguir exemplifica isso:

Antigamente, o caranguejo era gente, não era caça. Havia muitos sanumás, mas o sanumá-canibal matou todos. Restaram quatro pessoas que fugiram para não serem mortas e comidas pelo sanumá-canibal. Esses sanumás estavam pensando onde poderiam morar ou se esconder do sanumá-canibal. Pensavam que dentro do rio estariam a salvo, pois o sanumá-canibal não gostava de entrar no rio. Um deles disse aos outros para entrarem no rio e ficarem escondidos no buraco de alguma pedra. Eles foram ver se isso daria certo, pularam no rio e se esconderam debaixo da pedra. No momento em que estavam pulando, o sanumá-canibal se aproximou e conseguiu arranhá-los nas costas com suas garras. Como ficaram morando debaixo das pedras, eles viraram caranguejos com marcas nas costas por causa dos arranhões. Por isso, hoje, os caranguejos têm marcas nas costas. Uma mulher

grávida conseguiu fugir, ela não entrou na água, não virou *ulitili töpö*¹¹ (povo da floresta, os ancestrais da caça) como os outros. Ela fugiu para a casa onde vivia a velha e o sanumá-canibal. Ela não sabia que era a casa dele. Essa mulher era a mãe dos irmãos *Omawö* e *Soawö*.

Os dois irmãos encontraram o mundo nestas condições: quase completamente desabitado e com pouca caça. O fim de boa parte da humanidade aconteceu, para os sanumás, quando eles sofreram a ação desmedida do canibal, não aconteceu quando o céu desabou, fato que aparece nas narrativas yanomaes (Smiljanic 1999 e Albert 2002). Sobre uma possível queda do céu, um xamã sanumá afirmou que “*Hutumusöliue töpö* (o povo que mora no céu) segurava o céu todo dia, toda hora. Mas, um dia, o céu caiu e morreu todo mundo. Os sanumás morreram todos. *Omawö* pensou: ‘Eu vou fazer os sanumás novamente’”. Outro xamã complementou:

Há muito tempo atrás, o céu caiu. As mulheres choraram muito. Os xamãs disseram para elas pararem de chorar e avisaram: “Vamos levantar o céu que caiu com a ajuda dos *palahuli töpö* (ancestrais de um grupo yanomami, localizado em Parafuri, que é *hekula töpö*, seres auxiliares do xamã)!”. Assim, eles levantaram o céu e amarraram-no lá em cima. Todos estavam com medo, por isso, eles choravam. Mas o céu nunca mais caiu, ele caiu só uma vez e só a metade. Aconteceu assim: o céu fez barulho e caiu uma parte. Os xamãs pensaram e conversaram, disseram que se não o amarrassem, tudo cairia. Eles fizeram *sakona* (alucinógeno), inalaram e amarraram o céu com um cipó diferente, muito duro, feito pelos seres auxiliares do xamã.

Nada mais foi enfatizado sobre a possibilidade de o céu cair. As narrativas sanumás não relacionam a queda do céu e o fim de parte da humanidade de maneira tão elaborada como as dos yanomaes. Para os sanumás, o fim da primeira humanidade está associado à ação canibal desenfreada. Os seres humanos quase todos mortos em tais

¹¹ O sufixo *-töpö* indica plural, refere-se a um grupo de seres ou um povo. A partícula *-de* indica o singular. Por exemplo, *hekula töpö*, os seres auxiliares do xamã, e *hekula de*, o ser auxiliar do xamã.

circunstâncias deveriam ser novamente concebidos pelos irmãos *Omwö* e *Soawö* a partir de um tipo específico de árvore, como veremos a seguir. Após encontrarem este mundo quase totalmente desabitado, os dois irmãos passaram a recriá-lo e a fazer outros seres. Com a presença desses dois irmãos, outro tempo cósmico se instaurou, a era da saga dos heróis criadores.

b. A saga dos irmãos

O cosmos sanumá configura-se com as ações desencadeadas pelos dois irmãos *Omwö* e *Soawö*, heróis criadores e civilizadores. *Omwö* pretende fazer sanumás imortais e o cosmos em perfeita harmonia. Nele apresentam-se as habilidades transformativas, criadoras e tipicamente sanumá. *Soawö* é também criador, mas enquanto destruturador dos feitos do irmão mais velho. Ele (re)cria sobre os atos do primogênito, ou melhor, suas ações são como reações aos atos do irmão ou são ações inversas a tais atos. Suas habilidades são associadas ao não genuinamente sanumá, isto é, ao “exterior” da sociedade, ao estrangeiro. Veremos as nuances dessas ações e reações ao longo deste capítulo.

Lévi-Strauss (1993) discutiu a importância de irmãos semelhantes a esses nas cosmologias de diversos índios das Américas, onde ora eles aparecem em uma antítese ora em uma desigualdade relativa. Assim, nas narrativas indígenas, a recusa a uma perfeita identidade dos dois irmãos mitológicos é recorrente. Há, na verdade, uma valorização da assimetria: o princípio do desequilíbrio está no interior do par, um dos irmãos ocupa o papel de destruturador, mas criador, produtor e dinamizador do cosmos. Entre os sanumás, as coisas não permanecem na harmonia e na estabilidade instauradas pelo irmão mais velho, pois o mais novo desestabiliza os seus feitos ou

modifica suas pretensões e provoca a transformação. Obviamente, tal desestruturação é produtiva, pois estimula a formação de seres e de dimensões do cosmos, como veremos a seguir.

A imortalidade dos sanumás, que *Omawö* pretendia fazer, por exemplo, foi anulada com a ação do irmão, o que originou a morte e o choro sanumá. Nas narrativas mítico-históricas sanumás, a dualidade dos irmãos aparece em feitos divergentes ou opostos realizados tanto por eles quanto por outros personagens do cosmos. *Omawö* e *Soawö* associam-se respectivamente às seguintes posições duais: trabalhador/preguiçoso, criador/destruidor, contido/incontido, fechamento/abertura, comedimento/desmesura, interior/exterior, silêncio/ruído.

Assim, depois de vingarem a morte de sua mãe, os dois irmãos passaram a viver uma nova era nesta terra e suas ações começaram a ordenar e/ou desordenar o mundo. Em um de seus feitos, o irmão mais velho pesca uma mulher, com quem o irmão mais novo imediatamente deseja copular. O ato sexual do irmão mais novo desencadeia a menstruação e é marcado por muito barulho. O irmão mais velho intervém: manipula a vagina da mulher, o que a faz menstruar, e modifica a maneira de copular, que passa a ser um ato silencioso.

A mulher, pescada de um rio por *Omawö*, é denominada *salakalisoma* (mulher-peixe). No universo sanumá, as mulheres surgem sempre associadas ao mundo aquático. Na narrativa anterior sobre a origem dos irmãos, vimos como eles saíram da mãe e entraram na barriga de um peixe, de onde foram retirados e depois inseridos em uma cabaça com água. No segundo capítulo, veremos que a mãe é vista principalmente como um receptáculo durante a gestação do filho; o peixe e a cabaça foram também simples receptáculos ou abrigos para os irmãos.

Voltando à saga dos dois irmãos, a mulher surgiu quando:

Omawö foi pescar uma mulher no rio para ele, a *salakalisoma*. Pegou um tipiti pequeno, pôs miçangas dentro para atrair a moça e botou no rio. A moça ficou com o dedo preso no tipiti. Os irmãos puxaram, puxaram, puxaram e tiraram-na de dentro do rio.

O ancestral do macaco coatá *waxi* (que era um sanumá e que mais tarde se transformou em macaco e originou todos os outros macacos) foi copular com a mulher de *Omawö*, mas saiu gritando porque a vagina cortou o seu pênis. *Omawö* olhou dentro da vagina da mulher e viu que havia dentes. *Omawö* pegou o pênis do sanumá-macaco que caiu e o pôs no lugar novamente. Por isso, o macaco coatá (*waxi*) tem o pênis pequeno, porque foi cortado naquela ocasião. Depois dessa operação, *Omawö* disse-lhe que agora podia voltar a copular com a mulher, mas ficou com medo. Os homens não podiam ter relação sexual com a mulher porque dentro da vagina era como a boca afiada da piranha, havia dentes iguais aos de uma piranha. *Omawö* mexeu na vagina, conseguiu tirar os dentes e os jogou no rio. Estes transformaram-se em muitas piranhas.

Depois dessa operação, *Soawö* foi o primeiro a ter relação sexual com a mulher. Mas fazia muito barulho quando estava com o pênis no interior dela. *Omawö* mexeu para arrumar a vagina e tirou um passarinho de dentro da vagina da mulher que, ao sair, começou a cantar. Mas, agora, *Soawö* não conseguia entrar na vagina porque tinha um peixe (*waimösö*) parecido com uma enguia dentro da vagina. *Omawö* foi tirar o peixe devagarinho de dentro da mulher. Ele puxava, puxava, mas o peixe rasgou-se ao meio e fez sair muito sangue. Por isso, todas as mulheres menstruam porque metade do peixe ficou sangrando dentro da mulher de *Omawö*. Por isso, hoje, as mulheres devem ficar sentadas no chão próximo ao fogo doméstico.¹²

Para tornar possível a relação sexual do irmão mais novo ou do sanumá-macaco com a mulher, *Omawö* retirou o peixe do interior da vagina, o que provocou a menstruação. *Omawö* também ensinou como eles deveriam copular silenciosamente. Em outra versão, o irmão mais velho reprimia *Soawö* pelo barulho que fazia com o seu

¹² O termo sanumá para indicar que a mulher está sangrando pela vagina ou está menstruada é “estar sentada” (*loa*). *Sue loa kule* (A mulher está sentada), ou que o “sangue apareceu, surgiu” *ie kupaso* (sangue surgiu, apareceu).

pênis dentro da mulher e ensinou-lhe o ato sexual sem fazer tanto ruído. Mais uma vez, a oposição entre os irmãos se fez presente: contido e incontido; silencioso e barulhento. Essa dualidade acaba por diferenciar seres, por exemplo, o ser feminino (a mulher) e o ser masculino (o homem).

O tema da vagina dentada está presente em outros povos indígenas onde também está associado ao diferencial feminino que é a menstruação ou a capacidade da mulher de ter filhos (Lévi-Strauss 2004). Lévi-Strauss apontou como em diversos grupos indígenas, os homens conseguem superar a vagina dentada e, nesse processo, acontece a diferenciação de seres do cosmos (op. cit: 141). No caso sanumá, o impasse da vagina dentada permitiu a definição ou a especificação da mulher que, de peixe, passou a ser mulher humana com características que contrastam e a opõem ao homem. Neste evento, a disjunção ou separação de seres aconteceu também em outro nível: entre incontidos e contidos. Semelhante ao irmão mais novo, o sanumá-macaco é visto como um ser libidinoso; veremos no capítulo sobre o xamanismo como os jovens xamãs evitam ter seres auxiliares deste macaco, pois ele os levaria a copular muito, o que é prejudicial na fase liminar da iniciação xamânica. Assim, o sanumá-macaco e *Soawö*, com sua incontinência sexual, opõem-se ao xamã e a *Omawö* com sua contenção sexual.

Os episódios vividos pelos dois irmãos no cosmos prosseguiram. *Omawö* resolveu criar os rios e as florestas e dispor as moradas dos seres auxiliares dos xamãs, dos “mestres” dos animais e de outras criaturas. Os relatos a seguir mostram a disposição da população no cosmos:

Omawö não fez os rios, ele pensava no rio e o rio aparecia. Ele pensava no *hekula de* (ser auxiliar) da ariranha naquele lugar e aí ele aparecia. *Omawö* disse ao *hekula de* da ariranha para ficar no rio e ao *hekula de* da borboleta para ficar na areia do rio. Ele foi distribuindo os seres e informando as suas moradas. Os *hekula töpö* têm suas casas onde *Omawö* indicou. Quando um xamã for fazer uma casa no interior

do peito de outro xamã, que é a casa dos *hekula töpö*, estes aparecem e ocupam a nova morada. Eles vêm dos lugares onde viviam no cosmos.

Foram os *hekula töpö* que contaram ao xamã esta história. *Omawö* pegou um pouco de água e jogou. As águas espalhadas pelo gesto de *Omawö* originaram os rios e igarapés. Os respingos das águas jogadas por *Omawö* geraram os rios pelo mundo. Depois, *Omawö* pegou um pouco de terra e jogou, a terra espalhada originou árvores, pedras. A terra e a água foram espalhadas e originaram florestas e rios.

Os irmãos iniciaram a configuração do cosmos que depois continuou transformando-se. *Omawö* criou o mundo e, da mesma maneira que espalhou água e terra para formar rios e serras, ele espalhou ou dispôs os habitats dos ancestrais dos animais e de outras criaturas. Quando *Omawö* aponta onde os seres devem viver, ele não está só tratando da moradia, mas está relacionando a especificidade corporal de um ser com determinado habitat. Por sua vez, os “filhos” ou descendentes desses primeiros seres que foram dispostos por *Omawö* são hoje facilmente encontrados nesses locais. Assim, as borboletas são encontradas preferencialmente nas areias e praias dos rios porque foi aí que *Omawö* situou seus ancestrais. As ariranhas são encontradas no rio porque *Omawö* decidiu que elas deveriam estar lá. Não devemos nos esquecer que as primeiras criaturas do cosmos eram sanumás e que, depois de irem viver nesses locais, os seus corpos tiveram que se adaptar ao novo ambiente, e por isso elas se metamorfosearam em novos seres. Esta relação entre corpo e meio onde se vive é evidente nas narrativas a respeito das transfigurações dos sanumás, pois o corpo metamorfoseado deve se adequar a um novo habitat.

De acordo com os sanumás, a floresta é um conjunto de espaços com vários ambientes adequados aos seus variados habitantes. Divide-se em setores específicos às

maneiras e corporalidades dos seres semelhante a um zoneamento ontológico. O cume das árvores, por exemplo, forma um mundo à parte. O sanumá que se aventura por lá para caçar, apanhar cipós, coletar mel, sabe dos perigos que o espreitam. Trata-se de um hábitat que se opõe ao chão da floresta, pois quem está embaixo, no chão, não consegue ver o que acontece em cima, na copa de uma árvore. No alto da floresta vivem animais e também muitos *sai töpö*¹³, criaturas que podem agredir os sanumás. Nesse sentido, acontecimentos estranhos em locais inóspitos da floresta são sinais de perigo e devem ser tomados com cuidado, pois podem ser moradas de criaturas malignas. Portanto, assim como a areia do rio é a morada das inofensivas borboletas, a serra longínqua abriga *sai töpö* perigosos:

Um menino, que estava quase para fazer o ritual de puberdade, andava próximo a uma serra, quando de repente ele ouviu um barulho que vinha da serra e alguma coisa caiu. Algo caiu e cortou o seu braço. Os velhos ouviram a história do menino e pensaram que aquilo não iria acontecer mais. Os homens adultos foram procurar mel na direção da serra, onde o rapaz perdeu o braço, não a subiram, estavam na base. Encontraram uma árvore com mel, subiram na árvore e ouviram um barulho. Um dos homens sabia que alguma coisa ruim iria acontecer. Alguma coisa caiu e cortou o seu braço. Ele gritou e os outros se aproximaram, acharam que era uma onça que estava comendo o parente. Mas, este estava ainda em cima da árvore, quando os parentes chegaram e perguntaram o que tinha acontecido. O homem estava com muita raiva, queria matar seus parentes porque agora só tinha um braço. Naquela serra vivem vários *sai töpö*. Os seres auxiliares do xamã chamam esse lugar de serra dos *sai töpö*. Eles podem ir lá, mas, para os sanumás, ir a esse lugar seria fatal.

Os locais privilegiados para os seres viverem dependem do tipo de corporalidade que apresentam. Serras distantes e com aspecto sombrio, cachoeiras

¹³ Os *sai töpö* são uma categoria ontológica, são seres com coporalidades e hábitos diversos que podem agredir os sanumás. Essa categoria será discutida no próximo capítulo. *Sai töpö* está no plural, indica mais de uma criatura e *sai de* é o singular, indica uma criatura.

caudalosas, dosséis de árvores fechadas são lugares propícios para se encontrar os *sai töpö*. Por isso, tais espaços são perigosos. Quando os dois irmãos ainda andavam pela terra, eles indicaram os habitats de algumas criaturas, enquanto outras, logo após terem se transfigurado, já estavam em suas novas moradas. Muitos sanumás se transformaram em outras criaturas, animais de caça e *sai töpö*, quando estavam nas copas das árvores. O relato a seguir revela como a queda de uma árvore fez dos sanumás diversos animais, alguns moram nas copas das árvores e outros, no chão da floresta:

Antigamente, os *waika töpö*¹⁴ não faziam roças, não tinham nada para comer. Eles estavam com muita fome, ficaram magros. Não tinham roça. *Hopöliue de* (o ancestral do porco-espinho) saiu para caçar e encontrou frutas (*naã naã kōkō*). Enquanto os outros caçavam, ele ia comer as frutas, queria as frutas só para ele e por isso não avisou ninguém sobre elas. Ele era muito sovina. Depois de comer as frutas, ele voltava para casa de barriga cheia e deitava na rede. Os *waika töpö* ficavam tristes porque não tinham comida. Só um estava “cheio”, gordo, porque comia as frutinhas. Os *waika töpö* perguntaram por que ele estava com a barriga estufada. Ele dizia que a sua barriga só estava inchada, mas ele não havia comido nada. Os *waika töpö* insistiam e perguntavam o que ele havia comido na floresta, mas ele não dizia. Daquela árvore, só sobrou um galho com frutas que estavam muito altas. *Hopöliue de* (sanumá-porco-espinho) pegou esse galho e levou para a aldeia e mostrou aos outros. Os *waika töpö* pediram para ver a árvore. Eles foram procurá-la, pois estavam com muita fome. Mas, o *hopöliue de* mentiu, disse que ainda havia fruta. Vários homens foram subindo a árvore para ver se havia frutas na copa, pois *hopöliue* dissera que lá em cima ainda havia frutas. Os homens foram subindo um atrás do outro na árvore. E subiram, subiram. Eles subiram bem alto, mas o cipó grande que eles seguravam arrebentou. Alguns caíram no chão e viraram os animais que hoje andam pelo chão, como o quati, o porco-do-mato, caititu. Outros ficaram presos no alto da árvore e viraram os animais que ficam em cima da árvore como os macacos. O sanumá mais pesado quebrou o cipó e virou o queixada quando caiu no chão. Todos ficaram com muita raiva, por isso, hoje, os macacos gritam tanto em cima das árvores. Eles ficaram bravos porque *hopöliue*

¹⁴ *Waika töpö* é um subgrupo yanomami, os yanomaes. As narrativas que se referem a eles é também um comentário sobre a inferioridade desses com relação aos sanumás, como observou Ramos (1990).

foi mesquinho, ele era o sogro dos outros. Assim, eles viraram vários tipos de macaco, porco-do-mato, quati, caititu. O sogro, por sua vez, virou *hopöliue de* (porco-espinho) que anda dentro dos troncos, dos buracos para se esconder dos *waika töpö*, ele tem medo dos *waika töpö*. Por isso, os macacos são magros, os *waika töpö*, que se metamorfosearam neles, estavam magros e com fome porque não tinham comida.

Portanto, ações e reações dos sanumás que ocorreram quando estavam nesses hábitats podem marcá-los definitivamente e provocar sua metamorfose em outros seres. Estar nos dosséis das árvores ou na sua base requer corpos distintos, pois são hábitats diversos. Algumas aves surgiram de sanumás que caíram das copas das árvores depois de sofrerem um ataque:

Os *waika töpö* estavam comendo frutas (*apia*). Eles subiram no alto de uma árvore. Todos estavam comendo. Outros, os *palahuli töpö*, estavam pela floresta e traziam veneno para caçar. Eles chegaram próximo à árvore de frutas e flecharam em direção ao cume da árvore duas vezes, eles achavam que havia caça no topo da árvore. Eles estavam atrás de caça, não sabiam que os outros estavam na copa da árvore comendo frutas; assim, eles acertaram os homens. Os galhos da árvore começaram a se quebrar porque eles iam caindo. Contudo, quando eles caíam, começavam a cantar e virar pássaros (os “pais” dos jacus). Os homens estavam bem no alto, na copa da árvore e lá havia dois galhos. Um dos galhos começou a estalar e, no outro galho, estavam os homens. A árvore caiu e eles começaram a voar, partiram voando. Só a árvore caiu, os homens se salvaram: se metamorfosearam e se salvaram.

Com cada criatura que surge, uma nova configuração espacial também é criada, ao que não quer dizer que os diversos seres não possam estar em outras localidades, mas há risco no trânsito por outros espaços, pois, além de ser letal, pode desencadear transformações. Os xamãs e seus seres auxiliares são os únicos que realizam tal trânsito

sem sofrer qualquer tipo de ação maléfica. No “desenho” do cosmos feito pelos irmãos criadores deve ficar clara esta relação entre um ser e um determinado espaço.

Voltando aos feitos dos irmãos. Quando se pergunta a um xamã se os sanumás têm remédios semelhantes aos dos brancos, os quais eles denominam de *koami* (amargo), para serem tomados, em contraste com a maneira como se dá a cura pelo xamanismo, ele se refere às ações de *Soawö* como lições sobre tais remédios. É o ato de ingerir substâncias amargas que evoca a prática dos brancos.

Soawö ensinou os sanumás a fazer um remédio *koami*, que é amargo e serve para matar vermes ou bichos ou, ainda, venenos, que possam estar dentro da pessoa. *Soawö* ensinou um sanumá a fazer o remédio para matar verme ou bicho da semente de mamão. Para a pessoa que está com o corpo doente, dolorido, suando frio e tremendo, ele ensinou a fazer um remédio de uma casca de árvore para ser ingerido. Esses dois remédios são amargos.

Soawö aparece aqui associado ao mundo “exterior”, aos brancos. Ensinou o uso de “remédios” amargos que devem ser ingeridos que se parecem com os dos brancos. São substâncias usadas para aliviar alguns sintomas do doente, mas que não são utilizados pelos xamãs. Por sua vez, *Omawö*, o irmão mais velho, está associado ao xamanismo, pois é ele quem dispõe a morada dos seres auxiliares do xamã. Aquilo que é genuinamente sanumá está associado ou foi revelado por *Omawö*; enquanto usos ou costumes que se assemelham aos dos brancos estão associados ou foram ensinados por *Soawö*. Veremos no próximo capítulo como os primeiros brancos apareceram no cosmos ao lado de *Soawö*, acompanhando-o por uma trilha. Desajeitado, com incontinência sexual, criador da morte e do choro, *Soawö* caminha na companhia dos brancos. Por sua vez, *Omawö* cria coisas próprias dos sanumás, marcadamente sanumá. Um velho xamã enumerou as plantas que *Omawö* ensinou os sanumás a cultivar:

Omawö disse que iria embora e talvez voltasse. *Omawö* ia partir, mas antes, mostrou vários tipos de bananas (*tatea*, *asökölema tate*, *maikoximokö*, *hadua tate*, *pixilimö kökö tate*, *wananima tate*, *telekölemö tate*, *möta tilemöa tate*). Depois, mostrou o tabaco, o mamão, o abacaxi, a macaxeira, a cana de açúcar. Ele mostrou aquilo que não precisava ser cozido, os vários méis de abelhas (*timanake*, *soimake*, *samonomake*, *humoranã*, *hisilana*, *nanimana*, *kalose*). Ainda mostrou as lagartas. Enfim, todas essas coisas de comer foi *Omawö* quem fez. Ele foi embora, mas disse que talvez voltasse.

Omawö fez os alimentos que são do conhecimento dos sanumás e não têm, para eles, qualquer tipo de associação com os brancos. Mesmo aqueles alimentos que foram introduzidos pelos yecuanas, que, por sua vez, aprenderam com os brancos, os sanumás os apresentam como próprios ou legítimos do modo de ser sanumá. Eles enfatizam essas comidas como típicas dos sanumás em oposição aos alimentos que os brancos trazem para seu grupo, que estão empacotados, ensacados, enlatados e que, por isso, os sanumás não vêem ou conhecem o processo de produção. Os alimentos que são plantados nas roças, são cultivados por eles são os marcadamente sanumá. Quando os “brancos” e sua parafernália, incluindo comidas, surgem na consciência mítico-histórica dos sanumás, os seus alimentos não devem ser experimentados pelos xamãs, pois eles poderiam perder seus poderes. Os xamãs devem se alimentar daquilo que *Omawö* lhes ensinou a comer. Veremos no sexto capítulo sobre as curas xamanísticas como se alimentar de coisas que estão em outras terras, na morada de Outros, pode deixar o sanumá doente ou provocar sua transfiguração em outra criatura.

O efeito destabilizador dos brancos e também de outros seres relaciona-se à figura que desequilibra o universo, *Soawö*. Podemos dizer que a abertura para o “exterior” está associada a esse irmão mais novo, capaz de desencadear forças transformadoras, criativas e dinâmicas do cosmos, que reagem ou agem conjuntamente

com as forças criadoras de *Omawö*. Portanto, as ações de *Soawö* provocaram a diversificação, estabeleceram diferenças entre “interior” e “exterior”. *Soawö* também foi o responsável pela transformação dos sanumás em mortos (*heno polepö töpö*), a alteridade radical por excelência. A importância das ações que denominei “desestabilizadoras” está exatamente em seu potencial transformador, pois com elas se constitui a alteridade tão essencial para que os sanumás se definam como seres humanos, criando contrastes e diversificando o mundo.

Na interação entre estabilidade, simbolizada por *Omawö*, e instabilidade, simbolizado por *Soawö*, surgem novas temporalidades: o tempo cíclico da menstruação feminina; o tempo da nova humanidade, dos ancestrais dos sanumás e de outras criaturas do universo. O tempo finito da vida, a mortalidade e o tempo do contato entre sanumás e brancos passam a fazer parte da construção da história e organização da memória já na era da saga dos dois irmãos.

c. A origem da vida breve

Após um desentendimento entre os dois irmãos devido à fuga da mulher de *Omawö*, que não queria manter relação sexual com *Soawö*, os dois irmãos se separaram. *Omawö* desistiu de fazer os sanumás imortais e resolveu partir sozinho em busca de sua mulher. O relato a seguir trata deste desentendimento, que originou a vida breve:

Há muito tempo, *Omawö* guardou sua mulher dentro de casa. Todos os dias, os dois irmãos saíam para trabalhar, pegar madeira para fazer os sanumás. A mulher de *Omawö* era a *salakalisoma*, que foi pescada no rio.

Omawö foi buscar árvores (*poledi* ou *polei* ou *poli*) de madeira boa, “dura” (*amatoxi*), para fazer os sanumás. Assim, ele pretendia fazer com que os sanumás durassem, não morressem, fossem imortais. Feitos desta madeira especial, eles viveriam para sempre, não morreriam. Ficariam velhos e depois rejuvenesceriam,

renovariam o corpo e sempre seria assim. *Omawö* ia longe procurar as árvores especiais porque era muito difícil encontrá-las.

Entretanto, *Soawö* não trabalhava corretamente, escolhia árvores (*tokoli*) muito “moles” (*äpädi*), que morriam, se acabavam rápido. Ele pegava esse tipo de árvore e escondia o fato do irmão. *Soawö* buscava-as em um local bem próximo de sua casa, onde havia muitas delas. Não caminhava muito, como fazia seu irmão mais velho, por isso ele não encontrava as árvores boas, “duras”, só as “moles”. Enquanto *Omawö* caminhava para longe e voltava com poucas árvores, pois eram raras, *Soawö* procurava pouco, andava nas proximidades de sua casa e encontrava muitas árvores. Ele voltava com muitas delas, mas todas “moles”.

Omawö avisou que o irmão deveria pegar as árvores corretas para que os sanumás não envelhecessem e morressem. Mas *Soawö* continuava a pegar as árvores erradas. Ele mentia para o irmão mais velho e dizia que estava pegando árvores boas e duráveis. *Omawö* pegava as árvores certas e pensava que o irmão estava trabalhando corretamente, que ele também pegava as árvores corretas.

Mas *Omawö* percebeu que o irmão não trabalhava certo, o que o fez brigar com o irmão mais novo e dizer que ele estava errado. *Omawö* ficou triste e decidiu que o irmão não iria pegar mais árvores e que ele sozinho iria coletá-las. *Omawö* mandou o irmão voltar para casa.

A bela mulher de *Omawö* ficava em casa enquanto eles trabalhavam. Havia um abrigo dentro da casa de *Omawö*, onde a mulher estava. A casa era feita de pedra e estava hermeticamente fechada. *Soawö* voltou para casa e queria muito ter relação sexual com ela. Agora que *Soawö* estava sozinho com a mulher, ele teria a chance de pegá-la. Começou a mexer na casa de pedra, procurando uma maneira de entrar, mas não havia nenhum tipo de entrada, não havia portas nem buracos por onde fosse possível entrar. *Omawö* tinha fechado toda a casa de uma forma diferente. Mesmo com esta dificuldade, *Soawö* conseguiu fazer um pequeno buraco por onde via a mulher. Ele conseguia vê-la só com um olho, toda pintada e com miçangas. Ela era realmente muito bonita. *Soawö* estava feliz por ver a mulher, observava-a por horas. *Soawö* pedia para a mulher abrir a porta para eles esperarem juntos antes do irmão chegar. Mas ela não abria.

Omawö chegou entrou na casa e viu o buraco na parede. Começou a brigar com *Soawö*, queria saber quem tinha feito aquilo. Ele não brigou com a mulher, pois ele sabia que não fora ela. Só existiam os dois irmãos e só poderia ter sido *Soawö*. *Omawö* insistia em saber quem tinha feito aquilo. *Soawö* continuava a mentir e a

dizer que não tinha sido ele. *Omawö* pensou que só poderia ser *Soawö* e começou a brigar. Ele mandou *Soawö* ir trabalhar para se afastar da casa e da sua mulher. Depois de brigar muito, ele fechou o buraco com uma pedra e a casa ficou muita dura, impenetrável.

No outro dia, *Omawö* chamou o irmão para ir trabalhar com ele, pois não queria deixá-lo sozinho com sua mulher. *Soawö* continuava a fazer tudo errado. Os dois fizeram uma reunião e *Omawö* avisou que o irmão estava pegando novamente as árvores erradas para fazer os sanumás e com esse tipo de árvore, os sanumás envelheceriam e morreriam. Na reunião, *Soawö* disse que não iria pegar mais as árvores erradas. No outro dia, os irmãos foram trabalhar em lugares diferentes, cada um foi para um lado. *Omawö* coletou as árvores corretamente, mas *Soawö* pegava as árvores erradas. Na manhã seguinte, *Omawö* chamou o irmão para eles irem trabalhar e cada um foi em uma direção. *Omawö* foi ver o trabalho do irmão e brigou porque estava tudo errado. *Soawö* foi para casa.

Soawö conseguiu fazer um buraco grande na casa, onde estava a mulher e finalmente entrou. Pegou a mulher do irmão, segurou-a pelo braço. A mulher disse que estava cansada e que ia contar tudo a *Omawö*. A mulher conseguiu fugir, foi para o rio, pulou dentro d'água e fugiu. Seguiu a jusante. *Soawö* foi atrás do irmão para contar sobre a fuga de sua mulher, mas não disse a verdade, não disse que foi ele que causou a fuga. Quando *Omawö* ficou sabendo já havia passado muito tempo desde que a mulher tinha caído na água. Ela estava longe. *Omawö* ficou bravo, disse que foi o irmão mais novo que mexeu com a mulher e a fez fugir. Ele brigou muito e partiu atrás de sua mulher, deixando o irmão sozinho. *Omawö* pegou uma rede de pesca grande e foi correndo rio abaixo. De tempos em tempos, ele jogava a rede na água, queria capturar a mulher de novo. Mas ela já tinha passado por ali. Ele seguia a jusante e sempre jogava a rede, mas sua mulher já estava longe. *Omawö* não desistia, corria acompanhando as corredeiras do rio, foi muito longe e estava contente porque em um lugar tão distante ele achava que poderia encontrar sua mulher, mas ela já tinha estado em todos os locais do rio por onde *Omawö* passava.

A mulher de *Omawö* foi parar numa grande cachoeira, a cachoeira de Manaus, ela estava lá dentro. *Omawö* queria ficar com ela na cachoeira, mas lá tinha muita cobra. Ele ficou triste, pensativo, chorou. Pensou e pensou até que resolveu que não a queria mais porque ela estava na água em um lugar onde havia muitos bichos. *Omawö* chorou, mas continuou seguindo o leito do rio e foi para sua nova

casa, onde iria morar sozinho. Os dois irmãos ficaram sem mulher. *Omawö* ficou tão triste que não quis mais fazer os sanumás. Restou a *Soawö* fazer os sanumás com as árvores erradas de madeira “mole”. Este irmão mais novo havia juntado uma grande quantidade de árvores das quais fez os sanumás. Não estava triste como o irmão, por isso podia trabalhar, fazer os sanumás. Os sanumás, hoje, envelhecem por causa de *Soawö*, ficam com os cabelos brancos e morrem. *Omawö* queria que os sanumás ficassem velhos, se descascassem e rejuvenescessem, fossem “duros”. Mas, foi *Soawö* quem fez os sanumás mortais e os fez chorar a morte dos seus.

Devido à ação irrefletida de *Soawö*, sua incapacidade de controlar os apetites sexuais, a imortalidade foi interdita aos sanumás. Ao poupar-se do trabalho árduo de procurar e talhar árvores duráveis e, ao usar madeiras “moles” e fáceis de encontrar, selou para sempre o destino mortal dos sanumás. As árvores reunidas por *Soawö* foram rolando e se transformando em sanumás. Enquanto rolavam, começavam a falar, a caminhar, a se metamorfosear em sanumás.

Enquanto o irmão mais velho procurava sua esposa, o irmão mais novo fazia os sanumás mortais. *Soawö* acreditava que a raiva do seu irmão mais velho iria passar e que ele retornaria. Mas, como *Omawö* não voltava, *Soawö* resolveu ir atrás dele. Seguiu na direção das corredeiras do rio, sempre acompanhado por sanumás ou outros seres. Um xamã 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 urubus¹⁵] que lhe disseram que o irmão tinha passado por ali fazia algum tempo. *Soawö* foi descendo mais o rio e encontrou 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 socó¹⁶] 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, *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 americanos¹⁷, 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 martimpescador], 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*

¹⁵ Eram sanumás que se metamorfosearam nos primeiros urubus, veremos as transformações sanumás mais detidamente no próximo capítulo. Esses ancestrais dos animais encontrados por *Soawö* ainda eram sanumás.

¹⁶ Socó é uma ave pescadora.

¹⁷ Os sanumás utilizam a palavra “americano”, uma referência ao casal de americanos, uns dos primeiros brancos a morar entre os sanumás do lado brasileiro.

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* com *Omawö* que avisaram da chegada de *Soawö* com os *kobakaitili töpö*. Os *hekula töpö* 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. 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, 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.

O rio figura como a “trilha” por onde *Omawö* segue expandindo o cosmos. Para os sanumás, os rios se assemelham aos caminhos na floresta que ligam diversas localidades ou dimensões do cosmos, conectam regiões de caça e coleta, agrupamentos sanumás e de outros grupos indígenas. Muitos *hekula töpö* (seres auxiliares do xamã) viajam pelo cosmos nadando no fundo das águas de um rio ou flutuando sobre elas. As trilhas do mundo sanumá são tanto visíveis quanto invisíveis. Estas últimas só são

percebidas e utilizadas pelos xamãs e por criaturas com capacidade especiais. Entretanto, o rio figura como um caminho capaz de ser seguido por qualquer sanumá. Os velhos xamãs incitam os caçadores a seguir tanto por trilhas na floresta quanto pelos rios em busca de caça.

O rio, seguido por *Omawö* e *Soawö*, é a trilha principal que leva ao fim do mundo, onde há uma corredeira caudalosa que cai em um abismo, onde não existe mais nada. Neste abismo já não há mais mundo, nenhum tipo de materialidade, pois é aí que as camadas dos níveis cósmicos (subterrâneo, terreno, primeiro nível celeste e segundo nível celeste) se encontram. A extremidade de cada nível enverga, unindo-se e formando uma figura convexa. *Omawö* consegue passar por um buraco, feito por ele, no fundo do leito do rio, onde está o início da queda-d'água e onde os níveis cósmicos se unem. Ele sobe e passa pelo primeiro nível celeste até ficar em cima desse nível, nas suas “costas”, ou seja, dentro do segundo nível celeste. Nesse local, ele caminha até chegar ao centro do segundo nível celeste, exatamente acima de onde se encontram os sanumás: “Ele vai caminhando até ficar em cima de nossas cabeças”. Nesse local, não há nada, nenhuma criatura, nenhuma caça, só *Omawö*. Sobre o deslocamento de *Omawö* e a maneira como desbravou o cosmos, atravessou dimensões, diz a seguinte narrativa:

Omawö caminhou e chegou ao final. Havia uma grande cachoeira e depois dela não existe mais nada. Quando estava nesse local, ele atravessou o primeiro céu e subiu, subiu até o outro céu. *Omawö* queria ficar sozinho lá em cima, ainda estava com raiva do irmão mais novo. As árvores de madeira boa “dura” que *Omawö* coletou ficaram abandonadas, as suas cascas viraram cobras, as folhas viraram caranguejos. Por isso, as cobras e os caranguejos não morrem, mas estão sempre trocando de pele ou casca. *Soawö* fez o sanumá da árvore “mole”. Por isso, os sanumás choram.

Soawö, por sua vez, caminhou acompanhado pelos primeiros brancos atrás de *Omauö*. Entrou em um tipo diferente de avião dos ancestrais dos brancos, mas não conseguiu encontrar o seu irmão. [Em algumas versões dessa caminhada de *Soawö*, ele desceu do avião e continuou a procurar o irmão, caminhando]. Ainda seguia o leito do rio até que, num dado momento, no final de tudo, subiu e atravessou os níveis cósmicos até chegar ao plano onde *Omauö* fez sua casa. *Soawö* vai atrás do irmão com outras pessoas, com outros sanumás, ele não anda sozinho, vai com os sanumás que fez ou com os brancos.

Soawö sempre caminha acompanhado de outras criaturas, de sanumás que iriam transfigurar-se em ancestrais dos animais ou dos ancestrais dos brancos. Nunca está desacompanhado, mas vive em uma socialidade “promíscua”, mistura-se “desordenadamente” com seres diversos. Por sua vez, *Omauö* está sempre sozinho e continuou assim até fixar-se no segundo nível celeste. O cosmos sanumá inclui um nível subterrâneo, o nível terrestre e dois níveis celestes. Os sanumás sempre explicam essa configuração do cosmos a partir da caminhada de *Omauö* ao longo do rio. Esse rio corta o cosmos ao meio e nas terras tanto de um lado quanto do outro há criaturas espalhadas. Mas, nas peregrinações dos dois heróis, só são apresentados os seres que vivem dentro do rio ou ao longo de suas margens, por exemplo, os sanumás que se transfiguraram em aves aquáticas, ariranhas, peixes. Descendo o rio, forma-se um contínuo, onde os sanumás estão no meio, os seres se espalham antes e depois deles e os brancos necessariamente estão bem mais abaixo.

Em algumas versões sobre o desentendimento dos irmãos, *Omauö* mata seu irmão porque este provocou a fuga de sua mulher. Mas, como os dois são imortais, *Soawö* não morre, ele se recompõe: “*Omauö* matou *Soawö*, cortou o irmão mais novo em vários pedaços e os guardou em um recipiente; mas, depois, *Soawö* voltou a viver”. Hoje, os sanumás sabem que *Omauö* vive no segundo nível celeste, acima deles; por

sua vez, o fim de *Soawö* é uma incógnita, pois em algumas narrativas ele está com o irmão mais velho, em outras ele desapareceu no mundo. Uma das versões sobre o desaparecimento de *Soawö*, diz:

Soawö não conseguiu caminhar no ar como fez *Omawö*, pelas costas do céu; portanto, não conseguiu chegar onde *Omawö* estava, no segundo nível celeste. *Soawö* sumiu, ninguém sabe para onde foi. Por causa de *Soawö*, os sanumás choram. Por causa disso, hoje, tem que queimar o sanumá que morre. Acabar com tudo da pessoa, acabar com a carne e os ossos que restam, tudo deve virar pó e depois deve ser tomado, aí acabou.

Na cosmografia sanumá há o nível subterrâneo, *komuhamé*, localizado abaixo da morada dos sanumá, onde vivem as criaturas *oinani töpö*¹⁸. Eles são seres pequenos, se parecem com sapos (*ploploomö*) e estão sempre famintos, só se alimentam de *uku dubu* (duplo que o animal, quando morto, libera) que é caçado pelos *hekula töpö* (seres auxiliares do xamã) no momento da cura. Os *oinani töpö* ficam atentos, quando ouvem os *hekula töpö* correndo ou caçando alguma criatura, porque sabem que eles jogarão o *uku dubu* no subterrâneo. Agarram uma ferramenta semelhante a um facão bem afiado e cortam o *uku dubu* e o come. Só os *hekula töpö* e os xamãs conseguem ver esses seres, que sentem muita fome porque não produzem comida, não caçam nem fazem roças. Os *oinani töpö* não são criaturas perigosas, não causam doenças e podem ser utilizados como *hekula töpö*.

Os *oinani töpö* trabalhavam com *Omawö*, mas falaram muito mal dele. *Omawö* não gostou quando reclamavam do trabalho. Por isso, ele os jogou fora, lançou-os com tanta força que passaram direto pela terra, atravessaram este nível terrestre e foram parar no nível subterrâneo. Nesse local não há comida e as plantas não crescem. A barriga de um *oinani de* é pequena, eles comem pouco e não bebem água. Existem *hekula töpö* deles, que são muito fortes.

¹⁸ O termo *oinani* é formado da partícula *ohi* ou *oi* que significa faminto (Ramos 1990).

No nível cósmico acima de onde estão os sanumá, *hutumöse*, existem *hekula töpö*, que são os ancestrais dos urubus (*watubaliue töpö*), das estrelas (*xitikaliue töpö*), das moscas (*moxilidaliue töpö*) e de outras criaturas. Especialmente os seres que voam alto estão nesse nível e são denominados *hutumusötili töpö* (os ancestrais das criaturas que vivem no céu, no alto). Essas criaturas vivem nesse local devido à singularidade de seus corpos. Por isso, os urubus de hoje, que voam tão alto, são originários desse nível. Os ancestrais dos urubus já indicaram onde seria o seu hábitat preferencial. Antigamente, não havia urubus no mundo, só os sanumás. Um destes, pai de dois filhos, transformou-se nesse animal depois de ter mentido para os filhos sobre a comida que tinha e de tê-la lançado bem longe e com muita raiva. Tal comportamento desmesurado provocou o surgimento dos ancestrais dos urubus, isto é, a transfiguração de um sanumá em urubu. A narrativa seguinte trata de tal evento:

Antigamente, *watubaliue töpö pata*, ancestrais dos urubus, eram pessoas, eram sanumás. *Hasaliue töpö pata*, ancestrais dos veados, *amotaliue töpö pata*, ancestrais das pacas, eram todos gente. Os *hekula töpo* viram essa história acontecer e contaram ao xamã.

Havia um *suha*, genro, e um sogro, *pëxia*. O sogro saiu para caçar e encontrou a *laka*, ponta de flecha, perto do rio *satau pata*. O sogro pegou uma ponta da flecha e deu ao genro. Mas antes de entregá-la, o sogro a arrumou. Pediu ao genro para caçar uma anta para ele. O genro foi caçar e, no meio do caminho, parou, sentou e afiou a *laka*. De repente, ouviu um passarinho cantar: “*Ixi ikikai* (diminuir o pênis), *ixi ikikai, xixi ikikai*”. O genro levou um susto e se levantou rápido e continuou ouvindo o canto do passarinho que repetia a mesma coisa. O canto dizia que iria diminuir o pênis. Mas o genro achava que era um sanumá gritando. Assim, o genro voltou para casa correndo e contou o que havia escutado. Ele disse que ouviu um sanumá gritar, escondido na floresta, que iria diminuir seu pênis. Todos na aldeia ficaram apavorados e planejaram fugir. Alguns disseram que iriam para um lado do rio enquanto outros planejaram ir para o outro lado. Todos queriam fugir, não queriam que diminuíssem o pênis de ninguém. Eles planejaram ficar próximo ao

rio porque, quando os outros sanumás aparecessem para cortar o pênis, eles pulariam na água. Alguns foram para o rio onde havia uma cachoeira chamada *silakase pola pata*, outros foram para o rio denominado *akoapiu*. Mas o genro havia contado uma mentira, ele não ouviu nenhum sanumá dizer que iria diminuir o pênis, o que ouviu foi canto de um passarinho. Parte da aldeia fugiu, foi embora, morar perto do rio. Os parentes do genro, o sogro e outros não fugiram, continuaram na aldeia. Aqueles que foram morar perto do rio se transformaram nos ancestrais das capivaras, *kasuliue töpö pata*. O genro queria que eles fossem embora; por isso, ficou quieto e esperou o pessoal se dispersar. Depois do disso, saiu novamente para caçar. O sogro disse ao genro para ir caçar perto da região de *satau*: “Vá para onde está a *laka*. Quando você chegar lá, você assovia para chamar a anta”. O genro fez o que o sogro mandou, assoviou e a anta veio ver quem era. Quando a anta apareceu, ele flechou o animal que não teve tempo de correr porque a ponta da flecha tinha muito veneno. O caçador cortou a anta em pedaços, comeu grande parte do animal e levou o estômago, os intestinos e o fígado para casa. Quando chegou à casa do sogro, entregou-lhe essas partes da caça. O sogro enrolou as entranhas em uma folha e pôs no fogo. A filha e o filho do sogro perguntaram o que era aquilo. Primeiro, a filha perguntou ao pai e ele disse que era o fígado da anta (*sama amuku*). Depois, o filho perguntou e o pai disse que era um tipo de cogumelo. Os irmãos conversaram e comentaram sobre a comida do pai e viram que este dissera uma coisa diferente a cada um. Os dois resolveram perguntar novamente, mas o pai ficou muito bravo com o interrogatório, pegou o embrulho e jogou-o com muita força na serra denominada *sãtaki pata*. O embrulho com as entranhas da anta caiu com força na serra fazendo um barulho estrondoso como um trovão. O pai se transformou em urubu (*watubaliue de*), ancestral dos urubus de hoje. Ele foi para a morada dos *watubaliue töpö* que fica lá em cima, bem no alto, no céu. Os *watubaliue töpö* são muito bravos, eles comem gente. Para ir até a casa deles, deve-se caminhar até uma serra bem alta, bem perto do céu. Quando chega ao céu, a pessoa vira *watubaliue de*. Lá na casa deles, os urubus são todos brancos. Os urubus pretos ficam aqui na terra.

Os mosquitos vão à casa dos *watubaliue töpö* lá no céu; são mosquitos grandes denominados *moxilida pata*. Quando algum animal morre aqui na terra, eles ficam perto da caça morta, sobrevoando-a e chupando o animal até o animal ficar podre. Depois, o mosquito sobe e vai à casa dos *watubaliue töpö*. O mosquito avisa ao “pai” dos urubus que a carne da anta já está podre. Para provar isso, o mosquito

vomita e mostra a carne podre que chupou. Um dos urubus desce com o mosquito para moquear a carne podre de um jeito especial para os outros comerem lá em cima, na casa deles. No alto do céu, os urubus comem a carne podre preparada aqui embaixo para a viagem a sua casa. Quando os sanumás encontram os ossos ou a carcaça de um animal morto, eles sabem que os *watubaliue töpö* comeram tudo com as moscas gigantes. Caso eles encontrem um animal morto que ainda não esteja em decomposição, não o comem porque sabem que ele é alimento de criaturas especiais e comer essa carne poderia ser letal. Se o sanumá flecha uma caça e ela foge, eles sabem que ela irá morrer longe sem que o sanumá a veja e que o mosquito grande ficará perto dela até apodrecer. Quando a carne estiver podre, ele subirá e avisará os *watubaliue töpö*.

Acima deste céu há um outro nível cósmico (*ai hutumöse*), onde está *Omawö*. Ele vive sozinho nessa localidade em companhia dos *hekula töpö*, sem nenhuma caça, sem nada.

No nível terrestre, onde vivem os sanumás, foram dispostos também vários outros seres, os “pais” dos animais e de criaturas *sai töpö*. Geralmente, suas casas estão em regiões onde os sanumás não constróem as suas, isto é, em locais de acesso difícil, em serras longínquas. Essas criaturas espalham-se pelo nível terrestre em lugares específicos, relacionados aos hábitos e à forma corporal de cada um. Os sanumás que se transfiguraram em caranguejo, por exemplo, foram para debaixo das pedras do rio; por isso, é possível hoje encontrar caranguejos em tais lugares. Outras criaturas que se espalharam por este nível terrestre são os *sai töpö*. Esses não são animais nem pessoas, mas criaturas com uma corporalidade exótica e bizarra: são grandes ou pequenos; altos ou baixos; com pêlos ou sem pêlos; com pernas e braços ou sem eles; com vários olhos ou nenhum; com pele ou sem pele; andam com uma, duas, três ou quatro pernas, etc. Vivem também em lugares que condizentes com sua corporalidade, em lugares geralmente inóspitos aos sanumás. Eles podem ou não causar doenças e outros

malefícios aos sanumás, como veremos no próximo capítulo. Os *sai töpö* assemelham-se às criaturas *abaisi* do universo cósmico pirahã, povo da família lingüística mura. Os pirahãs enfatizam a forma corporal imperfeita, deformada dos seres *abaisi*, os quais apresentam também hábitos alimentares específicos e particulares (Gonçalves 2001: 178). Os *abaisi* conformam uma categoria, como os *sai töpö*, dentro da qual há uma diversidade de *abaisi*. Contudo, as distintas classes *abaisi*, assim como as *sai töpö*, “são compostas por indivíduos que não apresentam diferenças entre si” (op. cit: 180). Trataremos com mais detalhe dos seres *sai töpö* no próximo capítulo.

No nível terrestre está também localizada a morada dos mortos (*heno polepö töpö*): “A morada dos mortos é denominada *amitoe kökö*, fica situada ao sul. Os mortos ficam muito longe e são extremamente perigosos. Vivem de maneira semelhante aos sanumás, têm xibé (*naxikōi*), beiju (*ixai*), carne e cachorros.” Ainda nesse nível espalham-se os habitats dos humanos, de seus inimigos, dos aliados e dos “brancos”. Os lugares que são insalubres para os sanumás como, por exemplo, o fundo dos rios, as cachoeiras, as serras sombrias são as moradias preferenciais para os outros seres. Até mesmo os lugares onde moram os inimigos são espaços letais para os sanumás. No capítulo quinto, veremos como a caça que vive em uma região habitada por grupos indígenas inimigos não é semelhante à que existe nos arredores da moradia dos sanumás. Tal caça exógena, assim como as pessoas que habitam essa mesma região, sofreu uma transformação que a fez diferente, diversa daquela que os sanumás estão acostumados a comer; por isso, ela pode causar doenças e mortes quando os sanumás a experimentam.

A diversificação dos seres a partir dos sanumás será tema do próximo capítulo, mas já deve ficar claro aqui que a disposição desses seres no cosmos segue a forma

corporal que adquirem. No universo sanumá, os lugares existem porque criaturas específicas vivam lá; portanto, onde não há mais habitantes, não há mais mundo. Determinada localidade, a morada de uma criatura, está relacionada com a corporalidade desta. Assim, espaços e seres estão inextricavelmente relacionados. Os sanumás devem ter cuidado quando estão nesses outros ambientes. As metamorfoses a partir dos sanumás produzem substâncias diversas, que têm maior ou menor letalidade. Por isso, há regras, interdições, controles em qualquer interação dos sanumás com esses outros seres.

Veremos que as transfigurações, desencadeadas pelos irmãos, não param de acontecer sobre um mesmo ser. Portanto, os animais que existem hoje são metamorfoses de metamorfoses dos primeiros animais e isso vale para todos os seres, os *sai töpö*, outros índios, os brancos e os sanumás.

d. O equilíbrio de opostos

Este capítulo tratou da constituição, da posição relativa e do movimento dos seres no cosmos. No desenho desta cosmografia, a dualidade dos irmãos mitológicos é explicitada. Recapitulando, a vida breve e o choro sanumá foram instaurados a partir do desentendimento entre os irmãos, devido à libido incontida do irmão mais novo que irritou o irmão mais velho. 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. Portanto, enquanto *Omawö* organiza e dispõe as criaturas nos seus respectivos ambientes, *Soawö* relaciona-se indistintamente com as diversas criaturas. O irmão mais novo já encontrou os seres em seus habitats.

A imortalidade sanumá, pretendida pelo irmão mais velho, parecia significar a indiferenciação, enquanto a mortalidade, promovida pelo irmão mais novo, possibilitou a transformação do sanumá em algo diverso ou fez surgir a alteridade radical, os mortos. As ações e reações dos dois irmãos possibilitaram também a especificação da mulher (de peixe ela passou a ser mulher; passou a ter menstruação e a capacidade de ter filhos) e entre homens contidos e incontidos. Enquanto *Omawö* organiza e congela, *Soawö* dinamiza, diversifica e complexifica o mundo e os seres; a interação dinâmica dos dois irmãos transforma o mundo e cria realidades. *Omawö* privilegia a previsibilidade, a uniformidade, *Soawö* instaura a imprevisibilidade, a possibilidade da desordem. *Soawö* é a face dinâmica do par, porque é transformadora, diferenciadora. É como se *Soawö* não permitisse aos sanumás viver na inércia, na indiferenciação. Com ele acontece a máxima socialidade. Enquanto *Soawö*, na sua peregrinação, mistura-se ou une-se “desordenadamente” com seres diversos, inclusive os brancos, *Omawö* caminha sozinho pelos cosmos. O perigo do princípio do movimento de *Soawö* está em acontecer a desordem total, a diferenciação extrema e a socialidade ilimitada, sem regras e etiquetas. Por sua vez, o perigo da *stásis* de *Omawö* está em acarretar a indiferenciação da matéria, o universo amorfo. O equilíbrio dinâmico entre os dois é o que garante o cosmos.

Com o estabelecimento do último nível celeste (*hutumusö tolehamë* ou *ösöma hutumusö*) por *Omawö* e o desaparecimento de *Soawö*, finaliza-se a era da saga destes irmãos e inicia-se um novo tempo: o dos primeiros sanumás e de suas transfigurações. As metamorfoses sanumás tomam maior ímpeto nesse momento. Assim, os ancestrais dos animais e das criaturas *sai töpö* proliferam. Agora, os próprios sanumás começam a organizar o tempo, por exemplo, a transição da noite para o dia. Os seres apresentam-se

mais definidos; delimitam-se e diferenciam-se cada vez mais. Os sanumás se tornaram mais humanos e, nesse processo, começa a se estabelecer o tempo dos grupos patrilineares. As migrações mítico-históricas dos “pais” ou dos antigos sanumás (*pĩ tole töpö*) acontecem ao mesmo tempo em que os grupos de inimigos e de aliados se formam. Os sanumás passam a ter o controle da nova temporalidade que se instaura.

No próximo capítulo, vamos tratar dessa nova era, quando os dois irmãos, *Omawö* e *Soawö*, não estavam mais neste nível terrestre junto dos sanumás. Contudo, mesmo não havendo mais sua presença e de suas forças disruptivas, estas continuam atuantes por outros meios ou outros corpos. Antes de entrar nessa nova discussão quero enfatizar que não estou apontando os pares de opostos que os dois irmãos representam como um epifenômeno da cosmologia. Minha intenção não foi fazer aqui, como demonstrou Silva (2003: 92) a respeito do trabalho de Guss (1989) sobre os yecuanas, “uma seqüência de dualismos encapsulantes da sociedade”, pois isto seria simplificar o complexo sócio-cosmológico sanumá. O intuito de se discutir as ações desses dois irmãos está em revelar os meios pelos quais as forças cósmicas se dinamizam, se transformam e se (re)criam. Essas forças reaparecem no movimento de diferenciação dos seres, catalisando as metamorfoses como veremos no próximos capítulo.

Capítulo 2 - Ontologia sanumá: metamorfismo dos seres

Metamorfismo é a faculdade de transformar-se. Utilizo esta noção para tratar das transfigurações que sofrem os sanumás quando experimentam novos e diversos comportamentos ou provocam mutilações e manipulações em seus corpos. Essas transfigurações são os principais processos de diferenciação dos seres do cosmos. Assim, a cada uma nova criatura há, necessariamente, uma nova corporalidade, novos costumes e uma nova ocupação espacial. Este capítulo discute, pois, o metamorfismo inerente ao ser sanumá.

Os cantos xamânicos entremeados de narrativas, suas exegeses e conversas informais revelam que grande parte das criaturas - por exemplo, presas animais, *sai tōpō* e até mesmo algumas plantas venenosas - vieram dos próprios sanumás. Portanto, o sanumá é a “matéria-prima”, a base e o fundamento através do qual se produzem novas formas corporais. Poderíamos dizer que os primeiros sanumás feitos por *Soawō* 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 sanumás 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 sanumás se transfigurarem em criaturas como os animais, os *sai töpö*, ou ainda, os brancos, eles próprios nesse processo definem-se cada vez mais como sanumás. A diferença entre a matéria primeva 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 outro lado, no caso da filosofia aristotélica, trata-se da nossa idéia de natureza sendo transformada por si, sem a *agency* humana.

No entanto, nesse movimento transformacional sanumá não há a pretensão de superar a condição humana como fazem, por exemplo, os mbyás, subgrupo tupi-guarani, que querem ser imortais da mesma maneira que os seres sobre-humanos do seu cosmos (Guimarães 2001). No caso dos sanumás, o movimento transformacional vai, justamente, ao encontro da condição humana. Quando esse processo é desencadeado, necessariamente, acontece a diferenciação das criaturas do cosmos e surgem, também, sanumás mais humanos. No início, quando os sanumás foram criados, a população do cosmos era uma massa amorfa, todos eram sanumás e não havia qualquer tipo de especificação ou tonalidade. Com as metamorfoses, passou-se à diferenciação total, os seres tornaram-se vários e diversos e surgiu a classificação. Enfim, o contínuo processo de transfiguração diversifica os seres e os próprios sanumás, aprimorando a condição humana em cujo interior, há, também, diferenciações: os mesmos, os inimigos e os aliados.

Viveiros de Castro (1986 e 1984/85) apontou a importância da instabilidade humana e o grande impasse metafísico que é se ser humano nas cosmologias de vários grupos tupi-guaranis. Em alguns desses grupos, a condição humana é efêmera e pode

ser superada tanto pela via da divinização como pela da animalização. Os jurunas (Lima 1986) e os arawetés (Viveiros de Castro 1986), por exemplo, desenvolveram técnicas que desencadeavam na pessoa a transcendência e sua transformação em seres imortais. Outros grupos elaboraram técnicas que retardavam uma fatal superação da condição humana que poderia acontecer com a morte, pois estavam preocupados em ser longevos ou imortais nesta terra. Este é o caso dos parakanãs (Fausto 2001) e dos waiãpis (Gallois 1988). A guerra e o xamanismo surgem nos tupi-guaranis como fenômenos que orientam as cosmologias e as práticas sociais na solução desse impasse. Já os sanumás pretendem ser cada vez mais humanos e assumem a mortalidade que lhes foi imputada. Veremos como se dá esse movimento desencadeador da classificação e da diversidade.

a. Novos hábitos, novos corpos

Ixiwanihiolima é a expressão sanumá utilizada para explicar as transformações ou metamorfoses rápidas, imediatas, pelas quais os sanumás passaram e se tornaram animais, criaturas *sai tōpō*, plantas venenosas, cupinzeiros e colméias. *Nō pata pō tōpō ixiwanihiolima* (Os ancestrais sanumás transfiguraram-se). Na expressão *ixiwanihiolima*, a partícula *ixiwani* indica de maneira confusa, caótica.

Nesse processo de metamorfose, plenamente reconhecido pelos sanumás, tanto desvios de comportamento quanto modificações na forma corporal transformam a condição do ser. Os movimentos transformacionais dos seres e das coisas serão o tema desta seção. Veremos que 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 foi o do sanumá-canibal que teve seu corpo dividido ao meio e cada parte se transformou em tipos diferentes de onça.

Os antigos sanumás, ao se metamorfosearem, diversificaram a população do cosmos, originaram os animais e os *sai töpö* que existem no mundo atual. Aqueles ancestrais mantêm uma relação de pai e filho com as criaturas que proliferaram a partir deles e se espalharam pelo universo. Esta relação é entendida como *hēdu*, a mesma que há entre consangüíneos ou entre membros de um mesmo grupo patrilinear, e implica, principalmente, compartilhar uma mesma substância¹⁹. Os ancestrais de um animal são identificados pelo nome do animal de caça em que se transformaram mais o sufixo *-liue*. Por exemplo, os pais dos urubus são os *watubaliue töpö*, onde *watuba* significa urubu e *liue* indica a ancestralidade, com *töpö* marcando o plural. *Samaliue töpö* (ancestrais das antas) são parentes das atuais antas *sama*²⁰ *kökö*.

No universo transformacional sanumá é imperativo controlar o metamorfismo, preocupar-se em seguir as regras sociais desde rituais até hábitos cotidianos. Presenciei uma mocinha, que havia brigado com a mãe, ser chamada de *sai de* por outros sanumás. Isto aconteceu porque, à noite, ela se escondera fora das casas sem responder aos chamados de seus parentes aflitos, agindo, assim, como um *sai de* que vaga sozinho pela escuridão sem propósito definido.

Portanto, atitudes que remetem aos hábitos de outras criaturas, como andar sozinho pela noite, podem ser sinais de transfiguração. Quando regras sociais mais rígidas são quebradas, a metamorfose torna-se evidente. Cometer incesto, i. é, não

¹⁹ Para um maior aprofundamento sobre essa relação no parentesco ver Ramos (1990).

²⁰ As traduções dos nomes dos animais para o português foram feitas com a ajuda dos sanumás e seguindo o dicionário da língua sanumá de Borgman (1991). Essa tradução corresponde ao nome vulgar, portanto, não apresenta a clara identificação da espécie. Por exemplo, denomino como pica-pau as várias espécies e subespécies sem ter a especificação de a qual tipo de pica-pau estão se referindo. Embora isto empobreça a complexidade do conhecimento sanumá com relação à fauna e flora, creio que não impossibilita os propósitos deste trabalho. Para maiores detalhes a respeito da taxonomia da fauna sanumá ver Taylor (1974).

seguir a rígida interdição de copular com a sogra ou a tia paterna, por exemplo, provoca, inevitavelmente, a transfiguração da pessoa. O relato a seguir trata do caso dos sanumás que não seguiram essa regra:

Uma festa [cerimônia funerária] ia acontecer, por isso todos foram caçar.

A sogra ficou sozinha, esperando o genro que foi o último a chegar da caçada. Ele chegou, mas muito tarde, no final do dia. Todos já haviam partido para a festa. A sogra disse que ela e o genro deveriam ir rápido atrás do pessoal que já estava longe.

No meio do caminho escureceu e a sogra e o genro tiveram que dormir sozinhos na floresta. O genro não tinha levado sua rede, que estava com sua mulher. A sogra tinha somente uma rede. Fizeram fogo e o genro começou a reclamar da fumaça. A sogra disse-lhe para se sentar perto dela no chão, pois não havia fumaça ali, mas o genro continuou a reclamar da fumaça. A sogra disse-lhe para ficar do outro lado no chão. O genro reclamou de novo, mas agora das formigas que o picavam. A sogra mostrou outro lugar, onde não havia formigas.

A noite toda, o genro sentou-se em vários lugares e sempre reclamava de algo até que a sogra lhe disse para sentar na rede, mas longe dela, do outro lado da rede. O genro deitou-se na rede, segurou as pernas da sogra, abriu-as e copulou com ela.

Isso foi muito ruim. No outro dia, continuaram a caminhada até chegar à festa. Eles começaram a dançar em uma roda, dentro e fora da roda. Quando o genro dançava, fazendo a segunda volta na roda e estava novamente no lugar inicial onde começou a dançar, saiu voando, transfigurou-se em morcego. A sogra, em tamanduá. Eles eram sanumás, mas transformaram-se em morcego e tamanduá devido à quebra da interdição do incesto.

Pai e filha ou mãe e filho que copulam transfiguram-se na preguiça *saulisì*. Por isso, o filho preguiça fica nas costas da mãe para ter relação sexual com ela. Como são animais, podem copular.

Em outra versão sobre a quebra do tabu do incesto, a sogra virou o tamanduá e o genro virou a preguiça. O relato a seguir explora essas transfigurações:

Há muito tempo, o genro copulou com a sogra, mas tudo aconteceu escondido de todos. Ninguém sabia de nada. Mas, um dia, eles adoeceram e fugiram. A sogra virou o tamanduá e o genro virou a preguiça. Por isso, não é possível fingir,

esconder a relação proibida com a sogra porque a pessoa fica diferente, age como a preguiça, sobe na rede lentamente pelas cordas que a suspendem semelhante a uma preguiça e, assim, transforma-se nesse animal.

As pessoas descobrem quem teve uma relação incestuosa, também, no momento da morte, quando o corpo é queimado. O corpo do incestuoso não queima fácil. Os ossos não se desfazem e devem ser quebrados com machado, os olhos ficam abertos e fixos, não é possível fechá-los. Os parentes choram o morto até quando observam que seu corpo não queimou como deveria porque cometeu o incesto. Imediatamente, os parentes param de chorar. Quando o incestuoso adoece vira um animal ou uma outra criatura e quando bebe caxiri (bebida fermentada) também vira um animal.

Como veremos, o perigo de transformar-se em outra criatura está presente ao longo de toda a vida de uma pessoa. Os sanumás sabem que, caso não sigam a maneira socialmente aceitável de se ser sanumá, correm o risco de se transformarem em outros seres.

O colorido das formas corporais dos animais, especialmente das aves, originaram-se de um evento marcante: a morte do sanumá-mucura. Antes, só existiam os sanumás e uma única tonalidade, a cor escura. O sangue do mucura morto pintou as pessoas, diversificando-as, transformando-as em seres diversos e coloridos. Desse modo, o universo monocromático, uniforme, deu lugar ao contraste dos tons, que vão se modificando cada vez mais, com o passar do tempo e com novas transfigurações. Para que isso ocorresse os sanumás tiveram que violar o corpo do sanumá morto, que se transformou em mucura. O relato a seguir trata desse evento, quando os sanumás se pintaram com o sangue de um morto, deflagrando assim uma nova realidade:

Mucura (puturanöliue de ou pumotomöaliue de).

Samonamanioliue de (sanumá-abelha) era rapaz que tinha três namoradas, as *pokolalisoma töpö* (moças que se transformariam em um pássaro semelhante a uma codorna). Estavam todos deitados na rede. Um outro sanumá (que se tornaria o

mucura) estava em uma rede acima do rapaz e das moças. O sanumá-mucura deixou seu brinco cair na rede do rapaz. O rapaz ficou com raiva, as moças não queriam entregar o brinco, mas acabaram entregando-o. O brinco caiu três vezes, o rapaz e as moças devolviam-no com muita raiva.

O sanumá-mucura estava zangado porque o rapaz estava com as três mulheres e ele não tinha nenhuma. As moças não o queriam porque fedia muito. Então, o sanumá-mucura pegou um veneno e jogou-o no rapaz. Este sentiu frio, ficou com o corpo quente, tremia muito e sua cabeça doía muito. Algum tempo depois, morreu. As jovens choraram muito.

O sanumá-mucura estava com raiva e não viu quando o sanumá-cobra se aproximou e ouviu sua conversa. O sanumá-mucura dizia que não ia chorar pela morte do rapaz, seus parentes podiam queimá-lo, pois não estava triste. O sanumá-cobra ouviu-o dizer que envenenara o rapaz e espalhou a notícia. Quando o sanumá-mucura soube que todos conheciam o culpado, fugiu com medo. Os parentes do rapaz morto foram atrás do sanumá-mucura, mas ele fugira. Perguntaram a várias pessoas para onde fora, mas ninguém sabia.

Os parentes do morto estavam bravos, pretendiam matar o sanumá-mucura, vingar a morte de seu parente. Encontraram o sanumá-mucura em outra maloca. Disseram que iam matá-lo, mas ele correu, embrenhou-se na mata. Foram atrás dele. O sanumá-mucura subiu em uma árvore grossa e ficou quieto enquanto as pessoas o procuravam. Não olhavam para cima da árvore, até que alguém olhou para cima e viu o sanumá-mucura no alto da árvore.

Um dos parentes subiu na árvore com um pau para matar o sanumá-mucura dizia para este pular porque fedia muito. Estava um pouco mais abaixo do sanumá-mucura, mas mesmo com essa distância conseguiu bater-lhe com o pau e deixá-lo muito ferido.

Havia muita gente embaixo da árvore. O sanumá-mucura dizia que não tinha medo deles. O rapaz continuava a bater, saía muito sangue. Algum tempo depois, o rapaz desceu da árvore. O sanumá-mucura estava muito machucado.

Pokolaliue töpö (sanumás-cordonas) que tinham terçados e machados, foram chamados para usar suas ferramentas e derrubar a árvore. Começaram a cortá-la de uma maneira especial, mas o terçado quebrou. Chamaram os *alaliue töpö* (sanumás-araras) porque estes também tinham uma ferramenta forte, um tipo de machado parecido com o bico da arara. Chamaram também os *masupöliue töpö* (sanumás-tucanos) porque tinham um terçado muito forte parecido com o bico do

tucano. Chamaram também os *xinitoli tōpō* (*hekula de* muito forte, era um sanumá muito forte), porque a árvore onde estava o sanumá-mucura era muito dura, mas os *xinitoli tōpō* conseguiriam derrubá-la com sua força. Chamaram todas essas pessoas para ajudar na vingança.

Assim, todos, os *alaliue tōpō*, *masupiliue tōpō*, *xinitoli tōpō*, começaram a cortar a árvore. *Wasapaxiliue de* (sanumá-esquilo) cortou um pouco a árvore, que começou a cair e o sanumá-mucura espatifou-se no chão. *Hasaliue de* (sanumá-veado) cortou o sanumá-mucura e pegou um pouco de sangue. Havia muito sangue espalhado. Vários sanumás pegaram sangue e passaram-no pelo corpo até ficarem diferentes. Não eram mais sanumás, mas diferentes tipos de pássaros e outros animais. Agora, transfigurados, perguntavam para onde iriam. Espalharam-se pela floresta, mas não ficaram distantes uns dos outros. Todos os animais, depois de se pintarem com o sangue do mucura, ficaram coloridos e dispersaram-se.

O sangue do mucura coloriu os seres da floresta. Esse ato de pintar-se, de manipular o fluido corporal do morto sem qualquer temor não é costume dos sanumás. Estes têm uma elaborada cerimônia funerária para lidar com o cadáver e um rígido ritual de reclusão do matador para controlar a situação perigosa em que se encontra. A manipulação indevida do corpo de um morto provocou uma diversificação da população do cosmos, o que nos indica que é preciso fugir do roteiro das normas, dos regulamentos, dos preceitos, da observação metódica e minuciosa do cânone sanumá para tornar variado o mundo, as coisas e os seres. A fatalidade de não se agir como deve ser é necessária haver a diversidade. Mas, o que seria o extremo disso? Um mundo hiper-diversificado, com uma infinita série de entes. No entanto, há limites nesse processo, pois os sanumás ao mesmo tempo definem-se e elaboram a condição humana, que só é possível no embate de controles e descontroles de regras sociais. Em suma: para que haja seres humanos é preciso criar seres não-humanos, e para criá-los, é preciso praticar atos não sociais.

Entretanto, as metamorfoses sanumás não têm somente aspecto negativo, isto é, não são apenas punições pela quebra de alguma regra social. Elas podem também ser positivas, desejadas. O caso da mulher que se transformou em queixada e acabou casando-se com um marido queixada é exemplar de uma metamorfose ambicionada. Depois de ter sido resgatada por seus pais sanumás, a jovem sentiu muita falta da vida como queixada, não queria ser novamente uma mulher. Ela quebrara uma regra social durante a reclusão no ritual de puberdade feminino, o que tornou possível sua transfiguração em animal de caça. O relato a seguir trata desse caso:

O marido ia caçar enquanto sua mulher estava fazendo *hokolomo* (ritual de puberdade feminino). Ele disse-lhe para ficar, não ir com ele, mas a mulher insistiu muito dizendo que queria ir com o marido. Assim, os dois foram caçar, partiram juntos pela floresta. Estavam no meio da mata e encontraram rastros frescos de queixadas. O marido mandou a mulher subir na árvore enquanto ele caçava. Conseguiu flechar só um animal e saiu atrás do resto. Um queixada transfigurou-se no marido da mulher quando a viu em cima da árvore e disse-lhe para descer. Ela desceu e, quando chegou ao chão, soltou grunhidos como o queixada, pois transformara-se em um deles.

Depois de seguir a caça, o marido voltou para onde estava a mulher e não a encontrou. Voltou para casa muito nervoso e preocupado, nem mesmo pegou a caça que havia matado. Perguntou às pessoas se sua mulher estava em casa. Os outros sanumás disseram-lhe que, na verdade, ela não havia sumido, mas o queixada levou-a embora. A mãe, o pai e o marido da mulher foram atrás dela.

No meio da viagem, no final da tarde, pararam para dormir. Planejaram continuar a viagem no outro dia. Estavam sem fogo, mas durante a noite, um deles acordou e viu do outro lado do igarapé uma pequena fogueira. Todos se levantaram e foram até o fogo. Perto dele, havia somente um homem deitado, perguntaram-lhe se poderiam dormir perto do fogo. O dono da fogueira deixou, mas avisou que, quando algum deles sentisse frio, deveria acordá-lo, não poderia soprar o fogo. De madrugada, o marido sentiu frio e soprou o fogo. O dono acordou abruptamente, pegou as brasas e levantou vôo. Partiu voando, transformara-se em *honama*²¹. O

²¹ Não identifiquei esse pássaro, os sanumás dizem que é parecido com e menor que o inambu.

dono do fogo avisara que eles não deveriam mexer no fogo²². Os três esperaram clarear pra continuar a jornada atrás da mulher.

Quando amanheceu, foram até a casa de outro sanumá. Este sabia que eles estavam chegando, pois escutara o *hãa*²³ dos sanumás. Quando chegaram à casa, o sanumá, comia queixada, perguntou para onde os três iam. Eles explicaram toda a história. O sanumá disse-lhes que os queixadas chegaram à região cinco dias antes, estavam rondando o território próximo de sua casa. Os três pediram ajuda ao sanumá, pois ele parecia uma onça, conseguia caçar com a agilidade de uma onça, pegava a presa com as mãos e conseguiria resgatar a mulher. Em breve, ele se transfiguraria em uma onça. Esse sanumá foi ajudá-los. Os quatro embrenharam-se na mata e ouviram os grunhidos dos queixadas. O sanumá disse-lhes para ficarem sentados e quietos, não se mexerem, porque os queixadas estavam por perto. Deveriam esperar o aviso dele, que iria sozinho buscar a mulher. O sanumá subiu numa árvore, pensava ser uma boa posição para pegá-la, poderia pular em cima dela. Mas mudou de idéia, preferiu descer, aproximar-se da mulher, em silêncio, e pular em cima dela. Assim, conseguiu agarrá-la, ele gritou e pediu ajuda aos outros para amarrar os braços dela. Após amarrá-la, o sanumá disse que iria pegar dois queixadas para comer. A mulher estava com a pele de queixada, tinha a aparência desse animal. O sanumá disse aos outros para ficarem de costas, não poderiam ver o que ele ia fazer com ela. Começou a puxar seu couro pelo nariz e continuou arrancando-o do resto do corpo. Enquanto o couro saía, a mulher ia aparecendo. O sanumá jogou fora o couro que saiu correndo e transformou-se em queixada.

A filha não disse nada, tinha voltado a ter a forma humana, mas esqueceu a língua dos sanumás. A mãe colocou tanga e miçangas na filha e pintou seu corpo para que ela voltasse a ser sanumá.. O sanumá-onça disse-lhes que agora deveriam ir embora. Os parentes da mulher partiram felizes. Mas, no caminho de volta, durante a noite, quando todos dormiam, a mulher começou a chorar, queria ficar com os queixadas. Os pais amarraram-na na rede para que ela não fugisse e voltasse para o mundo dos queixadas. Caminharam durante dois dias até que chegaram em casa. Ela chorou muito ao longo do caminho, queria estar com os queixadas.

²² Esta passagem é parte de uma narrativa, que será vista adiante, sobre a escuridão sem fim que se abateu.

²³ O som de alguma ave ou inseto que anuncia a chegada de algum ser.

Além de se transformarem em animais de caça, como no exemplo apresentado acima, os sanumás também se metamorfoseiam em *sai tōpō*, criaturas da floresta. O caso do *sai de solamaniu* é exemplar de uma transfiguração que foi vivida pela jovem sanumá, não como uma penalidade por ter transgredido uma regra social, mas foi algo almejado por ela quando experimentou as habilidades do *sai de*²⁴. O relato a seguir trata dessa transfiguração:

A moça solteira saía para caçar sozinha, sem espingarda, zarabatana, arco e flecha, nada. Com essa habilidade de caçar com as próprias mãos, estava quase se tornando o *sai de solamaniu*. Todos os dias, no final da tarde, voltava trazendo dois mutuns. Quando estava caçando, ela dizia: “*Solamani uuu*” e os mutuns apareciam. Repetia esse chamado por duas vezes e dois mutuns apareciam. Pegava-os com as mãos e torcia seus pescoços. Assim, ela sempre chegava em casa com caça. Um dia, ia caçar quando sua mãe disse ao irmão para acompanhá-la, pois ele poderia ajudá-la. O irmão estava intrigado e se perguntava como a irmã conseguia pegar tantos mutuns. Mas, nesse dia, a irmã não os pegou, pois o irmão estava junto. Voltaram para casa sem nada. Quando estavam perto de casa, ela ouviu algumas pessoas conversando e disse ao irmão para ir em frente e ver quem era. Depois que o irmão partiu, ela cantou e um mutum apareceu. O irmão ouviu o chamado da irmã. Ela cantou novamente e matou outro mutum. O irmão voltou para casa e sua mãe perguntou pela irmã. Ele respondeu que ela estava matando mutuns. A irmã chegou em casa e conversou com a mãe, disse-lhe que iria para a serra distante porque ela já era uma *sai de*, queria morar com outros *sai tōpō*. Assim, a filha foi viver em uma serra muito longe, onde encontrou um marido *sai de*, ficou grávida e teve um filho. Um dia, voltou à casa dos sanumás com o filho no colo. Depois de algum tempo, o marido *sai de* veio buscá-la, ele chamava-a: “*Solamani uu, solamani uuu*”. Ela voltou à casa dos *sai tōpō*, atendendo ao chamado do marido. Partiu dizendo que não iria voltar mais à casa dos sanumás. Essas criaturas *solamaniu* conseguem caçar muito bem devido às zarabatanas invisíveis que possuem.

²⁴ *Sai de* é o singular de criatura da floresta e *sai tōpō* o plural.

As narrativas anteriores mostraram que a quebra de regras sociais e o experimentar novas habilidades e viver sob novos costumes desencadeiam a metamorfose sanumá. Contudo, nesse processo, não acontece a transfiguração pura e simples, pois com o novo ser uma nova realidade se forma. O metamorfismo modifica a forma corporal do sanumá e as maneiras de agir, o que requer também mudança do local onde se vive. Assim, novos seres devem viver com novos hábitos em novos habitats.

Inserido em uma realidade diversa, *sai de solamaniu*, além de suas habilidades especiais na caça, tem também outras peculiaridades como fazer um caxiri muito forte. Os xamãs, com seus sentidos especiais, conseguem ver tais criaturas, mas os outros sanumás só ouvem e interagem com o *solamaniu* quando sonham e, no sonho, experimentam seu caxiri. Desse modo, no sonho, o sanumá embriaga-se com a bebida do *solamaniu* e, quando acorda, sua percepção está alterada. A seguir veremos como esse *sai de* interfere na vida sanumá, como essa outra realidade toca a dos seres humanos.

Solamani töpö têm um caxiri muito forte. Quando você bebe esse caxiri, você ouve os *solamani töpö* conversar, mas olha para um lado, para o outro, para a frente, e não os vê. A casa deles fica no alto de uma serra feia e perigosa, longe das casas dos sanumás, o acesso é muito difícil. Mas, quando você bebe o caxiri deles, no sonho, você acorda e vê o caminho para a casa deles numa superfície plana, fica tudo plano e o acesso fica fácil. Os sanumás tomam a bebida quando estão dormindo, os *sai töpö* aparecem para o *mani de* (pessoa-sonho) e oferecem o caxiri. Quando o sanumá acorda, ele já está *polemo* (bêbado, com a percepção alterada). Assim, consegue ouvir as conversas deles, mas não se transforma em *solamaniu*. Essa bebida é muito forte, queima a língua. O sanumá acorda bêbado e faz o som que os *solamani töpö* fazem, que é: “*Solamani uuu, solamani uuu*”.

Uma vez transformado em nova criatura, voltar a ser sanumá é muito difícil. O *sai de solamaniu* e a moça-queixada não conseguiram viver novamente entre os humanos. No caso da moça-queixada, mesmo com a insistência dos pais que pretendiam fazer dela novamente uma mulher sanumá, a jovem ainda sentia a falta do seu marido-queixada. Só os xamás têm a habilidade de experimentar outro modo de vida e retornar ao mundo sanumá ilesos, como veremos nos dois últimos capítulos.

Os sanumás concebem a diversidade da população do cosmos a partir dessas transformações que sofreram e que possam vir a sofrer. A maneira estranha de agir de uma pessoa no momento da metamorfose torna-se um hábito da nova criatura. Assim, um sanumá que saiu correndo e se embrenhou na mata em meio a uma escuridão sem fim, transformou-se na paca que hoje tem hábitos noturnos. Esse animal anda pela floresta e alimenta-se, preferencialmente, durante a noite e permanece na toca de dia. A moça que conseguia caçar sem armas transfigurou-se no *sai de solamaniu*, cuja característica marcante é ser um grande caçador. Neste sentido, os hábitos específicos que os animais ou os *sai töpö* apresentam atualmente nada mais são do que os desvios de comportamento experimentados pelos sanumás e que causaram as metamorfoses. Os sanumás enfatizam o traço definidor de uma criatura como aquilo que marcou a sua transfiguração.

Distúrbios no cosmos, como, por exemplo, a chegada da escuridão ou da noite, modificaram a maneira de agir dos sanumás e desencadearam novas metamorfoses. Antigamente, vivia-se em claridade eterna quando, de repente, o universo sofreu uma drástica mudança: surgiu a escuridão. Alguns sanumás não souberam como se portar diante desse fato novo, o que os levou a agir de maneira incorreta, o que provocou transfigurações. O relato a seguir demonstra isto:

Samaliue töpö [os ancestrais das antas], *amotaliue töpö* [das pacas], *hasaliue töpö* [dos veados], *waleliue töpö* [dos queixadas] eram sanumás que depois se tornaram animais. Antigamente não havia a noite e a escuridão, mas só a claridade e o dia. As pessoas faziam todas as suas atividades no claro. Dormiam e caçavam de dia, faziam tudo de dia.

Um dia, dois *pata töpö* [homens adultos que depois se transfiguraram em papagaios] avisaram que a noite e a escuridão iriam chegar. Os sanumás deveriam juntar muita lenha para não ficar no breu. Mas as pessoas não acreditaram e disseram que isso não era possível, pois onde estava a escuridão, os dois anciãos estavam mentindo. Contudo, estes continuaram a dizer que a escuridão iria chegar e que eles deveriam se prevenir, buscar muita lenha. Avisaram que a escuridão viria de cima e ocuparia tudo. Insistiam que os sanumás deveriam juntar lenha, muita lenha. Mas as pessoas continuaram não acreditando e não buscaram lenha. Havia muito pouca lenha, apenas o suficiente para fazer comida.

De repente, chegou o breu. Todos ficaram com medo e, agora, diziam que os dois anciãos estavam certos, pois a noite chegou. Os sanumás fizeram fogo, mas a lenha era muito pouca e o fogo acabou logo. Não poderiam ir buscar mais lenha porque estava muito escuro, não enxergavam nada, e estava ficando muito frio. Os sanumás estavam irritados porque a escuridão não acabava. Um deles disse que estava com fome e com frio. Outro disse que queria sair no escuro. Todos estavam impacientes e bravos e começaram a sair correndo pela escuridão. Um sanumá saiu correndo noite adentro e transformou-se em anta, outro sanumá saiu correndo e transformou-se na paca, outro se levantou e começou a correr e transformou-se em veado, no sapo, no tatu, etc. Uma mulher saiu correndo e, abraçando uma árvore, transfigurou-se em cupinzeiro.

No final, só restaram três sanumás, dois deles irmãos. Estava muito escuro, não enxergavam nada. Um deles perguntou: “Hei, tem alguém aqui? Vocês ainda estão aqui?” Os dois irmãos responderam: “Todos saíram correndo pelo escuro, só restamos nós”. O sanumá continuava a perguntar se havia alguém ali: “*Makö, makö kua soa kule* (vocês ainda estão aqui)”. Esta indagação parecia o canto da coruja, o *makaisomö*, que canta: “*Makö, makö kua soa kule, makö, makö kua soa kule*”. O irmão mais velho respondeu novamente que as pessoas se embrenharam na escuridão e que restaram somente os três. Um dos sanumás não conseguia dormir e perguntava a todo momento se os dois irmãos ainda estavam por lá: “*Makö, makö kua soa kule* (vocês estão aqui)”. De repente, esse sanumá levantou e começou a

voar, transformou-se no *makaisomö*. Por isso, a coruja não dorme à noite, mas fica voando. Assim, restaram só os dois irmãos. O irmão mais novo disse que ia dormir, enquanto o *makaisomö* voava na escuridão. Pediu ao irmão mais velho que o acordasse quando resolvesse tentar acender o resto da brasa. Assim, os dois irmãos dormiram. O irmão mais velho acordou, sentia muito frio e soprou a brasa. Quando soprou, a brasa espalhou-se, o irmão mais novo acordou subitamente, pegou a brasa e saiu voando. Virou o pássaro *honama* (inambu pequeno) e voou para o igarapé *honamata tu*. Dentro desse irmão ficou o fogo. O irmão mais velho ficou triste porque seu irmão levou o resto da brasa. Estava sozinho e se lamentava por isso. Ouvia o irmão, que virou ave, cantar. Um tempo depois de ouvir seu canto, começou a clarear, o sol apareceu, ficou dia. O irmão mais velho olhou ao redor e não viu ninguém, estava sozinho. Pensou que ficaria sozinho no mundo, caminhando sozinho. Mas, quando se levantou, partiu voando, transfigurou-se no *haximu* (inambu). Por isso, o *haximu*, durante a noite, fica em cima da árvore, não fica passeando por aí.

Nesta narrativa, as novas atitudes ou comportamentos experimentados pelos sanumás, quando o cosmos foi tomado pela escuridão, passaram a ser os hábitos marcantes das transfigurações animais. Desse modo, surgiram vários animais de caça com hábitos noturnos. Também surgiram o cupinzeiro, um pássaro que canta anunciando a alvorada, outro que passa a noite em silêncio. Os sanumás não estavam preparados para a escuridão, foram surpreendidos por ela, não havia lenha suficiente para acender o fogo e mantê-los reunidos até a alvorada. Portanto, sem ter o controle sobre a escuridão, os sanumás não souberam como agir, o que os fez ter atitudes desmesuradas e extremas, que os levaram à metamorfose.

A transformação sanumá em camaleão é um outro exemplo do comportamento experimentado que se torna o hábito marcante do animal resultante da metamorfose. Um ancião transfigurou-se em camaleão, após apanhar abelhas com as mãos e comê-las. Por isso, hoje, esse bicho alimenta-se de abelhas e vive pelas árvores na floresta.

O camaleão anda pelas árvores, tem o rabo muito comprido. Antigamente, era sanumá, depois, virou camaleão por causa deste acontecimento. Há muito tempo, os sanumás não tinham roça, nem comida. Embora não tivessem terçados, nem roça, nada, fizeram uma festa. Os anciãos disseram aos mais jovens irem coletar mel, procurar abelhas. Os meninos saíram e rapidamente encontraram as abelhas. Voltaram e disseram que as encontraram. Mas os anciãos não gostavam daquele tipo mel (*himodo ola*) porque quando o tomavam, coçavam-se. Os jovens saíram novamente e encontraram outras abelhas (*timaola*). Voltaram e contaram sobre as abelhas. Mas, novamente, os velhos reclamaram, não poderiam tomar aquele mel, pois dava dor de barriga. Assim, os jovens saíram para procurar mel e, quando encontravam, sempre acontecia a mesma coisa, os anciãos viam alguma defeito nas abelhas. Faltava encontrar o mel *paliöla*. Quando o encontraram, os anciãos ficaram felizes.

Um deles foi buscar o mel. Um menino estava com muita fome, achava que o velho iria trazer mel para ele. O ancião subiu na árvore, ficou perto da colméia e começou a mexer nela. As abelhas começaram a voar ao redor de sua cabeça. Havia muitas abelhas e ele conseguiu pegá-las com as mãos. Comeu várias abelhas e desceu com a barriga cheia. Quando voltava, transfigurou-se no camaleão que come insetos, que consegue pegar as abelhas quando voam. Hoje, o camaleão come várias abelhas e anda pelas árvores.

Recapitulando, os casos tratados anteriormente, inclusive o do sanumá-camaleão, revelam o desencadeamento de metamorfoses devido, especialmente, às novas maneiras de agir. Contudo, não basta apenas experimentar novos hábitos, mas é preciso romper com certos princípios tipicamente sanumás. Por exemplo, o sanumá-camaleão não levou mel para o menino com fome; os sanumás que se transformaram em animais não acreditaram nos anciãos. Outros exemplos neste capítulo mostram como, em geral, as pessoas que se transfiguraram eram sovinas, mentirosas, irritadiças, qualidades negativas no juízo atual dos sanumás.

O movimento transformacional pode acontecer também por outros meios, portanto, não provém somente da conjunção de maneiras exóticas de agir com

princípios não-sanumás. Manipular o corpo ou ter uma característica corporal marcante como, por exemplo, ser muito grande ou muito pequeno, também pode desencadear uma metamorfose, ou seja, modificar o corpo propositalmente inicia uma transfiguração. O caso do sanumá que se metamorfoseou em veado exemplifica isto melhor:

Hasaliue de [sanumá-veado, ancestral do veado] cheirava muito alucinógeno (*sakona*) vivia com os sentidos alterados (*polemo*) com o pensamento confuso. Depois de algum tempo cheirando o *sakona*, pediu à filha para mandar seu marido apanhar pupunhas.

O pai continuou cheirando o *sakona*, enquanto o marido apanhava as pupunhas. O marido era *ixalonatili* ou *ixabi* (sanumá-japiim). O pai pediu à filha para cozinhar as pupunhas, pois estava com fome. O *hasaliue de* comia as pupunhas e sujava-se com as cascas. Brincava e ria muito, mas a pupunha acabou e ele ficou com raiva. Brigou com o genro por não ter ido buscar mais. Ficou irritado, com muita raiva e começou a limpar-se. Como estava com raiva, limpava a perna com muita força. Usava o dente de um animal. Esfregava o dente, limpava com tanta força que sua perna grossa afinou, afinou, afinou e ele transformou-se no veado e saiu correndo pela floresta.

Após ter modificado seu corpo, o sogro tornou-se veado, um animal que tem como característica marcante as pernas delgadas. Em outros casos não é preciso “esculpir” o próprio corpo para transfigurar-se, basta ter uma forma corporal com algum aspecto incomum ou acentuado. A anta e o beija-flor, dois opostos de corporalidade, um, muito gordo e grande, o outro, muito magro e pequeno, são originários de sanumás que tinham formas corporais com essas características. Neste sentido, a corporalidade específica do sanumá, manipulada ou não, pode desencadear a transformação. A narrativa que se segue apresenta a metamorfose de dois sanumás em anta (*sama*) e beija-flor (*teso*):

O sanumá magro perguntou ao gordo se ele não queria ir até sua casa onde poderiam comer muito. O sanumá gordo aceitou o convite. O sanumá magro disse que queria comer muito e, assim, comeu muitas frutas. Contudo, ele comia e continuava magro. Sua vontade era ficar gordo. O sanumá gordo disse-lhe que deveria comer mais ainda para engordar. Mas não adiantava o esforço, pois o sanumá magro empanturrava-se de comida e permanecia magrinho. Como não conseguia engordar, dizia que o sanumá gordo estava mentindo, pois ele comia e continuava magro. O sanumá gordo continuava afirmando que comia muito e, por isso, era gordo e grande.

Depois dessa discussão, o gordo mandou o magro trazer lenha para fazer uma fogueira. Explicou-lhe que deveria queimar-se no fogo, pois ele era gordo por causa disso. Mas, isso tudo era uma grande mentira do gordo, não era preciso fazer isso para ficar gordo. O gordo disse que iria mostrar o que fazer para ficar gordo, ou seja, lançar-se ao fogo. Mas o sanumá gordo continuou mentindo, pois ele não se queimaria.

O magro buscou muita lenha até ficar cansado e fez um fogaréu. O gordo disse-lhe que agora eles se queimariam. O magro perguntou se não havia problema em fazer isso. O gordo disse que os dois queimariam ao mesmo tempo. Mas, quando o gordo deu o sinal, só o magro se lançou ao fogo. O gordo riu muito porque o magro ficou todo queimado. Depois, quando o fogo acabou, o magro estava tão queimado que sumiu no meio da lenha carbonizada. O gordo continuava rindo muito e foi procurar o magro no meio das cinzas e do carvão. Mexia nas cinzas e retirou o magro, que estava bem pequenino. O gordo observava o magro e, de repente, este se transfigurou no *teso* (beija-flor) e saiu voando. O sanumá magro não morreu, mas transformou-se no beija-flor. O sanumá gordo transfigurou-se na anta.

Por isso, o beija-flor suga as flores e a anta come as frutas. O sanumá-anta disse exatamente o contrário do que acontece quando a pessoa se queima, pois quando se lançou ao fogo, o magro ficou menor ainda, diminuiu mais ainda de tamanho, ficou com o corpo bem pequenino como um beija-flor. O *teso* foi enganado e lançou-se ao fogo.

A anta e o beija-flor têm formas corporais diametralmente opostas, reproduzindo as características dos corpos dos sanumás que os originaram. Em outros casos de metamorfose, os sanumás tinham ferramentas tão essenciais a sua sobrevivência

que pareciam fazer parte integrante de suas corporalidades e que foram, realmente, incorporadas aos corpos dos novos seres. Alguns sanumás tinham artefatos que os definiam. Por exemplo, havia os sanumás que eram exímios coletores de mel e nunca passavam fome, pois possuíam machadinhas especiais para isso. Esses sanumás metamorfosearam-se em um tipo de pica-pau (*tesosamō a* ou *tesamō a*) muito hábil para coletar mel e abelhas. Os pássaros 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 sanumás antigos carregaram consigo ferramentas semelhantes aos machados, facas, terçados, que existem hoje e que, no momento da metamorfose, compuseram as novas formas corporais dos seres. No relato a seguir veremos como o pica-pau surgiu:

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 (*tesamō a* ou *tesosamō 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.

Os processos de transfigurações parecem ser infinitos e são motivados pelas mais variadas peculiaridades do corpo ou de suas expressões. Nessa dinâmica criadora e transformadora do mundo, não é somente o sanumá que se metamorfoseia. A cada nova criatura que surge, novas transfigurações também podem acontecer a partir delas.

O metamorfismo não acontece exclusivamente sobre a forma humana, a “matéria primeira”, mas seu movimento se repete também sobre substâncias já metamorfoseadas. Assim, os sanumás feitos por *Soawö* foram a matéria-prima que gerou outras e novas criaturas e estas, por sua vez, originaram novos seres em um processo que parece não ter fim.

Neste sentido, os seres continuam, ao longo do tempo, aperfeiçoando-se ou originando novos entes, pois há uma contínua adequação dos cosmos e dos corpos. As transformações são passíveis de acontecer com as mais diversas substâncias. A seguir veremos exemplos de metamorfoses a partir de outros seres, não de sanumás. O relato abaixo trata dos espinhos da pupunheira que originaram o poraquê e da espinha de uma cobra que fez surgir um sapo venenoso.

Um menino sanumá sempre tomava banho no rio e ouvia um barulho estranho. Um dia, uma cobra grande (*lala kökö*) comeu o menino; as pessoas não sabiam o que havia acontecido, com exceção dos anciãos que sabiam que a cobra o tinha matado. Os velhos passaram dois dias cavando com folhas da pupunheira o buraco nas margens do rio onde vivia a cobra, até que conseguiram encontrá-la. Mataram-na, abriram a barriga, assaram e comeram o intestino. Guardaram o resto para, no outro dia, um deles a cozinhar. Os anciãos foram dormir, menos o cozinheiro que, escondido de todos, cozinhou o resto da cobra e comeu tudo. Na manhã seguinte, os anciãos acordaram e o cozinheiro disse que comera o resto da cobra e que estava muito ruim. Os outros anciãos reclamaram, ficaram bravos e o cozinheiro permaneceu calado. O cozinheiro deixou no chão a espinha da cobra que se transformaram em sapos venenosos. Os anciãos deixaram no buraco, onde mataram a cobra, os restos da pupunheira com os quais cavaram o buraco, que se transformaram em poraquês. O espinho da pupunha causa muita dor, por isso virou poraquê, peixe que dá uma ferroadada (descarga elétrica), que causa dor como o espinho da pupunheira.

Metamorfoses a partir de segundas transformações dos sanumás também criaram objetos essenciais ao desenvolvimento das atividades das pessoas atuais. O caso dos gaviões, seres originários dos sanumás, é exemplar dessa situação, pois dos corpos desses exímios caçadores surgiram ferramentas para caçar. Veremos no relato a seguir que as penas dos gaviões se transformaram em zarabatanas, com as quais os sanumás caçam passarinhos. Esses objetos não foram inventados pelos heróis criadores, pelos sanumás, ou por outros povos, mas surgiram a partir de uma transfiguração de porções do corpo de uma ave de rapina:

Antigamente, os gaviões eram sanumás, mas, um dia, estes começaram a voar e transfiguraram-se 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 sanumás conseguem fazê-la. Com a zarabatana da serra na Venezuela, os sanumás matam muitos passarinhos.

Nesta seção, apresentei a versão sanumá da idéia de metamorfismo, base de uma ontologia que aparece também em outros grupos indígenas. Nas “Mitológicas” de Lévi-Strauss, há muitos exemplos de povos que elaboraram a noção da diversidade a partir de transfigurações dos seres humanos. Os yawalapitís, por exemplo, apresentam essa idéia no processo *yaka* de transformação dos humanos em animais ou “espíritos” e que é concebido “como uma modificação de essência, que se manifesta desde o plano do comportamento até, nos casos extremos, o plano da transfiguração corporal” (Viveiros de Castro 2002: 72-73). A versão sanumá desse movimento transformacional das coisas

e dos seres através dos vários relatos acima apresentados, mostra por quais meios se dinamiza e se atualiza o processo de transfiguração. A variabilidade desses meios revela que a cada nova entidade que surge, uma nova maneira de metamorfosear-se também aparece. Assim, processos de classificação e diversificação acontecem no cosmos sanumá impossibilitando tanto uma configuração cósmica amorfa quanto uma realidade humana indiferenciada. Na próxima seção, serão discutidas as transformações que ordenaram a alternância da noite e do dia, permitiram a descoberta do fogo e as implicações desses eventos para a formação dos cosmos e dos seres.

b. Mudanças no espaço-tempo

Pretendo tratar aqui de importantes adequações a que os sanumás tiveram que se submeter naquela era de intensas transfigurações. Dois eventos marcantes, a alternância do dia e da noite e a origem dos animias comestíveis, provocaram ajustes no modo de ser sanumá. Outra novidade, a origem das presas animais e da caça como uma atividade central, também moldaram os sanumás como mais humanos. Diante dessas três “criações”, os sanumás elaboraram ou recriaram novas expressões que os fizeram um pouco mais humanos.

Em uma das narrativas apresentadas anteriormente tratou-se do tempo em que os sanumás viviam em claridade eterna, até que *Omwö* enviou a escuridão, o que os assustou, pois eles não sabiam como viver ou comportar-se na noite sem fim que se instaurou. Assim, algumas pessoas descontrolaram-se diante dessa nova situação de breu e metamorfosearam-se em animais. A inconcebível escuridão também aconteceu em outro momento, que foi marcado pela morte do mutum. A seguir veremos o relato deste outro evento fundador da alternância do dia e da noite:

Há muito tempo só havia o dia, a claridade. Os sanumás saíram para caçar e ouviram o canto do mutum, mas não sabiam de quem era o canto, poderia ser de inimigos ou não. Foram ver do que se tratava e caminharam muito, mas não encontraram nada, pois o mutum estava muito longe. Seu canto tinha um raio de dispersão muito amplo. Eles voltaram e contaram sobre o canto que ouviram. Alguns homens decidiram tentar descobrir quem produzia o som, mas desistiram depois de muito caminhar e não alcançar o dono do canto.

As pessoas retornaram a suas casas e foram dormir. No outro dia, partiram novamente atrás do canto e não encontraram nada. Fizeram um acampamento em um local mais próximo de onde o som vinha. As mulheres e as crianças ficaram no acampamento enquanto os homens foram perseguir o dono do canto. Um tempo depois, voltaram ao acampamento, mas um deles continuou a perseguir o canto. Este, depois de muito caminhar, sentou-se. De repente, o mutum começou a dizer o nome dos igarapés e das árvores. O sanumá ficou com medo de ser um inimigo ou um *sai de* e decidiu voltar ao acampamento. Quando encontrou os seus parentes, contou tudo o que havia acontecido. Os outros sanumás perguntavam-se como iriam encontrar o autor daquilo tudo. O homem que ouvira o mutum não queria continuar a perseguição, estava temeroso. Cinco sanumás decidiram encontrar o dono do canto, partiram com comida e redes, pois não sabiam por quanto tempo iriam caminhar.

Esses homens caminharam e, num dado momento, sentaram-se para ouvir o canto. Continuaram bem devagar, achavam que estavam bem perto, mas na verdade estavam longe. De repente, começou a escurecer. Nas proximidades de onde vinha o canto estava tudo escuro, quanto mais eles chegavam perto do centro de onde vinha o som onde estava o mutum, mais escuro ficava. Eles encontraram a escuridão. O mutum era muito grande, do tamanho de uma casa sanumá e onde ele estava, seu canto e a escuridão eram mais intensos.

Os sanumás precisavam de tochas para ver quem era o dono do canto. O xamã, que ficou em casa, anteviu que era um mutum, pois os seus seres auxiliares contaram-lhe tudo o que estava acontecendo. Os sanumás queriam matar o mutum, mas não sabiam de que maneira poderiam aproximar-se do animal com toda aquela escuridão. Então, fizeram tochas, acenderam-nas e procuraram-no. Quando viram o tamanho do mutum, pararam para pensar como iriam matá-lo, pois ele era muito enorme. Estava pousado em um lugar baixo. Eles pensavam em quem poderia

matá-lo. Foram procurar uma flecha especial, a *atalinamo*, e outra melhor ainda, a *palapalainamo*.

Os *palapalaitili töpö*, aqueles que tinham a *palapalainamo* foram os escolhidos para matar o mutum. Um deles foi com a flecha, outro foi com a tocha e, assim, flecharam-no e o animal caiu no chão. Com o ferimento, as pernas do mutum ficaram dilaceradas e os pedaços espalharam-se. O mutum era tão grande, que não conseguiram carregá-lo para casa.

Os sanumás voltaram ao acampamento, contaram como mataram o mutum. Disseram que o animal era muito grande, por isso, não o trouxeram. Ainda no tempo da claridade eterna, todos foram dormir, descansar, após planejarem como iriam pegá-lo. Subitamente escureceu, os sanumás ficaram com medo porque havia pouca lenha. Todos foram ouvir o xamã que cantava e conversava com os *hekula töpö*. Essas criaturas diziam que, em breve, iria amanhecer, clarear novamente. O xamã avisou que ninguém deveria sair de onde estava, na escuridão, se não se transfigurariam em animais. Mas uma velha estava com muito frio e não queria sentir mais frio, então, correu na escuridão e transformou-se em tamanduá. Outro sanumá correu em direção à floresta e transformou-se em paca. O xamã continuava cantando com seus seres auxiliares e avisava os sanumás que estava quase amanhecendo e que deveriam escutar o passarinho *honama* (tipo de inambu pequeno), pois quando ele canta é sinal de que a alvorada está próxima. Finalmente amanheceu. A partir desse evento, a noite e o dia alternaram-se. As pernas do mutum, que o vento espalhou, foram para várias direções do espaço e transformaram-se em mutuns pequenos. Agora, por todos os lugares, há mutuns. Com a morte do mutum, fez-se a noite.

O canto do grande mutum difundia a escuridão. Quando ele morreu, foi como se a escuridão se libertasse e ocupasse todo o cosmos. Assim, dia e noite passaram a alternar-se. Ramos (1990: 202) analisou esse evento como um momento marcante, pois causou mudanças de hábitos e novas adequações. Os sanumás disciplinaram seus atos ao experimentar a noite, ao mesmo tempo em que se fizeram mais humanos, distintos de outros seres. Com a noite, as atividades de caça, coleta, pesca e plantio e os momentos de descanso foram reorganizados, não era mais uma escolha aleatória

realizar determinada atividade. Havia o momento devido para caçar animais com hábitos noturnos ou diurnos, estar na roça, pescar, etc. Por outro lado, os sanumás que não souberam adequar-se à escuridão, descontrolaram-se, saíram correndo e metamorfosearam-se em animais.

A diversidade de seres no cosmos também necessitou da criação de regras de etiqueta ou modos de interação para com as novas entidades. Desse modo, com os animais de caça surgiu um grande impasse, pois tratava-se de um alimento que provinha dos sanumás e estes temiam comer substâncias que compartilhassem com eles uma mesma essência. *Omawö* teve que retirar a substância letal, ou melhor, a essência que havia nesses animais e que os aproximava dos sanumás. Assim, quando os sanumás comessem um animal, não estariam agindo como o inimigo que fica com a barriga cheia de sua vítima que lhe é letal, e não precisavam seguir o ritual de reclusão do matador. Contudo, mesmo após essa manipulação de *Omawö*, restaram ainda restrições alimentares a alguns animais, de acordo com a faixa etária da pessoa e do tipo de caça (Taylor 1974). *Omawö*, dizem os sanumás, 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*²⁵ (jovem recém saído da puberdade). Um dia, esse rapaz comeu o tatu-peba, animal proibido para sua faixa etária, e sofreu o ataque do *uku dubu*, que lhe lançou um veneno. O jovem ficou muito doente. Sua mãe brigou muito com ele e seus parentes chamaram um xamã para curá-lo.

²⁵ Ver Taylor (1974) para maiores detalhes sobre as classes etárias sanumás e as interdições alimentares relacionadas à caça.

A quebra do sistema sanumá de proibições alimentares de presas animais pode fazer da pessoa alvo de agressões que podem matá-la (Taylor 1972, 1974). 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 exemplar dessa situação:

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 vôo 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: 154) observou uma habilidade rara e um poder incomum entre os xamãs sanumás 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 sanumás de Auaris informaram que tal prática é exclusiva dos xamãs yecuanas. Estudiosos desse povo (Barandiaran 1962 e Arvelo-Jimenez 1974) afirmam que o sopro é uma importante técnica mágica. De acordo com Arvelo-Jimenez (1974: 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 caça. Caso

tais alimentos não sejam objeto do sopro ritual, a pessoa pode ficar doente ou pode sofrer algum infortúnio e morrer. Para os sanumás de Auaris, que seguem um rígido sistema de proibições alimentares relacionados aos animais, seus xamãs não são capazes de “curar a carne” e os sanumás não se arriscariam a comer um animal interdito que passasse por tal processo. “Limpar a carne” de substâncias indevidas é uma ação exclusiva de *Omaxö*. Vimos que este herói fez isso uma vez quando tornou os animais comestíveis, mas decidiu estabelecer algumas interdições.

Para comer a caça é fundamental cozinhá-la, portanto, ter a posse do fogo, pois os sanumás não pretendem assemelhar-se à onça ou ao canibal. A descoberta do fogo foi um evento determinante da vida social. Antes da escuridão que abalou o cosmos e do equilíbrio que se estabeleceu entre noite e dia, os sanumás passaram pela descoberta do fogo, que também foi acompanhada de transfigurações. Com o fogo, os sanumás adquiriram um novo hábito, a cremação dos mortos, e passaram a consumir os alimentos cozidos. O relato abaixo trata do momento quando os sanumás tiveram a posse do fogo:

Pokolaliue töpö (os sanumás que se transformaram em codornas) e *Iwatamöliue de* (o sanumá que se transformou em jacaré)

Há muito tempo, os *pokolaliue töpö* moravam com o *iwatamöliue de*. Todos ainda eram todos sanumás. Naquela época, não tinham o fogo. Todos os dias, os adultos saíam para apanhar lagartas e voltavam no final da tarde. Eles comiam as lagartas cruas. Um dos sanumás, o sanumá-jacaré, ia para muito longe e voltava com a lagarta queimada na folha. Ele assava os alimentos na sua boca, pois dentro dela escondia o fogo. Mas, ele dava um jeito de esconder as lagartas assadas que levava para casa, embrulhando-as muito bem com uma folha nova que não estava queimada. Assim, todos comiam as lagartas cruas, menos o sanumá-jacaré que tinha o fogo.

Um dia, os sanumás saíram para buscar mais lagartas. As crianças ficaram em casa, brincavam muito, quando um dos meninos encontrou a cabeça de uma lagarta

assada no chão, próximo à casa do sanumá-jacaré. Em seguida, acharam uma folha queimada. Guardaram-nas para os seus pais verem. Quando os pais chegaram, as crianças mostraram-lhes a folha queimada que encontraram. Os adultos descobriram que o sanumá-jacaré tinha o fogo.

Resolveram fazer uma festa, pretendiam enganar o sanumá-jacaré e pegar o fogo. Começaram a limpar o terreno para a festa. No dia da festa, as pessoas estavam alegres, riam muito, com exceção do sanumá-jacaré, que ficava o tempo todo com a boca fechada. O sanumá, que se transformou no pássaro *hiomoni*, foi o último a chegar à festa. Quando entrou no pátio já começou a dançar. Ele dançava e, vez por outra, levantava sua perna e lançava suas fezes nas pernas das outras pessoas. Todo mundo ria muito, menos o sanumá-jacaré. *Hiomoni* aproximou-se dele, levantou a perna e lançou suas fezes nele que não agüentou e soltou uma gargalhada. O sanumá-jacaré abria a boca, ria muito, riu tanto que acabou por cuspir o fogo no chão. *Mãipioma* e *solokamase* (dois sanumás que viraram passarinhos) estavam perto do sanumá-jacaré, os outros sanumás mandaram eles pegarem rapidamente o fogo. Eles pegaram-no e saíram voando, viraram os pássaros *mãipioma* e *solokamase*. A sogra do sanumá-jacaré ainda tentou jogar água para apagar o fogo e evitar o roubo. Os dois sanumás voaram bem alto e deixaram o fogo em cima de uma árvore. Assim, o fogo espalhou-se por várias árvores iguais àquela, *poloi* e *manaxi*. Por isso, hoje, é possível fazer fogo usando essas árvores. O sanumá-jacaré ficou muito bravo, brigou muito. Disse aos sanumás que, dali em diante, seus filhos deveriam ser queimados quando morressem. Por isso, hoje os sanumás queimam os seus mortos. Os sanumás, por sua vez, disseram ao sanumá-jacaré que ele iria ficar na água e sentir muito frio, assim, ele se transformou em jacaré. O jacaré fica na água e não fala porque não tem mais língua. Depois disso, muitos dos sanumás se transformaram em passarinhos; por isso são chamados de *pokolaliue töpö*, os ancestrais das codornas. As árvores *poloi* e *manaxi* produzem fogo e essa capacidade de gerar fogo disseminou-se por todos os espécimens dessas árvores.

Lévi-Strauss observou em mitos ameríndios (apinayé e karajá) a ligação entre os temas da *origem da vida breve*, da “*madeira podre*” (que se decompõe rapidamente) e da *origem do fogo e da culinária*: “Para acender o fogo é preciso juntar madeira morta e, portanto, atribuir a ela uma qualidade positiva, embora seja privação de vida. Nesse

sentido, cozinhar é mesmo ‘escutar o chamado da madeira podre’” (2004: 181). No caso das narrativas sanumás, tais associações são explícitas. De acordo com elas, a árvore que foi utilizada para fazê-los mortais, *tokoli*, é uma madeira boa para ser usada como lenha e pode ser encontrada já seca (morta) na floresta, pois tem um ciclo de vida curto. Assim, não há necessidade de derrubar uma árvore viva para ter lenha. Nesse sentido, a versão sanumá apresenta a origem da vida breve como originária dessa “madeira podre” utilizada, também, como lenha. Os sanumás são mortais porque foram feitos dessa árvore “mole”, corruptível, e com a posse do fogo, passaram a queimar seus mortos, a alimentar a pira com os cadáveres de seus parentes. Por conseguinte, a posse do fogo só foi possível com a mortalidade e vice-versa.

A inversão provocada pela transferência da posse do fogo aconteceu entre extremos, pois o sanumá-jacaré sem o fogo passou a sentir frio e a viver na água, enquanto, os sanumás, com o fogo, passaram a “alimentá-lo” com seus mortos. A posse do fogo possibilitou tanto o cozimento dos alimentos quanto a cremação do cadáver. Para “comer o morto”, ou seja, tomar ritualmente as suas cinzas, os sanumás puseram-se no extremo de “superaquecê-lo” até restar somente os ossos carbonizados. Estes são triturados até se tornarem uma cinza muito fina que, misturadas a mingau de banana, será consumida por seus parentes.

Nessa posição, os sanumás não são canibais que se alimentam em excesso e sem distinção de outros sanumás “crus”. Também não são os matadores que devem digerir o inimigo morto em ritual de reclusão. Superaquecer o corpo do parente morto é despi-lo dos diacríticos que indicam sua humanidade, pois o cadáver passa a ser outra coisa que não um sanumá. Há uma transfiguração do cadáver desencadeada pelo fogo, pelo cozimento excessivo, que o distingue das presas animais e dos inimigos. O fato de as

cinzas serem consumidas misturadas a um mingau de banana aproxima o cadáver de um vegetal, o que corrobora a necessidade da diferenciação do corpo do morto. Voltarei à cerimônia funerária no quarto capítulo. Por ora, interessa apontarmos as implicações que a posse do fogo acarretou, como, por exemplo, a cremação do cadáver.

A descoberta do fogo também afetou a atitude dos sanumás diante da novidade da escuridão. Com o fogo, eles disciplinaram seus atos durante a noite, mantêm-se reunidos, aquecidos, dormindo até que a claridade volte, pois atitudes indevidas durante uma noite sem fogo doméstico já provocaram metamorfoses de sanumás. O fogo faz com que a escuridão não seja tenebrosa e o frio tão intenso e também possibilitou algumas atividades noturnas como, por exemplo, a caça.

Diante dessas descobertas e reordenações, os sanumás moldaram-se, ajustaram-se e, conseqüentemente, metamorfosearam-se, fizeram-se mais humanos. Esse processo sem fim que vive o universo permite-lhes elaborar novas e diversas idéias do que é a condição humana, como veremos no próximo capítulo. Não devemos nos esquecer que, diante dessas contínuas metamorfoses, a condição humana nunca será acabada ou terá uma posição categórica. No capítulo que se segue, observaremos mais detidamente os outros seres da população dos cosmos e as relações que os sanumás estabelecem com eles.

Capítulo 3 - A população do cosmos

a. As interações dos seres

Discutirei aqui mais detidamente duas categorias ontológicas da população dos cosmos: os *sai töpö* e outros povos indígenas. Esses seres 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 sanumás e experimentam o mundo de maneira refletida. A ontologia sanumá engloba um amplo espectro, refere-se tanto aos humanos quanto aos animais e *sai töpö*. Outros grupos indígenas 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.

No capítulo anterior, tratando dos animais, vimos como eles se formaram e transformaram em fonte de alimento. Na próxima seção, exploro a categoria dos brancos e, na última, concluirei com a dos sanumás. As explanações que se seguem focalizam, principalmente, a maneira como os *sai töpö* e os outros índios afetam a vida dos sanumás e as relações que mantêm com eles.

Os *sai töpö*

Já vimos que os *sai töpö* se originaram das metamorfoses sanumás. Essas criaturas habitam lugares inóspitos, têm diversas formas corporais, podem tanto agredir quanto auxiliar os sanumás e têm a capacidade de transfigurar-se em outra criatura e voltar a ter sua forma corporal original (capacidade semelhante à dos xamãs).

Dentre toda a população do cosmos, duas categorias relacionam-se, os animais e os *sai tōpō* (as criaturas da floresta), pois aquilo que não se come é *sai de* (a criatura da floresta). Há uma transitividade entre essas categorias, o que é um *sai de* hoje, pode vir a ser um animal amanhã e vice-versa. Um exemplo dessa possibilidade de troca de perspectiva aconteceu quando os sanumás observavam os hábitos alimentares dos yecuanas. Este grupo sempre apreciou o minhocuçu ou muçum, que para os sanumás era um tipo de *sai de*. Após uma chuva torrencial, as mulheres yecuanas vão buscar nas poças d'água essa especiaria que emerge do interior da terra. Os sanumás tinham receio de alimentar-se dele, mas como eles mesmos dizem, depois de tanto tempo vendo os yecuanas o comerem e não morrerem, eles o incorporaram ao universo da caça e fizeram dele um alimento. Ramos (1991) também observou esse trânsito quando os sanumás se alimentavam de um animal e passavam mal, o que indicava se tratar, na verdade, de um *sai de*.

No mundo sanumá, algo que se manifesta de maneira surpreendente deve ser tratado com cuidado, o que mantém em alerta as pessoas. Por exemplo, um animal silvestre que se aproxima da aldeia e não teme a presença das pessoas, não será vítima de um caçador. Elas observam a estranha atitude do animal e concluem que se trata de um *sai de* transfigurado em caça. Eles passam a temer tal criatura e procuram afugentá-la, mas nunca matá-la e comê-la. Acontecimentos estranhos na floresta também são sinais de perigo, pois podem ser os *sai tōpō* em atividade.

As relações dos sanumás com os *sai tōpō* são de grande cautela, pois eles temem a imprevisibilidade desses seres e sua capacidade de transfigurar-se em outras formas corporais momentaneamente. Neste sentido, os *sai tōpō* podem tanto auxiliar os sanumás quanto matá-los ou deixá-los doentes ou, ainda, raptar alguns dos seus

parentes. A principal característica desses seres é exatamente essa impossibilidade de se ter deles uma definição clara, de saber o que eles são ou podem vir a ser, de planejar uma interação com eles. Ao longo dessa seção, serão apresentadas várias histórias a respeito desta qualidade ímpar dos *sai tōpō*. O relato apresentado na página 24 exemplifica o caso de uma dessas situações inesperadas ocasionadas pelos *sai tōpō* quando dois sanumás tiveram seus braços decepados.

Nesse sentido, o interior da mata é cheio de riscos e surpresas. A diversidade de figuras *sai tōpō* que se espalham por ela deixam-na especialmente perigosa. Quando os sanumás vão realizar alguma atividade coletiva, eles passam por uma sessão xamanística, onde os xamãs pedem aos seus seres auxiliares que espantem os *sai tōpō*, barrem os ataques de inimigos e os auxiliem na atividade. As maneiras de agir ou agredir dos *sai tōpō* são tão diversas quanto as suas formas corporais. A narrativa a seguir exemplifica a agressão de um *sai de* contra os *waika tōpō*:

Há muito tempo, havia os ancestrais dos *waika tōpō*. Um rapaz saiu para caçar de tarde. Ele estava rodeando um igarapé quando achou que havia encontrado um macaco guariba. Na verdade, era o filhote de um bicho grande, estranho, de um *sai de*. O rapaz voltou e contou aos parentes o que tinha visto. Na manhã seguinte, bem cedinho, os homens saíram para matar a criatura. Quatro homens subiram na árvore e gritaram para os que ficaram embaixo que só havia o filhote. Os parentes embaixo disseram-lhes que flechassem rápido a criatura. O filhote gritava quando recebia as flechadas. Sua mãe ouviu os gritos, ela estava em um galho mais acima e matou um *waika*. Deixou a cabeça do *waika* em cima da árvore e jogou os pés e as mãos no chão. Todos os *waika tōpō* começaram a flechar a mãe do *sai de* e depois voltaram para casa. Mas algo estranho aconteceu. Os homens que flecharam os *sai tōpō* contavam o que ocorrera e, em seguida, morriam. Era sempre assim, o *waika* contava a história e morria; um outro contava e morria. Dez ou quinze *waika tōpō*, que flecharam os *sai tōpō*, morreram logo após narrarem o ocorrido. Esses *sai tōpō* moram em um local onde há um vento muito forte. Eles não vivem no chão, mas nas copas das árvores localizadas no alto de uma serra distante da casa dos *waika*

töpö. Nas serras da Venezuela há muitas dessas criaturas. Eles fazem um barulho igual ao de uma cachoeira.

O xamã que narrou essa história disse que, quando ele era garoto e morava na Venezuela, ouvia esses *sai töpö*. Circunstância especial e delicada na vida social sanumá acontece quando um deles se transforma em um *sai de* perigoso, pois pode ser a origem no interior do grupo de uma criatura altamente letal. Um exemplo dessa situação especial é o da moça sanumá que se tornou um *sai de* que comia os seus parentes. O relato a seguir trata do caso dessa jovem que passou a ter uma fome estranha, fome de gente:

A mãe ficou grávida e nasceu *tönömösoma*. A criança foi crescendo e virou uma moça com idade de casar. A mãe queria um genro, por isso ela mesma pegou a rede de um rapaz e amarrou em cima da rede de *tönömösoma*. O marido da filha sempre ia caçar como queria a sogra. Mas, *tönömösoma* era diferente das outras mulheres. Ela cresceu e suas unhas também cresceram muito e ficaram iguais às garras de um animal. Por isso, sempre estava com os braços cruzados e as mãos embaixo das axilas. O marido saía para caçar e *tönömösoma* acompanhava-o, retornavam no final da tarde.

Isso acontecia quase todos os dias. Um dia, *tönömösoma* ficou com muita fome, mas uma fome diferente: ela queria comer gente. O marido estava se preparando para ir caçar, quando *tönömösoma* disse que queria ir junto para ajudá-lo, carregaria os animais. Mas, *tönömösoma* estava mentindo. Ela esperou que se embrenhassem na floresta, chegassem a um local bem distante da aldeia, e segurou o marido. Fincou as garras na sua barriga e fez dois cortes, os quais deixaram as vísceras à mostra. Retirou toda a gordura dele, só a gordura, e embrulhou em algumas folhas. Quando estava quase de noite, voltou sozinha à casa da mãe. Pôs no fogo o embrulho de folhas com a gordura do marido. A gordura escorria do embrulho e fazia barulho quando caía no fogo. A mãe ouviu o barulho e perguntou o que tinha dentro da folha. A filha mentiu, disse que era o passarinho que seu marido havia caçado. A mãe perguntou onde estava o genro e ela respondeu que ele saiu correndo atrás de um macaco e não tinha retornado. A filha disse que ficou esperando por ele, gritou, mas não obteve resposta.

Mãe e filha foram dormir. No outro dia, elas esperaram o retorno do genro até o meio dia, mas ele não voltou. A mãe perguntou se a filha matara o marido, mas ela respondeu que não. Disse que talvez o marido estivesse machucado. Poderia ter subido em cima de uma árvore para pegar uma flecha e ter caído e morrido. O tempo passou e as pessoas esqueceram do marido e continuaram sem saber que ela o matara.

Um dia, ela chamou um menino para os dois irem apanhar cogumelo no mato. Quando estavam no meio da floresta, ela o matou. Voltou para a aldeia sozinha e a mãe do menino perguntou onde estava o filho. *Tönömösoma* respondeu que ele havia sumido. E, assim, ela foi matando os sanumás. Até que as mães começaram a ficar intrigadas com o desaparecimento de seus filhos. Questionavam quem poderia estar matando-os. Um sanumá viu as garras da moça e disse a todos que era ela quem estava matando os filhos. Os sanumás discutiram o que iam fazer com *tönömösoma*. Pensaram em matá-la a pauladas. A mãe avisou-a que todos já sabiam que ela matava as pessoas. Ela não disse nada. Os sanumás estavam com raiva da jovem. Os velhos decidiram dar uma paulada na cabeça dela e ela desmaiou. Acharam que havia morrido. Dentro dela havia um *sai de*, por isso, não morreu, o *sai de* era forte e não morreria com uma paulada. As pessoas fizeram uma fogueira grande onde a jogaram. Puseram mais lenha em cima do corpo de *tönömösoma* e o fogo aumentou. Mas, de repente, ela começou a remexer-se violentamente na fogueira. Paus em brasas foram lançados longe. Ela agora estava com a aparência de *sai de*, transfigurara-se definitivamente em um *sai de*. Os sanumás assustaram-se e fugiram com medo. Dentro da fogueira, *tönömösoma* quebrava a lenha com suas garras ao mesmo tempo em que gritava: “*Tê, tê, tê, tê, tê*.” Ela correu em direção à floresta e sumiu. Hoje, *tönömösoma* come muito tatu. Também, mata e come os sanumás. Por isso, quando os sanumás escutam o grunhido: “*Tê, tê, tê, tê, tê*”, eles sabem que ela está por perto. Mas, os *hekula töpö* protegem os sanumás, evitam encontros com essa criatura na floresta.

Na interação dos sanumás com essas criaturas agressivas, a sua reação é a mesma que têm com um animal venenoso, por exemplo, uma cobra, procuram matá-los para evitar maiores problemas. Em todas as narrativas tratadas aqui, os sanumás tentaram matar os *sai töpö* que os ameaçavam. O próximo relato trata de um sanumá que se

tornou *sai de*, enganou os seus parentes e fez com que eles adotassem uma atitude canibal.

O rapaz saiu com sua mulher para procurar mel e escureceu. A folha de uma árvore caiu e o marido mentiu à mulher dizendo que era mel. Como estava escuro, a mulher não viu bem o que era. Ele subiu na árvore e jogou o seu sangue embrulhado em uma folha e disse que era mel. A mulher guardou o embrulho e o levou para casa, avisando que trazia mel. Estavam todos com fome. Os filhos da mulher comeram o mel. Como estava escuro, só a luz da fogueira iluminava o ambiente, as pessoas não conseguiram ver o que realmente havia no embrulho. O marido não deixou que aproximassem o embrulho da luz da fogueira. A mulher guardou um pouco do mel na panela para comer no outro dia. No dia seguinte, a mulher viu que o mel era o sangue do marido. Ela se transformou em *hutukanamä*, um passarinho que canta: “*Hutu, hutu, hutu*”. O marido tornou-se *salouelöoma, sai de* que fica pendurado na árvore de cabeça para baixo semelhante a uma colméia.

Sabemos que a categoria *sai de* é composta de vários e diversos seres, o que irá particularizar cada um é sua forma corporal específica, hábitos e local de moradia. No entanto, defini-los ou identificá-los, à primeira vista, como determinado *sai de* e não como um sanumá ou animal de caça, é uma tarefa difícil. Os *sai töpö* têm um diferencial em relação aos outros seres, que é a capacidade de metamorfosear-se momentaneamente em outra criatura. Podem transformar-se em caça ou em sanumá e aproximar-se das pessoas. Depois, voltam a ter a corporalidade anterior de *sai de*. Os *sai töpö* realizam essas transfigurações reversíveis para, por exemplo, manter relações sexuais com as mulheres dos sanumás e roubá-las de seus maridos. A narrativa a seguir ilustra essa situação:

O marido foi caçar e a esposa ficou em casa. Ela estava fazendo comida. De tarde, o marido retornou, mas, na verdade, não era o marido, era um *sai de* transfigurado no marido. Era *xinanidamö* e trazia muita caça. A mulher recebeu a caça e preparou a carne no fogo. O *xinanidamö* pediu-lhe para que copulassem. Depois, ele foi embora, sumiu. Algum tempo mais tarde, o marido voltou e, vendo a caça,

perguntou quem trouxera aquilo. A mulher respondeu que foi ele, mas ele negou. O marido brigou com a mulher. A esposa fugiu chorando. *Xinanidamö* ouviu a mulher chorando. O *sai de* veio conversar com ela que lhe pediu ajuda. *Xinanidamö* brigou com o sanumá, apanhou duas vezes, mas depois o *sai de* fincou as unhas na cabeça do marido e foi escalpelando-o, retirou toda a pele. Começou pela cabeça e puxou até tirar a pele do corpo todo. O *sai de* partiu, levando a pele. O marido morreu e o *sai de* levou a mulher do sanumá. O *sai de* pendurou a pele em um tipo de varal. Até hoje, a mulher do sanumá está com o *sai de*.

Xinanidamö pode ser tanto um *sai de* feminino quanto masculino. Ele tem a capacidade de transformar-se em outros seres. Na sua forma original, ele é uma criatura pequena, tem o cabelo bem comprido e assovia muito. Vive em uma serra. Gosta de brincar pela floresta. Quando um sanumá está caçando, *xinanidamö* joga ou sopra uma substância na espingarda ou no arco e flecha do caçador, que passa a caçar muitos animais. Ajuda o caçador que não erra nenhum alvo, acerta tudo e volta com muitos animais para casa. Pode dar ao caçador em sonho, ou melhor, ao *mani de* (a pessoa-sonho) do caçador uma zarabatana ou uma flecha pequena. Quando acorda e vai caçar, o caçador consegue matar muitos animais. Contudo, a interação com esse *sai de* pode ser também maléfica. Devido a sua força como caçador poderoso, ele pode fazer mal a um sanumá, pode mexer no olho da pessoa e deixá-la cega ou pode matá-la, como aconteceu com o sanumá que brigou com sua mulher.

Os modos de interação dos *sai töpö* com os sanumás dependem do tipo de criatura, pois cada uma delas deseja determinada coisa dos sanumás. Há *sai töpö* que pretendem ter pessoas muito específicas, por exemplo, jovens passando pelos ritos de puberdade, ou querem ter o nome e outras partes do corpo da pessoa que eles não têm. No entanto, na maioria das vezes, a agressividade deles contra o sanumá é aleatória, não visam determinada pessoa, mas qualquer uma. Por outro lado, para os sanumás, encontrar um *sai de* não é algo acidental: significa que algum xamã o enviou para matá-lo propositalmente.

Em outro caso de transfiguração reversível do *sai de*, este assume a forma de uma colméia ou de um vulto humano a partir de muitas abelhas reunidas. Veremos como um *sai de*, transfigurado em colméia, matou um sanumá que pretendia coletar mel:

Há muito tempo, os sanumás encontraram uma colméia denominada *oi* que, na verdade, era um *sai de*, pois as abelhas dessa colméia comiam gente. Os sanumás não tinham roças, por isso andavam constantemente no mato caçando e coletando e vivendo em acampamentos. Havia animais de caça e frutas silvestres para comer, mas nenhum beiju ou banana. Depois de alguns dias, ficaram com fome. Resolveram construir um novo acampamento em outra parte da floresta.

O irmão de uma mulher pensou em ir caçar depois de fazer o tapiri. Ele era um exímio caçador. Embrenhou-se na mata, procurando palhas para sua casa seu tapiri, ao mesmo tempo em que buscava frutas comestíveis. Encontrou uma colméia *oi*. Disse à irmã que tinha encontrado mel, muito mel e mandou-a buscar palha seca. Ela fez isso e os dois foram até onde estava o mel. O irmão acendeu uma pequena fogueira perto da árvore onde estava o mel e subiu usando um cipó. Chegou bem perto onde estava o *oi*. A irmã colocou fogo na palha seca e amarrou num cipó que o irmão puxou até alcançar a palha em chamas. O irmão pôs fogo na colméia. Com o fogo, a colméia fez um barulho e um pedaço caiu no chão, fazendo também um barulho estranho. A colméia era um *sai de*, por isso fazia aquele barulho. A irmã olhou para cima e viu o irmão. Continuava a cair fogo e parte da colméia. A irmã estava preocupada com o irmão e gritou para ele ter cuidado, não se queimar. Mas, já era tarde, o irmão não estava lá. O *sai de* comeu-o, o que ela via era o vulto do *sai de*. O *sai de* fingia que era o irmão e disse que ia jogar larvas para ela. Ela olhou o que tinha caído no chão e viu que era o fígado de uma pessoa. Isso a fez chorar muito. O *sai de* dizia que agora ia jogar favos de mel com própolis, mas, na verdade, jogou o pulmão do irmão. A irmã estava muito triste e pedia para o irmão descer porque ela gostava muito dele. Agora, estava sem o irmão, só restaram ela e a mãe. Ela não tinha pai e, com a morte do irmão, não havia mais na família um homem para caçar. Ficou muito triste. O *sai de* virou de cabeça para baixo e transfigurou-se em *oi*, a colméia. Por isso, na floresta, a “boca” da colméia está sempre para baixo. O *sai de* que vivia no *oi* foi embora, não mora mais nesta grande colméia. Agora ele vive em uma serra distante. Assim, as abelhas que eram *sai de* saíram e fizeram uma casa nova naquela serra. As verdadeiras abelhas *oi* acham que se os sanumás as encontrarem, eles ficarão com medo de subir na

árvore e de queimá-las, pois poderão achar que elas são as abelhas de uma colméia *sai de*. Por isso, os sanumás sobem na árvore ao lado para pegar o mel, para, primeiro, verificar se não é um *sai de*. Quando os pedaços da colméia caem fazendo um barulho estranho, eles desconfiam que pode ser um *sai de* e não uma colméia de verdade.

As formas de expressão e aparência dos *sai töpö* parecem infinitas. A maneira de cada uma dessas criaturas relacionar-se com os sanumás é única, o que dá a uma pessoa uma experiência singular. Somente o xamã, com sua habilidade de fazer transfigurações reversíveis, domina as regras de interação com esses seres. O xamã sabe como agir diante deles. No capítulo sobre o xamanismo sanumá, veremos o caso de um xamã poderoso que tinha mulher e filhos *sai töpö* ao mesmo tempo em que tinha uma família sanumá. Essa relação especial que ele matinha com essas criaturas dava-lhe poderes especiais.

Além dos *sai töpö* que já vimos, enumero mais alguns nas seguintes narrativas:

Saitiki não tem os braços e as pernas, o seu corpo parece amassado ou batido, de tal forma que só restou uma massa amorfa em formado de bola. Assim, braços e pernas foram acoplados ao resto do corpo. [O nome desse *sai de*, *saitiki*, vem do verbo *saitiki* que significa o processo de amassar.] Sem os membros esse ser se locomove rodando o corpo. Caminha pela floresta durante a noite. Trata-se de uma criatura muito venenosa, que aprecia o *õxi de* (corpo interior do sanumá), especialmente das crianças. O *saitiki* tem algo parecido com uma lanterna que ilumina os caminhos. A luz que ele libera permite aos sanumás vê-lo. O *héã* (som anunciador) dele é o barulho de paus e gravetos quebrando-se. A floresta não é bonita ou aprazível, mas é perigosa (*uli tuli toita ma kite*). Há diversas criaturas venenosas que habitam e rondam a floresta. Ela é habitada por muitos *sai töpö*. *Omawö* fez a floresta, serras pedregosas que são casas dos *sai töpö*.

*Kanaima*²⁶ prefere caminhar pela noite, mas pode atacar o sanumá também de dia. Ele é muito forte e alto e pode quebrar o pescoço ou jogar veneno nos sanumás. Durante a noite, se o sanumá se afasta de sua casa, ele poderá encontrar este *sai de* que o puxa pelo braço. O sanumá não consegue ver o que está puxando o seu braço, mas imediatamente este diminui.

*Mahaama*²⁷ é uma criatura negra, faz um barulho com a voz e bate nas crianças.

Meni de persegue as crianças, gosta delas, quer roubá-las de seus pais. Ele come o que tem dentro do sanumá.

Sopona pata sopra um vento forte, causa uma ventania que faz com que as árvores caiam. Causa um grande transtorno nas casas com esta ventania. Gosta de jovens que estão em vias de fazer os rituais de puberdade.

Tolamö é um ser libidinoso, existe a versão masculina e a feminina. Esse *sai de* nunca será um amigo dos sanumás. Leva o jovem sanumá para sua casa para ser sua mulher ou seu marido. Tem uma substância pegajosa nas costelas que cola a pessoa a ele e, assim, rapta o sanumá e leva-o para sua casa. Quando uma moça está no ritual de reclusão de puberdade (*hokolomo*), ela não pode ficar sozinha porque esse *sai de*, *tolamö* masculino, pode raptá-la. Mas, se a moça estiver bem “guardada” e o tapume de reclusão estiver bem tapado, o *sai de* não conseguirá pegá-la. Se a jovem quiser fazer suas necessidades, deverá ir acompanhada por uma velha (*patasoma*), mãe ou avó. O cheiro da púbere atrai o *sai de* que a deseja para ser sua nova esposa a qualquer descuido, o *tolamö* vem rapidamente e rapta e moça. O mesmo acontece com o rapaz no ritual de puberdade (*poko manogoximo*); este deve estar sempre na companhia de uma velha para vigiá-lo e evitar o seu rapto pelo *sai de*.

Lalakö é um *sai de* com o formato de uma sucuri, mas com braços e pernas. Ele tem fogo em seu interior.

Outros *sai töpö* que deixam a pessoa fraca são: *sotonamawani* é o *sai de* que bate nas madeiras das casa; *hazakoli* é o *sai de* que leva o sanumá para longe e não volta.

²⁶ *Kanaima* é uma figura mítica yecuana, subgrupo caribe. De acordo com esse grupo, era um grande xamã yecuana, muito poderoso e perverso que, não satisfeito em matar os seus pares, cometeu o suicídio. Seu filho, também denominado *kanaima*, embebedou-se do sangue do pai suicida e, assim, converteu-se em uma horrível onça que chupa o sangue de suas vítimas (Barandiaran 1962). Ver Neil Whitehead (2002) sobre a figura do *kanaima* nos povos indígenas das terras altas da Guyana, que se refere ao modo de mutilação e morte ritualizada e seus praticantes.

²⁷ *Mahaama* é também um dos heróis míticos yecuana que auxilia os xamãs yecuanas a manter distante o *kanaima* da sua vítima (Barandiaran 1962).

Os *sai töpö* têm *hëa* (som que anuncia a presença), um deles é o grilo *kana kanö*. Isso ajuda os xamãs, pois eles podem espantar essas criaturas e evitar os seus ataques.

Essas criaturas estão por toda a mata. Contudo, mesmo em casa, os sanumás não estão a salvo dos *sai töpö*, pois caminhos invisíveis ligam as moradas desses seres às casas sanumás. Os únicos sanumás que conseguem ver essas trilhas invisíveis são os xamãs. Entretanto, caso os outros sanumás tenham suas percepções alteradas devido a algum veneno que lhe foi lançado, eles conseguirão vê-las. No sonho, a pessoa também pode entrar em contato com essas criaturas e ver os caminhos que elas seguem. As interações que os sanumás têm, quando sonham, com tais seres são tão perigosas quanto as que acontecem em vigília. Os sonhos são como uma realidade à parte, uma outra dimensão, mas que está relacionada com a vida em vigília. Os fatos que acontecem nessa dimensão repercutem na outra. Portanto, se um sanumá se alimenta da comida de um *sai de* quando está sonhando, ele acordará doente.



Figura 1: *kanaima de*

SINA NITA MÖ A

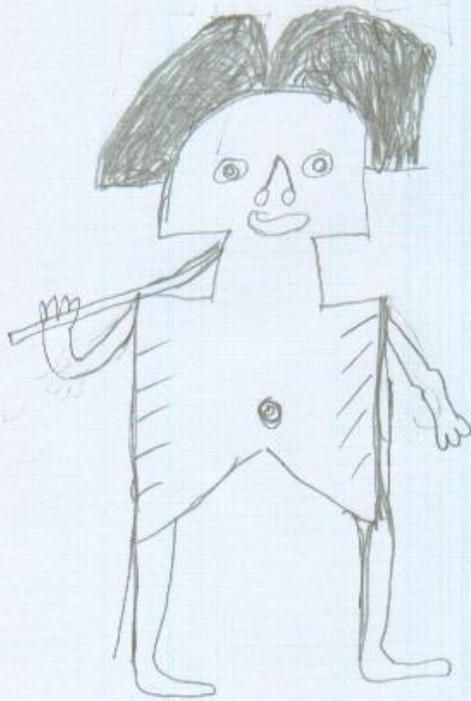


Figura 2 : *xinanitamö*



Figura 3: *tolamö*

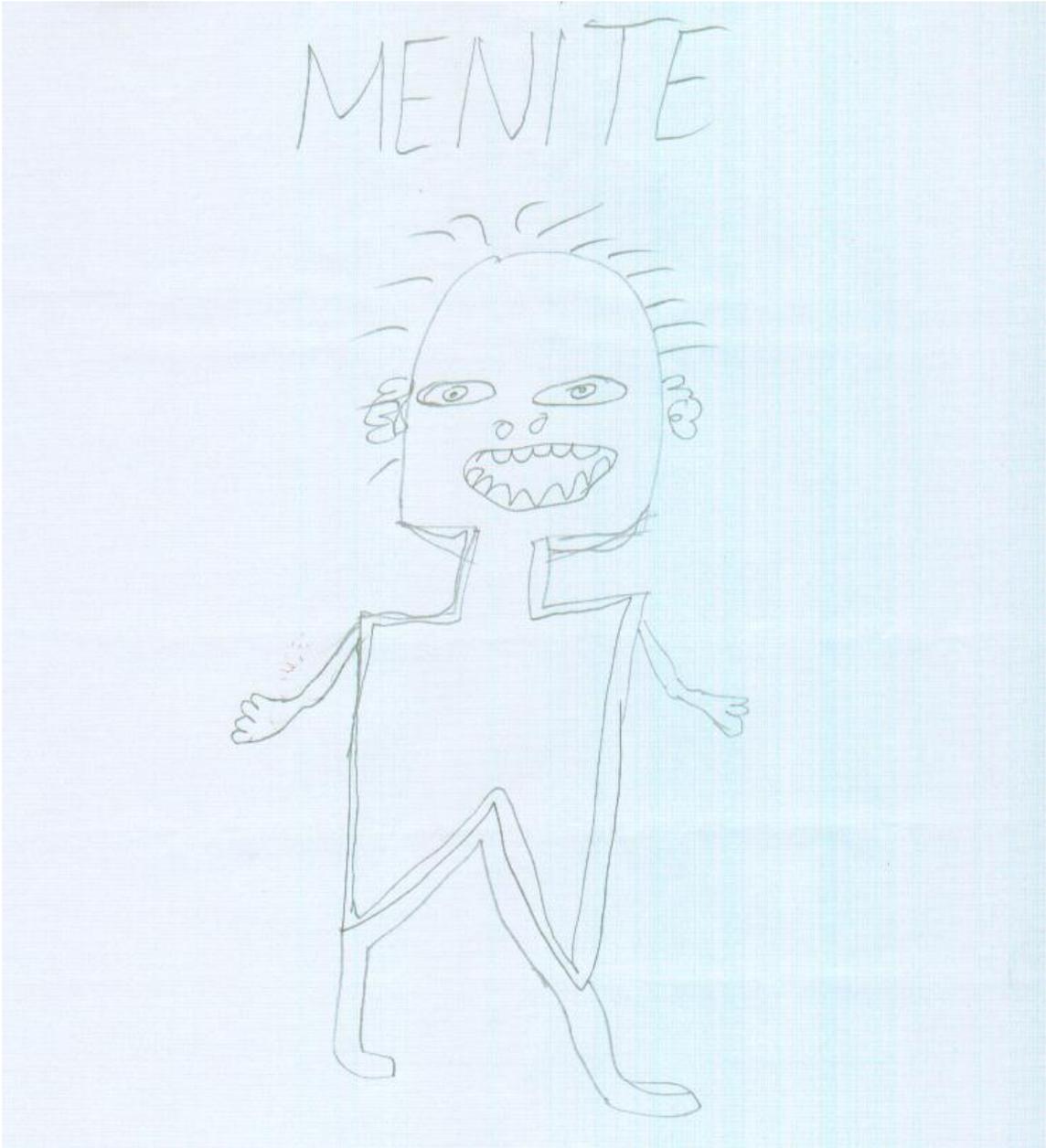


Figura 4: meni de

Os outros indígenas

Até aqui tratei dos *sai töpö* e de suas interações com os sanumás. Agora, vou-me deter na categoria dos outros índios, mais semelhantes aos sanumás devido às suas formas corporais, costumes e locais de moradia. Entretanto, mesmo havendo similitudes, os outros grupos indígenas ainda são muito diversos. Mesmo no interior de um grupo local haverá pessoas que, em um dado contexto, serão apontadas como *ai töpö* (outros) ou *tiko töpö* (diferentes). Ramos (1990) discutiu os conceitos sanumás que tratam do contraste entre grupos próximos e distantes e observou que a plasticidade é a principal característica dessas noções. Assim, dependendo do contexto, *iba töpö* (os meus) pode se referir tanto ao grupo reduzido formado de pai, mãe e irmãos, quanto a todas as pessoas de um grupo local, de Auaris, por exemplo, em contraste com os *ai töpö*. Uma categoria mais delimitada, de acordo com Ramos (1990) seria *tiko töpö* (os diferentes), pois há um ponto relevante na semântica dessa palavra que apresenta a noção de um “relativismo cultural e tolerância social com o que é ‘diferente’” (op. cit: 291)²⁸. As explicações sanumás sobre a alteridade do inimigo e a qualidade de ser outro povo (*ai töpö*) estão baseadas, também, na idéia do metamorfismo. Os sanumás entendem que os outros grupos indígenas resultaram de metamorfoses a partir deles próprios.

Os grupos inimigos ou aliados dos sanumás de Auaris conformam um amplo espectro que engloba, por exemplo, subgrupos yanomami, *waika töpö* (yanomae) e *samatali töpö* (yanomamö), os *napö töpö* (yecuanas e outros povos, como macuxi, etc) e também vários subgrupos sanumás distantes deles social ou fisicamente, por exemplo, os *kobali töpö* e os *xicoi töpö*. Um velho xamã, quando inquerido sobre as diferenças

²⁸ Ver Ramos (1990) para uma discussão mais detida desses conceitos.

que existem entre os sanumás de Auaris e outros povos, apresentou uma nova versão da história que trata da diversidade de cores dos animais, especialmente das aves, causada pela morte do mucura. Nessa nova versão, depois de se pintarem, os sanumás espalharam-se e tornaram-se animais com cores e formas diversas. No entanto, algumas pessoas que não usaram ou manipularam o sangue do mucura espalharam-se e, no movimento de dispersão, transformaram-se em *samatali* (subgrupo yanomami), *kobali* (subgrupo sanumá), *waika* (subgrupo yanomami), *napö* (yecuana), *sanima* (sanumá de Auaris), etc. Com esse deslocamento, enquanto caminhavam e se distanciavam uns dos outros, metamorfoseavam-se em pessoas diversas. O movimento de dispersão dos povos é o principal catalisador das transfigurações que os diferencia em novos grupos com específicos idiomas. Os próprios sanumás também se diferenciavam, subdividiam-se no movimento transformacional ao longo do deslocamento. Por conseguinte, eles passaram a classificar e identificar variados grupos. Uma outra metamorfose diversificou ainda mais os sanumás internamente, mas ela será discutida na última seção, quando me debruçar sobre a categoria *sanima töpö*.

Esses grupos espalhavam-se e definiam-se crescentemente como diversos, tornando-se inimigos ou aliados. Surgiram, assim, os agrupamentos com os quais os sanumás deveriam ter cautela ou fazer alianças. As relações mantidas pelos sanumás com esses Outros esclarecem muito sobre o estatuto ontológico dos povos indígenas. Escolhemos abordar essa categoria ontológica de alteridade a partir dos yecuanas, um caso particular no universo de interação dos sanumás, devido a sua proximidade física e à diferença marcante de costumes. A intenção é tentar observar como os sanumás entendem os Outros a partir das idéias que eles fazem dos yecuanas. A proximidade

desse permitiu aos sanumás realizar uma “etnografia” mais detida deles do que de qualquer outro grupo.

Quando os sanumás chegaram à região de Auaris, os yecuanas (*napö töpö*) já estavam lá e as incursões guerreiras tornaram-se uma constante nas interações entre os dois grupos. Segundo Ramos (1980: 27), as armas de fogo dos yecuanas, desconhecidas dos sanumás, causaram muitas mortes entre estes e provavelmente impuseram um estado de paz. Os sanumás ainda se recordam de momentos marcantes nessa história de guerra entre os dois grupos, como revela a narrativa a seguir:

Há muito tempo atrás, os velhos disseram que os yecuanas (*napö töpö*) mataram outros sanumás, também, por vingança. Um dia, os sanumás vieram até a casa dos *napö töpö* e notaram que os homens saíram para caçar, só havia mulheres na casa. Os sanumás aproximaram-se e as mulheres correram e fecharam-se dentro da casa. Os homens sanumás pediam para abrir a porta, eles queriam entrar, mas as velhas diziam que não iam abrir. Os sanumás não foram embora, continuaram rondando a casa, pedindo-lhes que os deixassem entrar. Mas, as mulheres estavam decididas a não abrir a porta. Os sanumás insistiam muito. As anciãs estavam bravas com os sanumás. Puseram pimenta em uma cuia com água e jogaram-na nos olhos dos sanumás através de pequenos buracos que havia na parede. Os sanumás ficaram bravos e arrebentaram a porta, entraram e mataram uma das anciãs. Os sanumás enfiaram um pau pela boca da velha que atravessou o corpo e saiu do outro lado. Fincaram o pau com a velha morta no chão, o corpo ficou pendurado. Quando os caçadores yecuanas chegaram, viram a velha pendurada no pau e ficaram com muita raiva. Planejaram uma retaliação. Os guerreiros yecuanas partiram para matar os sanumás. Foram até a casa dos sanumás e começaram a atirar com suas espingardas e mataram muitas pessoas. Os yecuanas tinham armas de fogo e os sanumás tinham arcos e flechas. Os sanumás não conseguiam flechar longe como as espingardas, assim, muitos sanumás morreram.

Naquele primeiro momento, a guerra de vingança era a forma de interação com os yecuanas e parecia não ter fim, pois os dois grupos estavam inseridos numa

cadeia de retaliação. O estado de paz instaurou-se e novas relações de troca impuseram-se, trocas de bens materiais, de serviços e até de cônjuges. A tensão entre as duas etnias ainda hoje permanece latente e, vez por outra, manifesta-se na vida cotidiana em pequenos desentendimentos, discussões, mas os atritos são sempre controlados. Ramos (1980) tratou dos meandros da situação entre ambos os grupos e das tensões que nelas vigoram. As relações mantidas por eles, após o período de guerra, de acordo com a autora, tornaram-se bastante elaboradas com um “caráter simbiótico” que passa pela troca de bens, de serviços funerários, de cura e de casamentos (op. cit: 15).

A proximidade física e os anos de contato permanente vividos com os yecuanas provocaram reflexões singulares por parte dos sanumás. Estes incorporaram personagens mitológicos yecuanas como, por exemplo, as figuras já mencionadas de *kanaima* e *mahaama* ao universo dos *sai töpö*. Ao contrário de outros povos, os yecuanas aparecem com frequência nas narrativas mítico-históricas sanumás e estão sempre relacionados ao rio e às cobras, o que reflete a grande habilidade deste povo para navegar e o uso dos colares de coloridas miçangas de vidro semelhante às cobras e que eles trocavam com os sanumás. Dentre todos os grupos indígenas que os sanumás imaginam povoar o cosmos, os yecuanas são a principal fonte de reflexão.

Com a morte do mucura, os yecuanas e outros povos indígenas originaram-se dos sanumás. No entanto, no caso dos yecuanas, os sanumás formularam outras narrativas que tratam da origem desse povo em outras situações marcantes. Assim, reelaboraram o relato sobre a pescaria da mulher com a vagina dentada para especificar a origem da mulher yecuana. Nessa nova versão, *Omawö* pescou a mulher depois de ter soprado o anzol da mesma maneira que fazem os “especialistas do sopro” yecuana (ver

Arevelo-Jiménez 1974)²⁹. Após o lançarem na água, algo se prendeu ao anzol: era a *salakalisoma de* (mulher-peixe) ou *napösoma de* (mulher-yecuana). Assim surgiu a mulher yecuana (*napösoma*). Essa mulher também tinha a vagina dentada e passou pelas mesmas situações vividas pela mulher sanumá até começar a menstruar. O final deste relato enfatiza o fato de os yecuanas serem originários do rio e descendentes dos *salakaliue töpö* (os ancestrais dos peixes, dos sanumás que se transformaram em peixes), pois assim como a mulher pescada, todos os yecuanas moravam no fundo do rio. De acordo com os sanumás, em um dado momento, os ancestrais dos peixes saíram das águas e metamorfosearam-se em yecuanas enquanto caminhavam em direção à floresta, onde fizeram suas casas. Por sua vez, esses ancestrais são transfigurações dos sanumás. Portanto, mesmo nessa nova versão, os yecuanas continuam como originários dos sanumás.

Há outro relato sobre os yecuanas que os associa às cobras que vivem também no fundo do rio, o que corrobora a versão anterior sobre a origem desse povo a partir das águas. As cobras dessa versão estão relacionadas com as miçangas coloridas de vidro, objeto de fascínio dos sanumás e que foram trocadas pelos yecuanas. A história a seguir trata do matrimônio de um yecuana com uma mulher-cobra (uma mulher que se transformou em cobra) que vive dentro do rio:

A mulher do yecuana apanhava muito de seu marido, por isso ela estava muito triste, queria que o *kanaima (sai de)* a levasse dali. Ela fugiu, escondeu-se na beira do rio. O marido estava com raiva porque tinha visto sua mulher com outro homem. Foi ao rio procurá-la, mas não a encontrou.

Dentro do rio, havia os *lalaliue töpö* (os ancestrais da sucuri), que chamaram o marido yecuana para passear e perguntaram-lhe se ele não queria uma de suas irmãs como esposa. Os *lalaliue töpö* disseram que havia muitas moças em suas

²⁹ No caso da mulher sanumá não ocorreu tal sopro, mas foi lançado um tipiti com miçangas, também, objetos marcadamente yecuana. Essa proximidade da mulher sanumá com o estrangeiro será discutida no próximo capítulo.

casas dentro do rio. O yecuana disse-lhes que ele só tinha um irmão e uma irmã e que havia largado sua mulher. Por isso, aceitou a irmã dos *lalaliue töpö*, mas ele deveria ir para dentro das águas, viver com a nova mulher. No rio, havia muitas cobras com casas diferentes. O yecuana ficou dentro d'água vivendo com o povo-sucuri.

A mãe do yecuana foi procurá-lo, ela estava muito triste com sua ausência prolongada e chorava muito. Um dia, o yecuana voltou à casa de seus pais com muitas miçangas do povo sucuri, mas que, fora d'água, eram cobras. Todos ficaram com medo das cobras no corpo do yecuana. Quando todos estavam dormindo, ele conversou com seu irmão, tentando convencê-lo a ir à casa das cobras embaixo d'água, morar nesse lugar.

Numa noite, a mulher-cobra do yecuana foi vê-lo na casa de seus pais. A mãe ficou olhando o vulto que se aproximava de seu filho, parecia uma mulher. *Lalisoma* (mulher-cobra) entrou na casa e deitou-se na rede com o marido. A mãe do rapaz continuava observando e viu que era uma cobra, ficou com muito medo porque a mulher mexia a língua como uma cobra. A mãe estava com medo e disse-lhe para não ficar com aquilo. O yecuana disse que ia embora e não ia mais voltar com sua mulher para a casa dos yecuanas. Queria levar o irmão com ele, mas sua mãe não queria deixar. O irmão decidiu ir e os dois entraram na água.

Os *lalaliue töpö* são yecuanas. Dentro d'água usam colares de miçangas, mas fora d'água esses colares são cobras pequenas e coloridas.

Os yecuanas trocaram com os sanumás as miçangas de vidro e outros objetos materiais do mundo dos brancos, pois faziam parte das redes de trocas acionadas pelos povos caribes no maciço güianense. O termo sanumá que designa miçangas, *mazulu*, veio do yecuana, *mayuru*³⁰. Essas interações dos yecuanas com outros povos indígenas e com os brancos repercutiram no imaginário sanumá. São famosas na etnologia indígena as rotas de transmissão de conhecimento, de bens e de pessoas que acontecem nessa região e onde os yecuanas formam um elemento importante (Butt Colson 1983-1984, Howard 2002, Melatti 1998). Eles são os "trocaadores" por excelência devido às

³⁰ Alcida Ramos em comunicação pessoal.

longas distâncias que percorrem e ao elo comercial que constituem (Melatti 1998 e Arvelo-Jimenez 2001). Assim, esse povo instalou-se ao longo de grandes rios, os quais constituem referências geográficas importantes e vias principais de comunicação entre aldeias yecuanas, com outros índios e com os brancos (Arvelo-Jiménez 1974: 47). Os sanumás perceberam a centralidade do rio para os yecuanas e não o omitiram nas histórias que formularam sobre eles.

Vale enfatizar que, além de miçangas coloridas semelhantes às cobras, os yecuanas introduziram e continuam introduzindo vários outros elementos no universo sanumá. Tal trânsito, obviamente, é de mão dupla, indo também dos sanumás aos yecuanas. O importante, neste momento, é tentar compreender como os sanumás digerem as informações que recebem dos yecuanas. O cultivo de plantas na roça, por exemplo, parece ter sido uma outra incorporação que teve a participação dos yecuanas, pois estes aparecem também nos relatos que tratam da origem dos cultigens. Um velho sanumá contou-me a descoberta das plantas cultivadas:

Antigamente, antes de os sanumás se encontrarem com os yecuanas, eles não tinham roças. Não tinham machados, facas como têm hoje, não tinham nada. Lourenço yecuana, contou esta história. Um dia, esses sanumás encontraram *wanimaitilia pata*, era um sanumá-cobra (que depois se transformaria em cobra). Ao redor dele havia mandioca, banana, batata, enfim, havia muitas coisas. Os anciãos pediram a esse sanumá sementes e mudas de várias plantas. Disseram que da mandioca eles iriam fazer beiju, tirar a casca da mandioca, ralá-la, espremê-la, jogar o veneno fora e, assim, não ficariam com fome, pois fariam muitos beijus. Com as mudas doadas, fizeram as roças. Queimaram uma área pequena, pois não havia facão nem fósforo. Usavam o graveto *polotikō* (da árvore *poloi*) para acender o fogo. Queimaram, plantaram e colheram os alimentos. Na roça, havia o bananal, mandioca e outras plantas. Assim, os sanumás foram fazendo suas roças, um foi mostrando ao outro. O sanumá que deu as mudas e sementes para os outros fazerem roça virou uma cobra grande e velha, *wanimaitilia pata*. Antes de ter roça,

os sanumás caçavam, viajavam muito, faziam muitos acampamentos pela floresta com toda a família.

A seguir há uma outra versão da origem dos cultigens que enfatiza o saber dos yecuanas com relação ao cultivo de plantas na roça. Como a história anterior, esta apresenta também o fato de o conhecimento a respeito do cultivo na roça ser divulgado e inserido nas rotas de trocas de conhecimento. Um sanumá aprende a fazer uma roça e ensina a outro e assim por diante. Essa transmissão de informação parece seguir as trilhas da trocas que acontecem entre os subgrupos sanumás e outros indígenas. A narrativa diz o seguinte:

O sanumá-sucuri (*lala kökö*) tinha várias plantas por perto. Os sanumás pediram-lhe mudas e sementes. O sanumá-sucuri entregou sementes, mudas de mandioca brava e outras coisas. Conseguiram tudo que hoje uma roça deve ter. Mas, os sanumás não sabiam o que fazer com as mudas e sementes. Os yecuanas chegaram, plantaram, fizeram roça. Os sanumás imitaram e fizeram as roças também. Antes, os sanumás não cultivavam alimentos, mas, depois desse episódio, começaram a fazer roças. Os sanumás aprenderam com a cobra que tinha muitas sementes e mudas. Os yecuanas chegaram e souberam o que fazer com as mudas, fizeram as roças. Os sanumás imitaram os yecuanas e espalharam esse conhecimento para os outros.

Esses relatos anteriores, que se referem aos yecuanas, revelam os modos de interação dos sanumás com outros povos indígenas. São relações de trocas, comerciais pacíficas ou de agressividade, com códigos necessariamente reconhecidos pelos vários grupos. Nessas narrativas, os sanumás estão engajados em guerra ou trocas de bens, de conhecimentos, ou de cônjuges, com os yecuanas, ao contrário do que acontece nas interações com os *sai töpö* e os animais de caça. Com estes não há nenhum tipo de troca, nem a lógica da vingança. Enquanto afugentar preventivamente é a atividade

modelo para lidar com os *sai töpö*, atacar um grupo inimigo sem um motivo definido não faz parte da expectativa sanumá. Com estes é o princípio da retaliação que opera: ações agressivas são, na verdade, contra-ações, revides a ações anteriores. Voltarei a este tema no capítulo sete.

As trocas pacíficas, especialmente de bens, são um caso particular na cosmologia sanumá. Intercâmbios firmados com outros grupos indígenas introduziram importantes objetos em seu universo, especialmente os bens materiais dos brancos. A importância de um Outro com quem se possa trocar está na origem de alguns bens materiais, como veremos adiante.

Vimos como a troca de conhecimentos difundiu o plantio em roças no mundo sanumá. Por sua vez, os objetos materiais dos 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 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 sanumás antes da chegada dos brancos. Algumas narrativas apresentadas anteriormente trataram dos primeiros sanumás que tinham objetos especiais, por exemplo, machadinhas, que originaram os bicos das aves de hoje. Esses sanumás eram os “donos” dessas ferramentas e, por isso, transformaram-se em aves com bicos específicos. O relato a seguir trata da origem dos terçados, machados no universo sanumá e da origem dos pássaros:

Antigamente, os primeiros sanumás usavam os machados e os terçados para derrubar colméias nas proximidades das cachoeiras. Naquele tempo, os sanumás 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 sanumás tentava pegar um pouco de mel (*samonamoa putu*), mas não conseguiam, não tinham 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 sanumás, vendo os terçados dos visitantes, disseram que queriam um desses. Trata-se de uma réplica dos terçados de hoje (*poa hēdu*). Estavam impressionados e queriam ter aquele facão. Os visitantes mostraram o que a ferramenta era capaz de fazer e os sanumás usaram-na e acharam muito bom. Os *hekula töpö* dos xamãs sanumás cantavam felizes sobre o facão especial. Os *hekula töpö* cantavam para que eles trocassem o facão especial, pois as pessoas ficariam felizes, quebrariam pedras da cachoeira, poderiam pegar mel e tomá-lo.

Os sanumás e os visitantes procuraram a cachoeira perto da qual havia uma colméia. Estavam todos com muita fome, homens, mulheres e crianças. Eles procuraram a colméia até escurecer e não a encontraram. No outro dia, eles a acharam, coletaram o mel com o facão especial e tomaram-no. Os visitantes que tinham a faca transformaram-se em *suãkamaliue töpö* (os ancestrais de um tipo de ave), pássaros com bicos fortes como o facão especial que tinham. Os outros sanumás, que não tinham uma ferramenta forte, poderosa, transformaram-se em *tesonöliue töpö* (os ancestrais do beija-flor), cujo bico delicado não é capaz de furar uma pedra. Os sanumás conseguiram o facão trocando-o por outra coisa. Não foi *Omauö* que ensinou a fazer o terçado ou o machado, mas foram os sanumás que os trocaram com outros.

Tudo veio dos sanumás, das suas transfigurações. Mesmo outros índios, “donos” de objetos especiais, surgiram de metamorfoses sanumás e transformaram-se em novas criaturas, preferencialmente, pássaros. Seus objetos, ao mesmo tempo elementos externos e componentes dos seus corpos, assumiram as novas formas corporais que surgiram com as metamorfoses. Ao contrário de outros grupos indígenas, por exemplo, os timbiras (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 os povos, como a “origem” de bens diversos. 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. Voltarei ao tema da troca quando tratar dos brancos, mas 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 através 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 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.

b. Os brancos no universo sanumá

Na população do cosmos sanumá, os brancos, *setenapi töpö*, são figuras à parte na séria ontológica, pois não estão totalmente inseridos na categoria *sai töpö* nem estão totalmente inseridos na categoria de outros povos indígenas, inimigos ou aliados. É na narrativa sobre a caminhada de *Soawö* em busca de seu irmão *Omawö*, tratada no

primeiro capítulo, que os ancestrais dos brancos surgem pela primeira vez no repertório sanumá sobre a origem do cosmos e dos seres. Já vimos que elementos estranhos ou exógenos e o fenômeno da diversidade figuram ao lado de *Soawö*. Foi quando ele se movia que os ancestrais dos brancos apareceram e o acompanharam em uma parte do percurso.

Nessa caminhada, 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 yecuanas, que percorriam um longo trajeto ao longo do rio Auaris, afluente do Uraricoera. Os sanumás, 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 yecuanas e os brancos, só poderiam estar juntos em uma narrativa sobre *Soawö*, o irmão que aparece associado a elementos exógenos e ao estrangeiro como vimos no primeiro capítulo.

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

Ao contrário da riqueza de relatos sobre as transfigurações que originaram animais e *sai tōpō*, dos brancos se diz muito pouco. Seus ancestrais já apareceram feitos. 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 tōpō*; em outro, ao dos outros grupos indígenas. Através dessas semelhanças, veremos que, indubitavelmente, os *setenapi tōpō* são metamorfoses de outras metamorfoses dos sanumás.

Quando os sanumás foram surpreendidos em seu território por membros da sociedade ocidental, 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 sanumás observavam essas criaturas, mais hábitos exóticos e corporalidades diversas percebiam.

A partir do contato permanente com brancos, os sanumás passaram a “etnograá-los”. Sua forma corporal revelaria o modo de interação que essas criaturas teriam com os sanumás. Assim, o corpo foi o principal foco de atenção, pois, a partir dele, as maneiras de agir do branco seriam mais bem entendidas. Os sanumás perceberam que, por terem a pele clara, os *setenapi tōpō* 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 propicia 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 ao universo dos *sai töpö*: o cabelo crespo de um *setenapi de* parecia o cabelo de um *sai de*; 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 sanumás ao escrevê-los em algo semelhante a cadernos, o que causa doenças. No caso desse *sai de*, os sanumás parecem fazer uma referência aos trabalhos de antropólogos, missionários e funcionários do governo, quando estão em campo, pois estamos 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-mbyás, 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 ou não admitiam o controle policial ou, ainda, não recebiam títulos de propriedade (Melià 1992: 249). Cadogan (1960: 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 sanumás, 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 paca.

A grande maioria dos nomes sanumás são secretos, nunca são ditos em um ambiente público (Ramos 1976, 1990). Os sanumás 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*, outra porção do ser. Quando essas porções são retiradas, a pessoa fragiliza-se, adocece 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.³¹

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 apresar mutuns com apenas um chamado, de transfigurar-se momentaneamente, em outras criaturas, de roubar os nomes, peles e *uku dubu* dos sanumás.

Os brancos não param de chegar ao território dos sanumás 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

³¹ No próximo capítulo será discutida a pessoa sanumá.

que produz. Em uma sessão xamanística complexa, o xamã canta, dança, inala alucinógenos, pede o auxílio dos *hekula töpö*, faz uma sucção no local da cirurgia e expelle uma pequena porção de sangue, a materialização do objeto patogênico venenoso que causava a doença³². 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 os sanumás, 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 sanumás e retornam logo às suas, mas, os brancos vieram para ficar, ainda que se revesando. Eles realizam trocas com os sanumás 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 cerimoniais³³. Os sanumás tiveram que reinventar esses códigos para trocar ou interagir com os brancos e inserir as novas mercadorias em suas redes de trocas tradicionais.

³² O processo da cura será tema do sexto capítulo.

³³ Sobre a complexidade dos diálogos cerimoniais ver Migliazza (1972). De acordo com este autor, os diálogos cerimoniais estabelecidos entre membros de grupos diversos revelam uma situação de 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”).

Ramos (1995b) tratou de um momento explosivo de trocas com os garimpeiros que levou a morte de alguns membros de um grupo formado por sanumás e yecuanas. Ainda, segundo essa autora, os sanumás não puderam dispor dos diálogos cerimoniais 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 sanumás não abandonaram as interpretações que associam os brancos aos *sai tōpō*. Manter essa associação justifica-se, mais ainda, porque também estes têm a capacidade de surpreender os sanumás.

Pensar sobre os brancos requer pensar sobre a diversidade de bens materiais que trazem para a terra dos sanumás, especialmente, porque os sanumás 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 no vocabulário sanumá 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 sanumás 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 sanumás e os de hoje:

Antigamente, os sanumás 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 sem 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 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 pertences de uma pessoa revelam-se na sua morte. Antes disso, eles estavam em circulação, ou melhor, a qualquer momento poderiam ser trocados. Os sanumás 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 seu parentes. Agora, eles são um problema, lembram o morto e, assim, devem ser obrigatoriamente destruídos.

Bruce Albert (2002: 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 sanumás. 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 sanumás 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 sanumás. 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 sanumás querem as coisas dos brancos e incluí-las nas suas redes de troca. Nada melhor que a troca para interagir com outros grupos, que seu papel diplomático para lidar com brancos. Trocar funciona como o amálgama das relações sociais. Por mais que possuir significa ampliar marcas, impressões, lembranças no mundo sanumá, a reciprocidade é fundamental na socialidade sanumá. Para evitar acumular marcas corpóreas que podem ser transmitidas aos objetos, como as ferramentas dos antigos que se transfiguraram nos bicos dos pássaros, das novas criaturas que esses se tornaram, os sanumás trocam também para não tornar a morte mais complexa e difícil. Os sanumás 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, imediatamente, devem entrar no circuito das trocas.

Além das trocas de bens, os brancos estão sendo cada vez mais envolvidos nas trocas de agressividade. Afinal, pequenos aviões caem com frequência pela Amazônia afora, mas para os sanumás 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, como pagamento por impedir a ação de outro xamã que pretendesse derrubar o avião em que eles voavam.

Nas duas seções anteriores, apresentamos parte da população do cosmos e as maneiras como essas categorias ontológicas atualizam-se. Para finalizar, veremos os sanumás passaram por um processo de crescente humanização.

c. A guerra e a condição humana

Há momentos da vida sanumá quando as regras cotidianas são subvertidas ou simplesmente deixam de operar e instaura-se uma aparente desordem. Ao contrário da sociedade imaginada por Edgar Allan Poe no conto *O Diabo no Campanário* (DaMatta 1973), cuja ordem absolutamente cronométrica e tópica não resiste à mínima mudança, o mundo sanumá parece ter a sua inteligibilidade justamente quando se quebram as expectativas de normalidade. Mudanças na cronometria (tempo) e na topicalidade (espaço) são necessárias para que a vida pessoal, social e cósmica se realize plenamente. A instauração dessa desordem seria, assim, parte integrante do universo sanumá. Manifestações disso são perceptíveis, por exemplo, nos feitos dos irmãos criadores, *Omawō* e *Soawō*, e nas transfigurações sanumás. Para haver a variabilidade de criaturas, a alternância do dia e da noite, a origem do fogo, a variedade de espaços, a finitude da

pessoa, foi necessário aos sanumás experimentar o choque entre princípios desestruturadores e estruturadores.

Mas, essa desordem é apenas aparente, porque, na verdade, ela é criadora do cosmos e não do caos. Nas eras do sanumá-canibal, da saga dos irmãos *Omawö* e *Soawö*, e dos *nö patapö töpö* (antepassados), o embate entre esses princípios opostos estava muito presente, pois o desafio à homeostase era uma constante. Todavia, mais uma vez enfatizo, o regime sociocosmológico sanumá não se resume ao aspecto disruptivo dessas forças, pois são elas os meios pelos quais o cosmos se movimenta. Semelhante ao caso pirahã (Gonçalves 2001), onde acontece uma permanente transformação do cosmos através da “ação” e “experimentação” intencional dos seres, o mundo sanumá também está inacabado, pois vive sob o efeito contínuo de tais forças (re)criadoras.

O período que se iniciou quando os dois irmãos desapareceram da dimensão terrena foi marcado por transfigurações intensas. Enquanto as criaturas se formavam a partir dos sanumás e se dispunham no cosmos, os próprios sanumás passavam a se definir de forma mais nítida. Assim, os *nö patapö töpö* refinaram suas diferenças internas em busca da condição humana e originaram os ascendentes imediatos (*pĩ töpö tolea*) dos sanumás de hoje.

Há muito tempo, os ancestrais dos sanumás reuniram-se em um local denominado *saula tulia* onde ocorreu uma grande guerra que provocou a dispersão e exigiu a realização do ritual de reclusão do matador. Ramos (1990: 109-110) tratou dessa migração histórica, quando os sanumás se espalharam:

(...) por volta de 1940, os pais e avós dos adultos que vivem nas redondezas da missão de Auaris moravam ao sul, na Venezuela, na região do rio Ocamo, o *saula du*, e, por isso, consideram-se *saulagidili dibì*, “a gente do *saula du*” (...) o

conjunto residencial histórico de *saula du* parece ter marcado profundamente a memória de seus membros, a julgar pelas referências muito frequentes à grande aldeia ou grupo de aldeias (...) à beira do *saula du* (...).

Ainda segundo Ramos (op cit: 203), a migração dos antigos a partir de *saula tulia* é expressada como “*selegibazoma*”, uma dispersão em leque de blocos compostos por afins e consangüíneos. A localidade de *saula tulia* é peça-chave no percurso histórico dos sanumás de Auaris, onde aconteceram eventos marcantes e definidoras de sua trajetória enquanto seres humanos. Assim, quando inquiridos a respeito da primeira vez que realizaram o *kanenemo*, ritual de reclusão do matador, os sanumás se remetem a *saula tulia*, onde aconteceu, também, a guerra que provocou a dispersão das pessoas e enfatizou a descendência patrilinear.

Considerando que outros subgrupos yanomami realizam o ritual de reclusão do matador, por exemplo o *unokaimu yanomae* (Albert 1985: 343), e considerando que a separação das línguas yanomami deve ter ocorrido há não menos que 700 anos (Migliazza 1972) é de se supor que os sanumás já conheciam o *kanenemo* muito antes de sua experiência em *saula tulia*. No entanto, por *saula tulia* ainda fazer parte da memória viva dos mais velhos, é como se esse espaço-tempo fosse o palco onde se concentraram os elementos mais marcantes da vida sanumá. De acordo com Leach (1966), em sociedades não-ocidentais, todo um conhecimento pode ser encapsulado e memorizado em um conjunto condensado de ações formalizadas e frases associadas. Neste sentido, conceitos centrais são traduzidos em um amálgama que relaciona coisas e pessoas, ou em uma condensação de feitos marcantes. É isto que parece acontecer com as narrativas sanumás sobre *saula tulia*, que condensam temas como a guerra, o ritual do guerreiro-matador e a dispersão dos sanumás informada pela sua divisão em

categorias patrilineares. Tudo isso engloba temas centrais do regime sociocosmológico sanumá.

A seguir, apresento algumas narrativas a respeito das circunstâncias em que os antigos realizaram o *kanenemo* em *saula tulia*. Um homem adulto (da categoria patrilinear *satali töpö* e do grupo agnático *mosonawa töpö*) fez o seguinte relato:

Há muito tempo, alguns sanumás estavam reunidos em *saula tulia*, a morada dos antigos *mosonawa töpö* (subdivisão dos *satali töpö*). Esses sanumás foram fazer uma visita e ficaram por lá. Naquele local estavam reunidos os *koïma töpö*, *kobali töpö*, *waikase töpö*, *kadimani töpö*, *hikadili töpö*, *lalauö töpö*, *xikcoi töpö*, *hōkomau töpö* e outros.

Um dia, os *ōka töpö*³⁴ começaram a matar as pessoas. Morreu um sanumá, depois mais dois, depois mais três. Todos os que morreram eram *mosonawa töpö*. Os parentes dos mortos queriam matar os agressores, vingar as mortes. Os *pī töpö tolea* (ascendentes) dos *mosonawa töpö*, os *motiamö töpö*, ficaram muito bravos, eram *waitili* (valentes) e queriam vingar as mortes. Disseram que iriam matar todos os outros sanumás que estavam ali reunidos, pois não descobriam quem eram as pessoas que agiam como *ōka töpö*. Assim, jogaram um veneno que matou muitos dos outros sanumás, o que ocasionou uma guerra e a dispersão. Os *mosonawa töpö*, hoje, são tão valentes quanto seus ascendentes, os *pī töpö tolea*. O velho *Mosonawa* era *waitili* e um grande xamã, matou muitas pessoas, jogou muito veneno em outros.

Com aquele desentendimento e as mortes, os sanumás resolveram deixar *saula tulia* e dispersar-se pelo mundo. Hoje, enfatizam que essa migração se deu por critérios patrilineares, pois dizem que os *koïma töpö*, os *xikoi töpö*, os *hikadili töpö*, os *waikase töpö* e outros agrupamentos agnáticos migraram em blocos que se relacionavam entre si como afins e consangüíneos. Um outro sanumá, membro da categoria agnática dos *hikadili töpö*, apresentou uma versão um pouco diferente da anterior sobre o desentendimento que aconteceu em *saula tulia*.

³⁴ Inimigos imperceptíveis que se aproximam dos sanumás e lançam uma substância venenosa, com uma pequena zarabatana.

Há muito tempo, o primeiro *kanene* (matador) apareceu em *saula tulia*. O *suha* (genro) roubou uma mulher, a filha do tio materno, e os dois fugiram. O pai da moça não gostou e perseguiu o rapaz, queria encontrar sua filha. Mas o pai não a encontrava e estava ficando muito zangado. O irmão da moça foi ajudá-lo a encontrar o casal. Quando o pai os encontrou, retesou seu arco e flecha e disse que iria matar o rapaz. As pessoas começaram a brigar, o pai e o filho mataram quatro homens e a moça acabou morrendo. Realizaram o *kanenemo*. Com essas mortes, os parentes dos mortos queriam vingá-los, matar o pai e o filho.

O grupo do pai, os *mosonawa tōpō*, convocaram os *samatali tōpō* (yanomamō, subgrupo yanomami) para ajudá-los na batalha contra os outros sanumás que pretendiam vingar a morte dos seus. Quando chegaram para a vingança, muitas pessoas morreram em ambos os lados. Os homens eram todos *waitili*, estavam com muita raiva e mataram muitos. Após esse incidente, os sanumás abandonaram *saula tulia*. Todo mundo brigou. Os homens fizeram o *kanenemo*.

Outro sanumá pertencente aos *hikadili tōpō* contou que o desentendimento aconteceu por causa de uma troca mal sucedida, alguns sanumás não quiseram trocar um cachorro, houve uma briga e algumas pessoas morreram. Também afirmou que os *mosonawa tōpō* guerrearam com o auxílio dos *samatali tōpō*.

Os motivos que desencadearam a guerra, apontados nas narrativas, são clássicos no imaginário sanumá: trocas mal sucedidas (de cônjuges ou de bens) ou mortes repentinas, o que reforça a idéia de que as narrativas sobre *saula tulia* encapsulam conhecimentos fundamentais ao modo de ser sanumá. Assim, essas narrativas representam, como quer Leach (1974: 201-202) para os mitos de criação, não a história sobre o começo do mundo, mas a história do começo do tempo, do começo do devir dos sanumás de Auaris enquanto sanumás.

Na passagem a seguir, sobre a dispersão dos antigos a partir de *saula tulia*, um jovem sanumá, com o auxílio de seu pai, descreveu o momento da migração do grupo

agnático de seu bisavô, juntamente com outros. Apresento em itálico exatamente o que esse jovem escreveu em meu caderno:

Sutuha Motiomö töpö kuoma (há muito tempo, havia o grupo de Motiomö, seu bisavô)

Soloxama p̄ã tö nō Motiomö (o antepassado do Soloxama, seu pai, era o Motiomö)

Mosonawa a hai p̄̄ tolewö töpö hai (Os antepassados do Mosonawa, seu avó)

salö tili töpö kuoma (havia os antepassados dos *salötili töpö*)

Mosonawä töpö hai sawä (o grupo do Mosonawa se desenvolveu, cresceu)

lakötili töpö hiloma sahö tökö uli panoha (os *lakötili töpö* atravessaram, cruzaram territórios)

Salö tili töpö pata pilioma salötili töpö hilo (os ancestrais dos *salötili töpö* deram aos seus descendentes o seu nome derivado do local onde viviam)

Esta descrição acima esclarece que, enquanto os antepassados migravam em blocos, alguns começavam a conformar entidades discretas, grupos patrilineares. Os blocos que se desatacaram uns dos outros no movimento da dispersão tinham as condições necessárias de criar suas próprias aldeias, inclusive com a possibilidade de intercassamentos. Eram blocos pré-residenciais que, quando chegaram nas proximidades de Auaris, formaram aldeias politicamente estruturadas ao redor de grupos de agnatas (Ramos 1990). A guerra em *saula tulia* provocou a migração, reforçou a formação de grupos patrilineares e estabeleceu rivalidades e alianças entre eles. Os fatos ocorridos em *saula tulia* permitiram um “movimento transformacional” dos sanumás, ou melhor, um refinamento da sua condição social, possibilitando aos grupos agnatas surgir em alta resolução. Como um espaço social privilegiado, fundador de uma nova era, *saula tulia* marcou o momento em que os sanumás redefiniram práticas essenciais. Definiram categorias de pessoas que compartilhavam entre si de uma mesma consubstancialidade, transmitida pela via paterna; em oposição a outras, tinham um nome comum e passaram

a ser exogâmicas (Ramos 1990). Em *saula tulia*, essas categorias já atuavam, mas, com a migração, foram mais enfatizadas. Por conseguinte, o espaço de *saula tulia* perdido na dispersão, deu lugar ao tempo da descendência patrilinear, que passou a diferenciar os sanumás internamente com a formação de grupos agnáticos discretos, nomeados e exogâmicos. A dispersão reforçou a sua classificação e especificação através do tempo, consolidou a oposição entre membros de categorias patrilineares diversas, entre casáveis e não-casáveis, afins e consangüíneos. O espaço deixou de ser a referência para identificar e classificar, e o tempo assumiu esse papel. Em todo esse processo, percebemos que a construção do ser sanumá é coextensiva à construção da socialidade, ambas estão baseadas, como afirmou Viveiros de Castro (2002: 439) “no mesmo dualismo em desequilíbrio perpétuo entre os pólos da identidade consangüínea e da alteridade afim”.

Na organização social sanumá, a regra da uxorilocalidade faz das mulheres fatores de estabilidade e dos homens elementos circulantes entre casas e aldeias. A complementaridade entre o tempo-masculino e o espaço-feminino, movimento e *stásis*, é fundamental para dar sentido à vida social (Ramos 1996). No entanto, as narrativas sanumás revelam que a guerra em *saula tulia* provocou a migração, suprimiu momentaneamente o espaço, ressaltou o tempo da patrilinearidade e pôs em suspensão temporariamente o papel estabilizador do espaço feminino, recuperado quando concluída a migração, os sanumás se reassentaram.

Voltando a questão da dispersão sanumá, percebe-se que a guerra surge como um evento fundador em *saula tulia*, guardado no imaginário sanumá, especificando a socialidade e repercutindo na organização social. A centralidade da guerra é evidente no universo sanumá, mas quando me refiro a ela, sigo o exemplo de Albert (1985: 98),

segundo o qual a guerra yanomami é melhor para pensar do que para matar, “(...) a simbolização da violência é uma das preocupações mais constantes e meticulosas da cultura yanomam, tanto entre aliados políticos quanto entre inimigos, e supera notavelmente a violência efetiva”. O sentido da guerra para os sanumá está além da realização de guerras de fato. Veremos, no oitavo capítulo sobre o xamanismo, que os sanumás não fazem mais incursões guerreiras e “transferiram” as trocas de agressividade para o universo invisível do xamanismo. Ramos (1990:52) apontou que “os sanumás têm uma retórica da bravata, mas não praticam de fato a guerra”, relegando as incursões guerreiras à memória do grupo.

O ideal de homem sanumá está baseado no qualificativo *waitili*, que deve reunir humor, generosidade e valentia. Portanto, semelhante aos yanomaes, “o homem *waithiri* deve ser assim capaz de se mostrar valente no combate e perspicaz ao manifestar publicamente a força de sua determinação quando a situação o exige, mas, também, de se mostrar em outras ocasiões pouco preocupado com seus bens e virtuoso em matéria de ironia, especialmente quando ri de si mesmo” (Albert 1985: 97). Ser *waitili* não implica viver, necessariamente, em uma guerra permanente. Trata-se de um ideal humano, masculino por excelência, e poderíamos dizer que a sociedade sanumá imagina-se formada de guerreiros-matadores *waitili*.

Mesmo após a consolidação dos grupos patrilineares no movimento de dispersão provocado pela guerra, os processos de definição da condição humana não pararam. Os sanumás continuam aprimorando o sentido e a experiência de ser humano. Os mais variados corpos ou seres ainda estão sujeitos ao movimento transformacional, pois o metamorfismo é inerente à substância ou “matéria-prima” que os originou, o que faz da transfiguração algo inexorável. O próximo capítulo trata da pessoa sanumá, da

fabricação de um corpo ao longo de sua vida e da criação de hábitos que correspondam aos ideais guerreiros sanumás. O foco é a corporalidade altamente transformável dos sanumás dentro do ciclo de uma vida.

Parte II - A pessoa e as situações liminares

Capítulo 4 – Sólidos que se desmancham no ar

a. A materialização do ser

Este capítulo apresenta o conceito de corpo humano dos sanumás de Auaris, i. é, de que é feita essa matéria altamente maleável. O metamorfismo, base da cosmologia sanumá, também repercute em uma teoria da corporalidade. Como vimos, depois que a primeira humanidade acabou, *Soawö* fez novamente os sanumás, mas agora como entes sem tonalidades, de matéria amorfa. No entanto, essa matéria revelou ter a capacidade de transfigurar-se: bastava sofrer manipulações em sua forma ou experimentar novos hábitos para que o processo de metamorfose se instaurasse. Forças disruptivas que movimentam o cosmos agiram no sentido de catalisar esse processo e, assim, a “matéria primeira” diversificou-se e produziu várias entidades. Nesse movimento de diferenciação, os sanumás foram se definindo, fazendo-se mais humanos. Um evento marcante nessa busca da condição humana aconteceu, como vimos anteriormente, em *saula tulia*, na interpretação condensada dos sanumás, onde, após uma grande guerra, ocorreu o primeiro ritual de reclusão do matador (*kanenemo*) e a subsequente dispersão dos sanumás em grupos de agnatas rumo ao nordeste. O que sobressai nos relatos sobre aquele evento é que a vida em sociedade se tornou mais definida depois da guerra. É como se a socialidade tivesse adquirido uma alta resolução: os sanumás diversificaram-se, grupos patrilineares coalesceram e o *ethos* guerreiro passou a informar as transformações humanas, incluindo a construção da pessoa.

No texto clássico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), a corporalidade assume um papel central sobre a noção de pessoa em sociedades indígenas sul-americanas. O caso dos sanumás não é diferente, pois para se fazerem mais humanos, os corpos tiveram que se transformar. Vimos o corpo ser manipulado,

experimentalizar outras formas até transfigurar-se, originando outros seres. Neste sentido, ao longo da vida, a construção da pessoa passa por um controle de seus hábitos e de suas maneiras, em um processo de moldagem do corpo em direção a uma maior definição da condição humana.

Viveiros de Castro (1996) aprofundou essa discussão sobre a noção de corpo e formulou a teoria do “perspectivismo ameríndio”, de acordo com a qual o pensamento indígena, no geral, supõe uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. Assim, “todos os seres vêem (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles vêem.”(op. cit.: 127). Neste sentido, o ponto de partida é o corpo. Segundo o autor, “o que estou chamando de ‘corpo’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo. (op. cit: 128)”.

A pessoa sanumá também se inscreve na fabricação do corpo. Para os sanumás, porém, o conceito de corpo já contém na sua própria materialidade, a subjetividade do sujeito. O *locus* dessa subjetividade é real, material, físico, pois é tão corpórea quanto o corpo físico. Assim, o conjunto de afecções, de que trata Viveiros de Castro, materializa-se como substância corporal.

Para os brancos, há sempre uma oposição entre corpo e alma e definimos esta última como não-corpórea, onde se concentram a consciência do sujeito, a memória, as reflexões e os sentimentos. Percebe-se a alma como essencialmente oposta ao corpo material e visível. Pois bem, essa oposição ou a idéia de uma alma não faz qualquer sentido para os sanumás, para quem todas as porções da pessoa, visíveis e invisíveis, são substâncias físicas. Aquilo que “supomos” ser a alma porque é imaterial, invisível e

refratária aos sentidos, para os sanumás, nada mais é do que pura materialidade, ou melhor, uma camada concreta que faz parte do corpo, da pessoa “de carne e osso”. Para eles, não é possível propor uma alma separada de um corpo como componentes separados do ser. Mesmo pressupondo que ambos – alma e corpo - não são “substantivos, entidades auto-subsistentes ou províncias ontológicas, mas pronomes ou perspectivas fenomenológicas” (Viveiros de Castro 1996: 132), no caso sanumá, estamos diante de uma corporalidade única, sem dualidade entre real e abstrato, corpo e mente.

A intencionalidade consciente (*agency*) e os sentimentos da pessoa estão na carne, na pele, no cabelo, que replicam fisicamente no corpo interior denominado *pili òxi*. Este é uma réplica do corpo exterior nele inserido e *locus* do sentir, pensar e sofrer dores físicas. Trata-se de um outro “órgão”, uma parte a mais do corpo. Nesta porção corpórea interior, unem-se matéria e subjetividade. Contudo, enquanto outras partes que compõem o organismo humano são visíveis, o *pili òxi* é invisível aos não-xamãs. Os sanumás são enfáticos em afirmar que as porções do corpo, tanto visíveis quanto invisíveis, são matérias, substâncias físicas, que não precisam ser vistas por todos para existirem, basta que os xamãs as vejam. Ao mirar as coisas, os xamas afirmam a sua concretude. É o “ver xamânico” que as transforma em substâncias físicas.

Rodrigues (2005: 249)³⁵, também, observou que os javaés não concebem em uma distinção entre corpo/matéria e alma/mente/sujeito, pois os pensamentos, memória e sentimentos não são abstrações opostas à materialidade do corpo, mas “estão ‘dentro’, fundidos com a essência da carne, como se fossem a própria matéria” (op. cit: 267).

³⁵ As citações de Patrícia Rodrigues sobre os javaés referem-se ao manuscrito de sua tese que está em preparação. Em comunicação pessoal, a autora chamou a atenção para uma peculiaridade dos meus dados sanumás: a “porção vital” é material, algo realmente físico. Assim, na minha terceira ida a campo, decidi aprofundar este aspecto. Agradeço-lhe as sugestões, mas a eximo de quaisquer erros que eu possa cometer.

Assim, para os javaés, o ato de pensar, que está associado ao ato de ouvir, “é o próprio ouvido”, i. é, a matéria física ou as substâncias que formam o ouvido. O mesmo ocorre com a saliva dos grandes cantadores ou oradores, pois essa substância física “é o dom da música ou da fala.” (op. cit: 267). Neste sentido, o conceito de corporalidade javaé apresenta grande complexidade concentrada nos termo *ky* ou *waky*:

Ky é traduzido pelos Javaé, em termos gerais, como “o que está dentro do corpo”, não se confundindo com *wawo*, que é uma palavra para o que está dentro da barriga, mais especificamente, mas que também pode significar o “meu eu” interno. *Waky* é uma variação disso que está “dentro do eu” e costuma ser traduzido como “minha carne” ou mais precisamente, “o que está dentro da minha carne”, a própria consistência intrínseca da matéria. *Waky* é diferente de *wadèè*, “minha carne” também, mas cujo sentido não abrange essa dimensão interna ou profunda de *ky*. A carne do corpo em questão é tanto a matéria a partir da qual se fabrica os corpos dos filhos quanto o lócus dos sentimentos, como raiva, tristeza ou alegria. Diferentemente de certas concepções ocidentais, para quem a alma extra-corpórea é a “sede dos afetos, dos sentimentos e das paixões”, é “dentro da carne” que se sente as emoções humanas (...) (op. cit: 264).

Também os sanumás enfatizam a materialidade de uma parte do corpo onde a pessoa sente e pensa. Como veremos, denominam de *pili òxi* ou *òxi de* essa porção corpórea, onde são expressos os sentimentos, o pensamento e se manifestam as doenças que são curadas pelos xamãs. A especificidade sanumá está no fato de que essa parte do corpo é uma réplica do corpo visível, do conjunto corporal formado de órgãos e vísceras. Seria melhor definir o *pili òxi* como um “corpo interior”, que os não-xamãs não vêem, mas cuja invisibilidade laica não o transforma em alma, ou qualquer outra noção de incorporeidade. Na cura, os seres auxiliares do xamã podem lavar esse corpo interior, tocá-lo, mexê-lo para curá-lo, o que basta para provar a sua materialidade. A visibilidade xamânica garante a existência do *pili òxi* como substância física. Existem

ainda outras porções da pessoa sanumá que vão além da noção dual que temos de corpo e de alma, como veremos a seguir. Os dados etnográficos ao longo deste capítulo esclarecerão melhor esta questão.

b. Compartilhando substâncias

A teoria da concepção sanumá segue a idéia da patrilinearidade que rege a transmissão da condição de membro de um grupo. É o sêmen (*moxilipö*) do pai que faz a criança, assim, os filhos de ambos o sexo compartilham com ele uma mesma substância. De acordo com Ramos (1990: 95) a terminologia de parentesco reúne, por um lado, o pai e seus irmãos e, por outro, a mãe e suas irmãs. De modo a identificar quem é filho de quem, diz-se que o genitor é aquele que “fez” (*tabalima*) a criança e a mãe, a que a “abraçou” (*hãkoboma*) ou “amamentou” (*sakaboma*). O pai deposita no interior da mãe a substância que irá formar o corpo do futuro ser. A mulher grávida é denominada *xipinabi*, o que parece derivar do termo *xipo* “carregar” (op. cit: 95). À primeira vista, a mãe figura como um simples receptáculo, mas veremos que ela também terá uma participação na formação da criança.

Quando uma mulher não consegue engravidar ou levar a gravidez até o fim, diz-se que ela tem o corpo interior (*pili õxi*) ruim, estragado, ou que é fraca, não tem força no parto. Se mulheres que já tiveram filhos anteriormente, abortam, diz-se que foram vítimas de um *sai de*, que copulou com elas sem perceberem. Esse *sai de* assemelha-se a uma minhoca gigante, vive dentro da terra, sobe à superfície quando a mulher está na roça e copula com o seu *pili õxi*, sem ela perceber. Ouvi uma mulher grávida se lamentar: “*Õxi peu nini*” (todo o meu interior dói). Ela passava a mão por todo o corpo, para mostrar que seu *pili õxi* doía e dizia que a dor estava na carne (*pili sãï*) do seu *pili*

ōxi. Um tempo depois, ela abortou e um xamã diagnosticou que esse *sai de* havia copulado com ela.

Durante a gravidez, se a barriga cresce muito rápido, os sanumás insinuam que a mulher copulou com outros homens, pois a gravidez acelerada é um indicativo de adultério. O acúmulo de vários espermatozoides acelera a formação da criança. No entanto, as mães sempre negam que tenham mantido relações extraconjugais. Quando a mulher é casada, a paternidade da criança é sempre atribuída ao marido. Um jovem pai explicou que a criança será a principal prejudicada quando vários homens copulam com uma grávida, pois aqueles que contribuem para a formação da criança devem seguir certas restrições alimentares para que ela cresça saudável. Portanto, se um dos homens que ajudou a conceber a criança não seguir as restrições, ela ficará doente. A importância da consubstancialidade para os sanumás fica muito clara quando eles reagem ao que dizem os missionários sobre Eva, mulher de Adão, ter sido feita da costela do marido. Para eles, o incompreensível é Adão e Eva viverem em incesto absoluto, pois são consubstanciais que se casaram e que, ao se misturarem, maximizaram a junção dos mesmos fluidos corporais, o que pode provocar a sua transfiguração corporal, como vimos no capítulo anterior.

Sobre a participação feminina na gravidez, uma mulher fez o seguinte relato:

A mulher grávida copula com o marido bem devagar, aos poucos, cada vez faz um pouco. Depois de algum tempo, a mãe olha sua filha e diz que ela está grávida. Se a mulher tem relação só com um homem, demora para a barriga crescer, para o filho crescer. Caso a mulher tenha relação sexual com mais de um homem, ficará grávida rápido e o seu marido brigará com ela. Ela tentará dissuadi-lo dessa impressão, dizendo que demorou para a barriga crescer e que ela tomou muito chibé (*naxikōi*) para ajudar no desenvolvimento da criança, para fazê-la crescer rápido. Tanto o chibé quanto o sêmen auxiliam no crescimento da criança dentro da mãe.

Nesta teoria da concepção orientada por uma lógica patrilinear, a mulher figura como o receptáculo do filho, mas, ao se alimentar com chibé, ela repassa à criança o alimento e algo mais. O chibé é uma bebida feita exclusivamente pelas mulheres; caso não haja mulheres na aldeia, os homens ficam sem bebê-lo. É feito do beiju da mandioca brava esfarelado na água em temperatura ambiente até ser dissolvido completamente e tomado numa cuia. Há uma variação quente do chibé que deixa o líquido mais grosso e homogêneo, de consistência cremosa. O que interessa aqui é o fato de os sanumás enfatizarem que essa bebida auxilia na formação da criança, portanto, age conjuntamente com o sêmen. No capítulo 2, vimos que as coisas que são manipuladas por uma pessoa acabam marcadas por ela. Veremos mais adiante que essas marcas são parte do corpo, portanto, carregam sua essência. O chibé feito exclusivamente pela mulher terá sua “marca” como o sêmen tem a “marca” do homem, embora, não na mesma intensidade. Por conseguinte, a mãe passa um pouco da sua substância corpórea ao filho que o fará desenvolver-se e criar uma identificação com ela, uma vez que a criança fará parte do grupo patrilinear do pai, que se opõe ao seu. Como alimento produzido pela mulher, o chibé é associado ao leite materno que, por sua vez, é associado ao sêmen. Quando a criança nasce, o leite materno é tão essencial para sua vida como o sêmen foi para o feto (Ramos 1990: 95). Assim, o sêmen e o leite materno são substâncias, fluidos corporais que desenvolvem, produzem a pessoa e o chibé será um alimento especial que participa na formação da criança.

De acordo com um jovem pai, as partes da criança aparecem no interior da mãe da seguinte forma:

O sêmen do pai parece água, leite. O pai copula com a mãe e vai depositando o sêmen. Assim, a criança vai aparecendo, as partes da criança vão surgindo,

primeiro, aparecem os olhos, depois a pele, o cabelo, as pernas, os braços, o pulmão, o fígado, o coração, o sangue, os ossos, ... As partes da criança são feitas aos poucos, em um mês copulando aparecem o coração e o fígado. No outro mês, aparecem outras coisas, com três meses a criança já está na metade. Tudo vai sendo feito até mesmo o *pili ðxi* (*ulu a ðxi de kupozo*, o *ðxi* da criança aparece, surge).

Também uma anciã enfatizou esse aparecimento contínuo e lento das partes da criança:

Primeiro é o olho que aparece. Depois, surgem a cabeça, o braço direito, o braço esquerdo. *Motobö*, o líquido amniótico, a água que ajuda a esfriar a barriga para não ficar quente também aparece. Num dado momento, a criança dentro da mãe quer mamar, quer nascer, pede para nascer. Quando a criança é homem dói muito, pois ele bate o pé. Isso acontece quando a mãe é forte. Mas, quando a criança é mulher, tudo é mais tranqüilo, não dói tanto.

Os sanumás de Auaris enfatizam que a cada cópula, partes do corpo vão aparecendo. A constituição final da criança, quando está pronta para nascer, é o conjunto de todas as partes reunidas, incluindo o *ðxi de*. A expressão sanumá para denominar o corpo humano, *pili pewö* (todos os componentes do corpo) indica esse conjunto. Portanto, em vez de uma palavra que signifique o que queremos dizer por corpo, designa-se a reunião de todas as partes que o compõem. Para denominar cada parte do corpo, o prefixo *pili-* é acrescentado ao nome correspondente dessas partes: o braço é *pili poko*, o coração é *pili koso*, a pele é *pili ise*, a boca é *pili kai* e etc. Todo o corpo reunido (*pili pewö kokapali*) equivale a pessoa.

Por conseguinte, quando digo corpo – numa tradução reconhecidamente imperfeita - estou me referindo à noção sanumá de reunião das partes que formam a pessoa e não a uma estrutura básica, uma matéria principal, una e indivisível. A idéia de conjunto e não de unicidade advém do fato de que são as múltiplas porções de sêmen a

cada copulação que fazem os diversos componentes corporais. Há porções muito específicas, visíveis somente aos xamãs, mas todas resultam desse processo de concepção que conjuga o sêmen e o chibé, e sem ressonância com o que entendemos por organismo humano ou constituição do corpo. Este capítulo discute cada um desses componentes especiais com o intuito de compreendermos a teoria nativa da corporalidade. Vamos, então, por partes.

c. Do mesmo se faz o outro

Nesta seção, trato de uma parte específica do corpo sanumá, já mencionada, o *pili õxi* ou *õxi de*, localizada no seu interior. O *pili õxi* é formado de cabeça, tronco, braços, fígado, sangue, carne, olhos, unhas, ossos, enfim ele tem a mesma aparência e substância material da forma corporal exterior. Como as outras partes, esta também foi feita das copulações ao longo da gravidez. Uma de suas especificidades é ser o *locus* onde se concentram as faculdades do sujeito de pensar, sentir e criar, mas que não transcende a matéria, pois é como um outro corpo, substância física, introduzido no envoltório corporal. Outra de suas especificidades é ser a única parte da forma corporal humana que persiste, após a morte, não é destruída e se transfigura no morto (*heno polepö de*). Assim, o *pili õxi* traz em si a sua própria negação: metamorfoseia-se no morto, a alteridade radical por excelência. Antes de tratar dessa transfiguração do *pili õxi* em morto, será discutida a sua especificidade enquanto núcleo do ser humano.

O *pili õxi*

À primeira vista, pareceria que o *pili õxi* é o que nós entendemos como alma, que se opõe ao corpo. Entretanto, enquanto para nós a alma está dentro do nosso físico

porque é fluida, imaterial e, por isso, capaz de inserir-se na materialidade de qualquer objeto, para os sanumás, o *pili õxi* é um duplo do corpo, uma substância física e concreta. É como se duas matérias físicas ocupassem o mesmo espaço ao mesmo tempo, contrariando, portanto, nossas leis da física e noções a respeito das propriedades da matéria. Neste sentido, não há o conceito de “impenetrabilidade da matéria” na teoria nativa da corporalidade. Lévy-Bruhl (1985) chamou a atenção para essa lógica de povos não ocidentais e sua capacidade de desenvolver o que ele chamou de “participação mística”, ou seja, a possibilidade de dois corpos ocuparem simultaneamente o mesmo lugar.

Quando perguntei aos sanumás se o *pili õxi* é fluido, evanescente, capaz de atravessar ou ser atravessado por objetos, eles negaram veementemente e afirmaram que ele é tão consistente quanto o corpo que vemos e com o qual interagimos. Para explicar a extensão física do *pili õxi*, ou seja, sua capacidade de ocupar um lugar no espaço, eles o comparam ao morto (*heno polepö de*) que também é um composto sólido, físico. Essa comparação faz sentido para os sanumás, uma vez que o morto é a metamorfose do *õxi de*³⁶ e é mais fácil perceber a sua materialidade, agindo livremente, pois ele não tem outras porções do corpo acopladas a ele como acontece com o *pili õxi*.

Quando a pessoa morre, os seus parentes cuidam para que todo o cadáver e aquilo que lembra o morto sejam destruídos, somente o *õxi de* não se desfaz. Os sanumás enfatizam o fato de o morto, enquanto ente material, ir caminhado para sua casa, deixando pegadas como nós fazemos, tocando e movendo os objetos. Afirmam que, por mais que a maioria dos sanumás não veja esses rastros e o caminho que os mortos seguem, o xamã é capaz de vê-los e de interagir com toda a realidade física que

³⁶ Geralmente, os sanumás designam de *õxi de* e não *pili õxi*, quando se referem a essa parte do corpo que se metamorfoseou no morto. Para designar as ações do *pili õxi*, usam somente *õxi*.

se forma em volta deles. A visibilidade xamânica, assim como a visibilidade tematizada por Merleau-Ponty (2003: 128), apalpa com o olhar as coisas. Nesse sentido, este autor afirma que

o visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre eles e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou de visível. (...) (o visível) algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-o com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver ‘inteiramente nuas’, porquanto o próprio olhar as envolve as veste com sua carne.

Os sanumás acreditam na concretude do *pili õxi*, pois o xamã é capaz de vê-lo, da mesma maneira que todos vemos as coisas. Assim, “é que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem” (op. cit: 132).

Além dos xamãs, seus seres auxiliares e os *sai töpō* também conseguem ver e manipular o *pili õxi*. Constantemente, essas criaturas raptam-no ou algumas de suas partes, o que faz a pessoa adoecer ou morrer. Quando o xamã diz que um *sai de* raptou o coração ou a pele de uma pessoa, ele está se referindo ao coração e à pele do *pili õxi*. Ou quando explica que a pessoa está doente devido à substância venenosa que lançaram no seu interior, esse interior é o *pili õxi*. Portanto, volto a repetir: a percepção e manipulação xamânica conferem a essa parte do corpo sua substancialidade e realidade física:

O *õxi de* é como um outro dentro do sanumá que vemos. Essa parte do sanumá, o *oxi de*, não é capaz de atravessar pessoas e objetos. Ele tem materialidade, é uma réplica do corpo que vemos e está inserido nesse corpo. Trata-se de algo com carne

[apertou o próprio braço], ele não é como um desenho, chapado no papel³⁷. Quando o sanumá morre acontece uma transformação do *õxi de*. Ele se torna o *heno polepõ de* e vai caminhando para a morada dos mortos, por uma trilha que passa no meio da floresta. Ele caminha e deixa marcas pelo caminho. O xamã e os *hekula töpõ* conseguem ver tanto o *õxi de* quanto o *heno polepõ de*. Eles conseguem ver as marcas, as pegadas do *heno polepõ de*.

Antes de abordar mais detidamente o morto, enquanto uma transfiguração do *õxi de*, cabe apresentar outras características do *pili õxi*. Todas as pessoas têm um *pili õxi* que se modifica ao longo da vida, envelhece, da mesma maneira que a forma corporal exterior:

Todos têm *õxi de*. O recém-nascido tem *pili õxi*, mas logo depois de nascer, ele sussurra muito pouco. Nesse período, deve-se tomar cuidado, pois seu *pili õxi* ainda está vulnerável, é um alvo fácil para os *sai töpõ*. As pessoas só visitam um recém-nascido quando ele está mais forte, sussurra com intensidade isto é, quando seu *pili õxi* se manifestou mais claramente. Depois que o recém-nascido chora com força, está confirmado que ele tem o *pili õxi* bom e saudável. Quando a criança tem um corpo interior ruim, ela não sussurra como deveria ou não faz nenhum ruído ou faz um ruído estranho, assim, ela morrerá. Esse sussurro do recém-nascido será a primeira manifestação de um *õxi de* saudável. Por sua vez, os velhos têm o *pili õxi* mais forte, já superaram tantas coisas que o têm forte. Mas, o *pili õxi* de qualquer pessoa pode se enfraquecer, o que pode causar sua morte.

O sopro vital localizado no *õxi de* indica que a pessoa está viva e saudável e permite-lhe conversar. O pensamento, as reflexões, as criações e os sentimentos estão também nessa substância física. Os sanumás dizem que as crianças têm o *õxi de* ignorante ou inconsciente (*õxi moodi*), por sua vez, os velhos o têm mais alerta, hábil (*õxi pataxiba ai de mosawi* - o *õxi* dos anciãos é outro, mais alerta). Por isso, os velhos sabem mais, contam melhor as histórias.

³⁷ Disse isso quando tentei perguntar se o *pili õxi* era do tamanho do sanumá e da forma do sanumá, isto é, se tinha largura, espessura, comprimento, altura e massa corpórea.

A maneira como um adulto se expressa e sua aparência física revelam sua história de vida. Os anciãos de ambos os sexos devem ser magros, ter rugas, o que indica que trabalharam muito, fizeram muitas coisas e, portanto, aprenderam muito ao longo da vida. Por outro lado, a obesidade de um velho significa que ele foi preguiçoso, não produziu muito, não fez grandes roças, não foi um grande caçador. Neste sentido, ser obeso indica que a pessoa viveu à custa de outros, é preguiçosa e não fez grandes coisas na vida. Essa aparência física está relacionada com a sabedoria dos anciãos, pois quem criou muitas coisas, trabalhou muito e viveu intensamente, conseqüentemente, sabe mais, viu mais, adquiriu maior conhecimento.

A maneira de relacionar-se, agir devidamente com os outros, os estados emocionais em que a pessoa, freqüentemente, se encontra, que estão concentrados no *pili õxi*, também indicam a história de vida, a maneira como uma pessoa vivenciou, compreendeu as coisas e envelheceu. Por exemplo, ter sido generoso, destemido, corajoso, bem humorado, ter chorado e vingado seus mortos indica também a sapiência dos velhos. Em Auaris, os anciãos com esse perfil, magros e bem-humorados, são vistos como os mais sábios, respeitados e bons xamãs. Opõem-se aos gordos e que, coincidentemente ou não, são pessoas de trato mais difícil, mal-humoradas, zangam com facilidade, o que lhes dá a imagem de não saber das coisas e não serem bons xamãs. Nessa noção nativa de senilidade, o modo como o *pili õxi* envelheceu é percebido pela maneira de agir da pessoa, quando ela se torna um ancião sábio ou medíocre. Somente os xamãs conseguem ver o envelhecimento físico do *pili õxi*. Esse ideal do ancião magro está relacionado com modificações que ocorrem no corpo ao longo da vida, que será discutido no próximo capítulo. Veremos que a pessoa se situa

em um contínuo que vai do “encharcado” ao “seco”, pois deve perder a substância que a umedece.

Agir, relacionar-se com os outros e ter ânimo são ações que dependem do *pili òxi*. Por exemplo, quando o *pili òxi* de uma pessoa é raptado, ela não consegue sair da rede, trabalhar, comer, fazer qualquer coisa, ou, quando um parente morre, o *pili òxi* fica tão triste que a pessoa não consegue trabalhar. O *òxi de* é também o que faz o sanumá perceber o mundo e as coisas, “*òxi tabamo kule*” (o *òxi* vê, sabe das coisas). Nele está a sabedoria, a capacidade de reflexão. Por exemplo, um dia, eu pretendia fazer uma troca com um rapaz e disse-lhe que ia pensar. No outro dia, ele veio me perguntar: “*Au òxi taba?*” (Seu interior já sabe, já tem a decisão, o conhecimento?), fazendo uma referência direta ao meu corpo interior para saber se eu havia me decidido ou pensado. No *òxi de* estão as sensações, os sentimentos, as dores, os pensamentos experimentados pela pessoa e é onde ela sente os efeitos das enfermidades, que devem ser curadas pelos xamãs. As manifestações do *òxi de*, as formas de expressão concentradas nessa substância física são variadas e revelam que, na sua materialidade está o sujeito e também as sensações físicas, como, por exemplo, sentir náusea e, depois de vomitar, se sentir aliviado. Esse alívio está no *pili òxi*, na matéria que o forma, portanto, ele sente. Estas são algumas das expressões usadas pelos sanumás para designar o que a pessoa sente ou pensa:

- está com frio: *òxi wadi*
- está leve (Isto acontece, por exemplo, depois de o matador vomitar as substâncias do morto que estão em seu interior, ele se sente leve): *òxi hetehe*
- está dividido, oprimido, vazio: *òxi wawö*
- está ruim (Quando um parente morre os sanumás dizem que estão assim): *òxi wanixala*
- está cheio, pleno (estado bom. Por exemplo, depois de comer muito, usa-se essa expressão): *òxi hõsoni* ou *òxi matihi*

- está triste: *õxi pi honipo*
- está feliz: *õxi pi mĩniha*
- está triste, escuro: *õxi pi mumi*
- está vivo: *õxi teme*
- está forte, com saúde: *õxi lotete*
- está fraco, sem saúde, doente: *õxi utiti*
- pensa: *õxi pi kuu*
- é amigo: *õxi nohi*
- chora: *õxi ãkĩ*
- está cansado (quando o coração bate forte): *õxi tẽkẽ tẽkẽmõ*
- está com raiva *õxi pi hĩxo*
- é inteligente, sábio, esclarecido: *õxi pi hatuku*
- está com dúvidas, capaz de desistir, suscetível a mudar: *õxi pi walole*
- está com medo: *õxi pi kili*
- pensa, medita: *õxi pi tapo*
- está paciente: *õxi pi lẽ*
- entende, compreende: *õxi pi makoko*
- está tonto: *õxi pi moepo*
- está esquecido, confuso: *õxi pi moodi*
- está zozzo, quase desmaiado: *õxi pi taleuõ*
- está bem, saudável: *õxi pi toba*
- está consciente, levar a sério: *õxi pi tali*

Não há a idéia de um sujeito que pensa, sente e intui abstraído da materialidade do corpo, pois, no *pili õxi*, está concentrada a vitalidade da pessoa, são construídos os pensamentos e formam-se os sentimentos. A manifestação do *pili õxi* depende de ele estar acoplado a todas as outras partes do corpo, que são como seu invólucro. Caso o *pili õxi* seja retirado desse conjunto ou invólucro, a pessoa perde o ânimo, o ímpeto, a vontade e poderá morrer.

O morto (*heno polepö de*)

Já, apontamos uma característica específica do *pili õxi*, a de metamorfosear-se em morto. Com essa transfiguração, a materialidade do *pili õxi* adquire uma outra propriedade, a de imortal. Sobre essa relação entre *õxi de* e morto, um homem adulto afirmou:

O sanumá vivo é denominado *sanĩma de*. O sanumá daqui [em Auaris] é sanumá, nós somos sanumá. O *õxi de* está no sanumá vivo, ele faz parte do corpo (*pili pewö*). É como um outro dentro, que nós não vemos. O *õxi de* é composto de todas as partes que vemos nos sanumás, é composto de fígado, coração, carne, sangue, ossos, pele, cabelos, unhas, braços, pulmão ...

Depois que o sanumá morre, surge o *henö polepö de*. São duas coisas distintas, primeiro, porque o *õxi de* não é outro, *tiko de*, como o *nö polepö de*; segundo, porque o *õxi de* está no sanumá vivo e o *nö polepö de* aparece quando o sanumá morre. Mas os dois têm algo em comum, pois são vistos somente pelo xamã, os outros sanumás não conseguem vê-los.

Quando a pessoa morre, todo o seu corpo é destruído e só resta o *nö polepö de* que surge a partir do *õxi de*. A pessoa morre e só resta essa porção dela que se torna um outro. O *nö polepö de* tem cabelo, braços, olhos, pele, tem tudo. Toca-se nele, assim como se toca o corpo da pessoa viva. Não é como vapor que sai de uma água que ferve. O *heno polepö de* não morre nunca, sempre se rejuvenesce.

Um xamã confirmou as características do *õxi de* e do morto:

O *hekula de* do *teso* (beija-flor) vê o *õxi de*, procura as doenças no *õxi de*. A pele do *õxi* é mais clara, enquanto a pele de externa da pessoa é mais escura. Os ossos interiores do *õxi* são vermelhos. O *õxi de* é *äpädi* (“mole”, isto é, mortal) enquanto o *heno polepö de* é *amatoxi* (“duro”, imortal). O morto é tão diferente como um *sai de*, portanto, é um outro, não é mais sanumá.

A capacidade de transformar-se em morto, do Mesmo originar o Outro, é um ponto importante na teoria nativa da corporalidade que se assemelha à de vários outros indígenas. Viveiros de Castro (2002) já discutiu a respeito da imanência do inimigo nos

próprios arawetés. No caso dos sanumás, essa imanência é evidente, pois o morto, que não é imaterial ou evanescente, está contido no corpo interior e provém dele. Embora o *heno polepö de* tenha a aparência do corpo exterior e do *õxi de*, sua substância física é distinta das várias partes do corpo do sanumá vivo. A transfiguração modifica a qualidade da matéria do morto, que passa a ser “duro” (*amatoxi*) e, conseqüentemente, imortal. A modificação substancial do morto revela que se trata de um outro ser, que deve ser evitado pelos sanumás, pois é perigoso, pode agredir as pessoas. O *õxi de* e *heno polepö de* ocupam posições extremas e opõem-se quanto a: qualidade “mole” (*äpädi*)/qualidade “dura” (*amatoxi*), mortal/imortal, mesmo/outro, identidade/alteridade. O morto é o avesso do *õxi de*. Um xamã especificou as qualidades de ambos:

O heno polepö de, quando aparece, tem todas as partes do corpo semelhantes às de um sanumá, mas ele é *amatoxi* (duro ou imortal), não é *äpädi* (mole ou mortal) como o sanumá que morre. O corpo todo do sanumá é mole, só os ossos do sanumá são um pouco mais duros, por isso, alguns dias após a cremação, eles devem ser triturados e depois tomados. As outras partes do corpo são mais moles, por isso se acabam na pira funerária.

Para que o processo de transformação do *õxi de* em morto, ou para que o morto se torne um Outro, seja definitivo, seus parentes devem queimar o cadáver, destruir até mesmo as marcas, as impressões que, em vida, ele deixou em objetos, em construções, em plantações. Toda a sua corporalidade anterior deve ser extinguida. Caso contrário, ele sempre será atraído por essas porções do seu corpo de sanumá que guardam sua memória. Sobre isso se diz:

Quando o xamã sonha ou usa alucinógenos, ele consegue ver o *heno polepö de* se aproximando da casa e manda-o ir embora. Os outros sanumás não vêem o *heno polepö de*, mas eles conseguem ouvir o barulho que ele faz ou podem vê-lo metamorfoseado em outra criatura. Há um tempo atrás, estava na época do *sabonomo* (cerimônia funerária) de uma mulher, quando seus parentes iam comer

suas cinzas. Um dia, minha esposa foi pegar minhocucu e viu uma cobra diferente com boca de tatu começando a entrar na terra. Era o *heno polepö de* da mulher que morreu, metamorfoseado (*ixiwani*) nessa criatura. A cobra dizia: “*Tss, tss, tss*”. A pessoa morre e o *heno polepö de* pode voltar para sua roça, para trabalhar na roça. Quando nós ouvimos um barulho diferente na roça, mas não há ninguém lá, é o *heno polepö de* que voltou para trabalhar.

Os sanumás de Auaris enfatizam a alteridade, o perigo e a agressividade do morto. Para entendermos porque ele se transforma em uma alteridade radical, em uma negação categórica do ser sanumá, que o originou, temos que saber o que acontece com ele após a morte e sobre o seu processo de metamorfose. Isso tudo se passa em uma outra dimensão, paralela a que vivemos.

Imediatamente após a morte de uma pessoa, seu *heno polepö de* está por perto vendo os parentes chorar. Outros mortos, também, vêm ver a cremação com o recém-falecido observam o cadáver na rede e pensam que é um queixada. Os sanumás não os vêem, não sabem o quão perto eles estão. Os mortos sentam-se próximo à pira crematória e observam os sanumás que choram, queimam o cadáver e guardam os pedaços dos ossos carbonizados. No entanto, para os mortos, todo esse processo é visto como o de moquear uma caça. Eles fazem muitas perguntas aos sanumás como, por exemplo, por que choram, se desejam muito comer toda a caça. Acham os sanumás mesquinhos, pois pensam que estão chorando porque desejam muito a caça e não pretendem distribuí-la. Os mortos dizem que não querem nada, que os sanumás podem ficar com tudo. Os *hekula töpö* do xamã estão o tempo todo conversando com os mortos tentando controlá-los, pedem-lhes para não questionar os sanumás, para ficar em silêncio, só observando. Os sanumás não percebem a presença dos mortos, tampouco seus questionamentos, pois tudo se passa em uma dimensão não percebida por eles. É nessa impossibilidade da maioria dos sanumás de interagir com os mortos que está o

perigo. O xamã teme que estes se irrite com os sanumás, que não lhes respondem, não são receptivos e generosos, mas os ignoram. O xamã é o único que, com o uso dos alucinógenos, pode interagir com os mortos. Se os xamãs e seus *hekula töpö* não intervierem, os mortos podem ficar furiosos e agredir os sanumás.

O morto que passa pela transfiguração exala um odor fétido. Como cheira muito muito mal, ele vai até a casa de *Omawö* (herói criador) para que este lhe dê um banho e retire esse odor. Após o banho, *Omawö* pede aos *hutumosöliue töpö* (ancestrais dos animais que vivem no céu, que têm um avião) para guiar o morto até sua nova casa. O banho pode ser dado também por outros mortos, relacionados com o recém-falecido que vêm buscá-lo. Depois do banho, o morto segue pelo longo e largo caminho que corresponde às pessoas do seu grupo patrilinear. Há vários caminhos que ligam a região de Auaris à morada dos mortos, mas cada um é específico de um grupo patrilinear. Quando acontece alguma cerimônia funerária, os mortos seguem por essas trilhas e chegam às casa dos sanumás para ver o ritual. No meio dessas trilhas há pousos, pois o caminho é longo e o morto deve descansar. Alguns desses locais de descanso são denominados de *monamapi peiki pata*, *tanakõ mötö uli* ou *tuëtuë mötö uli*, nesses dois últimos cantam os pássaros, *tanaka* (araponga) e *tuëtuë*³⁸. O morto pára nesse local para se pintar e se enfeitar, como os convidados de uma cerimônia funerária, que se enfeitam antes de fazer sua entrada triunfal na festa da cerimônia funerária. Algumas dessas trilhas (*pilixo*) e as categorias patrilineares respectivas que seguem por elas são apresentadas na figura abaixo:

³⁸ Não identifiquei.

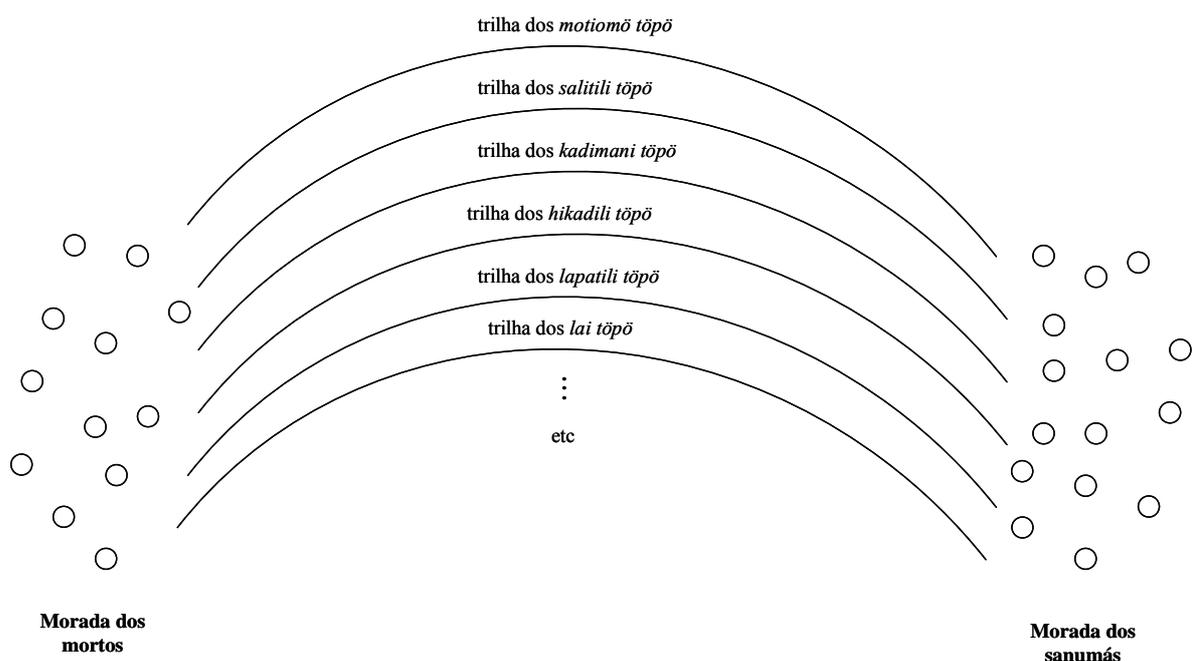


Figura 5: trilha dos mortos

No meio do caminho, o morto pode querer desistir e retornar à casa dos sanumás. Ele titubeia, mas é convencido pelos outros mortos a continuar. Há casos em que o morto realmente retorna antes de concluir a caminhada ou quando já se encontra na morada dos mortos, mas antes de comer a comida destes. Assim, volta ao corpo do sanumá, dá um suspiro profundo e é sanumá, está vivo novamente. Quando isso acontece, os parentes que choram o suposto morto param de chorar. Por outro lado, o morto que segue o caminho até o fim e chega à casa dos mortos e, imediatamente, come da comida e bebe o chibé feito pelas moças mortas, transfigura-se. Assim, não há mais como reverter seu estado, pois passou a compartilhar da mesma substância dos outros mortos e a se portar como eles.

Quando o morto chega a sua nova morada, vários outros vão recepcioná-lo, todos estão bonitos e enfeitados. É um local agradável, muito aprazível. Os *heno polepō tōpō* são todos bonitos e permanecem sempre jovens, pois quando um deles envelhece,

rapidamente rejuvenesce. O próprio *õxi de* do recém-falecido, quando se torna *heno polepö de*, passa por um processo de rejuvenescimento. Desse modo, um velho sanumá que morre terá o *heno polepö de* de um rapaz (*hixa de*); uma velha o terá como o de uma moça (*moko de*); um menino o terá como o de um adulto com poucos filhos (*pata de hixa*); uma menina o terá como o de uma mulher com poucos filhos (*pata de moko*). Os *heno polepö töpö* só permanecem iguais após a transfiguração, quando as pessoas que morreram eram jovens, moças (*moko*) ou rapazes (*hixa*). Os homens sanumás insistem que na morada dos mortos há mulheres jovens e bonitas com quem eles se casarão, ou encontrarão seus cônjuges já falecidos mais belos e rejuvenescidos.

Na região onde vivem os mortos há várias casas, cada uma, o local de morada de um grupo patrilinear. Por exemplo, há muito tempo atrás, todos os *kolatili töpö* morreram devido ao ataque de um grupo de inimigos que jogaram um feitiço muito poderoso no fogo e a fumaça os matou. Hoje, eles são mortos que moram em um local denominado *xilota pola pata*, em uma região muito longe na direção sul, onde há várias moradas dos mortos reunidas. Essas casas são grandes e semelhantes às casas dos sanumás. Tanto as casas quanto os animais e as plantas das roças dos mortos são *uku dubu*, isto é, imagens das coisas que existem no mundo dos sanumás. Assim, se um cachorro morre, o seu *uku dubu* vai ser cachorro, caçar e viver com os mortos naquela região. Com os animais da floresta acontece algo semelhante, seus *uku dubu* vão a essa região ser caça. Uma casa sanumá, que é queimada, libera um *uku dubu* que será uma casa na região dos mortos. Tudo o que há naquele local é cópia do que existe em vida. Portanto, em suas casas, os mortos caçam, pescam, cultivam plantas em suas roças da mesma maneira que os sanumás fazem. Entretanto, não devemos imaginar que essa realidade que se forma com os mortos é imaterial, pelo contrário, os sanumás dizem que

esse mundo é concreto, os xamãs conhecem. Na próxima seção tratarei da materialidade dos *uku dubu* que formam o mundo dos mortos. Cada casa localizada no universo dos mortos é de determinado categoria patrilinear. Algumas dessas e seus moradores são:

- *Amitoe kökö* morada dos mortos dos *satali töpö* ou *mosonawa töpö*,
- *Xilota pola pata* morada dos mortos dos *kolatili töpö*,
- *Saula pola pata* morada dos mortos dos *xicoi töpö*,
- *Monibi kökö pata* morada dos mortos dos *olatili töpö*,
- *Laipö kökö pata* morada dos mortos dos *kasino töpö* ou *lai töpö*,
- *Oninoko pata* morada dos mortos dos *wixa töpö*,
- *Ilotö pola pata* morada dos mortos dos *kobali töpö*.

As casas dos mortos estão próximas umas das outras, como acontece com os agrupamentos sanumás. Os mortos visitam-se constantemente. Suas casas estão reunidas na região sul em um local com serras íngremes e muitas rochas. O rio *pipiu maatu* passa pela região onde eles vivem. Quando trilham os caminhos conforme a cada grupo patrilinear, de suas casas à região de Auaris, seguem esse rio. É impossível aos sanumás irem a esse lugar, pois é uma região inalcançável pelos seres humanos. Somente os xamãs com a ajuda dos seres auxiliares conseguem ir lá.

O morto que faleceu há pouco tempo tenta atrair os seus parentes vivos para sua casa, ou seja, quer transfigurá-los em mortos. Durante a cerimônia funerária (*sabonomo*), que pode acontecer dentro de um ano ou mais, o morto retorna para ver os sanumás cremar, triturar e comer as suas cinzas e tenta atrair alguns dos seus parentes vivos para a nova dimensão em que se encontra. Quando os sanumás sonham, um morto oferece-lhes a comida dos mortos. Se o sanumá a comer, transformar-se-á em morto. Os mortos têm bananas, carne de caça, chibé e outros alimentos aparentemente idênticos aos dos sanumás, mas contêm uma substância letal, que pode matar as pessoas. Um ancião sanumá esclareceu sobre a agressividade do morto: “Parece que há um *sai de*

dentro do *heno polepö de*, pois ele é muito perigoso, os sanumás não o querem por perto. Ele é semelhante a um *sai de*, que tenta matar o sanumá”. No sexto capítulo, veremos que a cerimônia funerária é realizada para evitar a aproximação do morto e as ameaças que sua presença significa. No entanto, durante esse rito, os mortos estão sempre presentes e são sempre convidados indesejados.

Como tudo o que existe na dimensão dos mortos, onde todas as coisas são réplicas ou versões discrepantes do que há no mundo dos sanumás, também os grupos patrilineares são versões transformadas dos vivos. São outros grupos, compostos de outros seres, de outras materialidades. Os mortos e toda a realidade que os envolve são perigosos, letais, não se deve ter contato com eles. Por mais que tentem uma aproximação, é impossível manter qualquer tipo de interação ou de comunicação, há um distanciamento abrupto e radical, não é possível vê-los, não há meios de realizar diálogos cerimoniais, guerras, ou trocas. No xamanismo e no sonho, algumas interações podem acontecer, mas mesmo aí, as relações não perduram, não se desenvolvem como deve ser a socialidade com os outros indígenas. Nesse outro mundo, que se assemelha tanto ao dos sanumás porque é feito de réplicas do que existe no mundo dos vivos, está o máximo da alteridade, onde qualquer comunicação é vedada.

Se o *pili õxi* é a expressão maior da asserção do *ser* sanumá, replicando suas características, por sua vez, o morto em que se transformou será a expressão máxima do Outro, de quem é preciso se distanciar. Seguindo a lógica do metamorfismo, ao final da vida de uma pessoa, seu *pili õxi* até então sede das manifestações do ser humano, dá origem ao morto, com seu potencial de grande agressividade.



Figura 6: *heno polepö de*

d. A profundidade do ser

Na seção anterior, vimos que o *pili õxi* é uma parte específica da forma corporal, inserida no seu interior e que é invisível à maioria das pessoas. Outras porções do corpo parecem envolvê-lo, ou melhor, suas materialidades penetram na materialidade do *pili õxi*, acoplando-se a ela de maneira singular. Assim, a pele (*pili ise*), que todos vemos é a última dessas porções.

Uma característica da matéria que forma o *pili õxi* é ser tridimensional e suficientemente ampla para que outras substâncias possam se inserir nele. Trata-se de um conceito singular de espessura que indica a densidade, mas é mais do que isso. Enfatiza a profundidade do corpo do *pili õxi* que pode estar vazio ou pode ser preenchido por outras substâncias. Portanto, enquanto composto material, ele tem uma espessura que permite a outras substâncias se inserirem nele, ao mesmo tempo em que sua materialidade penetra as outras partes que formam o corpo exterior. Deste modo, o *pili õxi* pode estar acoplado a outras matérias, mas não deixa de ter textura e profundidade. O xamã vê e manipula essa matéria, apanhar substâncias letais que lhe são inseridas por agressores.

A pele (*pili ise*) da pessoa é como o exterior de um recipiente que contém todas as outras partes do corpo, até mesmo o *pili õxi*. Os sanumás chamam, por exemplo, a superfície de uma panela de pele e seu espaço interior de *õxi de*. Por sua vez, o *pili õxi* tem uma pele própria com a mesma função de invólucro. No interior do *pili õxi*, podem estar tanto essas substâncias venenosas que deixam a pessoa doente, quanto as marcas ou rastros deixados pelos agressores quando o raptam. Ao ser retirado do corpo, o *õxi poke* (interior vazio) deixa o sanumá enfermo. Ao concentrar substâncias letais, o *õxi matihi* (interior cheio) torna a pessoa inchada e igualmente enferma. Um sanumá

tentava explicar-me essa profundidade do *pili õxi*, usando o exemplo de uma caixa cheia de panelas, dizendo : “*Caixa de õxi matihi hapoka na*” (O interior da caixa está cheio de panelas) e “*Caixa de õxi poke haboka mi*” (O interior da caixa está vazio, não há panelas). Continuou a explicação acrescentando que *Sanima pewö õxi matihi* (O interior de todos os sanumás está cheio) ou “*Õxi kuabä*” (O interior é muito denso). Veremos no sexto capítulo, que os ritos de reclusão existem para que a pessoa possa se restabelecer de substâncias que se acumulam nessa parte do corpo. Para entendermos o que acontece com os corpos nesses rituais, deve ficar clara a noção de profundidade do *pili õxi* que estamos enfatizando, pois nela acontecerá a mudança corporal do recluso. Por exemplo, a jovem púbere retém muito sangue e o matador tem uma alta concentração de substâncias do morto no *pili õxi*. Todas essas substâncias são reais e cheias de significados e não apenas imaginárias, não apenas simbolizadas. Elas são vividas e criam realidades, como enfatizou Lévy-Bruhl (1985: 362).

Os sanumás de Auaris têm uma noção clara de espessura, produzida pelo conjunto das partes visíveis e invisíveis. A idéia de contorno, relevo acentuado do corpo e do cosmos, isto é, de profundidade, necessariamente, indica que, além de as substâncias físicas do corpo se interpenetrarem, o *pili õxi* tem um interior onde substâncias se acumulam. No capítulo 7 veremos que, quando o xamã adquire sua visão especial e seus variados sentidos, ele percebe a materialidade, a profundidade e a tridimensionalidade do *pili õxi*, onde muitas coisas acontecem com a pessoa.

Essa noção de profundidade está também no cosmos, por isso, os xamãs conseguem ver dimensões dentro de uma dimensão, uma realidade dentro de outra, o corpo dentro do corpo, sem que um anule o outro. Corpos e dimensões do cosmos podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo porque há *suficiente profundidade*

para tudo. Por exemplo, o xamanismo acontece em uma dimensão que, simplificando, poderíamos descrever como imaterial, exclusivamente imaginária, invisível, mas que, na verdade, é descrita pelos sanumás como uma materialidade e realidade, onde estão os *hekula töpö*, os *sai töpö* e outras criaturas. Essa dimensão insere-se e dissemina-se na realidade onde os não xamãs se encontram. O mesmo vale para o sonho, como veremos na próxima seção, que é uma dimensão que se expande e ocupa a realidade em volta da pessoa que dorme e onde tudo o que acontece nesse espaço terá conseqüências na vida em vigília. Portanto, as dimensões do sonho, do xamanismo e da vida cotidiana se interpenetram numa demonstração levibruhliana de que a lei da contradição do pensamento ocidental está longe de satisfazer as exigências da etnografia sanumá.

Os cantos xamânicos³⁹ esclarecem o que é esse encontro de dimensões. Nas sessões xamanísticas os seres auxiliares do xamã cantam e seus cantos desenham a realidade de que tratam de modo que o xamã vê os cantos, o que eles retratam, os acontecimentos que ocorrem em lugares e tempos. O som do canto dos *hekula töpö* é como um filme tridimensional que penetra ou parece “inflar” uma outra realidade à vista do xamã, semelhante à “música visual” dos shipibos, mencionada por Gebhart-Sayer (1986), que é projetada pelos “espíritos” ou “essências” nos olhos dos xamãs. Neste povo, o choque dos cantos dos “espíritos” com os sons emitidos pelos xamãs produz imagens tridimensionais. Veremos como o xamã sanumá é capaz de estar e agir ao mesmo tempo na realidade dos cânticos e na realidade da vida sanumá. Portanto, a tridimensionalidade concebida pelos sanumás de Auaris difere da nossa por permitir a co-existência e interpenetrabilidade de matérias e realidades físicas.

³⁹ Aqui agradeço a Maria Inês Smiljanic que me chamou atenção para essa peculiaridade dos meus dados sobre os cantos xamânicos sanumás, em Auaris, que se assemelham aos cantos xamânicos dos yanomaes do Toototobi, subgrupo yanomami que ela pesquisou.

Por mais que o *pili õxi* penetre na matéria do corpo visível, ele continuará a ter sua própria espessura. Uma das manifestações deste fenômeno acontece no sonho, com o *mani de* (corpo-sonho), parte da pessoa que se manifesta no sonho, que discutirei no próximo capítulo juntamente com a realidade da imagem do *uku dubu*, uma outra porção da pessoa.

Capítulo 5 – Desdobramentos do corpo

a. A imagem e o sonho

Já vimos como 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. Há muitos exemplos que indicam que as marcas ou impressões deixadas por uma pessoa se “corporificam”. Por exemplo, determinados alimentos feitos por uma mulher, como o chibé, são como marcas do seu corpo. Anteriormente discutimos como uma parte da corporalidade da mãe está nessa bebida e como esta contribui na concepção da criança juntamente com o sêmen. Na teoria da corporalidade sanumá é fundamental essa idéia de porções do corpo que não estão restritas à totalidade da forma física visível a todos. A seguir, discuto dois desdobramentos do corpo, que também lhe são externos: o primeiro, o *mani de*, que se manifesta no sonho, e o segundo, o *uku dubu*, que se revela quando é retirado da forma corporal.

Mani de

O *mani de* manifesta-se no sonho. Os sanumás de Auaris afirmam que, ao sonhar, estamos imediatamente inseridos em uma outra dimensão, onde experimentamos uma nova realidade. Tudo o que acontece conosco nesta dimensão repercutirá na vida em vigília, pois, mesmo sendo duas realidades à parte, uma é a continuação da outra. Sonhar é *manimo*, verbo formado pela palavra *mani*, que é corpo-sonho, e o sufixo *-mo* que indica ação e quer dizer “agir como” ou “agir assim” (Borgman 1991). Desse modo, sonhar é “agir como o *mani de*”.

Na profundidade do cosmos, os sonhos se inserem como uma outra realidade experimentada pelo *mani de*. Os sanumás também enfatizam que, no sonho, as coisas não são translúcidas, evanescentes, mas são materiais, físicas. Tanto é assim que o que ocorre em uma dimensão terá efeitos sobre a outra e esses efeitos serão reais. Por exemplo, um veneno lançado no *mani de* poderá ser retirado por um xamã que o expelle como um objeto patogênico, quando a pessoa está em vigília. A realidade-sonho parece ser uma continuação não exata ou linear da realidade-vigília, de modo que, quando estamos dormindo, as coisas acontecem e, quando estamos acordados, elas continuam a acontecer ou terão repercussão na vida acordada. Por isso, os sanumás sempre se perguntam o que sonharam, pois os sonhos podem ser reveladores de problemas, como, por exemplo, um envenenamento que ainda não se manifestou. Deste modo, os sonhos mostram as coisas que estão acontecendo, mas que são imperceptíveis na vida em vigília. Por exemplo, o cunhado de um rapaz havia sonhado que o *mani de* deste estava queimando. No dia seguinte, o cunhado procurou um xamã e contou o sonho. O xamã disse-lhe que, provavelmente, o rapaz estava com algum tipo de veneno que ainda não havia se manifestado, mas que iria matá-lo futuramente. No mesmo dia, o xamã

confirmou com a ajuda dos *hekula töpö* que um inimigo lançara uma substância letal no jovem. Assim, curou o rapaz, retirou o veneno que havia em seu interior. Neste caso, por meio do sonho, foi possível saber da substância que fora inserida no rapaz por um agressor e que ainda não se havia manifestado, mas poderia matá-lo.

Outro exemplo de como sonho pode ser revelador de algo, aconteceu com um pai que sonhou que seu próprio *mani de* perdera o primeiro dente, i. é, o que nasce primeiro na pessoa. Os *hekula töpö* disseram ao xamã que a perda do dente aconteceu porque seu filho mais velho fora vítima de um agressor e estava com um tipo de veneno em seu *pili õxi*, que ainda não o deixara doente. Neste caso, o xamã deveria colocar novamente o dente perdido no *mani de* do pai e retirar o veneno que havia em seu filho. Qualquer sonho diferente deve ser contado ao xamã que, com a ajuda dos seus *hekula töpö* examinará o *pili õxi* da pessoa. Os xamãs não adivinham os sonhos nem os interpretam, mas com a ajuda dos *hekula töpö*, observam o *pili õxi* das pessoas mencionadas no sonho; se há marcas de alguma criatura, perguntam a outros *hekula töpö* se viram o momento do ataque, e só então informam o que o sonho revela.

A realidade onírica, portanto, está diretamente envolvida com a vida em vigília:

À noite, quando o sanumá está dormindo, o *mani de* aparece. *Mani de* é semelhante ao sanumá. Quando a pessoa está dormindo, o *mani de* passeia muito, vai para lugares bonitos. O *mani de* se encontra com outros *mani de* e pode se encontrar também com *sai töpö* e com os mortos. Esses encontros são perigosos para o sanumá porque podem deixá-lo doente.

Nessa realidade, as faculdades sensoriais dos não xamãs se expandem e eles podem ver os mortos e outras criaturas, que lhes são vedadas na vida em vigília. Isto pode ser muito perigoso, pois qualquer agressão que o *mani de* sofra, a pessoa em

vigília sentirá. Por exemplo, caso algum *sai de* roube o *mani de* de uma pessoa enquanto ela sonha, esta dormirá e viverá naquela realidade diversa até que um xamã a recupere:

A pessoa sonha e o *mani de* parte pelo mundo. Esse *mani de* se parece com a pessoa. O *mani de* voa como o beija-flor (*teso*) e faz o ruído do beija-flor quando está voando. Ele passeia e depois retorna para à pessoa. O xamã, quando está sob o efeito de alucinógeno, é capaz de ver o *mani de* de um sanumá que está dormindo. O *hekula* da *xilaka* (flecha) de um xamã inimigo pode roubar o *mani de*, fazendo com que a pessoa continue dormindo e não acorde mais. O xamã amigo da vítima canta para resgatar o *mani de* e pede a ajuda dos *hekula* do beija-flor, do gavião (*kokoi*), da abelha (*hümö*) que entram na casa do *hekula* ladrão e resgatam o *mani de*. Eles devolvem-no à pessoa, que se recupera. Caso contrário, dormirá para sempre.

Na realidade do sonho, o *mani de* tem a mesma forma que o corpo exterior e é semelhante ao *pili õxi*, pois também é imperceptível aos sentidos dos sanumás comuns, mas tão material e físico quanto o corpo visível. O *mani de* é um componente externo do conjunto corporal. Caso ele sofra algum ataque, o *pili õxi* fica debilitado e a pessoa pode morrer. O equilíbrio corporal do ser requer que essa porção se mantenha íntegra na dimensão onde atua. Qualquer agressão deve ser revertida pelo xamã. A materialidade ou corporalidade do *mani de* é evidente no feto:

Na barriga da mãe, quando a criança está para nascer, significa que já está formada e tem o *pili õxi*. Por isso, a criança pode sonhar e seu *mani de* pode sair e passear. O bebê na barriga da mãe sonha e seu *mani de* caminha por todos os lugares próximos à casa de seus pais. Caminha por todo lado e fica conhecendo tudo. Por isso, quando a criança nasce, ela já conhece o ambiente onde viverá, a casa dos pais, os lugares próximos, porque seu *mani de* já passeou por toda a aldeia onde nascerá e, assim, sabe de tudo, já conhece as coisas.

Quando um sanumá me afirmou que o *mani de* do feto já conhece ou sabe como são as casas e os arredores dessas da aldeia, ele enfatizou que o bebê, realmente, esteve

aqui. Não foi um sonho imaginário que, por coincidência, mostrou como esse mundo seria. O *mani de* da criança caminhou, viu, viveu e experimentou os lugares e passou a saber de todas as coisas que há na casa da mãe, porque realmente *viu*. *Ver (tai)* está relacionado a *viver ou experimentar*, ações feitas necessariamente por corporalidades, materiais. A relação entre ver-saber está também no aprendizado das pessoas ao longo de suas vidas. Já foi visto que os anciãos sábios viveram, viram e experimentaram. Portanto, o saber depende das pessoas verem, viverem e experimentarem. A forma corporal do *mani de* vê, vive e experimenta e, por isso, a pessoa sabe. Com o *mani de*, estamos diante de uma verdadeira corporalidade e não de um fenômeno psíquico ou produto da imaginação. Por meio de seu *mani de*, as pessoas vivem e experimentam essa outra realidade-sonho tão intensamente, como quando estão em vigília, incluindo os mesmos perigos:

Um sanumá sonhou com um *sai de*. Quando acordou, contou aos velhos que lhe disseram para não sair de casa, não passear e não ir caçar naquele dia. Deveria passar o dia em casa com as pessoas que moravam com ele, pois poderia encontrar-se com um *sai de*. Uma outra pessoa sonhou que se pintara como uma onça, estava muito bonita e a cobra não a comia por isso. Essa pessoa, por outro lado, poderia sair tranqüila de casa, nada a atacaria.

Os sanumás enfatizam o fato de que o *mani de*, quando se manifesta, é de carne e osso. Não se parece nem a fumaça nem a vapor. Não é capaz de atravessar qualquer barreira física, não é diáfana ou translúcida, mas sim matéria que deixa marcas. Quando se referem ao *mani de*, assim como ao *pili õxi*, eles estão falando de substâncias físicas, de partes de um corpo. No esboço de uma teoria da corporalidade sanumá, tudo é realmente corpo, matéria. Não há seres que sejam como os nossos fantasmas, mas tudo é feito de ou compõe substâncias físicas. Por isso, os xamãs e seus seres auxiliares são

capazes de roubar o *mani de* ou o *pili õxi* de um inimigo e destruí-los, ou de manipular essas partes de um doente. Mais uma vez, a visão xamânica, para os sanumás de Auaris, garante que as coisas e os seres sejam materiais e não imaginários ou representações unidimensionais.

Uku dubu

Há uma outra porção do corpo, localizada em seu interior, que se manifesta ou toma forma plenamente quando é retirada de seu invólucro. Trata-se do *uku dubu*, matéria semelhante a uma réplica do corpo exterior, como uma foto ou um desenho, e invisível, também, para todos que não sejam xamãs. Quando esse componente é roubado, a pessoa enfraquece, fica doente e pode morrer. O *uku dubu* sem dimensões reduzidas, é leve e passível de ser apanhado por qualquer criatura, está sempre parado, incapaz de qualquer tipo de movimento. O *uku dubu* torna-se mais inteligível quando está fora do corpo:

O *uku dubu* é igual ao sanumá, mas ele fica estático, imóvel, assim, parado. O *uku dubu* parece uma foto, que os seres auxiliares dos inimigos ou um *sai de* podem roubar e deixar a pessoa doente, fraca. O *uku dubu* roubado continua estático, parado, não se movimenta. O xamã deve recuperar o *uku dubu* e inseri-lo novamente na pessoa para que ela fique forte e não morra. O *uku dubu* tem a mesma aparência exterior da pessoa, mas não tem *pili õxi*. O *pili õxi* é diferente do *uku dubu*, a pessoa deve ter os dois quando está viva e não está doente. O *uku dubu* pode ser roubado, mas a pessoa continua com o *õxi de*, que fica debilitado.

As fotografias e os desenhos são semelhantes ao *uku dubu*, pois são como réplicas reduzidas e estáticas da pessoa. Contudo, por estarem no papel, as fotos não têm a espessura, a profundidade tridimensional do *uku dubu*. Um velho xamã explicou que “os desenhos e as fotos de uma pessoa são chamados de *uku dubu*, mas o verdadeiro

uku dubu só é visto pelos xamãs e por outras criaturas”. Devido à semelhança das fotos com o *uku dubu*, algumas pessoas têm receio de serem fotografadas, de verem o seu *uku dubu* fora do seu corpo. O *uku dubu* retirado da forma corporal pode levar uma pessoa à morte:

A pessoa pode ficar doente caso um xamã inimigo mande *hekula töpo* [seres auxiliares] roubar seu *uku dubu*. Os *hekula töpö* raptam o *uku dubu* e o guardam em sua casa na floresta acima do fogo. Sem o *uku dubu*, o *õxi de* fica doente, triste, não quer mais trabalhar e pode morrer. Caso o sanumá morra, seu *uku dubu* raptado, que está na casa dos *hekula töpö* do inimigo pode virar um ser auxiliar desse xamã, que ficará mais forte. O *uku dubu* é leve como uma pena, o ser auxiliar não tem dificuldade para pegá-lo, não precisa ser forte para roubá-lo. O *uku dubu* é diferente do *pili õxi*, contudo, eles têm uma mesma característica que é o fato de a maioria dos sanumás não conseguirem vê-lo, com exceção do xamã. Quando a pessoa morre não há mais *uku dubu*, ele se dissipa, portanto, o morto não tem *uku dubu*.

Este relato menciona a transformação do *uku dubu* em *hekula de*, ser auxiliar do xamã, mas isto só acontece quando ele é raptado e o morto é cremado sem ele, o que quer dizer que, na cremação, essa parte da pessoa também é destruída, uma vez que faz parte do corpo. Há casos de *uku dubu* que são raptados e destruídos pelas criaturas que o levaram:

Minha irmã mais nova faleceu há muito tempo. Os *sai töpö* levaram o *uku dubu* dela para a sua morada na pedreira em baixo da cachoeira, onde eles vivem. A minha mãe sonhou que lá havia muito *sai töpö*. Eles “fotografaram” [raptaram]⁴⁰ seu *uku dubu* e o levaram com eles. Assim, seu *õxi de* ficou doente e com febre. Dentro da casa desses *sai töpö* há um fogo quente onde eles prepararam e comeram o *uku dubu*. Como eles comeram o *uku dubu* não foi possível ao xamã trazê-lo de volta, pois era tarde demais. Agora, seu *uku dubu* está na barriga do *sai de*. Ela era muito bonita, gorda, tinha muita carne. Os *sai töpö* não gostam de moça magra.

⁴⁰ A técnica do *sai de* para captar o *uku dubu* é semelhante à nossa de fotografar.

O *uku dubu* forma o corpo juntamente com outras porções visíveis e invisíveis como o *õxi de* e o *mani de*. Mas, enquanto o *mani de* só se manifesta no sonho, o *uku dubu* revela-se quando é raptado. Não consegui saber qual o papel específico do *uku dubu* na forma corporal, pois enquanto o *pili õxi* concentra o pensar, o sentir e o criar da pessoa e se transfigura no morto, e o *mani de* é o corpo em sonho, o *uku dubu* parece ser a “imagem” que pode ser roubada. Sua importância aparece quando não está na pessoa. Chamam-se *uku dubu*, as figuras que aparecem nos cantos xamânicos dos *hekula töpö*, quando aquela realidade é desenhada diante do xamã. No entanto, nesses cantos, eles estão em movimento, agindo, criando e manifestando-se diante do xamã⁴¹. Há os *uku dubu* de outros seres e coisas, como veremos a seguir, que parecem ter papéis mais definidos.

Os animais não têm *pili õxi*, mas têm *uku dubu*⁴², réplicas de suas formas exteriores, que são liberadas no momento em que morrem. O *uku dubu* de um animal tem características diferentes das de um sanumá. Primeiramente, ele terá movimento quando liberado do corpo do animal morto e pode deixar uma pessoa doente ao agredir o seu *pili õxi*, mas só ataca alguém que se tenha alimentado de um animal que lhe era interdito. Quando isto acontece, o xamã manda seus seres auxiliares caçar o *uku dubu* para recuperar o sanumá que foi sua vítima. Vimos que alguns *uku dubu* dos animais acabam como caça para os mortos, *heno polepö töpö*, enquanto outros, que causaram doenças nas pessoas, serão mortos e jogados como alimento para os *oinani töpö* (seres

⁴¹ O canto xamânico apresenta os *uku dubu* em ação. Smiljanic, em comunicação pessoal, também afirmou, para o caso dos yanomaes, a formação dessas imagens em movimento nos cantos xamânicos.

⁴² Taylor (1974) já discutiu os *uku dubu* dos animais no universo sanumá, as agressões que essas criaturas perpetram contra os sanumás que comeram uma caça que lhes era interdita.

famintos do mundo subterrâneo). Taylor (1974) analisou o processo pelo qual alguns *uku dubu* de animais se tornam seres auxiliares dos xamãs.

Os sanumás insistem em que há o *uku dubu* de roças, de casas, afinal, tudo o que tem fim parece liberar um *uku dubu*. Ao tratar da morada dos mortos, vimos que esses *uku dubu* vão para lá fazer um mundo, à primeira vista, muito parecido com o dos sanumás, mas que, na verdade, se revela altamente letal. Recapitulando o que é este mundo dos mortos:

A comida dos mortos, banana, pupunha, mandioca são os *uku dubu* liberados dos alimentos que existiram na casa dos sanumás. Esses alimentos não são como os que existem aqui, são outros e muito diferentes. O *uku dubu* do cachorro de caça morto também vai para essa região ser cachorro de caça, mas, lá, ele é outro. O *uku dubu* da caça que o sanumá come também vai para essa região ser caça. Por isso, a caça desse mundo é diferente, nós não podemos comê-la. Até mesmo a casa dos mortos é o *uku dubu* de uma casa daqui, que foi queimada quando uma pessoa morreu e foi para a região onde estão os mortos.

Há um termo geral que os sanumás usam para essas partes do corpo que se parecem com réplicas da forma corporal exterior: *uni de*. Segundo um xamã, “quando vemos um sanumá de longe, dizemos que o *uni de* dele parece o de determinada pessoa, até o sanumá se aproximar e vemos quem ele é realmente. *Uni de* é também *uku dubu, mani de*”. Portanto, a imagem corpórea que remete a algo é denominada *uni de*. Às vezes, uma dessas imagens ou réplicas da forma corporal exterior de uma pessoa pode se manifestar para os não xamãs quando estão acordados. Isto indica que algo perigoso poderá acontecer:

Quando, na casa de uma pessoa, as coisas começam a se mexer, a balançar aparentemente sozinhas, pois não há ninguém tocando-as e ninguém consegue ver o que está mexendo nas coisas, os velhos dizem que foi o *uni de* do dono da casa

que mexeu. Isto é um sinal de que a pessoa irá morrer rápido, alguém lançou uma substância letal nela.

As várias *uni de*, por terem a fisionomia de um sanumá, poderiam nos dar a falsa idéia metonímica de serem partes representativas do todo, mas, na verdade, elas são partes formadoras do todo. Não têm uma vida própria nem existem sem a totalidade corpórea. Regularmente, esse corpo sofre agressões em suas porções invisíveis que visam desmanchá-lo, espalhar e dissipar seus componentes. Cabe ao xamã cuidar para que essa totalidade não se desfaça sob pena de a pessoa morrer. Dentre os componentes do corpo, há um que deve, necessariamente, permanecer distante dele, ocupando outro espaço-tempo. Trata-se do *alter ego* animal.

b. O corpo à longa distância

A cada sanumá que nasce, nasce também um animal que será seu duplo, o *alter ego* animal, *nonoxi*. A vida da pessoa e a de seu alter estão ligadas até a morte. Ramos (1990: 191) analisou que “o processo de nascimento, crescimento e maturação é perfeitamente sincronizado entre a pessoa e o seu alter”. Os dois têm suas existências tão interligadas que o que se passa com um, passa-se igualmente com o outro. Caso o alter seja ferido com uma flechada, a pessoa correspondente sente os efeitos do veneno da flecha e fica muito doente. Se o alter morre, o sanumá também morre e vice-versa. Entretanto, essa vida duplicada, que atua em sintonia, deve acontecer distante uma da outra, o que é importante, pois evita que a própria pessoa ou um parente próximo mate por engano o seu duplo. Caso um sanumá cace e mate o alter ego animal de outro, que vive distante, deve ficar em reclusão, realizar o ritual do matador, *kanenemo*, como se tivesse matado diretamente alguém.

Homens e mulheres têm duplos diferentes. No caso dos homens, é geralmente o gavião (*kokoi* ou *momo*) de enorme tamanho. Para as mulheres, ele pode variar de acordo com o seu tipo físico e sua maneira de agir. Mulheres com estatura mediana e baixa, que são mais amigáveis, não brigam e não se irritam com facilidade, terão como alter a *hanakasa*, que se assemelha a um pequeno cachorro-do-mato. Por outro lado, mulheres altas, fortes, valentes e que brigam muito, terão como alter a *töa*, criatura muito perigosa, que tem o corpo de uma pequena cobra com uma cabeça desproporcional:

Mulher alta e brava tem a *töa*. Essa criatura tem uma cabeça parecida com a de um grande sapo e seu corpo curto parece o de uma cobra. Mulher baixa e amistosa tem a *hanakasa*. Os homens têm sempre o *nonoxi*, que se parece com um gavião, mas é muito maior. Ele vive muito longe de onde está o sanumá associado a ele. O *nonoxi* está no alto, fica voando como o gavião. Por sua vez, a *hanakasa* e a *töa* ficam no chão. A *hanakasa* anda com quatro patas e a *töa* rasteja como uma cobra. A *töa* parece um tipo de *sai de*, pois ela tem uma cabeça grande e um corpo pequeno e tem uma unha grande, como de um tamanduá, na vagina. As mulheres sanumás que são grandes, altas, fortes e valentes, isto é, são *waitili*, têm a *töa*.

No caso da criança, seu alter ego será o filhote do animal, que crescerá simultaneamente com ela. No caso do garoto, após o ritual de puberdade, o animal sairá do ovo. Portanto, segundo uma mulher,

A criança quando é pequena ainda não tem o animal já formado, mas tem o ovo ou filhote que irá crescer com ela. O animal sairá do ovo quando ela estiver na puberdade. Só depois do *hokolomo* (ritual de puberdade feminino) e *poko manogoximo* (ritual de puberdade masculino), a *hanakasa* ou *töa* e o *nonoxi* irão aparecer.

Outras pessoas afirmaram que o alter ego animal pode sair do ovo após o pai realizar o ritual de caçada do nome da criança, que acontece nas primeiras semanas de

vida. Nessa caçada cerimonial (Ramos 1990: 224), o pai mata um animal que dará nome ao filho e seu *uku dubu* entrará na criança, protegendo-a contra os ataques de seres da floresta. Em ambos os casos - ritual da caçada do nome ou rito de puberdade - o jovem passa por momentos decisivos de transformação ou de fortalecimento, que coincidem com o desenvolvimento do animal.

Esses duplos não são realmente animais e não agem como animais, pois se reúnem e fazem casas como as dos sanumás em lugares inóspitos que não são habitat de animais de caça. Contudo, quando os sanumás encontram um *nonoxi*, primeiro pensam estar diante de um animal e só se dão conta do que realmente é por certos sinais característicos:

Várias *hanakasa* moram em uma cachoeira grande. A casa delas fica em cima, no início da queda-d'água e se parece com a dos sanumás. No subsolo, onde vivem os *tatus*, não muito abaixo de onde fica a casa dos *oinani topō*, passa um rio e elas ficam nesse rio também. O *nonoxi* dos homens parece o gavião (*kokoi*). A casa do *nonoxi* fica em cima, mas não é muito alta, não fica no local onde está a casa dos ancestrais dos urubus. Essa casa dos *nonoxi* se parece com a casa dos sanumá. Uma pessoa joga uma substância mágica no *nonoxi* e este fica sonolento, dorme. Assim, o sanumá o flecha e ele cai. Mas, os *nonoxi töpō* não choram a morte de um dos seus, quem chora é só sanumá.

O alter ego da mulher e o do homem vive em ambientes opostos, enquanto o *kokoi* está no alto, voando nas alturas, a *hanakasa* e a *tōa* estão em baixo, andando pelo chão da floresta. Ramos (1990: 191) observou que o duplo dos homens é semelhante aos grandes pássaros como *momo* (harpia) e *kokoi* (gavião), que voam nas alturas e são excelentes caçadores. As especificidades desse duplo relacionam-se com a figura do guerreiro sanumá. No ritual de reclusão do matador, quando está próximo de casa, o guerreiro que fez uma vítima assovia imitando o gavião para anunciar o seu estado

especial, pois não pode falar absolutamente nada. Há uma relação entre o local preferencial onde vivem os duplos animais do homem e da mulher e a posição da rede que ocupam ao redor do fogo doméstico. Enquanto as redes dos homens estão em cima, as das mulheres estão em baixo. Os rituais de puberdade também apresentam essa relação: os rapazes ficam deitados, os corpos esticados em uma rede alta, acima da rede de uma anciã; por sua vez, as moças ficam sentadas no chão junto a uma fogueira durante a primeira menstruação e as outras que se seguem.

Pode acontecer – e acontece – das pessoas encontrarem esses duplos na floresta. Ramos (1990: 191) mostrou como um animal que apresenta um desvio de comportamento pode ocasionar longas discussões entre os velhos, os quais suspeitam tratar-se um *nonoxi* ou de um *sai de*. Encontrar um *nonoxi* e matá-lo é muito perigoso. A pessoa que o mata deve ser *waitili*, um guerreiro destemido, que deverá realizar o ritual de reclusão do matador (*kanenemo*). Vi o pai de um jovem anunciar preocupado publicamente que achava que seu filho havia caçado por engano uma *hanakasa*. Nem o pai nem o jovem rapaz não conseguiram identificar o animal. Os homens aconselharam-no a fazer uma consulta aos anciãos, homens e mulheres, do grupo para que julgassem se o animal era ou não uma *hanakasa*. Algumas pessoas diziam que não poderia ser uma *hanakasa*, pois esta é mansa, ao contrário da *töa* que é agressiva e dos animais de caça que se assustam com os caçadores. Segundo o veredicto dos anciãos, não era uma *hanakasa*, mas um animal comestível. Os encontros com *nonoxi* podem ser tranquilos ou perigosos, dependendo da criatura. A *töa*, por exemplo, é extremamente agressiva e os sanumás temem encontrá-la:

A *töa* parece uma cobra, mas tem um corpo pequeno e tem a cabeça bem grande, desproporcional ao corpo. Essa criatura é perigosa, por isso, está relacionada com mulheres altas, fortes, muito bravas e que batem muito. Todas as mulheres

sanumás brigam e batem, mas algumas são mais bravas, batem muito nos outros, batem em outras pessoas na cabeça. A *töa* pode matar o sanumá quando ela o encontra na floresta, ela persegue a pessoa. O sanumá deve subir em uma árvore para se esconder, pois essa criatura não consegue subir em árvores. Ela fica embaixo da árvore muito raivosa. Segue o rastro do sanumá através de sua sombra⁴³. Quando o sanumá está em cima da árvore, deve evitar que ela veja a sua sombra, pois ela consegue pegá-la e levá-la consigo. O sanumá sem a sua sombra fica doente, o seu *õxi de* fica muito fraco, quando retorna a casa, pode morrer. Os sanumás podem fazer uma tocaia para matar a *töa* sem que ela perceba que está sendo seguida. Caso o sanumá mate a *töa*, o local se enche de água, o rio transborda e todos podem morrer afogados. Essa criatura é muito perigosa.

A morte da *töa* e a enchente que ela provoca remetem à situação que acontece quando uma moça não segue o ritual de reclusão da puberdade, o que faz um rio transbordar. Mais uma vez, as águas do rio relacionam-se à figura feminina. Vimos como a primeira mulher foi pescada por *Omawö*. Essa enchente que surge como um cataclisma será tratada mais detidamente no capítulo 6, mas quero apontar desde já a presença do rio na morte do alter ego feminino.

Outro ponto apresentado no relato anterior confirma a idéia que vem sendo debatida nesse capítulo com relação à noção de corpo, i. é, de este ser formado por um conjunto de partes externas, sendo que uma delas, o *nonoxi*, é tão extrema que nunca deve encontrar-se com a forma corporal da pessoa.

A palavra *nonoxi* designa também a sombra de uma pessoa. De acordo com Ramos (1990: 191), ao denominar o *nonoxi* de sombra, daquilo que acompanha a pessoa em qualquer lugar que vá, os sanumás revelam como o alter está inexoravelmente ligado à pessoa. Assim, como uma sombra, o duplo é um vida paralela e totalmente

⁴³ Sombra em sanumá é *nonoxi*, mesmo termo para alter ego.

sincronizada à pessoa, nunca a abandona. O duplo animal pode ser visto como mais um desdobramento da forma corporal.

c. O nome ou o corpo em código

Outra componente essencial do corpo humano é o nome, que, também, pode ser raptado, o que causa males ao *pili õxi* da pessoa e pode levá-la à morte. O nome é roubado quando alguém o pronuncia em altos brados e um *sai de* o escuta e escreve em um caderno especial, materializando-o, dando-lhe uma forma física por meio da escrita. Depois de escrever, o *sai de* rapta o nome, leva-o para casa, deixando a pessoa doente. Tratei o nome próprio como mais uma porção do corpo humano pelos mesmos motivos explicitados sobre as outras partes do corpo. Concordo com a observação de Ramos (1990: 192 e 229) que falar do alter ego animal e dos nomes próprios é muito desconfortável para os sanumás. Considerando que os sanumás correm muitos riscos de ter suas partes corpóreas raptadas ou envenenadas, arrancadas, no caso do *mani de*, ou “tiradas” como uma fotografia, no caso do *uku dubu*, caçadas, no caso do *alter ego* animal, ou, ainda, escritas, no caso dos nomes, não é de admirar que tenham tanta resistência a expor esses assuntos a estranhos.

Alguns dias após o nascimento da criança, depois de cair o cordão umbilical, o pai sai para caçar. Trata-se de uma caçada especial, expressamente para “batizar” a criança com o nome do animal. Mas não só o nome (*hilo*) será repassado, o *uku dubu* do animal também. Ramos (1990), ao discutir a nominação sanumá, trata detalhadamente dessa caçada ritual, que afasta o pai da condição de *couvade*, durante a qual ele não deveria sair das proximidades da aldeia, não deveria se aventurar em caçadas e outras

atividades que o exporiam e, conseqüentemente, o seu filho às criaturas da floresta. De acordo com essa autora (op. cit: 244):

A razão manifesta para esta caçada é ir buscar um nome para o bebê, mas, ao assim fazer, está-se dando também à criança certo espírito que vem do animal morto. Esse espírito entra-lhe pelo cóccix e lá fica pelo resto da vida. A expressão que designa esta caçada é *humabi thabalima*, “fez o cóccix” (...). Mais adequado do que traduzir essa expressão por “fazer o nome” é dizer “fazer o cóccix”, pois a frase em Sanumá traz implícita a referência ao espírito do cóccix.

O animal morto libera o *uku dubu* que imediatamente entra na criança, fortalecendo-a, pois ajuda a evitar o ataque dos *sai töpö*. O *sai de meni de* tem uma preferência especial por raptar o *pili õxi* de crianças e o *uku dubu* do animal inserido na criança evita esse tipo de ataque. Os pais ficam proibidos de comer qualquer animal da espécie caçada até que a criança possa se alimentar com carne (op. cit: 245). Mas nem todos os nascimentos requerem esse ritual de nomeação, como observou Ramos; basta fazê-lo para o primogênito (op.cit: 246). O nome “caçado” pode ser abandonado com o tempo, mas o espírito persiste na pessoa. Por exemplo, às vezes, esse nome não convém ao grupo patrilinear da criança e, por isso, o pai evita caçar o animal correspondente (op. cit: 247). As crianças que não passam pelo ritual da caçada do nome serão nomeadas de outras maneiras, de acordo com características físicas ou maneiras idiossincráticas ou eventos ou circunstâncias que ocorreram no momento do nascimento ou no decorrer da vida da pessoa (Ramos 1990: 254, 1974: 180).

O fato de o nome ser dado à criança, mesmo que seja abandonado depois, acompanhado da absorção do *uku dubu* do animal morto revela sua importância como um componente do corpo, como explicou uma mulher adulta,

O filho nasce, a mãe fica sentada perto do fogo no chão e o pai sai para caçar algum animal, mutum, kujubim, jacu, paca, ou tatu, etc. Os pais não comem o

animal caçado. O *uku dubu* do animal entra na criança, assim, ela fica forte e gorda. Caso não faça a caçada, a criança fica vulnerável, pode sofrer ataques. A criança terá o nome do animal caçado. O pai deve caçar, não pescar para o filho. Por exemplo, o pai caça um queixada, o filho terá este nome. O nome do sanumá não pode ser falado, a pessoa fica com raiva e com medo. A pessoa, que tem o nome de um animal, pode comer [a caça dessa espécie].

Uma mulher informou-me que, quando a criança é uma menina, o pai pode pescar:

Quando o primeiro filho nasce, o pai sai para caçar um animal, de preferência o mutum. Quando a criança é mulher, ele vai pescar. O *uku dubu* do peixe morto ou do mutum morto entra na criança. A criança recebe só o *uku dubu* do animal, às vezes, não recebe o nome do animal que foi caçado ou pescado. E essa caçada pode acontecer só com o primeiro filho.

Mesmo com variações em relação ao fato de o animal ser pescado ou caçado, o importante é complementar a pessoa com um nome e o *uku dubu*, fortalecer seu corpo e evitar o ataque de *sai töpö*. O nome poderá ser adquirido de outras maneiras, mas o *uku dubu*, que fará parte da criança, é permanente e advém dessa caçada. Geralmente, o animal morto é dado a um cunhado do pai, ou seja, um irmão de sua mulher ou marido de uma irmã, que não viva na mesma casa. Aquele que come a caça avalia se a carne é boa ou ruim; caso esteja ruim, a criança não sobreviverá por muito tempo (Ramos 1990: 249 e 1974: 177). Se o nome da caça não é transmitido à criança, outro nome será dado por uma consangüínea do lado da mãe da criança (Ramos 1990: 249 e Ramos 1974: 177). Todas essas pessoas são afins do pai, que não compartilham de uma mesma substância com o recém-nascido. São esses afins próximos que comem e avaliam a caça relacionada com a criança e que lhe dão o nome. Ramos (1990: 257) chamou atenção para o fato de que a prática da nomeação “abre caminho para que os não-agnatas contribuam para a construção do novo ser social” em uma sociedade que

ênfatiza a identificação por meio da filiação paterna. Assim, comer o animal-nome e nomear a criança são ações complementares atribuídas aos não consubstanciais. Por conseguinte, o rito da caçada do nome ênfatiza a diversidade de papéis entre os grupos patrilineares e a importância dos afins na composição da criança. Estes “outros” testam a qualidade da carne e avaliam a vida de um membro do grupo patrilinear com o qual se relacionam. O fato de os afins terem substâncias diferentes poupa os consubstanciais, isto é, os consangüíneos, de praticar o ato de auto-canibalismo em que incorreriam se fossem eles a comer a carne do animal-nome.

Ramos (1990: 242) observou que o sigilo dos nomes próprios é comum a todos, com exceção dos patronímicos e tecnonímicos, que são de domínio público. Segundo essa autora, o nome é mais do que uma marca de identificação, faz parte do sanumá, “carrega consigo uma boa parcela da existência de uma pessoa”, (op. cit: 251). Por isso, não pronunciar os nomes próprios preserva uma parte do ser. O nome compõe a pessoa e deve estar, literalmente, inserido em seu corpo. Na verdade, o nome é um dos componentes da forma corporal, que pode até mesmo se materializar, corporificar. Isto acontece quando ele é raptado por um *sai de*. Caso isso acontece, a pessoa, ou melhor, seu *pili õxi*, imediatamente, adoce. No terceiro capítulo vimos que o *sai de* chamado *wixa wixa liue de* ou *wixatelemö* tem uma preferência especial pelos nomes sanumás. Ele ouve um nome sanumá, escreve-o em um tipo de caderno, rapta-o e leva-o para sua casa, o que deixa a pessoa doente. É como se ele materializasse o nome ao escrevê-lo, dando-lhe uma forma concreta. Esse *sai de* também pode levar a pele do *pili õxi*. Não tendo nem pele nem nome, esse *sai de* rouba-os dos sanumás e a recuperação de ambas essas porções da pessoa é feita na cura xamânica. Por conseguinte, o som do nome, que em si mesmo não deveria ser ouvido, põe o seu dono em risco ainda maior quando o *sai*

de o materializa, desenhando-o em papel. A existência de *sai töpö* capazes de transformar som em matéria é um perigo, o que faz os sanumás terem cautela com o que dizem sobre suas partes vitais. Por isso, têm tanto relutância em falar sobre nomes.

Cada um dos componentes corporais - o *pili õxi*, o *mani de*, o *uku dubu*, o *nonoxi*, o nome – é fundamental para a integridade da pessoa. Se um deles faltar, ela morrerá. A pele, como um invólucro que reveste e mantém acoplada a maioria dessas porções, dá a aparência sanumá. A principal tarefa dos xamãs é manter o equilíbrio entre todas as partes e desdobramentos do corpo, combatendo a tendência centrífuga de seu desmembramento ocasionado pelas quase infinitas possibilidades de agressão. O xamã deve restabelecer a homeostase, o equilíbrio dinâmico do corpo, resgatando e restaurando as partes que se desfazem ou vingando e contra-atacando a morte sofrida.

Vimos como o corpo humano corre o risco de, a qualquer momento, sofrer uma transfiguração. A quebra de uma convenção social desencadeia o processo de metamorfose que pode se iniciar ou completar com a modificação da pele. Por exemplo, a moça que passou a viver com os queixadas começou a se metamorfosear ao adquirir, primeiro, o couro do queixada. Ao resgatá-la, seus parentes retiraram esse couro e, por baixo, estava a jovem sanumá. Neste caso, a transfiguração ainda não havia sido completada, pois não havia modificado seu interior. No entanto, a moça já havia esquecido a língua sanumá, assim, sua mãe teve que pintá-la e enfeitá-la com o intuito de fazer com que ela retomasse a maneira de ser sanumá. Já no caso do *sai de* chamado *tönömösoma*, ocorreu uma metamorfose de dentro para fora: a moça já tinha no seu interior um *sai de*, mas, por fora, ainda persistia a aparência sanumá, que depois se modificou, acabou também adquirindo a aparência do *sai de*.

Na etnologia indígena não é novo o tema da transfiguração dos seres que se revestem de um invólucro, adquirem os modos de expressão a ele correspondente, podendo finalizar ou não um processo de transfiguração ontológica. De acordo com Arhem (1993), para os makunas a troca de pele de um animal promove sua transfiguração em um ser de outra espécie juntamente com mudanças de hábito. Assim, os peixes, quando chegam a casa trocam suas peles de peixes por peles de homens, e, ao sair da água, trocam de novo a pele pela de animais que vivem na floresta (op.cit: 117). Entre os waris, Vilaça (2000: 67) observou como a própria roupa dos brancos é entendida dentro desse contexto de transformação. Assim, os waris dizem que estão se tornando brancos porque usam as roupas e comem as comidas dos brancos. As roupas, como uma pele, dão uma aparência à pessoa e são parte de um conjunto que forma o corpo (op. cit: 67). O interessante no caso dos waris é o controle que têm desse processo, pois, não querendo ser completamente brancos, eles não finalizam o processo de transfiguração que poderia dar-se com o matrimônio com os brancos, quando ocorreria a transferência de fluidos que seriam decisivos no processo de metamorfose. (op. cit: 69). Assim, ao desenharem um homem wari, fizeram-no com dois corpos sobrepostos: um corpo vestido com roupas ocidentais, a máscara corpórea do branco, sobre um outro, o corpo wari (op. cit: 57). Segundo Viveiros de Castro (1996: 133), em muitas sociedades indígenas, o uso de máscaras animais é capaz de metamorfosear metafisicamente a identidade de seus portadores. No caso sanumá, a pele de um animal, quando recobre a pessoa, é real e pode iniciar a metamorfose ontológica de seu portador. Sem máscaras e sua possibilidade de transfigurar a pessoa momentaneamente, a aparência de um corpo sanumá, a pele que o reveste, não é fixa,

mas é manipulável, tem a capacidade de modificar-se, de acordo com a direção que a metamorfose segue.

d. Comensalidade

Detenho-me agora em uma marca específica deixada pelo corpo: a dos alimentos preparados por mulheres. Já vimos que o corpo deixa suas impressões, i. é, transfere sua substância às coisas que manipula e aos trabalhos realizados. Não me refiro àquilo que simplesmente foi tocado pela pessoa, mas ao que realmente teve uma participação em sua vida, que a auxiliou em suas tarefas ou foi sua criação. Por exemplo, a roça que se faz, ou os instrumentos indispensáveis à execução de tarefas são reminiscências das ferramentas dos ancestrais dos sanumás, que se transfiguraram, ou seja, fazem parte do próprio corpo. Neste sentido, todos os pertences ou criações significativas de uma pessoa parecem sofrer uma “corporificação”, adquirir a sua substância. O mesmo vale para determinados alimentos.

No caso da formação do feto a partir do sêmen e do chibé, há nesse alimento a transferência de substância corpórea da mulher. Os sanumás apontam sua importância no processo de concepção do feto complementando o sêmen. Depois que a criança nasce, a mãe tem que se sentar junto ao fogo doméstico. Sente-se fraca, está vulnerável, portanto, não pode comer nada, somente chibé. Todo o seu *pili ôxi* dói após o parto. O chibé, produto feminino, é o alimento principal da mãe, tanto ao longo da gestação quanto depois do parto. É evidente que a substância determinante na formação do feto é o sêmen, pois a essência do pai é que predomina. Ser de um mesmo grupo patrilinear é uma condição passada da corporalidade do pai à do filho, i. é, estabelecida entre consubstanciais:

É tudo *hēdu*. O sangue, todo o corpo de cada um dos meus irmãos é *hēdu*, veio do meu pai. Eu me formei do meu pai, ele tinha e passou para mim, era do meu pai, mas hoje é meu. *Iba hawa ĩ de kuoma* (era do meu pai). Eu e os meus irmãos compartilhamos uma mesma substância. Todos nós juntos (*kamisamakö ĩ de naio*). O sangue de um irmão é igual ao do outro, os ossos e a carne também. Minha mãe é diferente (*tiko de*), tem outras substâncias, que não são compartilhadas conosco. *Iba nawa iö pō aibo, tiko de* (O sangue da minha mãe é diverso, outro). Eu sou do dos *ōka tōpō*, minha mãe é dos *hikadili tōpō*.

Contudo, mesmo havendo essa clivagem entre filhos e mãe, os filhos de uma mesma mulher conformam grupos de agnatas com um laço de solidariedade intenso (Ramos 1990: 98-99). As segmentações dentro de um grupo patrilinear em uma família poligínica acontecem nesses grupos de agnatas que têm a mãe em comum. Em um processo de cisão, é possível ver, “(...) a importância das mães na diferenciação interna de um conjunto de irmãos cuja condição de membro de grupo é dada automaticamente pelo pai comum a todos. Mães diferentes assinalam pontos importantes de cisão, pois marcam diferenças geradas no próprio interior das famílias poligínicas” (Ramos 1990: 99). Obviamente, o chibé fará uma marca menor da corporalidade feminina do que o sêmen da masculina. Mesmo assim, a criança e sua mãe compartilham de certa substância, que as aproximam.

Nesse universo marcado pela transfusão de essências de pai para filho, o que representa a comensalidade desencadeada pela mãe? O que significa beber o chibé na gestação e, por meio dele, participar na formação do feto? Como observou Viveiros de Castro (1992: XII), entre muitos indígenas, o comer traduz uma grande “potência lógica e de profunda seriedade ontológica”. Para os sanumás de Auaris, comer é um ato que constrói relações de identificação, diferenciação e transformação.

Na dimensão interna da comensalidade, o feto no ventre, como produto do marido, deveria, em princípio, ser um afim, um Outro de sua mãe, pertencente a um grupo patrilinear diverso. No entanto, ao compartilhar com ela o chibé e depois do leite materno, a criança torna-se um “quase-mesmo”. Alimentar-se dos fluidos maternos aproxima-os e neutraliza a diversidade que as normas sociais lhes impõem. Igualmente, veremos que nas relações exteriores de cada comunidade, partilhar chibé e outros alimentos aproxima as pessoas e sela a intenção de paz entre visitantes e anfitriões. Quem prepara deixa neles a sua marca, portanto, a comida passa a ter algo da essência de quem a fez, que é compartilhada pelos comensais. O ato de “comer com” anula a agressividade do outro, pois estende a ele, certa consubstancialidade, ainda que temporariamente. Além disso, situa os comensais em uma mesma condição, pois passam a agir de maneira semelhante e a comer de uma mesma essência.

Vimos que há riscos em comer dos alimentos dos mortos, ou como eles, o que pode causar a metamorfose definitiva em morto. Por conseguinte, o modo de comer deve ser entendido como um modo de pensar, de estar na perspectiva de outro, semelhante ao que avaliou Viveiros de Castro para o caso do tupinambá Cunhambebe, no ritual antropofágico quando disse ser um jaguar: “O ‘modo de falar’ de Cunhambebe determinava seu modo de comer, que era modo de pensar. Não se trata aqui, portanto, nem de um imaginário “virar jaguar” (...) – mas talvez um virar-jaguar, onde “jaguar” é uma qualidade do ato, não do sujeito” (1986: 625). No caso dos sanumás, o ato de comer tem um potencial classificador, diferenciador dos seres, o que faz com que esse ato aconteça dentro de regras, interdições, seja formalizado para não provocar transfigurações. Nos encontros com grupos aliados, vive-se em uma situação liminar, a

comensalidade não chega a torná-los iguais, pois acontece por determinado período, seguindo as regras da convivialidade, mas os relaciona de alguma maneira.

Comer com alguém, portanto, aproxima pessoas que não compartilhem da mesma intimidade. Inimigos potenciais compartilham alimentos, substâncias. Comer com os visitantes é um ato de diplomacia que cria laços de solidariedade ou aliança. Parte da qualidade agressiva do outro é anulada ou suspensa, como se a comida compartilhada fosse um solvente de discórdias. Contudo, isso não acontece ao ponto de provocar mudanças definitivas e irreversíveis na cadeia de relações intercomunitárias. É interessante ressaltar que os alimentos que circulam no contexto de relações pacíficas entre grupos distintos são sempre feitos pelas mulheres. São elas que comandam o espaço doméstico, são elas que permanecem em casa após o casamento, conforme a regra uxorilocal.

Nos ritos funerários, após os diálogos cerimoniais (*wazamo*) realizados para recepcionar os visitantes, as mulheres imediatamente oferecem chibé ao ancião do grupo convidado. Após o *wazamo* e a confirmação de uma recepção pacífica, o convidado leva a bebida aos seus que ainda estão nas redondezas aguardando para fazer uma entrada triunfal no pátio onde o rito fúnebre acontecerá. Na cerimônia funerária yanomae, o diálogo cerimonial (*wayamu*) realizado entre convidado e anfitrião também é finalizado, não com chibé, mas com mingau de banana (Albert 1985: 448). Os yanomaes, no primeiro dia do funeral, realizam a “cerimônia da bebida”, concebida como uma guerra alimentar caricatural entre aliados políticos (op cit: 456). De acordo com Albert (op. cit: 458), essa cerimônia celebra a chegada dos convidados para o funeral, tendo essa caricatura de guerra em torno do consumo de mingau de banana o objetivo de neutralizar a agressividade latente entre anfitriões e convidados. Por

consequente, são comuns a mediação e a neutralização promovidas pela comensalidade a esses subgrupos yanomami. No caso dos sanumás, é importante enfatizar a presença das mulheres nessas situações liminares estabelecidas com potenciais inimigos, quando os riscos de confronto parecem controlados e possíveis inimigos comem juntos. São elas que catalisam a paz através dos alimentos que preparam e distribuem.

Ramos (1990:51) discutiu a importância do vínculo criado pelo ato de comer junto entre famílias sanumás e que entre pessoas de comunidades distintas, gera um clima de convívio e cumplicidade. Segundo essa autora, os sanumás têm uma expressão para designar os comensais, que é “*iba nimipö töpö*” (os meus comensais). Há casos em que a comensalidade é mais explícita, figurando como uma prática nas interações entre famílias de aldeias distantes. Trata-se do caso dos visitantes (*hama töpö*) que não vêm para uma cerimônia funerária, mas para desfrutar de trocas, de caçadas e coletas em comum no território de um grupo de aliados. Essas visitas acontecem, preferencialmente, na estação seca, em uma viagem mais longa, denominada *wazimĩ*. Nessas ocasiões, o ato de comer juntos marca a proximidade entre as famílias de lá e de cá. A família visitante chega silenciosa à aldeia, dirige-se ao grupo familiar que lhe é mais próximo e é imediatamente servida de chibé pelas mulheres. Ramos (1990: 51) observou que a prática do *wazimĩ* é realizada por um grupo familiar inteiro, e não por indivíduos ou grupos de homens. Nessa convivência de hóspedes e anfitriões, a comensalidade é marcante. As mulheres, visitantes ou não, revezam-se no preparo dos alimentos e das bebidas, e todos se misturam, comendo de tudo feito por todas.

A língua sanumá tem um mesmo verbo que indica comer e copular, o que não é estranho a outras línguas. Os verbos *ia* (intransitivo) e *oa* (transitivo) referem-se ao ato de comer: *sa iakule* (estou comendo), *salaka sa oakule* (estou comendo peixe). O verbo

oa também é usado para indicar cópula: *sue na wano de oa kule* (o homem “come” a mulher). Um outro verbo, *mamo*, indica especificamente o ato de copular: *sue na wano de mamo kule* (o homem copula com a mulher). Regimes alimentar e sexual também aparecem relacionados no mito da vagina dentada da primeira mulher pescada pelo herói criador *Omawö*. Este teve que retirar os dentes de um peixe que estava na vagina e que abocanhava o pênis dos homens. Uma variação da vagina dentada aparece na *töa*, *alter ego* animal das mulheres forte e valentes. No entanto, ao invés de dentes, a vagina dessa criatura apresenta uma garra semelhante à de um tamanduá. No início, quando a mulher surgiu, sua vagina podia comer o pênis, mas ocorreu uma inversão quando os dentes foram retirados dela.

O caso dos jurunas, discutido por Tânia Lima (1995) a respeito da cauinagem, apresenta uma versão sobre a função feminina e masculina em cerimônias de libação que se contrapõe ao caso sanumá. A bebida feita pelas mulheres jurunas é entendida como um filho, pois substâncias femininas são claramente transferidas para ela, semelhante ao que ocorre entre os sanumás. No entanto, a cauinagem juruna aparece transfigurada em canibalismo, quando acontece a reunião dos homens em torno do cauim. Antigamente, essa confraternização estava restrita aos matadores (Lima 1995: 380). No tempo primordial, havia um medo de beber com os guerreiros, já que, bêbados, eles poderiam matar e comer um companheiro. A cauinagem sempre terminava em morte no interior do grupo e era palco de demonstrações de façanhas guerreiras e de brigas por mulheres (op. cit: 410). Neste sentido, a cauinagem juruna apresentava um estado latente de guerra no próprio interior da comunidade, pois quem estava embriagado via inimigos, outros, por toda parte. A embriaguez do cauim

transforma o um em Outro: o guerreiro, era como o bêbado que podia se voltar contra o próprio grupo e se tornar inimigo.

Enquanto entre os jurunas a bebida potencializa a agressividade e faz dos mesmos outros, entre os sanumás de Auaris, o efeito principal da bebida feita pelas mãos das mulheres é neutralizar o outro, o visitante. Lima mostra que a cauinagem é, na verdade, um rito canibal, que permite aos jurunas o acesso a outros espaços-tempos: o do inimigo e do morto. Neste caso, não há o elemento externo, o visitante, e a bebida não pretende selar socialidades externas. Ao contrário, parece estarmos diante de uma cerimônia que insere a diferença na sociedade, diversifica os mesmos. No caso sanumá, com as bebidas que marcam as socialidades externas, os outros “comem” a nossa comida, por extensão nem sempre apenas verbal, as nossas mulheres. Desse modo, tornam-se próximos, pois comem conosco o que nós comemos. Como veremos adiante, essa idéia da comensalidade está, também, presente no rito funerário de consumo das cinzas do morto, quando somente os muito próximos, parentes e afins comensais, ingerem as cinzas do morto. Assim, a comensalidade pretende neutralizar ou anular a diversidade ou diferenciação potencialmente agressiva que acontece quando grupos de aliados encontram-se.

e. A confluência no corpo

Ao longo deste capítulo, vimos que na teoria nativa da corporalidade, não há oposições entre corpo e alma, matéria e espírito, representações abstratas e realidade física, pois tudo é matéria ou se corporifica. O ver xamânico revela a materialidade do que nós não vemos, o que basta para garantir sua solidez e descartar a imaterialidade. A idéia de que tudo é sólido ou tem sua forma corporal física delineada, permite

também materializar a sonoridade dos cânticos xâmanicos, dos nomes pessoais e do som anunciador, o *hēa*⁴⁴. A penetrabilidade da matéria é uma propriedade das substâncias físicas que formam o corpo, assim, *pili õxi* e corpo exterior ocupam o mesmo espaço ao mesmo tempo. A espessura, característica dos corpos, e a tridimensionalidade que ela supõe, permite-lhes preencher-se de outras substâncias e que realidades se insiram em outras, pois há espaço para tudo isso. Assim, o sonho é como uma outra realidade física que entra na dimensão onde vivemos em vigília. Também os cantos dos seres auxiliares dos xamãs inserem-se na dimensão cantada dos xamãs e partilhada por todos os viventes. Esses cantos podem ser apenas sonoridades, ou expressões visuais, como filmes ou pincéis que desenham o universo de que tratam. É desse modo que, o xamã não só escuta, mas vê tudo que se desenha enquanto canta. É como se os cantos e os sonhos fossem balões que inflam gradativamente, vão se inserindo na dimensão onde estamos e apresentam novas e diversas realidades. Assim, outros espaços-tempos aproximam-se física, espacial e temporalmente. Portanto, o que se passa no corpo, acontece também no cosmos.

As porções que constituem o corpo apresentadas neste e no capítulo anterior devem manter-se reunidas ou em harmonia para que a pessoa exista. O sanumá saudável, que pensa, sente e cria tem seus componentes materiais em consonância. No entanto, forças entrópicas tendem a dissipar a forma corporal estruturada. Cabe ao xamã a responsabilidade de criar o movimento centrípeto que traga de volta os componentes dispersos da pessoa atacada por aquelas forças, estas mesmas geradas pela agencialidade dos humanos ou de criaturas da floresta.

⁴⁴ Esse som anunciador de animais de caça, inimigo, aliados e *sai tōpō* será discutido no capítulo 7.

Capítulo 6 – Liminaridade e pessoa

a. Fluidez e retenção de substâncias

As situações liminares ou de risco na vida de uma pessoa devem-se, especialmente, ao desequilíbrio provocado pelo acúmulo de substâncias em seu corpo. Ter o controle sobre elas garante o devido processo de envelhecimento do ser, a não transfiguração e a não perturbação cósmica. Rituais de reclusão acontecem para garantir o controle do fluxo dessas substâncias, através de rígidas prescrições e restrições. Também para os yanomaes, Albert (1985) observou que esses ritos são seguidos à risca com o intuito de controlar a efusão de uma substância, o sangue, e, conseqüentemente, ter o controle da passagem correta do tempo (biológico, sociológico e cósmico).

Logo após o parto, vimos que o recém-nascido vive uma situação de risco que requer de seus pais a sujeição a severas regras e interdições. É a primeira de uma série de situações liminares que a pessoa viverá. No caso do recém-nascido, ele depende de seus consubstancias, pai e mãe, para evitar que sofra agressões de seres não humanos. Assim, o pai não deve ir à floresta, mas permanecer nas proximidades de casa para não ter contato com os *uku dubu* dos animais ou com algum *sai de*. No entanto, quebra essa regra, momentaneamente, quando realiza a caçada ritual do nome do filho. A mãe, por sua vez, fica reclusa, devido ao sangue liberado no parto. Deve ficar sentada junto ao fogo por, aproximadamente, cinco dias, até que o sangue pare de fluir. Ao término desse período, ainda não pode tomar banho no rio, pois isso atrairia cobras furiosas e poderia provocar uma enchente que mataria toda a comunidade ou provocaria a transfiguração de todos em pequenos sapos. Por isso, como já foi visto, ela deve buscar água no rio e banhar-se longe dele. O sangue que flui da mãe é a principal essência corporal que deve

ser controlada nesse momento. Rapazes e moças evitam visitá-la devido à sua letalidade. Os mais velhos aguardam que mãe e filho se fortaleçam para ir vê-los, o que acontece quando o recém-nascido emite sons com maior intensidade, sinal de que *pili õxi* está saudável. As substâncias e os fluidos compartilhados por pai, mãe e recém-nascido levam-nos à reclusão em conjunto, à tríplice couvade, cada um a sua maneira.

Nas demais situações liminares - nos rituais de puberdade e do matador - substâncias letais acumulam-se em excesso no *pili õxi*, o que exige a reclusão da pessoa e um rigoroso regime que controle a efusão desses fluidos. Veremos que o excesso desses líquidos deixa a pessoa “umedecida”, mais corruptível, mais putrescível, mais *äpädi* (“mole”), isto é, expande-se a qualidade primeva ou original dos sanumás, característica da árvore de ciclo de vida curto que *Soawö* usou para fazê-los.

b. Rito de puberdade feminino

No primeiro capítulo, tratamos da origem do sangue menstrual que aconteceu quando o peixe poraquê, no interior da vagina, se partiu ao meio, o que a encheu de muito sangue. Após esse evento, a “mulher se senta sempre” (*sue de lobo xinamo*), i. é, menstrua, assim, deve ficar sentada junto ao fogo doméstico, não deve ir à roça nem ao rio. À noite, ela pode deitar na sua rede, muito baixa, rente ao chão. Nesse estado especial, a mulher também deve evitar comer certas carnes de caça para não deixar o caçador *wanomöxi*, “panema”, sem pontaria.

Nas situações em que o sangue flui, - no parto ou na menstruação – impõe-se a obrigatoriedade de evitar o rio. Já vimos que o rio aparece como o hábitat primordial, mítico, da mulher. No tempo dos irmãos heróis criadores, a primeira mulher foi pescada por eles e outras também vieram do rio. E foi seguindo o curso de um rio que a esposa

de *Omawö* fugiu até chegar a uma grande cachoeira, onde passou a viver. Quando a mulher acumula sangue no seu interior, deve evitar justamente o rio, onde cobras agressivas seriam atraídas pela cor do sangue e a matariam. Além disso, as águas transbordariam, cobririam todas as casas envolvendo toda a comunidade, ou seja, o espaço primevo da mulher, o rio, ocuparia a aldeia, e as pessoas submersas se transfigurariam em sapos. O sangue do parto ou menstrual é temido, principalmente, por esse perigo de subverter a ordem cósmica e provocar transfigurações catastróficas.

Na puberdade, a jovem entra em um estado liminar quando acumula em seu interior um excesso de substâncias perigosas (*wazu*). Elas deixam a menina “encharcada” e são liberadas no fluxo menstrual e na transpiração. As interdições e regras que a jovem deve seguir, nesse momento, são mais rigorosas que as das outras menstruações. Deve passar pelo ritual de reclusão denominado *hokolomo* para controlar o fluxo dessas substâncias. A expressão *hokolomo* deriva do verbo *hokolo* que significa cercar, fazer um abrigo, levantar paredes de uma casa. A jovem fica reclusa em um abrigo hermeticamente fechado, sem qualquer contato com o exterior, enquanto seu sangue flui. Ela própria teme esse estado especial e reluta em avisar a mãe ou outra mulher que lhe é próxima. No entanto, assim que o sangue começa a escorrer, deve avisar a mãe para que esta providencie a construção do tapume e proceda à realização do rito. A mãe leva-a para casa, coleta palhas ou folhas, faz o abrigo da reclusão dentro da casa como um compartimento à parte e acende uma fogueira perto da qual a jovem permanecerá sentada.

Quando está em *hokolomo*, a moça não deve fazer movimentos bruscos. Na verdade, ela deve permanecer imóvel a maior parte do tempo, com as pernas esticadas, não pode ficar na posição confortável e rotineira de uma mulher quando está próximo ao

fogo. Seu cabelo é raspado e todos os adornos retirados. Durante todo o rito, ela só veste uma pequena tanga, que, ao final, será jogada fora. Não conversa com ninguém nem toca o próprio corpo, pois por todos os poros é liberado um líquido letal juntamente com o sangue que flui. Por isso, sua mãe entrega-lhe um pauzinho com o qual ela se coça. O atrito de suas mãos e unhas pelo corpo faz o líquido que está sendo expelido retornar para seu interior, contaminando-a, o que pode matá-la. Deve comer pouco, somente os pedaços de beiju que sobraram da comida da família, pois seu interior já está “cheio” de substâncias, que devem ser liberadas ao longo da reclusão. A jovem emagrece, expelindo na menstruação e no suor esse acúmulo de substâncias. Usa o pauzinho para pegar a comida, pois não pode tocar diretamente o alimento para não contaminá-lo. Toma chibé e não deve comer qualquer tipo de carne de caça. A justaposição de substâncias, ou seja, misturar outras à que já está em seu corpo pode provocar uma saturação letal.

Em reclusão, a jovem não pode ver ninguém. Sua mãe deve estar por perto para não deixar os *sai töpö* se aproximar do tapume. A mãe é a única pessoa que pode entrar no abrigo e passar-lhe o chibé em uma cuia, que, depois de usada, deverá ser jogada fora. Ao fazer suas necessidades fisiológicas, ela deve estar acompanhada de sua mãe, que não pode deixá-la ou perdê-la de vista. Antes de sair do abrigo a mãe observa bem se há algum *sai de* por perto. Também não pode tomar banho.

A jovem deve permanecer nesse estado liminar por, aproximadamente, cinco dias, até o sangue parar de fluir. Terminada a menstruação, sua mãe usa folhas de *hokolomoi hena*, as mesmas usadas para fazer o tapume, para lavá-la longe do rio. Depois do banho, as folhas do abrigo são jogadas fora e a jovem senta-se perto do fogo

doméstico, absolutamente em silêncio. No dia seguinte, será pintada e enfeitada com miçangas e retornará à vida social.

Se, antes da menstruação, a jovem já tem marido, a reclusão acontecerá com ambos. Ele também deve se submeter a certas interdições e a uma reclusão atenuada, sem poder caçar, pescar e ir ao rio. Enfim, restringe suas atividades e relações sociais. Deve permanecer nas proximidades de casa, evitar a floresta. Albert (1985: 590) apresentou a mesma situação entre os yanomaes, onde a permeabilidade e a comunicação de substâncias entre marido e esposa marcam essa reclusão masculina, que se repete também no parto.

Se durante o *hokolomo*, a jovem quebrar a interdição de ir ao rio, este produzirá uma espuma e transbordará de suas margens, submergindo as casas. Uma grande sucuri e muitas ariranhas atacam as pessoas, enquanto outros sanumás se transfiguram em sapos. Somente um grande xamã é capaz de reverter essa catástrofe. Devido à essa possibilidade de acontecer esse cataclisma no *hokolomo*, os xamãs não se cansam de avisar a todos que, quando o sangue da mulher escorrer, ela não pode se banhar, nem mesmo longe das margens do rio, mas deve ficar sentada junto ao fogo. Mesmo ao término da reclusão, as mulheres não devem buscar a água para o banho.

Há casos em que a jovem fica muito assustada, não avisa a mãe sobre sua menarca e não realiza o *hokolomo*, o que faz desabar uma chuva muito forte e surgir muitos sapos. Semelhante ao que advém quando ela se aproxima do rio, as águas do rio transbordam e ficam com muita espuma (*moximoxi de*), deixando tudo submerso. Algumas pessoas morrem afogadas e seus *heno polepō tōpō* vão para o subterrâneo (*komuhame*). Outras pessoas transfiguram-se em sapos. A jovem não morre, mas se metamorfoseia em um sapo com olhos grandes. Tanto o corpo quanto o cosmos sofrem

os efeitos de não se cumprir o *hokolomo*. Os xamãs conseguem reverter tal estado encharcado, secando o ambiente, mas não conseguem desfazer as metamorfoses e as mortes que ocorrem. Um xamã contou a seguinte história que aconteceu quando duas moças não fizeram o ritual de reclusão:

Há muito tempo, os sanumás estavam fazendo um *sabonomo* (cerimônia funerária) e convidaram outros grupos. Os convidados aproximaram-se do local onde aconteceria o evento e começaram a se preparar. Eles pintavam-se e enfeitavam-se para fazer uma entrada triunfal. Antes disso, os velhos fizeram diálogo cerimonial. Uma moça, que estava em *hokolomo*, saiu da reclusão porque queria ir à festa. Os anfitriões estavam esperando a entrada dos convidados, mas estes estavam demorando muito, então, resolveram mandar um jovem ver o que estava acontecendo e souberam que os convidados estavam se preparando e prestes a entrar. Mas, depois dessa notícia, eles ainda esperaram muito pelos convidados, não se entendia a demora. Outro jovem foi ver o que estava acontecendo e só encontrou pedras pintadas, todos os convidados haviam desaparecido. O rapaz voltou correndo para casa e contou o que tinha acontecido. Os convidados transfiguraram-se em pedras, quando estavam se pintando, por causa da jovem em reclusão que os acompanha.

Outro grupo de convidados chegou à festa (*sabonomo*) e dançaram quando entraram no pátio. Dois dos seus rapazes foram pegar uma moça que estava em *hokolomo* para ela dançar também. Um homem adulto, seu marido, pediu para ela cantar. Quando ela começou a cantar, a soltar a primeira nota, o pátio onde acontecia a festa começou a afundar. De repente, as casas se encheram de água. Os anciãos que fizeram o diálogo cerimonial na noite anterior não afundaram, eles conseguiram sair a tempo e estavam a salvo em outro lugar. As outras pessoas ficaram embaixo d'água, afundaram e se transformaram em sapos. Um casal de visitantes, que tinha saído antes da moça começar a cantar, retornava ao pátio onde acontecia a festa, quando ouviram um estrondo. Acharam que eram os caçadores voltando, mas, quando chegaram, só encontraram água e sapos. A mulher conversou com os anciãos que se salvaram, viu que eles eram os únicos que estavam vivos. A mulher pediu ao seu marido, que era xamã, para secar a água. Depois de cantar com os seus *hekula tōpō* (seres auxiliares), o xamã disse aos anciãos que só havia *uni de* (vestígios, impressões), as pessoas não estavam vivas.

Os caçadores que estavam no mato, a caminho da festa, se transfiguraram em animais, em macacos, tamanduás, e ficaram por lá, na floresta. Isso tudo aconteceu por causa da menina que não seguiu o *hokolomo*. Hoje, isso pode acontecer, pode chover muito e encher de água. A moça pode morrer. Só os xamãs podem fazer a água parar de aumentar e transbordar.

A mãe deve vigiar com cuidado a filha nesse estado liminar, pois o *sai de tolamö*, criatura altamente voluptuosa, quer a jovem para esposa. Ele é atraído pelo odor que ela exala. Essa criatura tem algo parecido com uma cola nas laterais do corpo, onde gruda a moça em seu corpo e a carrega para sua casa. O abrigo onde a moça está deve ser hermeticamente fechado para que o *sai de* não a veja. Mesmo assim, ela não pode ficar sozinha, caso contrário, esse *sai de* invade o abrigo e rapta-a. Uma mulher contou como quase foi levada pelo *sai de tolamö* quando estava em *hokolomo* e sua mãe a deixou sozinha por alguns minutos. Disse que sentiu todo o tapume ser sacudido pelo *sai de* e ela não podia correr ou gritar, pois estava em reclusão, até que sua mãe chegou e o abrigo parou de chocalhar. O *sai de* sumira e, provavelmente, se escondera na floresta. Há casos em que o *sai de* pode enganar a mãe como contou um xamã:

Há muito tempo atrás, o marido saiu para caçar e a mulher ficou cuidando da filha que estava em *hokolomo*. Todos saíram e as duas ficaram sozinhas em casa. A mãe estava nas imediações da casa enquanto a filha estava dentro do abrigo, reclusa. Um rapaz chegou, estava com uma presa, um macaco. Pediu chibé à mãe, que foi fazê-lo com a água que havia na casa. Mas, o rapaz não queria essa água, achava que estava quente. Pediu que a mulher fosse buscar água no rio. Na verdade, o rapaz era um *sai de* que estava metamorfoseado em sanumá. Enquanto a mãe estava no rio, ouviu a filha gritando. O *sai de* pegou a moça que estava reclusa e a levou. A mãe voltou correndo para casa e viu que o rapaz não estava mais lá. Abriu o abrigo e não viu a filha. Chorou muito e foi atrás da filha, seguindo uma trilha na mata. A mãe encontrou o *xikimöliue de* (o sanumá-periquito) que perguntou à mulher o que ela estava procurando e ela contou toda a história e o sanumá-periquito mostrou o caminho que levava à casa do *sai de*. Ela caminhou e foi

subindo uma serra bem alta. Encontrou a casa do *sai de* no alto da serra, em uma rocha. O *sai de* entrou nessa rocha, carregando a moça por uma porta especial que se fechou atrás dele. Só havia uma abertura pequena, que permitia ver por dentro da pedra a casa do *sai de*. A mãe falou com a filha por essa fresta. As duas choraram muito. O buraco era muito pequeno, não era possível para a filha sair. A mãe chorava e balançava os braços ao mesmo tempo. Sem poder fazer nada, retornou à aldeia, esperou os velhos voltarem e contou o ocorrido. Enfatizou que o buraco era muito pequeno. Todos pensavam como poderiam cavar a rocha, como eles poderiam resolver esse problema. Ficaram pensando, até achar uma solução. Outros velhos tinham pimenta. A mãe foi buscar a pimenta na casa deles que ficava um pouco distante. Ela queria matar os *sai töpö* com a pimenta. Quando estava retornando, passou pela casa de alguns sanumás, que não sabiam o que era pimenta, achavam que era doce e provaram-na de uma só vez. Assim, cortaram suas línguas e viraram os *totoliliue töpö* (sanumás-tartarugas). A pimenta cortou-lhes a língua, por isso as tartarugas não soltam nenhum grunhido. Os donos da pimenta avisaram que os sanumás deveriam moquear a pimenta, depois queimá-la. Quando fossem queimá-la, não deveriam ficar por perto. A mãe foi até a casa dos *tomaliue töpö* (os sanumás-lagartixas). Lá, este povo fazia muita roça, plantava muito tabaco. A mãe disse que queria queimar o tabaco na casa do *sai de* porque ele havia roubado sua filha. Pediu um pouco de tabaco e levou-o com ela. Os sanumás-lagartos disseram para ela misturar o tabaco com a pimenta e queimá-los. Avisaram que ela deveria ficar distante do fogo. A mãe foi até a casa do *sai de* e chamou pela filha. As duas começaram a chorar. A mãe chorava porque sabia que a filha iria morrer, não havia como ela escapar. Próximo ao pequeno buraco na rocha, a mãe fez o fogo, colocou a pimenta e o tabaco e se afastou. A fumaça entrou na rocha pela fresta. Assim, todos os *sai töpö* começaram a respirar aquela fumaça, corriam de um lado para o outro e viraram morcego. A filha da mulher morreu. Os *sai töpö* eram os *tolamö töpö*. Agora, quando a moça está em *hokolomo*, ela tem que ficar calada, não pode fazer nada e não pode ficar sozinha, senão o *sai de tolamö* poderá vir pegá-la. A rocha, agora, virou morada de morcegos.

No *hokolomo*, sangue e suor são liberados de forma controlada. No estado liminar em que a jovem se encontra, por todos os poros do corpo essas essências fluem

paulatinamente, por isso ela não pode se tocar ou ser tocada. Deve ficar com fome, emagrecer e expelir tudo aquilo que a preenche. Seu corpo deve “secar-se”, livrar-se dos fluidos que o corrompem, que o umedecem e que o tornam *äpädi* (mole). O fato de a jovem estar excessivamente “molhada” leva-a a ter essa qualidade altamente putrescível, capaz de se corromper e morrer rapidamente, anunciando o perigo da reversão da forma corporal e do cosmos ou a morte prematura. Algo semelhante acontece com a jovem yanomae, como analisou Albert (1985: 584). O excesso de sangue na primeira menstruação indica um estado de crueza excessiva.

Os sanumás qualificam a substância que encharca o *pili õxi* da jovem púbere de *wazu*, letal, venenoso, embora não seja o mesmo *wazu* que é inserido em uma pessoa por um agressor ou por uma criatura da floresta. O *wazu* produzido pela jovem deixa-a excessivamente encharcada e, ao ser expelido, toma forma de sangue e suor, e o fogo aceso no interior do abrigo auxilia no processo de secagem. Enquanto entre os yanomães (Albert 1985: 572) o sangue surge como a substância primordial que deve ser controlada nos rituais de reclusão, para os sanumás, há um líquido-mestre letal, *wazu*, que se manifesta em substâncias aquosas, como sangue, suor, saliva, e que preenche o *pili õxi* dos reclusos. Quando o corpo da jovem está cheio desse líquido-mestre, o cosmos corre o risco de ser absorvido por uma água espumante. O *hokolomo* pretende controlar esse estado excessivamente molhado da forma corporal e evitar que se propague no cosmos.

c. Rito de puberdade masculino

A reclusão do jovem (*poko manokoximo*) não é tão elaborada quanto a da moça e as restrições e prescrições que o rapaz deve seguir são mais atenuadas. Semelhante aos

yanomaes (Albert 1985: 596), pode-se dizer que a versão masculina do ritual de puberdade feminino não é o *poko manokoximo*, mas o ritual de reclusão do matador (*kanenemo*) que discutirei a seguir. Mesmo assim, os jovens púberes tomam certos cuidados, pois também correm riscos. A expressão *poko manokoximo* refere-se ao desnudar (*manokoximo*) do braço (*poko*), ou seja, o jovem deve retirar as braçadeiras e os fios de algodão amarrados nos tornozelos e abaixo do joelho.

A mãe ou avó do menino avisa quando é o momento de realizar o rito. O início é marcado pelo “desnudamento do rapaz”, quando todos os seus ornamentos lhe são retirados. Ele deve amarrar um cinto (*xida*) e usar unicamente uma tanga de pano sujo e velho que será jogada fora após o ritual. O cabelo é raspado e o couro cabeludo pintado de *nanaxi* (pasta vermelha do urucum). O rapaz não pode ter qualquer outra parte do corpo pintada, deve ficar deitado em uma rede de cipó (*makamötoto*) acima da de sua mãe ou avó, com o corpo esticado, não pode virá-lo para os lados e muito menos ficar em posição de descanso. Seus braços devem estar esticados ao longo do corpo durante todo o período em que ele estiver deitado. Não pode conversar e deve usar um *pini* (tabaco) pequeno entre os dentes e o lábio inferior para mudar sua voz, deixá-la como a de um homem adulto.

Semelhante à jovem púbere, o *pili õxi* do rapaz produz uma substância altamente letal que deixa sua matéria corpórea também excessivamente úmida. Não pode comer, nem beber muito, pois deve emagrecer e expelir o que já o está intumescendo perigosamente. O pouco alimento que lhe é dado pela mãe deve consumi-lo apenas parcialmente, a metade de uma pequena cuia de chibé, a metade de um pedaço de beiju. Deve usar um pauzinho para pegar o beiju e, assim, evitar que a comida fique suja com o líquido venenoso (*wazu*) que seu corpo transpira, que poderia voltar a seu interior e

matá-lo. Não pode comer nenhuma carne de caça, pois a conjunção de substâncias diversas no seu interior seria fatal. Já foi visto, no segundo capítulo, um jovem no ritual de puberdade comer um pedaço do morcego caçado pelo pai e transfigurar-se nesse animal. Nesse estado liminar, também o rapaz púbere deve usar um pauzinho para se coçar, pois o contato da unha com a pele pode ferir seu corpo e fazer penetrar a substância que transpira. Não deve tomar banho, mas aguardar que toda a substância que está no seu interior seja expelida através do suor.

De dia, sai da rede para ir trabalhar na roça, pegar lenha e carregar coisas pesadas para seus parentes, o que o deixará forte e ativo. No final da tarde, retorna à rede e fica imóvel. Trabalha em absoluto silêncio e sem gestos bruscos. Caso ele veja uma cobra, não pode gritar, só aponta para o animal. A mãe, avó materna ou até mesmo o pai ajudam-no durante o rito. Com um deles por perto, a versão feminina do *sai de tolamö* não se aproxima do rapaz e não lhe faz mal. Alguém o acompanha quando quer fazer suas necessidades fisiológicas, evitando, assim, o assédio da *sai de*, que o quer como marido. As mulheres, mãe e avó materna, têm um *alawali* (substância mágica) que afasta essa *sai de*.

No fim do ritual, uma mulher próxima, mãe ou avó, leva-o para tomar banho no rio, apanha folhas para esfregá-lo e retira toda a substância líquida que impregna o seu exterior. O pai também pode acompanhá-lo. Ao contrário da moça, o jovem vai ao rio imediatamente após terminada a reclusão. Não há perigo para ele, pois não expele sangue que possa atrair cobras. A avó passa urucum na sua pele e amarra braçadeiras novas. Joga fora a tanga e a rede velhas e o jovem volta a falar. Deve beber muito chibé.

Agora, está pronto para seguir outros homens adultos em longas excursões de caça ou nos garimpos na Venezuela. Ela já poderá obter uma mulher para se tornar um

genro (*suha*) e realizar o *suhamo* (*suha* – genro e *mo* – agir como), ou seja, o serviço-da-noiva. O rito de puberdade masculino dura aproximadamente três dias, menos tempo que o feminino, e requer menos sacrifício. Se o rapaz não fizer o *poko manogoximo*, sua voz se enfeia, fica rouco, com um tom desagradável. Algumas pessoas dizem que poderá acontecer uma enchente semelhante à que ocorre com a moça, se não seguir a reclusão, enquanto outras afirmam que não advém nenhuma catástrofe. O mais importante nesse momento é o rapaz controlar a efusão da substância que se acumulou em seu interior, como acontece com a moça. Não pode se tocar e ser tocado por outros, pois seu corpo exterior está contaminado com a substância que flui. Na puberdade, acontece esse momento marcante, em que é preciso o corpo sofrer uma transformação, produzir substâncias letais, como pré-requisito para a reprodução que envolve ambos os sexos. Contudo, a situação liminar mais marcante para o homem é o ritual do matador *kanenemo*, como veremos a seguir.

d. Ritual do matador

Após matar o inimigo, o guerreiro fica com seu *pili õxi* cheio do morto. Deve entrar em reclusão para digerir lentamente as substâncias exógenas que estão em seu interior e controlar a sua efusão. Esse exo-canibalismo simbólico impõe ao matador um rígido ritual com severas prescrições e proibições, que acontece ao mesmo tempo em que o cadáver da vítima está sendo manipulado por seus parentes para a cerimônia funerária (*sabonomo*) que requer a cremação do corpo, a pulverização dos ossos e o consumo das cinzas. Ao longo da reclusão do *kanene* (matador), essa incineração do morto parece cozinhar a parte de sua essência que está no interior do matador. Este fica com o corpo quente, transpira mais ainda e a digestão da substância exógena passa a

acontecer com rapidez. Enquanto a matéria corporal do morto persistir em seu interior, o matador está em reclusão. A simultaneidade do exo-canibalismo do matador e do tratamento do cadáver pelos parentes coincide com o intervalo de tempo necessário para acontecer o contra-ataque, a vingança. Na lógica da guerra, o matador agiu para vingar a morte de um dos seus e sabe que, por sua vez, os parentes de sua vítima o vingarão. O tempo para que a guerra de vingança se realize será pontuado por esses ritos, os sanumás afirmaram que acontece entre a cremação e pulverização dos ossos, ou quando o *kanene* (matador) está em reclusão. Essa vingança se dará não por meio de represálias diretas, mas de técnicas mágicas ou xamânicas, como veremos no último capítulo. Muitas vezes, esses procedimentos atacam o *kanene* de surpresa, quando está em reclusão, fazem o fogo junto ao qual está sua rede, explodir e ele também.

Morto o inimigo, o matador retorna a sua casa em silêncio absoluto. Quando está bem próximo, assovia como o gavião para anunciar a sua chegada e condição especial. Uma mulher relacionada ao matador, mãe ou esposa, prepara o tapiri de reclusão onde ele armará sua rede. Ela traz uma brasa e prepara o fogo que irá aquecê-lo. O matador tem um hálito fétido, ou melhor, todo o seu corpo exala um cheiro desagradável, pois o morto está em putrefação em seu interior. Ele está “digerindo” sua vítima, reduzindo-a em um líquido letal que será expelido por todos os seus poros. Os sanumás enfatizam que o estado de *kanenemo*, ou estar “gordo e cheio do inimigo em seu interior” é motivo de regozijo.

O matador pinta o rosto de vermelho, e deve permanecer isolado no abrigo separado de sua casa, onde arma sua rede de cipó que trouxe já pronta da floresta, ao lado do fogo. Como o jovem púbere, o *kanene* deve ficar deitado e imóvel em sua rede, com os braços esticados ao lado do corpo ereto, vestido só com a cinta de algodão. Ele

mesmo retirou as braçadeiras e perneiras. Quando não está na rede, senta-se em uma pedra, mas não pode tocar o chão com os pés. Não pode trabalhar. Ninguém se aproxima dele. A morte da vítima faz o matador engordar, seu *pili ôxi* fica cheio do corpo do morto. É como se toda a corporalidade do morto formasse uma essência única, produto da digestão que sofre no interior do matador. Ao longo do rito, essa substância esvai-se no suor, na saliva, no vômito. Assim, a superfície do corpo exterior do matador fica suja com um tipo específico de *wazu*, substância letal e exógena que se esvai por todos os poros. A cabeça do matador tem muitos vermes que caem no chão, devido à digestão da carne pútrida do morto. Coça-se somente com um pauzinho pelos mesmos motivos dos jovens púberes em reclusão.

Deve jejuar até à fome. A mãe ou a esposa cuida de sua alimentação especial. Pode comer só um pouco de bananas amassadas em uma cuia velha, sugando o mingau por um pequeno canudo. Alguns sanumás dizem que ele pode comer pedacinhos de beiju que apanha com um pauzinho. A comida é deixada sobre um pedaço de lenha suas mãos estão poluídas pelo morto e ele deve ter muito cuidado para não se contaminar. A reclusão visa exatamente controlar a ingestão e expulsão das substâncias do morto para que não sejam reabsorvidas pelo matador e protegê-lo do envenenamento e da morte.

Deve cuspir sua saliva, produzida em excesso, em uma pedra quente, colocada junto ao fogo, para que ela evapore, visto que contém também fluidos do morto. Ao evaporar, a saliva faz o barulho (“*Tchêi, tchêi!*”) característico da gordura animal quando cai no fogo. Ele não deve cuspir diretamente no chão porque o minhocuçu (*holemaxi*), que vive embaixo da terra, pode engoli-la. Uma pessoa pode caçar esse minhocuçu e, assim, contaminar-se com o veneno. O tabaco usado pelo matador deve ser jogado no fogo porque também está cheio de essências letais. O *kanene* tem sonhos

perigosos, por isso deve ter cuidado com eles. Sonha que o *heno polepö de* de um desconhecido o agride, bate-lhe, o que pode matá-lo. Sente frio quando seu *mani de* está em ação e só volta ao normal quando o *mani de* retorna ao corpo. Enquanto o cadáver está sendo cremado pelos parentes do morto, o matador fica com o corpo quente, com muito calor, sai fumaça pelo nariz, o que o faz transpirar muito e ficar mais sujo ainda. Isso o ajuda na digestão e na expulsão dos fluidos do morto. Só pode tomar banho, depois do término do rito.

No final da reclusão, o irmão do matador acompanha-o até uma cachoeira. Este senta-se em uma pedra enquanto o irmão apanha mel. O matador deve beber todo o mel, o que o faz vomitar os restos do morto que ainda estão em seu interior. Na cachoeira, em uma forte corredeira que leva tudo embora, ele vomita o cabelo, a gordura, as unhas, os ossos, tudo do morto reduzido a uma substância. Nesse momento do rito, tudo que restou da vítima é expelido. O *pili õxi* do matador fica limpo após o vômito, que pode acontecer várias vezes, até esvaziar. Depois disso, o matador sente seu *pili õxi* vazio e leve (*õxi hetehe*).

O *kanene* volta para seu abrigo e deita-se mais um pouco. Pinta o rosto de vermelho novamente e aguarda mais alguns dias, para ter certeza que todas as substâncias do morto se esvaíram. Ao fim desse período, os anciãos de seu grupo verificam se a pintura está intacta, se não se apagou com as essências do morto que poderiam ainda estar nele. Se não houve transpiração e a pintura não se desfez, então não há mais resquício do morto no interior do matador, o ritual chegou ao fim, já pode tomar banho, quando esfrega folhas no corpo para retirar as substância do morto.

Com o banho, o matador deve cortar o cabelo. Senta em uma pedra, próxima ao rio, corta o cabelo com o *pole pole de*, um tipo bambu. Amarra uma pedra na rede que

utilizou e a joga no fundo do rio, em um local de forte correnteza, onde apodrecerá. O matador corta seus pêlos pubianos (*kõi kõi de*) e coloca-os na árvore *poloi*. Faz um corte com facão no caule da árvore de tal maneira que o pedaço do corte não seja decepado, finca aí os pêlos e os deixa lá, acompanhando o desenvolvimento da árvore, o aumento de seu perímetro. O cabelo cortado, também, deve ficar na árvore *poloi*. Entre os yanomaes, o matador põe sua rede bem no alto de uma árvore de madeira dura, o que impede as crianças de tocá-la e permite-lhe crescer ou envelhecer no ritmo do crescimento da árvore (Albert 1985: 377). O matador sanumá joga fora o *xida* (cinturão de algodão) velho, veste um novo, enfeita braços e pernas e se pinta todo de preto.

O tempo de reclusão do matador pode durar um mês ou mais. Além do desgaste da pintura vermelha na face do matador indicar a duração do rito, alguns sanumás dizem que, no início do *kanenemo*, um homem adulto corta um cipó no alto de uma árvore e o tempo de crescimento do cipó, até alcançar o chão e arrastar-se, será o tempo em que o *kanene* ficará recluso.

Não passar pela reclusão é fatal tanto para o matador quanto para os seus parentes, pois ele pode intumescer cada vez mais até explodir espalhando os restos do morto e contaminando todo o ambiente, ou pode morrer envenenado com o refluxo da substância mortífera. Entre os yanomaes, a inobservância do rito acelera a transfiguração fisiológica (Albert 1985: 366). Por exemplo, não cuidar do suor que escorre pela face do matador yanomae pode causar a degenerescência cutânea ou cegueira, marcas de velhice prematura. Tanto os sanumás quanto os yanomaes (Albert 1985: 587) fazem uso de “talheres” e outros instrumentos como, por exemplo, pauzinhos, canudos, cuias, pedras aquecidas e o fogo permanentemente aceso que dão as feições de um cozimento elaborado da vítima em decomposição e são indícios de

uma transformação “culturalizante” desse anti-alimento. Também neutralizam seu aspecto excessivamente cru e afastam a idéia de um canibalismo atávico como o cometido pelo sanumá que se transfigurou em onça, apresentado no primeiro capítulo. Sabemos que, na ontologia sanumá, cada forma corporal requer determinada maneira de agir, hábitos, modo de falar, modo de pensar, enfim, um específico modo de ser e, que, quando se assume uma nova corporalidade ou modo de agir, há o risco de ocorrer a transfiguração. Nesse sentido, o matador está na liminaridade de ser sanumá e ser canibal, assim, agir como canibal livre das prescrições e restrições do ritual de reclusão, poderia provocar sua transfiguração em onça.

* * *

Sanumás e yanomaes podem divergir quanto ao tipo de substância que excede em situações liminares, se é apenas sangue ou outras matérias corporais, mas sua referência simbólica é a mesma. Os sanumás dizem que o corpo humano segue um contínuo que vai do “encharcado” ao “seco”. Esses mesmo estados definem as árvores de ciclo de vida curto, rapidamente corruptíveis (*äpädi*), e árvores de ciclo de vida longo (*amatoxi*). Os recém-nascidos são extremamente “moles” (*äpädi*), contêm muita gordura e têm “ossos que se quebram facilmente, como de uma galinha”. No outro extremo estão os velhos, “magros”, “secos”, “duros” (*amatoxi*), marcados por um esgotamento de fluidos, de gordura, daquilo que irriga a matéria sólida. A cada nova fase da vida em que a pessoa se transforma (*kupazo*), ela seca cada vez mais. O mesmo vale para os yanomaes, onde a concepção do desenvolvimento biológico da pessoa

repousa sobre a idéia da evolução quantitativa e qualitativa do sangue no corpo (Albert 1985: 605). Assim, os cadáveres dos velhos yanomaes não se decompõem em razão do esgotamento do sangue deles, conseqüentemente, não são expostos na floresta, mas são imediatamente queimados (Albert 1985: 405). Essa corporalidade especial dos velhos coaduna com o ideal da forma física dos anciãos, discutido no quarto capítulo, que é ser magro. Os sanumás dizem que os velhos que trabalharam muito são magros (*tabu winibi*, pouca gordura) e duros (*amatoxi*), já os velhos que foram preguiçosos são gordos e moles (*äpädi*). Devido a essa característica ideal dos anciãos, os sanumás enfatizam que seus cadáveres não liberam muito líquido, o *pili tu*, como os dos jovens.

Os próprios sanumás não fazem essa relação entre corpo humano e árvore de maneira tão explícita como os canaques (Leenhardt 1979). Esses melanésios utilizam uma “nomenclatura vegetativa” para definir as partes do corpo. Há uma identidade de estrutura e de substância entre ser humano e árvore (op. cit: 17). As fases da vida de um ser humano são relacionadas com as fases de crescimento de uma árvore. Assim, para os melanésios, por exemplo, os braços de uma criança são como água porque ela se assemelha a um rebento de árvore, com muita seiva ainda líquida. Com o tempo, a criança irá tomando um aspecto mais resistente, forte, lenhoso, semelhante a uma árvore madura (op. cit: 17). Enquanto, entre os melanésios, essas associações estão explícitas na língua, no caso dos sanumás, as similitudes aparecem em sutis qualificativos empregados tanto para ser humano quanto para árvore. É possível ver o corpo do sanumá, ao longo de sua vida, sendo avaliado por meio de propriedades que são também das árvores.

Taylor (1974) discutiu as nuances e sutilezas das gradações das fases da vida sanumá, que significa mudanças tanto no corpo quanto nas suas maneiras, e as

relacionou com proibições alimentares. Algumas dessas fases pelas quais as pessoas passam, ou “vêm a ser” (*kupazo*), apresentadas por Taylor são: *ulu oxidi* (bebê de colo), *ulu* (criança), *moko/hixa* (a jovem/ o jovem adulto), *patasoma/pata de* (mulher/homem adulto com filho), *patasoma/pataxiba* (anciã/ancião que não podem mais ter filhos). De acordo com esse autor, acontecimentos como começar a andar, ritos de puberdade, nascimento de filhos e menopausa marcam a passagem de uma fase para outra e, conseqüentemente, a transformação gradual da corporalidade da qualidade *äpädi* para a *amatoxi*. No entanto, essa transfiguração qualitativa ao longo da vida esbarra em situações liminares quando substâncias endógenas ou exógenas desequilibram o corpo.

No contínuo sanumá, as situações liminares - o parto, os rituais de puberdade e do matador - são momentos quando o corpo fica excessivamente molhado, produz internamente ou recebe de fora substâncias que embebem seu interior, fica intumescido, entra em um estado corruptível. O corpo do recluso passa a ter a qualidade encharcada, putrescível das árvores de madeira mole das quais o protótipo é a árvore escolhida por *Soawö* para fazer os sanumás mortais. Por conseguinte, como os recém-nascidos, as pessoas que vivem a reclusão estão *äpädi*, mole, e, quando saem desse estado, elas estão *amatoxi*, duro, semelhantes aos velhos. Depois de passar corretamente pelo rito, a pessoa está seca, magra, por isso, o jovem e o matador, ao término da reclusão, devem beber muito chibé. Com o tempo, eles voltam a ter a consistência adequada à fase de vida em que estão. Na morte, a pessoa sofre uma transformação definitiva, seu corpo deve ser cremado, veremos como ocorre a manipulação deste a seguir.

e. O drama ritual da morte

Em Auaris, como alhures, a morte toma dimensões de “dramas sociais”, daqueles vividos pelos ndembu (Turner 1957, 1974). Por serem quase todas provocadas intencionalmente por alguém ou alguma criatura da floresta⁴⁵, as mortes que não resultaram de uma briga de fato, expõem e reatualizam intensamente entre choros, mexericos e discursos irados, os conflitos acumulados entre o morto e inimigos ou os perigos inerentes às criaturas da floresta. Os parentes do morto, ao procurar o culpado para realizar a vingança, buscam-no na história de vida do falecido, quando rememoram os atritos e embates em que se envolveu. Os xamãs, com o auxílio dos seus seres auxiliares, identificam o agressor e lançam a culpa em grupos longínquos, evitando, assim, a proximidade da vingança e o fim dessas lembranças.

Portanto, além de reavivar os feitos do morto - o bom caçador, amigo ou filho que ele foi - a morte faz os parentes lembrar uma série de incidentes e eventos que marcaram a vida da pessoa e que poderiam esclarecer o encontro fatal entre agressor e vítima. Essas lembranças florescem em conversas por todos os cantos da aldeia. A história de vida do morto organiza-se nessa memória seletiva de embates e façanhas ímpares vividos por ele. No fim da vida, parece acontecer o desfecho de vários atritos que permaneceram em aberto, inconclusos. Os sanumás guardam na lembrança “momentos de ser” plenos, como aqueles descritos por Virginia Woolf, que irão compor a biografia da pessoa morta. Em seu escrito autobiográfico, "A sketch of the past" (1939-1940), a autora discorre sobre como a memória guarda momentos excepcionais da vida, momentos em que a pessoa recebe um golpe ou choque violento, que terminam num estado de acabrunhamento ou de júbilo. São momentos plenos do ser que quebram

⁴⁵ A morte de uma pessoa muito idosa é entendida como resultado do seu próprio estado, da idade avançada.

a monotonia do cotidiano sempre igual, um não-ser. No dia a dia, vive-se de modo quase inconsciente, numa rotina quase mecânica. Assim, a proporção de momentos de não-ser é muito maior e a pessoa se perde no mero caminhar, no olhar sem ver, na rotina do que apenas precisa ser feito. Mas, nos picos da existência, a exaltação toma o lugar da mesmice e a pessoa vive intensamente. Os sanumás parecem viver esses “momentos de ser” de grande intensidade, quando experimentam embates, discussões polêmicas e também grandes feitos, caçadas, atividades marcantes. Nessas situações, eles estão expostos a uma avalanche de significados que se acumulam e se esvaziam à maneira de Woolf, sem a proteção da rotina, entregues a experiências extremas que só podem ser vividas em momentos relativamente esparsos e curtos. São ápices de plenitude individual e/ou coletiva. Esses momentos são lembrados na dor da morte e na busca do seu causador, compondo a biografia da pessoa falecida.

A inquietação que a morte provoca está tanto nos parentes do morto quanto nos seus afins próximos, co-residentes, especialmente, nos seus desafetos, que temem a ira do grupo em luto. Tristeza, pesar, raiva e vontade de vingar parecem ser os principais sentimentos experimentados por eles. Nessa atmosfera de comoção, inicia-se uma cerimônia funerária (*sabonomo*).

Ramos (1990) tratou do rito fúnebre sanumá enfatizando sua importância em selar alianças, criar ou reforçar a diplomacia entre as aldeias. Essa autora observou que o termo para o ritual funerário, *sabonomo*, apresenta a idéia de espaço cerimonial onde se celebra o morto com a reunião de aliados. Comparando o termo para casa entre três subgrupos yanomami - *sai a* em sanumá, *yanó* em yanomae, *xabono* em yanomamö - Ramos (op. cit: 41) observou que há dimensões escondidas na arquitetura que são reveladas na língua. Enquanto as casas sanumás estão dispersas, não apresentam em sua

arquitetura uma praça cerimonial, as casas yanomae e yanomamö são redondas, comunais com um pátio central onde acontecem, entre outras coisas, as cerimônias dos mortos, o *reahu*. O termo para cerimônia funerária sanumá, *sabonomo*, é fonológica e morfologicamente ligado aos termos para casa dos yanomamös e yanomaes, *xabono* e *yano*, o que indica que, ao celebrar o morto, os sanumás “fazem o *xabono*”, isto é, reúnem-se com os aliados, como acontece com outros subgrupos. Neste sentido, o tratamento cerimonial do morto supõe a convivência com outros, o reforço de alianças e a interação entre aldeias. Além da celebração do morto, o termo *sabonomo* enfatiza a necessidade de se reunir ou estar com outros, num excesso de convivência prolongada. Nesses momentos de intensa convivialidade, visitantes e anfitriões trocam muito, bens, informações, e relações sexuais/matrimoniais.

O início do luto é marcado por lamentações fúnebres dos parentes próximos. A maioria das mulheres reúne-se na casa do morto, choram em louvor a ele e lamentam a falta que faz. Mulheres relacionadas ao morto correm pelas casas com seus pertences, cantando em tom de lamúria: “*Piza wai, piza wai, uuu. Iba de, iba de. Piza wei, piza wei, uuu.*” (Meu filho, meu filho, o meu, o meu, meu filho, meu filho). Parentes e afins co-residentes, todos ao mesmo tempo, em prantos, jogam-se sobre o corpo, aglutinam-se ao seu redor, sentam-se na rede em que ele está, passam a mão por todo o seu corpo. Mais discretos que as mulheres, os homens aproximam-se do morto e tocam-no mais levemente. Homens adultos fazem discursos coléricos, pedindo vingança, as mulheres reforçam. Pintam a face do morto de vermelho e colocam-lhe penugem de pássaros. Os pertences do morto, miçangas, roupas, espingarda, ou zarabatanas - são dispostos sobre ou próximo a ele.

Jovens partem em busca de parentes que não estão na aldeia, envolvidos em atividades nas proximidades para contar o ocorrido. O corpo deve ser cremado e um consangüíneo, pai ou irmão mais velho, é o responsável pela cremação, que deve acontecer durante o dia, pois à noite, o *heno polepö de*, do morto, se enfurece, porque quer comer o cadáver, para ele, já transformado em queixada. Assim, a pira é preparada no início da manhã, pois o corpo leva um dia inteiro para queimar totalmente. Irmãos do morto e aliados co-residentes ateiam a pira.

Antes dos homens levantarem o cadáver para pôr na pira, as pessoas devem se afastar do corpo, eles batem com varas na parte externa da casa para espantar o *heno polepö de* e evitar, assim, que ele agrida alguém. Os *heno polepö töpö* que querem comer o cadáver irritam-se com a falta de reciprocidade dos sanumás e podem ficar zangados quando os homens levam o corpo para ser cremado.

Somente os homens do grupo de agnatas e os aliados próximos do morto não temem carregá-lo. Outros afins co-residentes ignoram os chamados de ajuda para pôr o cadáver na fogueira. As mães mandam seus filhos se afastar no momento da cremação. Pessoas mais distantes do morto pintam a área abaixo do nariz com pasta vermelha de urucum para evitar a aspiração da fumaça deletéria do cadáver queimado, pois poderia provocar sonhos com o *heno polepö de*.

Com o corpo na pira funerária, os cantos fúnebres se intensificam, as pessoas choram ao redor da fogueira. Algumas ficam em pé, outras de cócoras com a cabeça entre os braços. Algumas mulheres se aproximam muito do fogo. Os homens seguram seus arcos e flechas e choram com as armas em punho. Com o passar do tempo, todos ficam de cócoras e o pranto diminui. Os mesmo homens que dispuseram o corpo na pira, levantam-no um pouco para pôr mais lenha embaixo dele. Um irmão do morto

raspa a terra onde estava a rede com o cadáver e onde pingava o líquido que saía do morto e joga-a no fogo.

Todos os pertences do morto devem ser queimados. Se o defunto é um homem importante, sua casa deve ser queimada. O nome, que já era sigiloso quando vivo, agora, deve ser esquecido por todos como parte do conjunto de operações destinadas a apagar suas “marcas”. Tudo o que tem a ver com a pessoa, que faz parte de sua essência, de sua corporalidade, deve ser dissipado, assim como o cadáver, para evitar a proximidade do *heno polepö de*.

Quando a fogueira diminui, as pessoas começam a retornar a suas casas. A cremação leva o dia inteiro e, no final da tarde, só restaram pequenos pedaços de ossos e madeira carbonizados. Todos que estiveram na cremação tomam um banho, retiram do corpo qualquer substância letal que a fumaça pudesse ter, com exceção dos pais e outras pessoas muito próximas, que, muito tristes, apenas lavam as mãos para não contaminar os alimentos. Tomam banho no dia seguinte.

Alguns ossos são coletados por uma mulher próxima ao morto com a ajuda dos homens que realizaram a cremação. Essa operação continua no dia seguinte, quando os restos da fogueira e dos ossos estão frios e mais fáceis de ser manipulados. Remexem as cinzas com varas de madeira em busca de fragmentos. Há uma trituração preliminar dos ossos para guardá-los em um recipiente, que é envolvido em folhas e guardado dentro de um pequeno cesto, que é posto sobre um jirau acima do fogo doméstico dos parentes do morto.

As noites que se seguem à cremação são tomadas de pranto, as parentas mais velhas do morto cortam o cabelo bem curto e choram com suas faces enegrecidas e, chorando, fazem suas lides, como buscar lenha ou água. Por alguns dias, os

consangüíneos do morto devem permanecer nas proximidades da aldeia. Não podem caçar, jogar futebol, ou trabalhar, pois o seu interior está muito triste, precisam chorar.

Há variações na preparação do cadáver para a cremação, dependendo das condições em que ocorreu a morte. Por exemplo, quando os homens estão em uma incursão guerreira e um deles morre, os outros retiram-lhe a pele, a carne e o cabelo e trazem para a aldeia somente os ossos limpos, “nus” (*tutu manokoxi*) enrolados em folhas. Os restos do cadáver que ficaram na floresta serão comidos pelos ancestrais dos urubus (*watubaliue töpö*). Há muito tempo atrás, os antigos sanumás, como fazem os yanomaes atualmente (Albert 1985), expunham o cadáver na floresta, bem longe das casas, no alto de uma árvore, envolvido por uma esteira de madeira e cipó. Moscas e vermes comiam a carne do cadáver e o líquido que saía do morto pingava no chão. Depois de algum tempo, homens adultos voltavam para examinar o corpo, mexiam no embrulho para ver se estava leve, sinal de que os ossos estavam limpos. Mas, antes de tocar no embrulho, outros homens batiam com varas na armação que o sustentava para espantar o *heno polepö de*. Após essa operação, levavam os ossos para queimar. Atualmente, os sanumás preferem não fazer a exposição do cadáver, pois o *heno polepö de* fica inquieto, sente muita fome, pede comida, mexe nas coisas dos sanumás e questiona insistentemente as pessoas, o que o leva à ira.

Com os ossos carbonizados e guardados, os sanumás devem preparar a cerimônia de pulverização e feitura das cinzas. O enlutado principal deve fazer uma grande roça, pois os visitantes que virão para a cerimônia funerária devem ser recebidos com fartura de alimentos. Os preparativos são discutidos em reuniões das quais quase toda a aldeia participa, mas, geralmente, são os homens adultos que dominam as discussões.

Depois dessas reuniões, acontecem sessões xamanísticas diurnas que pretendem descobrir quem foi o agressor do morto. Os xamãs devem perguntar aos seres auxiliares quem foi culpado e, assim tentam pôr fim às especulações e suspeitas que recaem sobre desafetos do morto, alguns deles pessoas muito próximas do grupo. Geralmente, o xamã lança a culpa em um inimigo longínquo, o que requer a realização de vingança por meios xamanísticos ou de procedimentos mágicos.

Após a reunião seguida da sessão xamanística, os preparativos do *sabonomo* tomam um novo ímpeto. Quando as roças estão maduras, mensageiros partem para convidar os aliados. Semanas mais tarde, estes chegam às imediações da aldeia onde acontecerá o *sabonomo* e montam um acampamento, onde se preparam para fazer uma entrada cerimonial na comunidade dos anfitriões. Enquanto isso, os anfitriões limpam um terreno onde recepcionarão os visitantes. Na manhã seguinte, homens e mulheres do grupo dos visitantes e dos anfitriões pintam-se, põem colares de miçangas, salpicam penugem pelo corpo, amarram braceletes com cauda de tucano. As mulheres se enfeitam com suas tangas de miçangas, brincos, colares e outros enfeites, apanham folhas de palmeira com que dançarão. Os anfitriões também enfeitados aguardam no pátio a entrada dos visitantes; em um grande círculo, cantam e dançam, segurando seus arcos e flechas.

O primeiro visitante a entrar no pátio é um homem importante (*pata de*) que pára, estático, apoiado em suas armas e aguarda o seu par, outro *pata de* do grupo dos anfitriões, para realizar o diálogo cerimonial. Neste, recitam sobre como foi a viagem, se vêm em paz, são amigos, reafirmam a tristeza que sentem com a morte que ocorreu. Enquanto o diálogo acontece, vários homens do grupo dos anfitriões envolvem a dupla, ouvem-nos e aguardam o desfecho quando todos gritam, levantando suas armas. Uma

mulher traz chibé para *pata de* do grupo dos visitantes, que o leva ao acampamento onde estão os outros.

Em seguida, duplas de homens, de homens e mulheres ou pessoas sozinhas, começam a entrar no pátio. Dançam no interior do círculo formado pelos anfitriões, dão uma ou duas voltas e saem. Estão sérios durante toda a dança, os homens entram e dançam com suas armas, alguns deixam-nas no chão, apontam para elas e depois as seguram. Por sua vez, os anfitriões, que formam o círculo, também dançam em seus lugares e estão com armas em riste, simulando um embate. Os visitantes mostram suas boas intenções, jogam suas armas no chão, agüentam as provocações dos anfitriões, que imitam posições de ataque com os arcos retesados, as lanças prontas para desferir um golpe. Depois de todas as duplas de visitantes se apresentarem, o grupo todo, em fila, entra no círculo faz uma volta e os anfitriões seguem o final da fila dos visitantes, que continuam caminhando em círculo que se fecha, cada vez mais, até formar uma coisa só, um bolo humano, quando todos gritam.

Após essa chegada cerimoniosa, que se repete com todos os grupos de convidados, as pessoas voltam a entoar o canto fúnebre, especialmente as velhas. Uma mulher relacionada ao morto segura o embrulho com os ossos carbonizados acompanhada de outras mulheres que também estão com cabaças ou recipientes contendo as cinzas de seus parentes já falecidos. Choram sobre os restos mortais que ainda existem de outros mortos.

Com os diálogos cerimoniais, realizados por visitantes e anfitriões, está aberto oficialmente o *sabonomo*. Como observou Ramos (1990: 51), a cerimônia do morto reúne muitos hóspedes de aldeias distantes que passam a conviver intensamente. Revela o quadro sócio-político de um grupo local, circunscreve-se o círculo de seus aliados

políticos e inimigos, i. é, dos convidados e daqueles que são evitados. Há a reunião de grupos ligados por uma origem comum, por uma rede de alianças matrimoniais e de solidariedade política. Os convites para o *sabonomo* são recíprocos e reforçam alianças.

Os homens do grupo dos visitantes e dos anfitriões partem em uma caçada coletiva. Pretendem voltar com muita carne moqueada, fundamental para a continuação da cerimônia. As mulheres preparam beiju, bananas assadas, pupunhas e outros alimentos que serão consumidos ao longo da cerimônia. Antes de os caçadores partirem, os xamãs do grupo dos visitantes e dos anfitriões realizam uma sessão xamanística, em que cantam com os seres auxiliares e estes limpam as armas, observam se algum caçador está com alguma substância letal. Os xamãs pedem aos seres auxiliares que afastem os perigos do caminho dos caçadores e que atraiam os animais, fazendo-os seguir os caminhos que levam aos caçadores. Ao longo dessa sessão, que dura o dia inteiro, os xamãs sentam-se próximo dos caçadores e incitam-nos, pedem muita caça, perguntam se eles irão voltar com muitos animais. Nos próximos dias, os caçadores partirão, alguns acompanhados de suas mulheres. Quando tiverem juntado uma quantidade suficiente de caça para o número de convidados, eles retornam.

Enquanto isso, na aldeia, onde ficaram alguns rapazes, afins co-residentes mais distantes do morto, anciãos, mulheres e crianças, as pessoas aguardam a chegada dos caçadores. Mensageiros avisam que estão próximos. Os caçadores fazem uma entrada triunfal semelhante à dos visitantes. No diálogo cerimonial, realizado por um homem adulto do lado dos caçadores e um *pata de* dos anfitriões, eles contam como foi a caçada, o que caçaram, se há muita carne de caça, se os visitantes são amistosos, e reafirmam o pesar que sentem pela morte.

Com a chegada dos caçadores, anfitriões e visitantes estabelecem uma convivialidade intensa que perdurará por, aproximadamente, dez dias, até decidirem terminar a festa com o consumo das cinzas. Isso acontece quando a comida começa a escassear. Ramos (1990: 51) tratou desse período de intenso convívio, quando acontece muita dança, xamanismo, pranto generalizado, brincadeiras diversas, escapadas amorosas, mexericos e consumo de muita comida. Ao longo do dia, há muitas brincadeiras entre os jovens, por exemplo, numa dessas, que eles aprenderam com os yecuanas, os rapazes entram no pátio segurando firmemente embrulhos de peixe ou carne de caça, caminham em círculo no pátio até uma moça puxar o embrulho, que não será entregue facilmente. Ao entardecer, os jovens cantam⁴⁶ e dançam. À noite e na alvorada, os mais velhos continuam com seus cantos fúnebres. No transcorrer da madrugada, duplas de homens adultos engajam-se em diálogos cerimônias de trocas, que serão concretizadas no último dia do funeral, quando os visitantes retornarão a suas casas. Nesses diálogos acertam sobre a troca de redes, de cachorros, de alucinógenos, de espingardas, etc.

Chega, por fim, o ponto alto da cerimônia que começa com a pulverização dos ossos e o consumo das cinzas. As bananas são cozidas pelos homens, visitantes e anfitriões, aliados próximos e consangüíneos do morto. Quando o mingau de banana (*õkoma tu*) está fino, as bananas estão totalmente diluídas na água formando um creme, os homens começam a macerar os ossos. Põem-nos em um pilão improvisado, uma panela velha, onde parentes do morto, de pé, com um bastão de madeira começam a pulverizá-los, um de cada vez. Revezam-se até que se forme um pó muito fino, as cinzas. Em seguida, estas são peneiradas e os pedaços maiores voltam a ser pilados. Isto

⁴⁶ Não são cantos xamânicos, mas cantos laicos, profanos, velhas cantigas ensinadas pelos mais velhos.

acontece em meio ao pranto das mulheres. Ao final, parte das cinzas é depositada em uma pequena cabaça que é lacrada com cera e amarrada em um jirau acima do fogo doméstico. A outra parte é consumida misturada ao mingau de banana.

Um aliado próximo junta um pouco das cinzas ao mingau de banana em um recipiente e remexe a mistura com a própria mão até a tonalidade amarela do mingau passar a acinzentada. Em um clima solene e de compenetração, homens e mulheres adultos, os *pata tōpō*, próximos do morto são os primeiros a consumir as cinzas. Depois, vêm os demais parentes, os aliados muito próximos ao morto, afins com fortes laços de amizade com ele. Aliados próximos consomem-nas sem restrições. No entanto, os pais com filhos pequenos, que são afins não muito próximos, temem comer as cinzas, que podem fazer mal aos seus filhos. Os jovens ainda sem esposas, quando não são próximos do morto, também evitam consumi-las. Cada pessoa, com a cuia cheia, bebe o mingau de uma só vez, sem pausa. Consumidas as cinzas, a caça moqueada é distribuída aos aliados, visitantes. No dia seguinte, fazem-se as trocas que combinaram nos diálogos cerimoniais e retornam a suas casas. Alguns sanumás afirmam que, na noite anterior à partida, são renovados os laços de alianças em diálogos cerimoniais, quando os anfitriões dizem aos visitantes que os convidarão novamente para outro *sabonomo*. Os visitantes, por sua vez, dizem que gostaram da festa e estão felizes com as trocas. No outro dia cedo, os grupos de visitantes partem, alguns gritam, quando estão ainda nas proximidades da aldeia, demonstrando que gostaram, outros partem em silêncio. Os anfitriões, cansados, deitam e dormem com muitas histórias para compartilhar por um bom tempo.

A cabaça com parte das cinzas é entregue a um homem mais velho do mesmo grupo patrilinear do morto. Sua esposa, ou mãe, cuidará das cinzas, conservando-as até

serem totalmente consumidas. Haverá um outro *sabonomo*, quando outras roças estiverem prontas e as cinzas poderão ser consumidas. Nessa nova ocasião tudo se repete, só não haverá mais a pulverização dos ossos em cinzas. A cabaça deve ser guardada sobre o fogo doméstico, onde as cinzas permanecem aquecidas. Os sanumás dizem que elas podem endurecer se forem guardadas longe do fogo.

Depois do consumo parcial das cinzas, o resto pode ser dividido entre parentes próximos do morto que vivam em aldeias distintas. Demandar as cinzas do morto é obrigação dos seus consangüíneos, membros do seu grupo patrilinear. Os detentores deverão concluir a cerimônia de ingestão das cinzas que foi iniciada nessa primeira cerimônia. Em geral, o intervalo entre a cerimônia de pulverização e a de consumo do resto das cinzas é de, aproximadamente, um ano. Se ainda houver outra cabaça com cinzas do mesmo morto em outra aldeia, elas serão consumidas no ano seguinte.

Algumas cerimônias funerárias são especiais, com formato e tempo reduzidos. No entanto, devem estar sempre presentes elementos centrais, como a caçada, a pulverização das cinzas e seu consumo com mingau de banana. Além disso, um restrito grupo de aliados de aldeias próximas é convidado. Um exemplo dessa situação acontece quando um bebê morre. Neste caso, o *sabonomo* é feito em menos de uma semana após a morte. O corpo é incinerado e os ossos carbonizados são guardados. O pai da criança sai para caçar com outros homens, parentes próximos e aliados. Quando retornam, pulverizam os ossos e, no mesmo dia, consomem as cinzas misturas ao mingau de banana e a caça é distribuída. Não há as entradas cerimoniais de caçadores ou de visitantes.

Outro caso de *sabonomo* especial deu-se depois da morte de um rapaz que se afogou enquanto pescava no rio. Originariamente de uma aldeia afastada, ele veio morar

em Auaris acompanhando sua mãe, que casou novamente, e dois de seus tios maternos, que realizavam serviço-da-noiva. No dia da morte, pescava acompanhado de um afim. Encontraram o corpo depois de três dias, havia um marca na nuca, o que fez seus parentes desconfiar do rapaz que estava com ele, isso criou um clima de tensão. Nessas circunstâncias, na morte de um “forasteiro”, a caçada anterior à pulverização e consumo dos ossos foi feita rapidamente, sem a participação de aliados distantes, pois a maioria das pessoas de Auaris não eram seus parentes agnáticos e estava assustada com *heno polepö de* do rapaz falecido, que ainda se sentia atraído pelos ossos que não foram pulverizados.

Assisti à sessão xamanística realizada para descobrir o agressor deste rapaz. Essa sessão teve uma preparação especial. Antes de os xamãs, que eram todos afins co-residentes do rapaz, iniciarem a inalação dos alucinógenos, o xamã *lala de* (especialista em expelir objetos patogênicos) retirou a substância letal que o *heno polepö de* do rapaz pôs no tubo usado para a inalação. Expeliu três pedras, a materialização do veneno, que poderiam ter se alojado na cabeça do *pili õxi* de quem usasse o tubo. Enquanto os xamãs inalavam os alucinógenos, a mãe do morto foi para onde algumas pessoas estavam sentadas e arrancou um pouco de mato para que o *heno polepö de* de seu filho se sentasse. Em seguida, derramou água no lugar para que ele fosse embora. No capítulo três, vimos que, após a cremação, o *heno polepö de* é banhado por *Omawö* ou por outros mortos e segue o caminho da sua nova morada. A mãe do morto parecia seguir esse roteiro.

Os dois xamãs mais poderosos da aldeia, pai e filho, cantavam e dançavam juntos, “xamanizando” (*õkamo*) com seus seres auxiliares (*hekula töpö*), enquanto as pessoas esperavam que ambos descobrissem o que causou a morte do rapaz. Cerca de

oito xamãs, uns fracos e outros fortes, juntaram-se à sessão. O cheiro dos alucinógenos despertava os seres auxiliares que viviam no peito dos xamãs e deixava outros, que moravam em lugares longínquos, em alerta. Agora, com suas percepções alteradas, os xamãs estavam inseridos em uma outra dimensão, a dos seres auxiliares, onde era noite⁴⁷. No escuro viam milhares dessas criaturas brilhar, piscar como pequenas luzinhas, flutuar, aglomerar-se em volta dos xamãs e ocupar todos os lugares que a visão alcançava. Os xamãs repetiam o canto dos *hekula töpö*, avisando quais deles estavam presentes, esclareciam tudo o que acontecia para a platéia.

Perguntaram aos seres auxiliares sobre o que viram no dia da morte do rapaz. Os que estavam ali presentes perguntavam a outros, que estavam em outros espaços-tempos. Em um dado momento, descobriram um *hekula de* de um *sai de* que havia visto tudo e contou o que aconteceu: o ser auxiliar de um xamã yecuana da Venezuela derrubou o rapaz na água e puxou o corpo para o fundo, matando-o; por isso, foi tão difícil encontrá-lo. Agora, os parentes do morto sabiam contra quem deveriam desferir o contra-ataque, realizar a vingança que, necessariamente, aconteceria no mundo invisível do xamanismo ou das práticas mágicas, pois o agressor era desconhecido, morava muito longe. Os xamãs acabaram com as suspeitas que recaíam sobre pessoas de aldeias próximas, encontrando o agressor em uma aldeia desconhecida, de inimigos distantes.

Após desvendar quem era o agressor, os xamãs poderiam conduzir a vingança. No caso desse rapaz, seu irmão utilizou uma técnica ou procedimento mágico yecuana (Ramos 1990): cortou o dedo médio do morto, enrolou-o em uma folha e amarrou bem. Agora, sabendo quem era o culpado, iria misturar o dedo à planta *poia*, ferver em uma

⁴⁷ No capítulo 5, veremos que, quando é dia no nosso mundo, é noite na dimensão dos *hekula töpö*.

panela, derramar em um buraco e tapá-lo. Assim, a essência dessa mistura perseguiria o culpado e o mataria, o faria explodir.

Mesmo com essa sessão xamanística que encontrou o agressor em um grupo distante, desconhecido, os homens adultos de Auaris temiam a ira do grupo de agnatas do rapaz que participavam da cerimônia. O fato de o rapaz falecido ser um “estrangeiro”, ter se aproximado recente de Auaris com alguns parentes, produziu um situação especial na cerimônia funerária. Durante os preparativos para a incineração, alguns homens adultos de Auaris, que não eram seus parentes agnáticos, mas afins co-residenciais, aconselhavam os parentes do rapaz, uns moradores de Auaris e outros de aldeias distantes, que eles não deveriam brigar, mas somente chorar. As pessoas em Auaris estavam preocupadas com os momentos de clímax, quando raiva e tristeza explodem na cremação. Temiam que os discursos dos enlutados pedindo a vingança e exprimindo a ira dos parentes poderiam ser tão exacerbados a ponto de culminar em brigas, pois os irmãos poderiam se voltar contra os desafetos que eles e o morto tinham em Auaris. Situações especiais como esta, podem condensar o rito fúnebre, reduzir o tempo de sua realização, para evitar qualquer tipo de embate em momentos de clímax na cerimônia fúnebre. Foi exatamente isto que acontece, o rito transcorreu de maneira condensa, não houve o tempo tradicional que se interpõe a cada etapa do funeral, as pessoas se apressaram com medo do *heno polepö de* do rapaz morto e de seus parentes.

*

*

*

Semelhante ao ritual funerário endocanibal dos waris, da família lingüística txapakura, onde a putrefação e ingestão dos cadáveres é, antes de tudo, um meio de desumanizar os mortos (Vilaça 1998), a manipulação do cadáver sanumá, a cremação e preparo das cinzas também contribuem para retirar ou anular seus indícios humanos.

Inicia-se a cerimônia funerária com prantos que enfatizam e rememoram os feitos do morto, suas características e qualidades que, ao longo do rito, pretende-se dissipar como o que ocorre entre os yanomaes (Albert 1985). A busca pelo agressor e as suspeitas que recaem sobre os desafetos do grupo do morto relembram momentos conflituosos da vida do falecido, o que também reconstitui sua biografia. Neste sentido, o rito fúnebre começa enfatizando a individualidade do morto, delineando sua vida sanumá, como irmão, filho, pai, aliado, cunhado e inimigo, para depois despi-lo de todos os papéis, dissociá-lo de sua condição humana, repatriando-o para outra dimensão.

O consumo das cinzas pretende fazer esquecer o morto, pôr fim a qualquer de suas marcas na vida social. Os parentes próximos e os aliados, que já costumam ser comensais em outros momentos da vida, no funeral, participam do processo de olvido do morto. O elaborado “cozimento” do cadáver na pira funerária afasta-o da humanidade e diferencia-o de seus consubstanciais. Essa manipulação do morto é necessária para que, em nenhum momento, aqueles que tomam as cinzas se confundam com canibais. Além de evitar isto, o tratamento dado ao cadáver inicia o processo de esquecimento do morto. Assim, o que se pretende no endo-canibalismo funerário é transformar definitivamente o defunto em morto, em *heno polepö de*, que não é mais deste mundo, nem pode mais compartilhar substâncias com os vivos. A finalidade é obliterá-lo da vida e da memória de seus parentes.

A cerimônia funerária conclui com a transfiguração definitiva da pessoa em outro, inalcançável pelos vivos. Com o *sabonomo*, essa nova criatura perderá a vontade de conviver no mundo dos sanumás. No processo de prantear e dispor de um parente que passou pela metamorfose mais dramática por que é possível passar um ser humano, registra-se também uma evocativa divisão sexual do trabalho simbólico. São os homens que, na morte, preparam o mingau de banana ao qual misturam as cinzas do morto. Por sua vez, são as mulheres que, na criação da vida, preparam o chibé que a ajuda a formar o feto. Gestação e cremação não marcam apenas o início e o fim da vida sanumá; elas sublinham também dois papéis sociais ao mesmo tempo opostos e complementares – de mulheres e de homens – que se revezam na manutenção do movimento ontológico entre vir a ser, ser e deixar de ser e voltar a ser, mas em outra dimensão.

Parte III - O xamanismo sanumá.

Capítulo 7 – O corpo xamânico

a. Xamãs, artistas

No xamanismo sanumá há o encontro de diversos espaços e tempos que são especialmente dinamizados por pessoas com capacidades sensoriais singulares, os *sapuli töpö* (xamãs). No universo xamanístico prevalecem as trocas de substâncias e símbolos entre variadas entidades ontológicas, inimigos, mortos e criaturas que habitam a floresta, que afetam tudo e todos como se este mundo sustentasse todo o cosmos. A atmosfera xamânica tem tom de guerra, as trocas que aí acontecem são essencialmente agressivas e a ação do xamã é primordialmente defensiva, de contra-ataque às agressões que as pessoas ou o cosmos sofrem.

O mundo sanumá do xamanismo, invisível a muitos, não é habitado por espíritos incorpóreos ou imateriais, mas feito de uma materialidade própria e habitado por seres com corporalidades perceptíveis somente pelos xamãs. Quando está em ação, ele vê dimensões diversas do cosmos ao mesmo tempo e diferentes materialidades ocupar o mesmo espaço. Os sanumás têm uma refinada concepção da pessoa que não cabe na nossa divisão entre corpo e alma e as dimensões distintas que essas entidades ocupam no nosso imaginário. Para eles, aquilo que somente é visto e compreendido pelos xamãs é tão material e corpóreo quanto o que é dado aos sentidos das pessoas comuns. O problema é que os não-xamãs só podem se inserir nessa dimensão invisível quando sonham ou quando adoecem, o que pode nos passar a falsa impressão que nessa dimensão invisível tudo é fluido, diáfano, espiritual. Como veremos, em momentos críticos da vida ou em sessões xamanísticas, esse outro mundo revela-se com todo o peso de suas substâncias, permitindo aos sanumás se relacionar com os mais diversos

seres e até mesmo com seus inimigos. Daí a importância da sabedoria xamanística que controla essa dimensão e da figura do xamã como mestre dessa sabedoria.

Podemos fazer um paralelo entre os xamãs sanumás e os nossos artistas, pois ambos criam mundos distintos do mundo real e dominam uma técnica que nos transporta a outra realidade. De acordo com o crítico Delaroche, o pintor Paul Gauguin apresentava-nos um outro estado de vida sensível, distinto da realidade laboriosa e cotidiana (Gauguin 1997: 35). Assim como o xamã, o artista rasga o véu da vida cotidiana e faz surgir uma realidade profunda. Vargas Llosa (2003: 39) vê nas pinturas de Gauguin sobre os Mares do Sul a capacidade de nos transportar ao alvorecer da humanidade, de nos situar lado a lado com os ancestrais em um mundo mágico onde estamos misturados com os mais diversos seres, benignos e malignos. O xamã parece levar os sanumás a essa outra dimensão onde o aqui e agora se abre a outros tempos e espaços e onde eles passam a coexistir com uma variedade de seres. Como os xamãs e suas artes,

(...) os artistas eram seres de outra espécie, meio anjos, meio demônios, diferentes na essência dos homens comuns. As obras de arte constituíam uma realidade à parte, mais pura, mais perfeita, mais ordenada, que este mundo sórdido e vulgar. Entrar na órbita da arte era aceder a outra vida, na qual não só o espírito, mas também o corpo se enriqueciam e gozavam através dos sentidos. (Vargas Llosa 2003: 380)

Veremos que entrar na órbita do xamanismo é ter o domínio sobre a construção da pessoa e da socialidade sanumás; ambas são coextensivas. Os xamãs mantêm a reunião delicada dos componentes da pessoa que ameaça desmaterializar-se e o controle sobre os ataques e contra-ataques desferidos contra sua comunidade. No espaço e tempo onde só o xamã sente, ouve, cheira, vê e canta com seus sentidos expandidos, como será

apresentado neste capítulo, os sanumás estão sendo construídos cada vez mais como sanumás e a sua socialidade é desencadeada.

b. Cânticos e seres auxiliares

Falar do xamanismo sanumá é falar, principalmente, dos cantos dos *hekula töpö*, os seres auxiliares do xamã. A complexa dimensão xamanística é ativada no “desenho” que a sonoridade do canto de um *hekula de* produz. Como um pincel, o som dos cantos dessas criaturas “pinta” as realidades de que tratam, reapresenta para o xamã acontecimentos longínquos no tempo e no espaço. Os cantos xamanísticos são originários desses seres que são invisíveis e inaudíveis para os não xamãs. Eles ensinaram os xamãs a cantar de maneira especial (*õkamo*). São denominados também de *amoatili töpö*, criaturas provenientes do canto, ou melhor, da árvore do canto (*hiiti amadi*).

Os sanumás dizem que o xamã “vê tudo de perto”, exatamente porque os cantos dos *hekula töpö* mostram cenas, “desenham” situações vividas por seres da floresta e outros povos. Através das narrativas contidas nos cantos sobre as viagens dos *hekula töpö* a outros lugares e tempos diversos, o xamã passa a conhecer, saber e entender. Assim, esses cantos são fontes de conhecimento e, como tal, eles têm uma função central na vida sanumá. Neles estão compreendidos a consciência prática, a consciência teórica, o mundo da linguagem, da arte, da moralidade, enfim, os modelos fundamentais da sociedade, como veremos adiante.

Os cantos tratam de fatos diversos, de eventos que aconteceram quando *Omawö* e *Soawö* estavam neste nível terrestre, que acontecem nas moradas dos *sai töpö* e nas dos brancos, e das transformações dos antepassados dos sanumás etc. Enfim,

apresentam situações vividas por diversos seres em uma infinidade de lugares e em diversas épocas. Um *hekula de* tem a capacidade de viajar velozmente por todas as esferas cósmicas e temporais. Ele canta para o xamã tudo o que presenciou. Os fatos cantados ou os “quadros” pintados pelos cantos aparecem como uma realidade tridimensional, que só o xamã é capaz de ver. O canto parece “encher” o espaço onde o xamã está, “inflar” uma outra realidade dentro daquela onde os sanumás se encontram. É como se o canto trouxesse a realidade até o xamã. Em tal realidade física posta diante dos seus olhos, o xamã é capaz de interagir com as criaturas que nela estão inseridas. Assim, quando xamaniza ou canta acompanhado dos *hekula töpö*, o xamã não faz “vôos” ou “viagens” a outras dimensões do cosmos; tais viagens só acontecem quando sonham. Contudo, é como se fossem realidades, fatos, eventos que voassem. Tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá nas várias dimensões do cosmos vem até o xamã por meio dos cantos. Os *hekula töpö* vêem tudo e repassam ao xamã. Por isso, estes dizem que não são eles que sabem, mas sim os *hekula töpö*, que vêem e conhecem tudo e lhes transmitem esse conhecimento. A sabedoria do xamã, reconhecida pelos sanumás, surge nas relações que ele estabelece com os seres auxiliares. Portanto, o xamã ouve o canto do *hekula de* e passa a entender (*hini*) ou ele vê o canto do *hekula de* e passa a saber (*taö*). O verbo *hini* significa tanto ouvir como entender⁴⁸ e o verbo *taö* significa tanto ver como saber/compreender⁴⁹. Ramos (1990: 133) apresentou essa análise lingüística quando tratou das qualidades de um líder: “O verbo *hini*, que quer dizer ‘ouvir’, quer dizer também ‘entender’, o que não se confunde com ‘saber’, que está associado a ‘ver’, *taö*. O pior comentário que se pode fazer de um homem que é líder ou pretende sê-lo é dizer que ele tem os ouvidos tapados”. Nos cantos xamânicos estes verbos fazem todo o

⁴⁸ *Napö sa töpö kahi hini*. (Eu entendo/ouço a língua dos yecuanas) (exemplo em Borgman 1990:30).

⁴⁹ *Ukudubu tapa waikio maaki taö totio mi*. Mesmo eles vendo as fotos, eles ainda não compreendem/entendem/sabem. (exemplo em Borgman 1991: 84).

sentido, pois, às vezes, os cantos são apenas sons que são ouvidos e que, conseqüentemente, permitem ao xamã ao ouvi-los entender o que se passa no cosmos, ou são desenhos que são vistos e, ao vê-los, o xamã passa a saber, conhecer o que acontece no cosmos.

Para os sanumás, o som tem essa capacidade de se materializar, de substancializar o que expressa. O *hãa*, canto de uma ave ou o zumbir de um inseto associado a pessoas, criaturas *sai töpö* e animais, é um exemplo dessa qualidade da sonoridade. O som do *hãa* anuncia a proximidade de alguém que está ausente, incluindo inimigos e até de animais, e pode manifestar-se em sonhos. Os velhos ouvem esses sons e avisam sobre o que está para acontecer. O tatu tem um *hãa* que os velhos ouvem à noite e, no dia seguinte, alertam os caçadores para a proximidade do animal, e que direção devem tomar. Os visitantes ou inimigos, ao se aproximar, são precedidos por seus *hãa*. Alguns exemplos:

- o canto do pássaro tuim (*anima*) é o *hãa* da gente sanumá *kobali töpö*
- da arara (*ala*) é o *hãa* do grupo agnático *kadimani töpö*
- da perdiz ou uru (*pokola*) é o *hãa* de guerreiros, dos *wazu töpö*.
- de pássaros pequenos (*salose*) é o *hãa* da gente yanomamö, dos *samatali töpö*
- da saracura (*hoko hokamĩ*) é o *hãa* da gente yanomae, dos *waika töpö* e do subgrupo sanumá *xicoi töpö*
- o barulho do rato (*tolopo*) é o *hãa* dos yecuanas, dos *napo töpö*
- o grunhido do queixado (*wale kökö*) é o *hãa* dos brancos bravos
- o barulho de um tipo de joaninha (*natonatomä* ou *honase*) é o *hãa* dos *õka töpö* (inimigos escondidos que lançam veneno)

Enquanto o *hãa* anuncia o que está prestes a acontecer, como, por exemplo, a chegada de inimigos, de visitantes, ou a proximidade de um animal de caça, o som do canto xamânico já é o próprio acontecimento. Os sons têm essa característica especial

de antecipar os acontecimentos, de revelar os fatos, porque eles são parte dos próprios fatos, fazem parte das realidades a que se referem ou dos seres a que estão associados. Além do *hëa* antecipar acontecimentos, Ramos (1990: 273) tratou do *xi*, o sinal visual ou “brilho” de algo, que antecipa, também, a chegada dos seres. Por exemplo, o arco-íris é o “brilho” que antecede a cobra.

Os não xamãs podem ouvir o canto de um *hekula de* quando este utiliza as cordas vocais do xamã para tornar seu canto audível. Em uma sessão xamanística, um dos xamãs se aproximou de mim, ficou de cócoras, limpou uma parte do chão onde parecia estar um pequeno *hekula de* e simulou pegar a pequena criatura, que era obviamente invisível para mim, com o polegar e indicador e a pôs na palma da mão. Depois, mostrou que ela estava em sua garganta, onde o *hekula de* começou a cantar utilizando a voz do xamã. Os lábios do xamã não se movimentavam, mas saía um som, um canto feito pelo *hekula de*, o que permitia ouvi-lo.

Faz muito tempo que os xamãs descobriram os cantos xamanísticos com os *hekula töpö* que, hoje, são seus seres auxiliares na arte do *õkamo*, (fazer xamanismo). Eles encontraram os *hekula töpö* na floresta, cantando dentro de uma árvore, a grande árvore dos cantos (*hiiti amadi pata*). Agora, os *hekula töpö* cantam dentro dos xamãs:

Há muito tempo atrás, os ancestrais dos *waika töpö*⁵⁰ (os yanomaes) estavam aqui. Eles estavam na floresta e faziam tapiri para dormir. Estavam caçando. Um dia, quando estava escurecendo e terminavam de fazer um tapiri, eles ouviram um barulho. Pensaram que poderia ser um outro povo que tinha acampado próximo. Alguns homens foram ver o que era e voltaram dizendo que não viram nada. Esperaram amanhecer e foram procurar os rastros das pessoas que deveriam estar próximas. Procuraram, procuraram, procuraram, mas não encontraram nada. Quando chegou o fim do dia, eles voltaram para o acampamento e o barulho que

⁵⁰ De acordo com Ramos (1990), os sanumás vêem os yanomaes como um grupo inferior a eles, o que explica porque, nessa versão, o xamã que a contou os pôs como protagonistas. Essa narrativa trata da descoberta do cântico e ver xamânico. Assim, um dia, os yanomaes foram ignorantes desse saber.

tinham ouvido na noite anterior tomou conta da madrugada. Ficaram atemorizados, pois não sabiam a origem daquele som, e resolveram sair pela noite para procurar quem estava fazendo o som, queriam descobrir de que direção ele vinha. Contudo, mais uma vez, retornaram sem novidades. O barulho era como um canto que durava a noite inteira. Quando amanhecia, o som acabava. Desconhecendo a origem daquele som, eles temiam que o canto pudesse ser dos *wazu tōpō*, guerreiros prontos para a guerra. Por isso, não desistiram e continuaram procurando. Os homens resolveram se espalhar. Um foi para um lado, outro foi para outro, assim, vários homens seguiram direções diversas. As mulheres ficaram no acampamento. No final da tarde, o canto recomeçou. Era assim: “*Bruuuuuuu, bruuuuuu, bruuuuuu. Hei, hei, hei, hei. Bruuuuuu, bruuuuuu, bruuuuuuu. Hei, hei, hei hei.*”. Era muito bonito. Os homens olhavam o chão da floresta em busca de algum rastro ou marcas de inimigos. Mas, alguém olhou para cima, nos galhos das árvores e percebeu que o barulho estava vindo de cima, estava vindo de uma árvore e avisou aos outros que o barulho dos inimigos estava vindo de uma árvore. Ele começou a rodeá-la e percebeu que o canto vinha do centro da árvore. Segurou a árvore e começou a ouvir o canto bonito. Disse aos outros que dentro da árvore tinha gente. Todos se aproximaram dela. Pensaram que a árvore era oca, que tinha um buraco dentro. E algo estava dentro daquele buraco, parecia ser pessoas por causa do canto. Eles retornaram ao acampamento e discutiram o fato. Sabiam que não havia gente dentro da árvore, mas o canto vinha do seu interior. Resolveram fazer o acampamento perto da árvore, pois queriam ouvir o melhor canto. Todos estavam curiosos para saber o que era aquilo. No outro dia, as pessoas limparam o chão ao redor da árvore, fizeram um círculo e acenderam suas fogueiras e aguardaram a chegada da noite para ouvir o canto. Era sempre assim, a árvore só cantava quando escurecia. No momento esperado, a árvore começou a cantar. Os antigos repetiam o canto, eles queriam memorizá-lo. Convidaram outros povos, de outros lugares para também ouvirem a árvore. Muitas pessoas vieram de lugares distantes. Todos ouviam o canto e o repetiam. As pessoas estavam reunidas como em uma festa, no *sabonomo* (cerimônia funerária). Muito tempo se passou e eles já sabiam o canto da árvore. Os antigos não só cantavam, mas dançavam. Havia muita gente cantando e dançando. Muitos rapazes e moças vieram aprender o canto. Os rapazes estavam interessados nas moças. Como tinha muita gente reunida, eles resolveram que, no final da tarde seguinte, nas proximidades da árvore, eles iriam se pintar para dançar e cantar, isto é, fazer uma festa. No outro dia, as pessoas

começaram a se arrumar para a dança que iria acontecer durante a noite. No final da tarde, quando todos estavam esperando a árvore começar a cantar, eles ouviram um barulho diferente dentro dela que não era o canto. A árvore estava só estalando, não havia mais canto. Fazia um barulho bem baixo. Todos ficaram surpresos e se perguntaram o que poderia ter acontecido. Alguns disseram que ela tinha estragado. Um velho *sapuli* (xamã) pensou e se perguntava o que teria acontecido, quem teria mexido na árvore. Ele pensou que, talvez, outro *sapuli*, inimigo, tivesse estragado a árvore. O *sapuli* foi até uma árvore que lhe dava poderes especiais, raspou a casca, queimou e amassou bem até restar um pó fino. Ele fez o *sakona* (alucinógeno). O *sapuli* cheirou o *sakona* e começou a cantar como o canto da árvore e a dançar. Com o pó, o *sapuli* via diferente, acreditava que assim poderia descobrir o que havia acontecido com a árvore. Antes, o *õxi de* da árvore estava cheio de *hekula töpö* (criaturas humanóides do tamanho de um palito de fósforo). Havia muitos *hekula töpö* no interior da árvore, eram eles que cantavam. Cada um cantava um canto. Mas, depois que a árvore parou de cantar, restaram muito poucos *hekula töpö* no interior (*õxi de*) da árvore. O *sapuli* começou a cantar e os *hekula töpö* que restaram também cantaram com ele, mas só ele ouvia. Os *hekula töpö* começaram a cantar e as coisas que tinham acontecido começaram a aparecer. O *sapuli* via no canto. Os *hekula töpö* cantavam e o *sapuli* via ao redor da árvore. Enquanto os *hekula töpö* cantavam, o *sapuli* via o que acontecia ao redor da árvore. Ele começou a ver, a procurar o que tinha acontecido com a árvore que a fez parar de cantar. Começou a procurar ao redor da árvore e viu, encontrou o lugar onde os rapazes e as moças haviam copulado. O interior da árvore (*õxi de*) ficou vazio por causa disso. Os *hekula töpö* foram quase todos embora porque não gostavam do odor exalado no momento da copulação, que os espantou, eles fugiram. O *sapuli* explicou tudo o que viu nos cantos aos outros, mas alguns disseram que o *sapuli* estava mentindo e que no final da tarde do outro dia, a árvore voltaria a cantar. Entretanto, quando chegou o crepúsculo seguinte, a árvore não voltou a cantar. Assim, todos passaram a acreditar no *sapuli*; eles queriam matar a moça que manteve relações sexuais nas proximidades da árvore, mas desistiram da idéia. O *sapuli* saiu triste daquele lugar com tudo o que tinha acontecido. Mas ele foi o único que saiu de lá sabendo cantar e dançar como os *hekula töpö*. Ele aprendeu a cantar e a dançar com a árvore dos cantos.

Em outra versão desta narrativa sobre a árvore dos cantos um dos antepassados foi atraído até essa árvore pelo canto da *amoaitisoma*, uma *hekula de* feminina associado a esta árvore dos cantos (*amadi* ou *amoadi*). Esta cantava com outros, mas o seu canto parecia ser o mais marcante. Ainda nesta versão, o *hekula de* da *amoaitisoma*, ficou muito zangada com o odor exalado no momento da copulação e mandou os outros parar de cantar. Esses seres minúsculos foram para um lugar distante onde cantam e fazem festas.

De acordo com um outro xamã, depois desse ocorrido que fez os *hekula töpö* abandonar o interior da árvore e se dispersar, algumas dessas criaturas entraram no interior de outra árvore, a mesma encontrada mais tarde pelos *setenapi töpö* (brancos). Estes descobriram o canto dos *hekula töpö* e fizeram o gravador e o rádio. Hoje, os brancos têm muitos rádios e gravadores por causa daquela descoberta; antes, eles não tinham música, não tinham o canto. Quanto aos sanumás, depois de terem perdido a árvore dos cantos, restou à maioria deles ouvir os cantos dos xamãs (*sapuli*), pois muitos não conseguem mais ouvir os cantos diretamente dos *hekula töpö*. Assim, os xamãs interagem com essas criaturas e repassam tudo o que aprendem com elas aos outros sanumás, principalmente, por meio dos cantos durante as sessões xamanísticas.

Essa narrativa sobre a árvore dos cantos revela algumas dimensões da pessoa sanumá, especialmente, do *pili õxi*. Esta é a narrativa sanumá em que, pela primeira vez, os antepassados parecem avaliar a existência dessa parte do corpo, ou seja, parecem se dar conta do sentido de profundidade do *pili õxi*. Quando os antigos perceberam que havia algo cantando no interior da árvore, eles se questionaram como isso seria possível se a árvore não era oca e, no entanto, alguma coisa se movimentava, existia no seu interior. Diante do fenômeno da árvore dos cantos, eles se perguntaram como poderiam

existir seres cantando dentro de uma árvore. Depois que os xamãs aprenderam a cantar com os *hekula töpö* e, conseqüentemente, aprenderem a arte do xamanismo, os sanumás passaram a ter consciência da espessura do *pili õxi* que está inserido no ser e ocupa o mesmo espaço que a substância física visível a todos . Era dentro do *õxi de* que estavam os *hekula töpö* e não na árvore em sua forma exterior porque, se fosse oca, estaria morta. Antes do encontro com a árvore dos cantos não havia xamã, não havia a capacidade de ver além da matéria visível. Portanto, os sanumás não sabiam o que era o *õxi de*.

Pode-se dizer que os *hekula töpö* migraram do interior da árvore dos cantos para o interior do *sapuli*. Essas criaturas constroem uma casa no peito do *õxi de* do xamã, como veremos na iniciação xamanística. Um *hekula de* é sempre constituído por um irmão mais velho e um irmão mais novo. Parecem-se com os sanumás, mas são bem pequenos, do tamanho de um palito de fósforo. Os humanóides que formam o *hekula de* não são como sombras um do outro, nem praticam ações simultâneas nem repete um ao outro. Cada um manifesta-se individualmente, conversam entre si e com o *sapuli*. Devem estar sempre juntos para que o *hekula de* exista. Ambos cantam com o *sapuli* em momentos distintos, mas sempre se apresentam ao mesmo tempo.

Em sua maioria os *hekula töpö* são masculinos mas, há umas poucas versões femininas também formadas de irmã mais velha e de mais nova. A *naditisoma* é uma *hekula de* feminina, associado a um tipo de sapo. A *salakalisoma*, associada aos peixes, e a *kuxawakitäsoma*, associada a uma formiga, são também *hekula töpö* femininas. A maioria das *hekula töpö* femininas ajudam as mulheres no parto.

Tudo o que existe no cosmos terá um *hekula de* como um duplo ou réplica, cada objeto, criatura, fenômeno meteorológico terá um *hekula de* que lhe é associado. Assim,

existe o *hekula de* da chuva, de todos os tipos de caça, do tipiti, dos automóveis, dos brancos, dos *sai töpö*, dos sanumás antigos. Cada *hekula de* terá um instrumento, uma habilidade ou uma característica que lhe é peculiar e que será utilizado para fins definidos nas sessões xamanística de cura ou de guerra. A especificidade de um *hekula de* está relacionada ao tipo de corporalidade da criatura que lhe está associada ou com a característica determinante do objeto ou fenômeno meteorológico relacionado a ele. Kenneth Taylor (1974: 95) analisou em detalhe a habilidade e o equipamento de um *hekula de* e sua relação com o corpo ou o comportamento do animal vivo. As partes marcantes de um corpo ou os hábitos peculiares da caça serão as ferramentas dos *hekula töpö* relacionados a esses animais nas curas e guerras nas sessões xamanísticas. O *hekula de* do *pokosi* (piranha), por exemplo, tem uma faca pequena, afiada como os dentes da piranha, que é utilizada em um tipo específico de cura. O *hekula de* do urubu tem uma faca e flecha que dilacera outra criatura, como os urubus fazem e que é utilizada em guerras xamanísticas. Os *hekula töpö* locomovem-se também de acordo com a especificidade da criatura ou objeto associado a ele. Todos são extremamente velozes e há os que flutuam no ar como borboletas agilíssimas, outros caminham no chão, outros nadam no fundo do rio, outros andam escavando o subsolo. As habilidades que têm, os meios de locomoção que utilizam, os objetos que portam, as maneiras de atuar com os xamãs e as músicas que cantam diferenciam os *hekula töpö* uns dos outros. Quando tratar especificamente das curas xamanísticas, direi mais a respeito da especificidade e das habilidades de cada *hekula de*.

Além de viverem no peito do *pili õxi* dos xamãs, esses seres estão em todos os lugares da floresta e têm até casas longe, muito longe, perto do mar. Em lugares onde um sanumá nunca foi como em serras, cachoeiras, pedreiras de difícil acesso, há *hekula*

töpö e os xamãs conhecem todas essas moradas por meio dos sonhos e dos cantos. A comida dos *hekula töpö* é muito especial e, caso um sanumá não xamã a veja, fica imunda e inutilizada. Ela tem um aroma que atrai outros *hekula töpö*.

É comum os sanumás denominarem o xamã de *hekula de*, pois ambos se confundem nas viagens que fazem pelo cosmos. Juntos eles visitam a morada de vários seres auxiliares em lugares longínquos e bonitos durante o sonho do xamã. Entre os yanomaes, Bruce Albert (1985: 312-313) observou também esta associação do xamã com o ser auxiliar. Os xamãs yanomaes dizem que vão rotineiramente para as costas do céu na forma de *hekurabë* (ser auxiliar). Em geral, os não-xamãs não conseguem ver essa forma corpórea do xamã (que provavelmente acontece nos sonhos, com o corpo-sonho, mas que qualquer xamã consegue ver em vigília), só enxergam o seu envoltório corporal, a pele do corpo visível.

De acordo com os sanumás, a relação do xamã com os *hekula töpö* é semelhante à relação assimétrica entre pai e filho que envolve controle e proteção, na qual o xamã é o pai e o *hekula de* é o filho. Tal transferência da relação pai-filho para a relação *sapuli de-hekula de* é a versão sanumá de um processo recorrente nas sociedades indígenas da América do Sul. Carlos Fausto (2001: 413) discutiu detalhadamente a maneira como em vários povos indígenas acontece esse processo de “familiarização” de outras criaturas ou inimigos na aquisição de poderes xamânicos ou em situações de guerra ou caça. Para este autor, tal operação se dá pela transposição de relações assimétricas entre sogro-genro ou pai-filho para as relações com o “exterior” do grupo, com inimigos e criaturas da floresta (como os seres auxiliares do xamã). Esta operação é sempre seguida pela de “predação”, que será a outra face do processo de produção de pessoas em grande parte das sociedades indígenas (op. cit: 418). Os tupinambás surgem como um exemplo

clássico de toda essa dinâmica que vai da familiarização à predação, quando o cativo de guerra passa por uma incorporação ao grupo local, é feito cunhado e depois morto e comido (Métraux 1973). No caso dos parakanãs, estudados por Fausto, o primeiro momento deste processo acontece no domínio onírico, onde um sonhador estabelece contato com o “espírito” de um inimigo. Ele procura o espírito de sua vítima para “domesticá-lo”, estabelecer uma relação familiar e receber dele um canto. Depois de ter o canto do inimigo, aquele que sonhou deve doá-lo a um parente guerreiro que irá executá-lo no ritual *opetymo*: quando a pessoa que sonhou doa a música a outro acontece um processo de “re-inimização” do canto, ou seja, ela readquire e passa a enfatizar as qualidades do inimigo que a fez (Fausto 1997: 267). Como, entre os parakanãs, todo inimigo deveria ser sacrificado, o canto que encerra suas qualidades deveria passar por uma morte simbólica, o que acontece quando os cantos são cantados e dançados, isto é, são “mortos” no ritual do *opetymo*.

Este tema está na base do xamanismo sanumá, pois para um xamã adquirir poderes, ele deve, por meio da relação pai-filho, domesticar, transforma em “família” os *hekula töpö*, criaturas poderosas e perigosas que têm habilidades para curar e matar uma pessoa. No caso dos sanumás, a relação entre pai e filho é marcada pela consubstancialidade e pela transmissão de conhecimentos. Sabemos que o filho sanumá compartilha da mesma substância que o pai, pois é o seu sêmen que forma a criança. Além desta transmissão de substância, há de outras coisas que reforçam os laços entre ambos: o pai sanumá geralmente coordena o ritual de iniciação xamanística do filho, passa *hekula töpö* do seu peito para o do filho e, depois do ritual de puberdade, este acompanhará o pai em longas caçadas onde aprenderá técnicas de predação. Entre *hekula töpö* e xamã, inverte-se essa relação assimétrica de transferência de

conhecimento de pai para o filho. Embora sejam os *hekula töpö* que dominam os cantos, realizam as curas, têm a potência xamânica e são os verdadeiros “donos” das técnicas de xamanizar, eles só transferem essa potência ao xamã sanumá porque este, ao tentar anular a agressividade dessas criaturas, transforma-os em filhos. Assim, ocorre a transposição de um tipo de relação assimétrica, a relação de consanguinidade por excelência entre pai e filho, para a relação que se forma entre xamã e *hekula de*. Se o xamã souber atrair os *hekula töpö* para o seu *pili õxi*, ou seja, souber perfumar o seu interior com fragrâncias agradáveis ou souber trabalhar o seu corpo interior e torná-lo atrativo, essas criaturas farão parte do novo xamã e preencherão seu interior. Manter os *hekula töpö* no peito significa controlar essas criaturas e tê-las prontas para o ajudar em qualquer situação.

O xamã deve se alimentar de comidas tradicionais, deve controlar seus apetites sexuais, deve usar alucinógenos, etc, para ter o seu *õxi de* perfumado e cheio de seres auxiliares. Após tê-los em seu interior, o xamã convoca-os quando quer realizar curas, afugentar inimigos e *sai töpö*, auxiliar caçadores e guerreiros. A domesticação dos *hekula töpö* permitiu aos sanumás adquirir o poder xamânico, o conhecimento dos cantos; por sua vez, os *hekula töpö* passaram a morar no peito do xamã da mesma maneira como viviam no interior da árvore do canto. É este processo que instaura a relação consangüínea de pai e filho entre xamã e *hekula töpö*. Isto garante a dinamização cósmica, pois, com o xamanismo, os sanumás passam a interagir em dimensões diversas com xamãs inimigos e criaturas da floresta, a lidar com os ataques destes e a defender-se de agressões e contra-atacá-las. O modo dessas interações xamanísticas será o da guerra ou da caça ou, como diz Fausto, o da predação.

c. O interior do xamã

O peito do *pili õxi* de um xamã será como o interior da árvore dos cantos, uma morada repleta de *hekula töpö*. Mas, para tê-los, o neófito deverá ter cuidados especiais com seu corpo e saber controlar tais criaturas depois que as adquirir.

A vocação xamanística começa com sonhos, muitos sonhos, que acontecem sempre em locais especiais, encantadores. O jovem sonha e seu *mani de* vai à morada dos *hekula töpö*, onde a paisagem é deslumbrante. Nos sonhos, os laços com essas criaturas especiais são iniciados, o jovem xamã começa a aprender as músicas de cada *hekula de* e o seu modo de vida. Quando sonham, os xamãs podem viajar pelo cosmos e fazer excursões mais extensas, vão a lugares mais distantes, impossíveis de ser alcançados pelo *mani de* das pessoas comuns. Nessas viagens cósmicas, eles estão sempre acompanhados dos *hekula töpö*. No meio de um sonho, o xamã acorda e repete os cantos que ouviu. Sonhar e viajar até a casa dos *hekula töpö*, estar com eles, são os primeiros passos para atingir a comunhão, ser como eles.

Ter sonhos belos e intensos é um sinal de vocação xamanística. Após revelar esta sensibilidade especial, o jovem começa sua iniciação que não terá a ênfase performática que as iniciações têm, por exemplo, entre os yanomamôs, subgrupo ocidental, região do alto rio Ocamo na Venezuela. Lizot (1988a e 1988b) relatou como nesse grupo, há toda uma encenação que pretende ligar o corpo do neófito à casa yanomamö (*shabono*) e ao cosmos. O processo de iniciação xamanística sanumá difere também de outro subgrupo yanomami, os yanomaes (Smiljanic 1999), da região de Toototobi, no Brasil, a começar pelo significado da casa no peito do xamã. Entre este subgrupo, essa casa não é realmente a morada dos seres auxiliares, mas se trata do local

onde acontece uma festa, a cerimônia funerária *reahu*⁵¹, e essas criaturas são os convidados para a festa. Smiljanic descreve detalhadamente como os seres auxiliares caminham pelo corpo do xamã até chegar à casa em seu peito, da mesma maneira que os visitantes chegam a uma cerimônia funerária (1999: 122). Por sua vez, entre os sanumás, esta casa será realmente morada dos *hekula töpö*, onde essas criaturas penduram suas redes.

A iniciação xamanística sanumá acontece ao longo de várias sessões especiais e pode durar algumas semanas ou meses. Nessas sessões, um xamã mais experiente prepara o interior do neófito para receber os *hekula töpö* e ali fazer a casa destes. Geralmente, o iniciado recebe os primeiros *hekula töpö* do peito de seu pai ou de um outro parente próximo a ele. Mais tarde, depois que tiver a casa construída em seu interior, o jovem tentará ele próprio atrair os seres auxiliares para o seu peito sem a intervenção de outro xamã. Os primeiros *hekula töpö*, transferidos de um xamã para outro na iniciação, são os construtores da casa no neófito. O fato marcante na iniciação xamanística sanumá é este processo de construção da casa dos *hekula töpö*:

Os primeiros *hekula töpö* a chegar ao peito do neófito são os queixadas que limpam o terreno onde será construída a casa. Eles retiram todo o mato e árvores e deixam tudo pronto para outros *hekula töpö* iniciarem a construção. Cada *hekula de* desenvolve uma atividade de cada vez, que será seguida pela atividade de outro *hekula de*, e assim por diante. A seguir, chega o *hekula de xinitoli*⁵² que solta penas pelo chão onde será erguida a casa. O *kusiawali* (saúva) canta para fazer crescer

⁵¹ Entre os yanomae a casa com um pátio central rodeada pelos fogos domésticos é denominada *yano* e a cerimônia funerária *reahu*. Por sua vez, entre os sanumás, a casa é denominada *sai a* e a cerimônia funerária *sabonomo*. Vimos anteriormente, o termo sanumá para a cerimônia funerária remete ao termo yanomae e yanomamö para casa, respectivamente, “*yano*” ou “*xabono*” (Ramos 1990: 43). No caso dos sanumás, as casas estão dispersas, portanto, não há a grande casa circular com um pátio central e os fogos domésticos ao redor. Os sanumá reúnem-se com seus visitantes e formam um pátio central quando uma área é limpa para que as pessoas se congreguem formando um círculo e para que aconteça a cerimônia. Na narrativa sanumá a respeito da árvore dos cantos, os antigos parecem fazer uma “*yano*” ou “*xabono*” ao redor da árvore, onde as famílias fazem seus fogos domésticos e no meio, onde está a árvore, acontecem os cantos e danças.

⁵² É um ser auxiliar extremamente forte, não identifiquei o animal que se relaciona.

uma árvore grande no local onde as penas foram espalhadas. Esta árvore é o *kanadoi pata* [outro sanumá a denominou de *amoai*, árvore do canto] e cresce no meio das penas. O xamã que está construindo a casa do neófito convida novamente o *xinitoli* para vir até a casa. Esse *hekula de* é muito poderoso, ele tem machados grandes e deve, com essas ferramentas, cortar a árvore grande que cresceu no centro do local onde será feita a casa. De um lado da árvore fica o irmão mais velho, do outro lado fica o irmão mais novo, eles serram a árvore com o machado, mas não batem com ele na árvore. A árvore começa a estalar indicando que vai cair. Quando está quase batendo no chão, os dois irmãos seguram-na e a levantam com o tronco, as folhas e os galhos em posição vertical. Começam a flutuar, carregando a árvore na posição vertical até sair do corpo do neófito. Os dois irmãos do *hekula de xinitoli* saem com a árvore do corpo do xamã e, quando estão fora do xamã, viram-na em posição horizontal. Eles continuam carregando a árvore e flutuando pelo ar até chegar em um rio especial, diferente, localizado em terras longínquas onde estão as casas de vários *hekula töpö*. Lançam a árvore no rio e ela se transforma em um *hekula de* muito poderoso, o *hekula de lala kökö*, da cobra. As folhas que voaram quando foi lançada ao rio transformaram-se em periquitos e papagaios, que também são *hekula töpö*. Outros *hekula töpö* recebem as ordens do velho xamã para continuar a construção da casa. Os *hekula töpö sacoli* (*hekula de* de um tipo de onça), *hãsoa*⁵³ e *nadisoma* (*hekula töpö* feminino) vão buscar a palha que forrará o teto da casa. Esses *hekula töpö* são todos muito perigosos, por isso foram convocados para esta tarefa. Eles são fortes, corajosos e lutadores. Partem para a casa do poderoso *lala kökö pata*, onde estão as palhas que serão usadas na casa. Eles chegam e pedem as palhas ao *hekula de*, mas ele não responde. Insistem e pedem outra vez, pois só este *hekula de* tem as palhas. Depois de muito insistirem, o *hekula de* diz que irá quebrar o pescoço daqueles que o importunam e não o deixam dormir, diz que vai brigar. Assim, ele agarra *sacoli* e *hãsoa* pelas pernas, vira-os de cabeça para baixo e joga-os no chão. Ele bate em *nadisoma*, quebra o pescoço de *sacoli*, quebra as costelas de *hãsoa*. Contudo, mesmo machucados, os *hekula töpö* se recuperam, pois *hekula töpö* não morrem nunca, e especialmente estes *hekula töpö* que são poderosos, não se ferem muito. Continuam pedindo as palhas, dizendo: “Você nos machucou muito, mas ainda queremos as palhas”. Depois de muito pedirem e de resistirem à briga, eles saem de lá com as palhas e voltam com elas ao peito do neófito. Chegam fazendo muito

⁵³ É um *hekula de* poderoso, que não identifiquei.

barulho com as palhas junto ao corpo, enfiadas numa espécie de bolso, pois eles pegaram só um pouquinho de palha, um pequeno feixe de palha bem amarrado, mas não há nada amarrando o feixe. As palhas ficam juntas por si mesmas, sem nada as prendendo. Como se trata de uma palha especial, só um pouco já é suficiente para construir o telhado. O *hekula de* do beija-flor é convocado para dispor as palhas no teto da casa. Ele põe a palha no telhado de maneira especial. As palhas têm presilhas semelhantes às garras dos morcegos e, assim, elas se fixam na estrutura sem a necessidade de cipós para as amarrar. O *hekula de* do beija-flor sozinho vai abrindo o pequeno feixe de palha. Do pequeno rolo que o *hekula de* vai desdobrando, surge palha suficiente para cobrir todo o teto, como se ela se multiplicasse. Quando o *hekula de* termina de cobrir o teto, a casa já está concluída, o *hekula de suemo* toca flauta e corneta para acordar e chamar os *hekula töpö* que estão longe. O *hekula de* de um tipo de mutum (*mano*) vem olhar a nova casa e ali dança sozinho. Ele volta para a sua morada nas serras distantes e avisa que há uma nova casa de um novo *sapuli* (xamã) e que ela é muito bonita. Assim, vários *hekula töpö* vão se aproximando com o chamado do velho *sapuli* e de seus *hekula töpö*. O velho *sapuli* é instrutor do novo *sapuli* e com a ajuda dos seus *hekula töpö*, constrói essa nova casa. A casa no interior de um *sapuli* sanumá nunca pesa muito. Com o tempo, mais e mais *hekula töpö* irão habitar a casa do novo xamã. Os *hekula töpö* moradores da casa do xamã mais velho chamam outros *hekula töpö* quando precisam de ajuda. Mais tarde, o xamã que teve sua casa construída chamará outros *hekula töpö* que não moram no seu peito para ajudá-lo quando necessário.

Os seres auxiliares cantam muito forte com o velho *sapuli* que está iniciando o jovem. Eles entram, primeiro, na casa no peito do *õxi de* do xamã mais experiente, cantam com este, e depois partem para o interior do neófito. Isto se repete em todo o processo de construção da casa, com cada *hekula de* que está envolvido no processo.

A iniciação é algo demorado e deve ser feita com cautela, o jovem deve seguir certas restrições para atrair os *hekula töpö* ao longo de todo o processo. O rapaz vive um estado liminar e seu corpo deve ser preparado para ter os seres auxiliares trabalhando em seu interior, construindo a casa. O neófito não pode comer muito e só ingerir

alimentos especiais. Alguns cheiros causam repulsa nos *hekula töpö*, o que faz com que eles evitem os homens que se impregnam desses odores. A comida dos brancos, por exemplo, fede muito; assim, o neófito não deve se alimentar dela durante toda esta fase extraordinária. Na verdade, esse tipo de alimento deve ser evitado ou consumido em pequenas quantidades ao longo de toda a vida de um *sapuli*. O xamã sempre deverá ter uma dieta equilibrada diante da oferta de alimentos diversos a que ele tem acesso em várias dimensões do cosmos, como, por exemplo, os alimentos de outros povos, dos *sai töpö* e dos brancos. O excesso no consumo de comidas exóticas pode causar a expulsão dos *hekula töpö* do peito do xamã. No caso dos neófitos, as restrições alimentares são mais sérias ainda, pois não segui-las significa anular qualquer vínculo futuro com os seres auxiliares; portanto, trata-se de um momento decisivo. O jovem xamã deve tomar muita água e chibé, semelhante ao feto que é nutrido com o chibé consumido pela mãe, o neófito nasce, mas para o cosmos. Não pode consumir caxiri (bebida fermentada de mandioca), pois ela também tem um odor desagradável aos *hekula töpö*. O neófito não pode comer carne de caça e deve se alimentar de poucas quantidades de comida, como banana cozida e beiju. Enfim, ele deve emagrecer, limpar o seu interior de odores fétidos, para que a casa dos *hekula töpö* seja construída. Esse cuidado com o corpo neste momento especial, de construção da casa dos seres auxiliares, irá modificar o corpo do xamã para sempre, caso ele tenha sucesso em manter essas pequenas criaturas em seu interior, pois terá a habilidade de conviver com outras criaturas e não sofrer metamorfoses definitivas, mas reversíveis.

Além dessas restrições alimentares, o iniciante não pode tomar banho. Os sabonetes e desodorantes dos brancos devem ser evitados porque também cheiram mal e espantam os *hekula töpö*. As relações sexuais também não podem acontecer pelo odor

desagradável aos *hekula töpö*. Durante as sessões xamanísticas, o neófito deve inalar muito alucinógeno, pois tal substância exala um perfume atraente para os seres auxiliares. Essas observações devem ser rigidamente seguidas pelos xamãs no período da iniciação e também devem ser observadas quando futuramente, como xamãs experientes, forem requisitados em sessões xamanísticas. Neste último caso, as restrições garantirem que os xamãs irão realizar belos cantos.

As redes de dormir dos *hekula töpö* na casa do neófito são como cobras e não há cordas para amarrá-las aos esteios; elas próprias, como os morcegos, têm garras nas extremidades que as fixam. Contudo, elas não são armadas imediatamente após a construção da casa. De acordo com um xamã, depois que a casa está pronta,

três *hekula töpö* ficam dentro dela, começam a cantar até que param e dormem. O neófito canta e os *hekula töpö* dormem. Enquanto o jovem está acordado cantando, os *hekula töpö* estão dormindo⁵⁴. O xamã mais velho chama os *hekula töpö* à nova casa do neófito para fazerem uma bebida especial. Vários *hekula töpö* chegam e bebem muito e cantam muito também. A casa exala um perfume muito agradável que atrai outros *hekula töpö*. A bebida dessas criaturas não acaba nunca, ela sempre se refaz quando está chegando ao fim. Depois de muito, muito tempo, a bebida se acaba. Quando isto acontece, o *sapuli* (xamã) chama o *hekula de* do chapéu, o *hesoa*⁵⁵. Os outros *hekula töpö* ficam sentados e esperam o *hekula de hesoa* trazer o chapéu. Cada um dos *hekula töpö* põe o chapéu e canta. O chapéu vai passando de cabeça em cabeça e cada *hekula de* canta enquanto estiver com o chapéu. Depois disso, eles se espalham pelo corpo do *sapuli*, cada *hekula de* vai para um lugar diferente do corpo do rapaz. O velho xamã trouxe vários *hekula töpö* para a casa do neófito e esses seres auxiliares devem seguir adiante com os convites; eles devem convidar outros seres auxiliares para vir morar ou visitar a nova casa. Quando o xamã chama um *hekula de*, ele canta muito, o *hekula de* chega cantando e pára de

⁵⁴ De dia, os *hekula töpö* dormem e, de noite, eles estão acordados cantando. Há esta alternância inversa do dia e da noite entre o mundo dos xamãs e dos seus seres auxiliares; por isso, o uso de alucinógenos é importante, pois atrai os seres auxiliares ao longo do dia, assim eles ficam despertos.

⁵⁵ O tema de um adorno semelhante a um chapéu ou diadema está também no xamanismo yanomamö. Lizot (1988a: 570) trata da última fase do ritual de iniciação do xamã yanomamö, quando os outros xamãs põem no neófito um diadema trançado de palha com penugem branca, símbolo dos *hekula töpö* poderosos como as onças e os gaviões.

cantar depois que está na casa. Dentro da casa o *hekula de* fica por alguns dias sem cantar, depois ele começa a cantar até ficar com fome. O *hekula de* que acabou de chegar à casa nova observa a casa por dentro, vê tudo limpo e novo. Fica um período sem cantar, depois ele recomeça. Diz ao xamã que vai dormir. Depois, ele acorda e canta e, em seguida, volta a dormir. Ele segue assim: quando está acordado, ele canta e, depois, pára de cantar e dorme. Ele faz da casa do novo xamã a sua casa. O *hekula de* fica na casa do xamã até este morrer ou pode ir embora antes e voltar para sua morada na floresta ou entrar em outro xamã. Num outro dia, um novo *hekula de* chega à casa do xamã. De noite, o xamã sonha e o *hekula de* canta, o que acorda o xamã que passa a cantar com o *hekula de* por toda a madrugada. Quando sonha, mais e mais *hekula töpö* vão aparecendo ao xamã. As casas dos seres auxiliares estão longe, mas o xamã consegue escutá-los. De dia, os *hekula töpö* estão dormindo e o xamã os atrai com o *sakona* e o *palalo* (alucinógenos), que têm um cheiro bom. Os *hekula töpö* não gostam do cheiro de pasta de dente, de sabonete, de desodorante, esses cheiros são ruins, são fétidos, espantam os *hekula töpö*. Com os alucinógenos, o *sapuli* vê no escuro os *hekula töpö* brilhando como luzes que piscam. Ele vê umas luzinhas brilhantes como pequenas estrelas. [O xamã põe as mãos em frente ao rosto e mexe-as freneticamente para mostrar como se vê com o alucinógeno *palalo* no escuro].

De acordo com um xamã, a casa dos *hekula töpö* no interior do *õxi de* do xamã parece estar envolta em um invólucro com uma abertura na parte inferior. Quando os *hekula töpö* estão dormindo, essa abertura se mantém fechada, mas quando eles acordam, ela se abre lentamente e as pequenas criaturas saem, começam a cantar e vão sentar-se no doente para curá-lo.

Manter a casa dos seres auxiliares em seu peito depende da atitude e da postura do novo xamã ao longo de sua vida. Com a casa terminada, o novo *sapuli de* ouvirá mais e mais cantos dos *hekula töpö* à noite, enquanto todos dormem. Aos poucos a nova casa vai se enchendo de novos *hekula töpö*. No meio da noite, o xamã pode acordar de

algum sonho bonito que teve com os *hekula töpö* e pode começar a cantar com eles até de madrugada. Isto aproximará cada vez mais *hekula* e *sapuli*.

O aprendizado do xamanismo é interminável, não há o xamã definitivo, pois sempre existirá um número infinito de *hekula töpö* para a pessoa atrair. O xamã só será capaz de controlar *hekula töpö* perigosos e poderosos depois de muito praticar a arte de cantar, o que pode levar toda uma vida. Um jovem xamã, pai de um único filho ainda pequeno, tem poucos seres auxiliares em seu peito, pois ele ainda está aprendendo a dominá-las. A casa dos *hekula töpö* no interior deste rapaz é vazia em comparação com de seu pai. Como ele mesmo diz, “os *hekula töpö* vêm devagar e sempre”. Este jovem ainda não tem, por exemplo, o *hekula de* do macaco-prego (*waxi*) porque este gosta de ter relações sexuais, o que instigaria o xamã a fazer o mesmo. Como este jovem xamã saiu há pouco tempo de sua iniciação, ele deve controlar seu apetite sexual e tal criatura o levaria a fazer o contrário. Este xamã ainda não consegue por si próprio chamar os *hekula töpö* para o interior de sua casa, depende de seu pai, que lhe transfere *hekula de* de seu peito. Por enquanto, são os seguintes, os *hekula töpö* morando em seu interior: de um peixe como a piranha (*pokosi*), relativamente forte, tem uma pequena faca; de pequenas aves como o beija-flor (*teso*), tem uma água especial para lavar o doente, do pássaro tesourinha (*masakanani*); e do carro dos brancos.

Determinados *hekula töpö* dão uma capacidade ou habilidade especial ao *sapuli de*, que é expelir o objeto patogênico, a substância física e material encontrada no interior do doente. O xamã que consegue fazer isto é denominado *lala de*. Fui informada que no Brasil, há aproximadamente cinco xamãs com esta habilidade, um deles vive em Auaris, é relativamente jovem, pois o seu filho mais velho acabou de fazer o ritual de puberdade. Apesar de sua pouca idade, este *lala de* é visto como um

xamã muito poderoso; é capaz de expelir espinhos, gravetos, vermes, dente de algum animal, folhas, sangue, que são materializações da substância letal (*wazu*) que aflige os doentes. Identifiquei três *hekula töpö* que dão este poder aos xamãs: *waibili* (um tipo de sapo), *korumase ose* (tipiti pequeno) e *lala kökö* (cobra sucuri). O jovem xamã *lala de* de Auaris explicou que, por enquanto, ele tem somente os dois primeiros, pois o *hekula de* da sucuri é muito perigoso e agressivo e ele ainda não está apto para tê-lo em seu peito. O *hekula de lala kökö* (ser auxiliar da sucuri) é muito colorido, semelhante a um colar de miçangas e fica próximo ao pescoço do xamã no momento da cura.

Há muito tempo, o pai deste xamã *lala de* construiu a casa dos seres auxiliares em seu peito. Com o passar do tempo, ele começou a convocar os *hekula töpö* diretamente dos lugares onde moravam, nas diversas dimensões do cosmos, para vir preenchê-lo. Ele próprio, com o auxílio de outro *hekula de*, chamou o *waibili* para vir morar em seu peito, o que o habilitou a expelir objetos patogênicos. Para ter este ser auxiliar, veio primeiro morar no seu interior o *hekula de amöse* (tipo de sapo), que pegava o veneno que os *sai töpö* lançavam em suas vítimas, depois chamou o *waibili* para vir morar também no seu peito. Isto aconteceu quando o xamã já era casado e tinha filhos pequenos. Não foi o seu pai que lhe passou tal *hekula de*, mas ele próprio o convidou com a ajuda de outro ser auxiliar. Mais tarde, quando tiver mais habilidade ainda nos cantos, ele poderá chamar o *hekula de* da sucuri.

Há outros seres auxiliares tão perigosos quanto o da sucuri que devem ser incorporados por um *sapuli* (xamã) quando este se tornar mais sábio e eficiente. Em outra narração de um xamã de Auaris a respeito da construção da casa no interior do neófito, quando os *hekula töpö* vão até o *hekula de* dono das palhas, este está acompanhado de outros seres auxiliares. Enquanto ele bate nas criaturas que vieram

pedir as palhas, os outros dormem em suas redes. Um desses *hekula töpö* que dormem, de repente acorda e diz ao dono da palha para acabar com a briga porque um dos seres em que ele está batendo é seu cunhado. Assim, o conflito chega ao fim e as palhas são entregues. Há relações de afinidade e consangüinidade entre os *hekula töpö* de um mesmo grupo, por exemplo, dentro da categoria dos queixadas, mas não entre seres diferentes. Smiljanic mostrou como, para os yanoamaes, as relações matrimoniais entre marido e mulher e de afinidade entre sogro e genro são evidentes nas interações entre seres auxiliares diferentes (1999: 79). Essas relações acabam criando uma hierarquia entre esses seres, segundo a qual são considerados mais fortes que os outros. No caso sanumá, há também a idéia de que certos *hekula töpö* são mais poderosos que outros, mas os sanumás enfatizam o nível de força e agressividade de um *hekula de* a partir da criatura que ele representa. Um dos *hekula töpö* mais poderosos é o *okolo*, que é associado a uma onça. É extremamente agressivo e vingativo como a onça a que está ligado, um xamã só consegue tê-lo depois de muito tempo praticando xamanismo. Trata-se de um *hekula de* difícil de ser controlado. Os xamãs não se arriscam a atrair esse tipo de *hekula de* se não se sentirem preparados, pois correm o risco de terem fechados definitivamente os caminhos que os ligam a esse *hekula de*. Há o tempo certo para o xamã conseguir atrair determinado ser auxiliar. Geralmente, os *hekula töpö* mais perigosos, que não moram no peito de um xamã, são convocados para o ajudar em uma cura por um outro *hekula de* que já está no interior do xamã. Existe uma ordem a ser seguida para ter *hekula töpö* perigosos. O xamã deve, primeiramente, convidar determinados seres auxiliares para depois ter os mais agressivos. Por exemplo, vimos que antes de ter o *hekula de* da sucuri, o jovem xamã convidou o *hekula de amöse* (outro tipo de sapo), depois o *hekula de waibili* (um tipo de sapo) para, após algum

tempo, poder chamar o *hekula de* da sucuri. Por outro lado, certos *hekula töpö* poderosos nunca vão morar no interior de um xamã e só se apresentam quando são solicitados a ajudá-lo. Um exemplo deste tipo é o de *Omawö* (um dos dois irmãos criadores), chamado pelo *hekula de* do *humoniwo* (um tipo de abelha) quando o xamã ou outros seres auxiliares precisam da sua ajuda em alguma cura.

Além do *okolo* (*hekula de* de um tipo de onça), há outros seres extremamente agressivos e difíceis de ser controlados, que são chamados no contexto de ações xamanísticas vingativas. Dentre eles estão: o *wauhena* (tipo de onça) e o *hekula de* do urubu. Estes *hekula töpö* podem eles próprios realizar a vingança por uma morte sofrida na comunidade do xamã a mando deste, ou o xamã manda esses seres auxiliares acompanhar os guerreiros em uma incursão. Fazem os inimigos ficarem confusos, descuidados, o que os torna alvos fáceis. Por exemplo, o *hekula de* de um *sai de*, o *xinanitaöe*⁵⁶, amarra os inimigos, imobiliza-os para que não fujam, assim os guerreiros conseguem flechá-los. Outros *hekula töpö* muito bravos (*waitili*) que acompanham os guerreiros são: *koxilo* e *niöete* (tipos de *sai de*), *oia de* (*sai de* da abelha). De acordo com os sanumás, todos estes *hekula töpö* têm fome de carne (*naki*) e após a batalha eles convocam as criaturas ou animais a eles associados para vir comer os corpos dos inimigos mortos. O *hekula de* do *watubaliue de* (ancestral do urubu) mandará os urubus vir por último para comer a carne podre dos inimigos. Outros *hekula töpö* irão complementar o trabalho destes seres agressivos nas incursões guerreiras, como, por exemplo, o *hekula de* da folha (*sanake*) que envolve os guerreiros, protegendo-os, impedindo que sejam atingidos pelas flechas dos inimigos.

⁵⁶ *Sai de* associado ao algodão (*xinanuko*).

A participação dos seres auxiliares do xamã na guerra ao lado dos guerreiros sanumás tem semelhanças com o que acontece entre os yanomaes (Albert 1985). Antes de os guerreiros sanumás partirem para a guerra, há uma sessão xamanística onde os xamãs convocam vários *hekula töpö*, todos os citados acima e outros mais, para limpar os guerreiros e suas armas de qualquer tipo de substância mágica que possa estar imperceptível no seu interior e para acompanhar e auxiliar os guerreiros na batalha. No caso dos yanomaes, a sessão xamanística que precede a incursão guerreira visa também livrar os corpos dos guerreiros de influências nefastas e imperícias e inserir as “imagens vitais” (*utubë*) de animais e de entidades mitológicas ou cosmológicas, que deixarão os guerreiros famintos de carne, aptos para realizar a vingança (Albert 1985: 353-354). Com os sanumás não há a incorporação das imagens de criaturas agressivas, mas estas simplesmente acompanham os guerreiros. Um ancião sanumá, como um bom etnógrafo dos yanomaes, confirmou o fato de seres auxiliares haverem entrado no interior dos guerreiros *waika töpö* (yanomaes), quando estes lutaram, há algum tempo, contra os sanumás:

Uma mulher *sapuli*⁵⁷ (xamã) era uma *waikasoma* (mulher *waika*) e morava muito longe. Ela tinha muitos *hekula töpö* e fez uma ponta de flecha com muito veneno para os homens irem brigar. Os homens *waika töpö* (yanomae) queriam brigar. Ela botou *hekula töpö* dentro dos guerreiros (*wazu töpö*), no *õxi de* deles, para que ficassem fortes e muito valentes (*waitili*). Esses homens estavam com muita raiva e chamaram outros amigos para brigar. Os *hekula töpö* dos xamãs sanumás avisaram sobre os preparativos para a guerra que esses homens faziam. Meu pai era um *sapuli* e ele se preparou para defender a sua comunidade com os *hekula töpö*. Meu pai tinha muitos *hekula töpö* e não morria. Ele era um xamã muito poderoso. Os sanumás viajaram para muito longe em busca do inimigo, ficaram com fome até alcançá-los antes de atacarem, assim, eles mataram muitos. Os *hekula töpö*, o

⁵⁷ Entre os sanumás não há mulheres xamãs, ao contrário dos yanomaes (*waika töpö*).

amöse liue töpö, ajudaram o meu pai a matar os inimigos. O *hekula de* do beija-flor (*teso*) não deixava as flechas chegar nele.

Mesmo com essas diferenças na maneira de atuar, os seres auxiliares do xamã mais vingativos envolvidos na guerra, tanto dos sanumás quanto dos yanomaes, simbolizam duas funções na ação guerreira ou na predação: o comer cru e o comer podre. Após vermos o potencial agressivo de alguns dos seres auxiliares e a sua atuação na vingança de um parente morto, matando o inimigo e comendo suas carnes, cabe confirmarmos a predação que se segue ao processo de familiarizar dos seres auxiliares, como apontou Fausto (2001: 413). Os *hekula töpö* agressivos atuam ao lado dos guerreiros e a mando do seu “pai”, o xamã, matam ou comem os inimigos. Canibalismo e predação caracterizam esses seres que simbolizam o comer cru e podre, mas também o guerreiro que no ritual de reclusão *kanenemo* tem que “digerir” as substâncias pútridas do inimigo que está no seu interior. Portanto, há paralelos no comportamento de ambos, guerreiros e seres auxiliares, pois quando agem contra os inimigos, assumem os modos dos canibais. A relação entre os sanumás e seus inimigos é de predação ou de agressão e os seres auxiliares são domesticados de modo a serem cúmplices nessas ações.

Um xamã jovem não pode arriscar-se a ter *hekula töpö* agressivos, pois, caso ele não consiga controlá-los, estes vão embora e o caminho que liga a morada deles ao peito do xamã é fechado para sempre, não haverá outra chance de tê-los de volta. Por isso, o xamã deve ter tranquilidade, deve saber controlar suas qualidades de *waitili*, deve pensar bem, não pode ser afoito e irresponsável quando chamar tais criaturas para o seu peito.

O xamã *lala de* em Auaris está se tornando muito poderoso, o que para ele é um risco. Ele sabe, por exemplo, que um grupo distante dos *waika töpö* (yanomae) observa-

o com a ajuda dos seus seres auxiliares. Portanto, esses inimigos vêem que o *lala de de Auaris* está ficando muito forte, está atraindo cada vez mais *hekula töpö* para o seu peito, o que esses *waikia töpö* vêem como uma ameaça crescente. Contudo, os seus seres auxiliares avisaram-no do perigo que está correndo, sendo que os xamãs *waika töpö* já enviaram seus *hekula töpö* para matá-lo, mas não tiveram sucesso. Seus *hekula töpö* observam os passos dos *hekula töpö* dos inimigos dia e noite, estão em alerta permanente para evitar que “pai” morra. Ele já tem dois *hekula töpö* muito agressivos e vingativos em seu peito: o *hekula alamö kökö* (jararaca) e o *hekula do sai de komö*. Caso ele morra, esses dois *hekula töpö* perseguirão o algoz para vingar a sua morte. O *hekula de alamö kökö* envia uma cobra para picar o culpado e o do *sai de komö* manda um *sai de* matá-lo. Estes *hekula töpö* também podem destruir a casa no peito do xamã culpado e, assim, matá-lo com as marcas envenenadas que eles deixam no seu interior.

Quando um *sapuli* morre, os seus *hekula töpö* voltam para suas moradas na floresta em outras dimensões do cosmos ou entram em outro xamã. Não há o perigo de os *hekula töpö*, com a morte do xamã, quererem derrubar o nível celeste, como acontece entre os yanomaes (Smiljanic 1999:136). No caso sanumá, quando um xamã muito poderoso morre, os *hekula töpö* mais agressivos que estavam em seu peito vingarão a sua morte como vimos acima, matando o culpado, para depois entrarem em outro xamã ou irem morar em recantos inóspitos da floresta.

d. Alteração dos sentidos

Interagir com os *hekula töpö* requer capacidades sensoriais especiais e incomuns. A visão é um dos principais sentidos que se altera ou se amplia neste relação singular. Um xamã explicou que, quando está vendo os *hekula töpö*, seus olhos ficam

pili a moxilibö, isto é, sua visão fica cheia ou repleta de *hekula töpö*, que também quer dizer, de acordo com o missionário e lingüista Donald Borgman (1991: 44), ficar “cheio de mosquitos nos olhos”. Com os sentidos do xamã alterados, os *hekula töpö* passam a preencher toda a sua visão. Essas criaturas brilham e piscam como pequenas luzes em contraste com a escuridão da noite em que cantam os xamãs, ou a escuridão da noite da dimensão dos seres auxiliares.

Os alucinógenos têm uma participação especial na formação do jovem xamã, pois são perfumes atrativos para os seres auxiliares. Os sanumás usam basicamente dois tipos de alucinógenos: *sakona* e *palalo*, embora haja outros, como o *soisoinakö* (uma gramínea). Geralmente, essas substâncias psicotrópicas são inaladas depois de serem pulverizadas pelos homens. As mulheres não têm qualquer participação na fabricação de tais substâncias. Um homem sopra na narina do *sapuli* por meio de um tubo (*sakonaia de poko*) uma porção do alucinógeno em pó. Várias inalações acontecem ao longo de toda sessão xamanística, durante a qual o xamã não come nada, mas bebe muita água e chibé.

Para falar dos alucinógenos e compreender o seu uso no xamanismo sanumá, devemos entender duas palavras: *polemo* e *wazu*. Em linhas gerais, poderíamos dizer que *polemo* é a alteração da percepção da pessoa, o que acontece quando os seus sentidos são transformados ou ampliados e ela passa a ter novas sensações, a sentir de maneira diversa do usual. Esta alteração dos sentidos acontece no *pili õxi*, na parte do corpo que, como vimos, concentra os sentidos e por onde o sanumá percebe e conhece tudo.

Por sua vez, *wazu* é a substância que provoca essa alteração dos sentidos ou da percepção da pessoa. Várias substâncias são *wazu*, por exemplo, os alucinógenos, o

caxiri, a substância produzida no interior dos jovens em rituais de puberdade, o morto no interior do seu algoz, os *alawali kökö* (substâncias mágicas lançadas na pessoa para muitos propósitos, por exemplo, fazê-la ficar doente ou ‘apaixonada’), as picadas de cobras e aranhas, tudo isso é venenoso ou *wazu*. Portanto, o estado de *polemo* e a substância *wazu* que o provoca figuram em variados contextos e com conseqüências diversas. Substâncias com muito *wazu* como, por exemplo, alguns tipos de *alawali*, podem deixar os sentidos da pessoa tão alterados que ela pode morrer. Cabe aqui fazermos uma explanação resumida de alguns estados de *polemo* provocado por determinados tipos de *wazu*, o caxiri, os alucinógenos e os *alawali kökö*, para entendermos melhor o ato de xamanizar.

- O caxiri é uma bebida que contém *wazu* e que deixa as pessoas *polemo*. Os sanumás afirmam que aprenderam a fazer o caxiri com os yecuanas. Vimos anteriormente que, para os *hekula töpö*, o caxiri tem um cheiro fétido, repulsivo, portanto, não é usado no xamanismo. Os homens que bebem caxiri geralmente não conseguem inalar os alucinógenos e os xamãs que o apreciam não têm muitos *hekula töpö* em seu peito. O *wazu* no caxiri é produzido pela fermentação induzida por três folhas de *hikalina hena* mergulhadas na mistura de beiju diluído em água, base do caxiri. Essa bebida fermentada é feita pelas mulheres e seu consumo é efetuado, principalmente, quando os sanumás recebem visitantes para ajudá-los em alguma grande tarefa como a derrubada de uma roça ou a construção de uma casa. Trata-se de uma incorporação recente do repertório cultural dos yecuanas que foi introduzido no universo sanumá a contragosto dos grandes xamãs, como veremos a seguir.

A pessoa que o bebe fica *polemo*, mas não como fica um xamã que faz uso de alucinógenos. Com o caxiri, a pessoa perde os sentidos, pensa confuso, perde a consciência e pode se descontrolar, brigar com os parentes próximos. Não há qualquer modificação na visão sensorial da pessoa que a faça penetrar nas dimensões invisíveis do xamanismo. O caxiri desencadeia uma agressividade não mediada contra os parentes e afins próximos, desvela a tensão submersa nessas relações. Quando a pessoa fica *polemo* com o caxiri, ela não fica bem, fica fraca e, ao mesmo tempo, muito valente. Os homens bebem caxiri e dizem coisas indevidas, ficam *waitili mohodi* (valente, agressivo, mas apalermado). Enquanto para os xamãs *polemo* é entrar em contato com os *hekula töpö*, ter a agressividade do guerreiro-xamã sob controle, ficar *polemo* com caxiri é descontrolar-se, brigar e afastar os *hekula töpö*. De acordo com os sanumás, com o caxiri, a pessoa fala e discute muito, ela não consegue cantar, comunicar-se com os *hekula töpö*. O *wazu* do caxiri faz o sanumá mobilizar sua força, sua coragem de maneira equivocada; ele fica destemido, mas com o foco sobre as pessoas erradas, o que o faz brigar por qualquer motivo no interior do seu grupo. Isto acontece porque ele não consegue pensar direito, por estar confuso. Para os sanumás, os vinhos e as cachaças dos brancos têm *wazu* semelhante ao do caxiri. Nas mulheres, o *wazu* do caxiri age de maneira um pouco diversa. Ao invés de falarem muito, de discutirem e brigarem, elas dormem e ficam fracas.

- Ficar *polemo* com os alucinógenos, *sakona* e *palalo*, faz a pessoa cantar e dançar muito bonito (*õkamo toita*) e se comunicar com os *hekula töpö*. A pessoa não consegue falar, discutir e brigar. O xamã em estado de *polemo* expande seus sentidos, sente-se bem, fica com sensações boas. No interior do seu peito, os *hekula töpö* se excitam e

cantam e dançam com ele. Ele se fortalece e é capaz de interagir com os diversos *hekula töpö* que estão em outros espaços-tempos. Toda a energia *waitili* dos xamãs é controlada, pensada e focalizada cuidadosamente para os conflitos no exterior do grupo. Em estado *polemo*, o xamã vinga a morte dos seus, pois ele canaliza suas forças para a retaliação, ou seja, volta-se para a resolução de conflitos externos, com o inimigo distante. Ele não se preocupa com os desentendimentos cotidianos intragrupais. Os membros do grupo local do xamã só serão seus alvos se o conflito tomar grandes proporções, causar uma cisão na comunidade.

No dia em que acontece uma sessão xamanística, os xamãs não comem nada, mas bebem muito chibé e água. Inalam os alucinógenos e, em seguida, vomitam um pouco dos líquidos que beberam. Os xamãs mais fracos, quando inalam os alucinógenos, não conseguem se sustentar em pé, muito menos cantar e dançar. Eles caem no chão, vomitam em excesso e ficam prostrados até passar o efeito das substâncias psicotrópicas. Eles tentam, mas não conseguem se comunicar com os *hekula töpö*, não suportam o *wazu* dos alucinógenos porque não conseguem fixar seres auxiliares no seu peito. Esses sanumás não são levados a sério como xamãs pelas pessoas de sua comunidade. Um bom xamã inala os alucinógenos e mantém o controle da situação, canta e dança com os *hekula töpö* em uma outra dimensão, onde ouve e vê os cantos dos seus seres auxiliares. Ao longo de uma sessão xamanística, um xamã forte é capaz de interrompê-la e, por exemplo, conversar com seu filho pequeno e depois retomar a sessão. Ele não fica completamente absorvido por uma só dimensão, mas é capaz de estar ao mesmo tempo com os seres auxiliares, no seu universo especial, e com os sanumás que estão vendo sua *performance*, na dimensão da vida ordinária. O xamã experiente pensa bem, não fica confuso nem tonto. Quanto mais forte o xamã, mais

felizes ficam os *hekula töpö*, que se aproximam dele em grande quantidade quando canta.

O cheiro dos alucinógenos tem o efeito de acordar os *hekula töpö*. São usados preferencialmente de dia, quando eles estão dormindo. De noite, o xamã pode ser acordado pelo canto bonito de um *hekula de*, que o faz despertar e cantar, ou pode ser acordado pelo aviso de um *hekula de* sobre a proximidade de alguma criatura perigosa. Portanto, os alucinógenos são utilizados preferencialmente de dia, pois eles despertam os *hekula töpö*, impregnam o interior do xamã ou a casa dos *hekula töpö* de um aroma agradável.

Os alucinógenos fazem o dia parecer noite e permite ao xamã “ver no escuro”, ou melhor, entrar na dimensão noturna onde estão os *hekula töpö*. Por outro lado, quando é noite e o xamã dorme, ele não faz uso dos alucinógenos. Seu sonho insere-o na dimensão dos *hekula töpö* e ele já desperta lá. É como se o sonho tivesse o efeito do alucinógeno. Deste modo, ele não precisa do estímulo dessas substâncias para se situar no mundo dos seres auxiliares, basta sonhar. Assim, durante a noite, o xamã acorda e canta acompanhado dos *hekula töpö*, que estão em plena atividade.

Entretanto, o neófito, no processo de construção da sua casa, deve inalar alucinógenos tanto de dia quanto de noite, ele não pode cair de sono, deve permanecer a maior parte do tempo alerta e *polemo*, cantando com os *hekula töpö*. Um jovem xamã mostrará se realmente poderá dominar a arte do xamanismo quando estiver usando os alucinógenos. Se não suportar o “veneno” das substâncias psicotrópicas e ficar desfalecido a maior parte do tempo, significa que ele não reteve ou conseguiu atrair *hekula töpö* para dentro de si, portanto, não é um xamã promissor.

Não existem entre os sanumás mulheres que inalam os alucinógenos, pois não há mulheres xamãs ou que saibam cantar como os xamãs. Na verdade, as mulheres não suportam o efeito dos alucinógenos, o seu *wazu*. Os sanumás dizem que as que experimentam tais substâncias começam a chorar e querem muito sexo, o que espanta os *hekula töpö*.

- Adoecer (*saliaö*) também causa uma sensação de *polemo* na pessoa. Uma substância *wazu* atinge o *öxi de* de um sanumá deixando-o doente, sentindo-se mal, ou seja, *polemo*. Os sentidos de uma pessoa doente se alteram, por exemplo, ela não enxerga bem ou fica com os olhos quentes, não ouve direito ou parece que o ouvido está entupido ou zumbindo, o pensamento fica confuso, ela fica tonta. O doente sente dor (*nini*), fica desfalecido, fraco, imobilizado, sente frio, treme etc. Obviamente, esses sintomas não acontecem de uma só vez, mas cada tipo de ataque que a pessoa sofre terá uma repercussão específica no interior do seu *pili öxi*. As doenças são provocadas por ações humanas, de *sai töpö*, de *hekula töpö* inimigo ou de *uku dubu* da presa de caça. Todos esses entes agem no *öxi de* da pessoa ou lançam alguma substância mágica com *wazu* que o atinge. Roubar partes do *pili öxi* ou inserir substâncias mágicas como *alawali* no *pili öxi* provocam na pessoa uma mudança de percepção: ela fica *polemo* e muito debilitada. Se o *wazu* não for retirado ou a parte roubada do *öxi de* não for recuperada pelo xamã, a pessoa morre.

Os inimigos ou as criaturas da floresta podem lançar ou soprar um *alawali* no sanumá para matá-lo. Cada *alawali* - substância mágica feita em sua maioria de tubérculos de plantas que contêm *wazu* - tem determinado efeito na pessoa, deixando-a mais ou menos *polemo*. Alguns *alawali* podem causar muita dor e até a morte. O xamã

consegue curar as doenças causadas por um *alawali*, especialmente os especialistas *lala de* que sabem expelir objetos patogênicos. As substâncias *alawali* são utilizadas também como proteção contra visitantes perigosos. As anciãs sempre carregam essas substâncias consigo, jogam o *alawali* nesses visitantes para que eles tenham sua percepção modificada e não fiquem agressivos. Essas substâncias são utilizadas para vários outros fins: fazer uma jovem gostar de um rapaz e casar com ele ou fazer com que a mulher não engravide, afugentar os *sai tōpō*, fazer um cachorro caçar melhor. Portanto, os *alawali* servem para deixar uma pessoa doente ou matá-la, modificar os seus sentidos e deixá-la “apaixonada” ou anular a sua agressividade. Geralmente, vemos os *alawali* junto ao corpo de bebês, nas tipóias com as quais as mães as carregam, para protegê-las, fazê-las fortes e afugentar criaturas da floresta. Também vemos os *alawali* nos colares de jovens dentro de coquinhos fechados com cera, também para protegê-los de qualquer ataque mágico.

Portanto, há vários tipos de *alawali*. Os sanumás dizem que, há muito tempo, o *alawali* denominado *alawali matu mamō* surgiu dos olhos da sucuri (*lala kōkō*). Essa cobra tinha várias mudas, brotos e sementes de plantas. Os sanumás antigos, os *hepua tōpō*, encontraram-na e mataram-na, mas não a comeram. Eles tiraram os olhos da cobra e plantaram-nos. Jogaram ao rio os outros pedaços do animal, que viraram várias outras pequenas cobras. Havia um veneno nos olhos da cobra e deles surgiu um *alawali* capaz de deixar uma pessoa cega.

Os sanumás cultivam os *alawali* nas roças ou nas proximidades da casa, como o letal *koabixa*. Outros *alawali* são:

Manakai kōkō: deixa a pessoa magra.

Mamō hipipi kōkō: deixa a pessoa cega.

Wakamoxi kōkō: imobiliza a pessoa, não consegue caminhar.

Kili kōkō, kili de: afugenta os *sai tōpō* e inibe a agressividade dos inimigos.

Kumi kōkō: serve para atrair parceiros.

Sapo kōkō: usado para não ter filhos.

Mōko kōkō: fortalece as crianças e evita o ataque dos *sai tōpō*.

Opo kōkō mamo: caçador passa em seu corpo para encontrar tatu.

Salaka kōkō mamo: usado para encontrar peixe.

Ōko ose kōkō: serve para matar os inimigos.

Wakōmōkōkō: serve para fazer uma pessoa se queimar, ou se afogar.

O estado *polemo* provocado pelo uso das várias substâncias que contêm *wazu*, como o caxiri, os *alawali* e os alucinógenos, refere-se basicamente à mudança de percepção do *pili ōxi*, pois, como vimos, nesta parte do corpo está tanto o ato de pensar quanto o de sentir e agir. Isto acontece mesmo quando um *alawali* impossibilita a pessoa de caminhar, pois a vontade de caminhar ou o que faz a pessoa caminhar está no *pili ōxi*.

Há casos em que uma pessoa doente afirma ter alguma coisa concreta no *pili ōxi*, possível de ser apalpado, i.é., ela sente em seu interior, em seu *pili ōxi*, o *wazu* de um *alawali* que uma criatura ou um inimigo inseriu nela. Nesse caso, a pessoa enfatiza a materialidade da substância que está causando a enfermidade que a deixa *polemo*. Afirma que há um objeto físico em seu *pili ōxi*, que ela está *komi*, “entupida” com algo. Portanto, a profundidade do *ōxi de* ou parte dele pode ser preenchida com *wazu*, que pode ser apalpado ou sentido pelo enfermo. Um ancião dizia que estava com duas pedras do tamanho de um dedo na região onde estão os rins. Algumas mulheres grávidas, que sentiam muitas dores, diziam que estavam com um “entupimento” (*komi*) no *ōxi de* na região do ventre. Duas irmãs (uma estava grávida e abortou e a outra parecia estar no início da gravidez) sentiam muitas dores, diziam que havia algo “entupindo” ou “enchendo” a região do ventre. Um xamã verificou na irmã que abortou

que o *sai de*, o *hepötuli*, semelhante a uma minhoca gigante, teve relação sexual com seu *pili õxi*. Por ter o sêmen dessa criatura em seu interior, ela expeliu sangue, abortou. A outra irmã dizia que parecia estar no início de uma gravidez, mas não havia nenhum embrião, o que ela tinha era um *komi komi de* (uma substância física letal “enchendo” seu ventre). Ambas iriam participar das próximas sessões xamanísticas para retirar o *wazu*, provavelmente, obra de um agressor. Ambas estavam *polemo*, pois aquilo que tinham no interior era venenoso e as deixava cansadas, prostradas na rede, com dores, fatigadas, sem vontade de trabalhar e confusas.

Recapitulando, o estado de *polemo* não é uniforme, pelo contrário, há diversas maneiras de se estar *polemo*. Comum a todos esses estados é a alteração no *pili õxi*, no pensar e sentir que esta parte do corpo concentra. Vimos que as variações no estado de *polemo* dependem da substância mágica, do *wazu*, que está no *pili õxi* da pessoa, alterando-o. Essas substâncias podem tanto expandir os sentidos e fazer a pessoa experimentar outras dimensões do cosmos, como no caso dos alucinógenos, quanto levá-la à morte. Entre esses dois extremos, o *wazu* pode provocar reações intermediárias e especialmente confusas no *pili õxi*, como no caso do caxiri que faz o sanumá descontrolar-se. No próximo capítulo, ao tratar das curas, veremos que o *wazu* pode ser tanto a substância mágica que é inserida na pessoa quanto a marca, a pegada, a impressão deixada no interior do *pili õxi* por um agressor - *sai de*, *hekula de* ou *uku dubu*, que rouba uma porção dele. Quando atacam, essas criaturas deixam suas marcas, que devem ser retiradas porque também contêm *wazu*. Os xamãs, com seus sentidos especiais, têm a visão tridimensional do *pili õxi* e conseguem ver as substâncias letais que lá estão.

A seguir veremos como agem os agressores do *pili õxi* e como as trocas de agressões, mesmo entre inimigos, passaram a se concentrar exclusivamente no mundo invisível do xamanismo. Veremos como os xamãs atuam para recompor a pessoa e como, crescentemente, eles estão desempenhando xamanismo de vingança.

Capítulo 8 - As ações xamanísticas

As ações xamanísticas voltam-se para os agressores do corpo e do cosmos, pois cabe ao xamã de um grupo local resgatar as partes do corpo raptadas pelas mais diversas criaturas, retirar as substâncias mágicas (*alawali*) que foram lançadas no interior (*pili òxi*) de uma pessoa e desfazer quaisquer distúrbios no cosmos. Além disso, o xamã vinga as mortes ocorridas no seu grupo, mantendo as trocas de agressividade com os inimigos. Para compreender essas ações xamânicas é necessário falar antes de como os sanumás entendem as agressões, qual o significado de sofrer um ataque, o que acontece com um grupo que tem uma pessoa doente ou morta. Este capítulo tenta responder a essas perguntas, focalizando nos agressores dos sanumás, como eles agem e como os xamãs reagem aos ataques.

a. O xamã e seus inimigos

Um tema recorrente na Amazônia é o da agencialidade humana por trás das doenças e mortes, o que indica uma formulação própria a muitos povos amazônicos, remissivos do observado por Evans-Pritchard no seu clássico estudo sobre os azande, localizados no Sudão anglo-egípcio (2005). Os sanumás, assim como outros indígenas, desenvolveram uma teoria social capaz de explicar as relações entre os homens e seus infortúnios que remete ao conceito zande de bruxaria. Os azande pretendem explicar, em uma cadeia causal, as condições específicas que ligam uma pessoa a um dano por ela sofrido. O que para nós seria um acaso, um acidente, um azar, ou uma questão de probabilidade, para um zande e, acredito, também para um sanumá, seria um ataque invisível, ação intencional e nociva que recai sobre uma pessoa. Diante da morte de um

dos seus, os azande selecionam a causa socialmente relevante, que é o ataque de algum bruxo (op. cit.:53). Não lhes interessa tanto saber como a pessoa morreu, mas porque, pois essa pergunta permite a intervenção e determina comportamentos, como a consulta ao oráculo, a realização de ritos mágicos e a vingança (op. cit.: 54). Tanto os azande quanto os sanumás sabem que a causa da morte por uma picada de cobra foi o veneno do animal; entretanto, o que lhes interessa é saber por qual motivo a cobra mordeu aquela pessoa e não outra naquele exato momento e lugar. Neste sentido, os sanumás agem e explicam os “infortúnios” de maneira semelhante aos azande, sublinhando a agressividade e não a surpresa do acontecido, a raiva e não o temor com relação ao dano. Em um universo onde não há espaço para acidentes, tudo tem um motivo-ação para estar acontecendo. Estamos tratando de ações mágicas, de agressões que são imperceptíveis à maioria das pessoas e não de golpes efetivamente desferidos, como no caso de agressões físicas e visíveis. Os xamãs sanumás são os intérpretes dessas situações. Sobre os “acidentes” na aldeia, os sanumás dizem:

Os hekula tōpō podem fazer um avião cair e matar todos que estão dentro dele a mando do xamã, que pretende vingar algo que foi feito contra ele ou seus pares. Quando o avião dos brancos cai, os sanumás sabem que foi algum xamã que mandou derrubar para revidar o dano que sofreu de algum branco. Os *hekula tōpō* entram no avião e seguram a pele dele no ar, fazendo-o cair.

Quando venta muito, as pessoas devem tomar cuidado. Essa ventania é feita pelos *hekula tōpō*. São eles passando pelas casas. O vento que a passagem deles causa pode derrubar uma árvore ou uma casa em cima de alguém, o que pode matar a pessoa. Acontece o seguinte: um *hekula* faz ventar muito e outro imobiliza o sanumá para que ele não fuja quando a árvore ou a casa cair sobre ele. O sanumá morre e o xamã, que enviou o *hekula de*, fez sua vingança.

A picada de uma cobra também é causada pelos *hekula tōpō* a mando de um xamã. Os seres auxiliares mandam a cobra picar a pessoa que causou um dano ao

xamã ou a sua comunidade, ou a qualquer um de seus parentes. A cobra ataca quando a pessoa está sozinha, afasta-se um pouco de sua casa, matando-a rapidamente. Desse modo, o xamã fez a sua represália.

Uma sanumá pode ficar sem mexer o rosto (paralisia facial), o que também é causado pelo *hekula pasoliuë töpö* (*hekula de* do macaco coatá), o xamã manda esse *hekula de* deixar a pessoa assim. Os *hekula töpö* sempre estão agindo a mando do xamã que quer realizar uma vingança. Os *hekula töpö* podem destruir roças, bananeiras, tudo, com vendavais.

Os *hekula töpö* sempre atacam seguindo as ordens de algum xamã inimigo. No entanto, não só a intencionalidade humana está na base das agressões; já foi visto que os sanumás são agredidos por criaturas não-humanas, como os *sai töpö* e os *uku dubu* dos animais mortos. Ambos ataques são preocupações constantes dos sanumás de Auaris e movimentam os xamãs que devem descobrir quem ou o que deixou a pessoa doente ou a matou. A diferença está na reação dos sanumás, pois enquanto os ataques humanos requerem o revide ou a contra-agressão, os dos seres da floresta exigem rígidos controles sociais, para que sejam evitados, pois não há como retaliar a ação de *sai töpö* e *uku dubu*. Por exemplo, o pai em *couvade* e os jovens nos ritos de puberdade devem seguir severas restrições para não se expor a um encontro fatal com os *sai töpö*, ou uma pessoa de determinada faixa etária não deve se comer determinado animal para não sofrer o ataque do *uku dubu* do animal morto. Nesses casos, como veremos mais adiante, o xamã realiza uma caçada em busca dessas criaturas para recuperar o doente. Quando um jovem sanumá é ferido por uma flechada, seu pai ou irmãos devem vingá-lo:

Um rapaz estava na floresta, de repente, ele gritou. Os velhos correram para ver o que havia acontecido: fora ferido por uma flechada, alguém o atacou e fugiu. O rapaz estava caído, não sabia o que havia acontecido com ele, um outro sanumá viu

a ponta de flecha, a marca do veneno. Foi um *wazu de* (guerreiro) que flechou o rapaz. O pai perseguiu o culpado. Não o encontrou, mas não desistiu, continuou perseguindo-o até encontrá-lo e matá-lo. O pai deve vingar (*noa de*) o filho. O xamã parente do rapaz pode fazer a vingança com a ajuda dos *hekula töpö*.

Esse tipo de ataque guerreiro e as guerras de fato não acontecem mais em Auaris. A troca de agressões com inimigos concentra-se cada vez mais no mundo invisível do xamanismo. À semelhança dos yaguas (Chaumeil 1985), os sanumás estão crescentemente transferindo para o xamanismo as relações agressivas com os inimigos no contexto de guerras de fato e (re)elaborando novas formas de agressão simbólica. Os *wazu töpö*, guerreiros sanumás que participam de incursões de vingança, estão ficando restritos ao imaginário de Auaris. Como analisou Albert (1985: 325) para o caso dos yanoamaes, a interdependência entre guerra e xamanismo enfatiza o fato de a guerra não se reduzir a seu aspecto de violência armada coletiva, mas se (re)configurar nas trocas de agressividade no plano político-ritual. O mesmo vale para o sanumás.

Os *ōka töpö*, grupo de inimigos formado por três pessoas que, durante a noite, se aproximam da casa da vítima e lançam-lhe *alawali*, são figuras cada vez mais presentes. Quando partem em incursões de ataque, retiram as braçadeiras, pintam o rosto de preto e o resto do corpo com pintas, ou todo de preto semelhante às onças. São imperceptíveis, sopram a substância mágica por uma pequena zarabatana e atingem a nuca da vítima. Os sanumás só percebem que alguém sofreu o ataque dos *ōka töpö* depois que a pessoa já está *polemo* com o efeito do *wazu* da substância. O sanumá atingido deita-se na rede e não se levanta mais. Alguns *alawali* dos *ōka töpö* deixam a vítima tonta e confusa, com a visão quente e quando, a fumaça do fogo doméstico alcança seus olhos, matam-na. Outros *alawali* deixam a vítima com a cabeça dolorida, sentindo frio, a barriga incha muito até explodir. Os *ōka töpö* são inimigos que estão

distantes física e socialmente do grupo local da vítima. Além de lançarem *alawali*, eles também raptam “marcas” de sua vítima, pegadas, objetos com sua saliva, por exemplo, tabaco e bagaço de cana.

Uma técnica simbólica de agressão yecwana⁵⁸ foi muito bem incorporada no universo sanumá. Dizem que a vingança de um parente morto pode ser realizada à maneira yecwana de misturar num recipiente com água a planta mágica *poia* e uma parte do corpo do morto: a unha do dedo médio de qualquer das mãos ou todo o dedo, uma porção do cabelo retirado na parte de cima da cabeça, ou um pouco da saliva, algum líquido que seu cadáver expele, ou, ainda, uma parte da pele da sola do pé. Após a morte, o irmão ou pai do morto guarda uma dessas partes do cadáver, muito bem embrulhada em uma folha para, mais tarde, fazer a mistura letal. Os três ingredientes - água, parte do corpo e planta mágica - devem ser fervidos e depois derramados em um buraco que, ao final da operação, deve ser tapado. O recipiente utilizado deve ser jogado fora. Assim, a essência do veneno viaja pelo ar como uma substância invisível em busca do culpado, com o intuito de matá-lo. Quando o encontra, sentado ou deitado em sua rede ao redor do fogo doméstico, cumprindo o ritual *kanenemo*, o matador imediatamente começa a passar mal, transpira sangue, em seguida, o fogo doméstico parece explodir e tudo vai pelos ares. Essa substância persegue apenas o culpado pela morte, nunca se engana atacando outras pessoas. Faz uma perseguição minuciosa até encontrar o alvo, como disse um sanumá: “o veneno persegue o culpado, procura-o em rochas, serras, lugares muito distantes. Faz uma busca minuciosa, observa tudo, passa pelas folhagens do chão da floresta, procura atrás de pedras, passa por lugares feios onde o matador poderia estar até encontrá-lo”.

⁵⁸ As relações pacíficas estabelecidas com os yecuanas, após uma longa história de ataques entre os dois grupos, provavelmente, contribuíram para essa mudança na maneira de fazer a guerra.

Há outros procedimentos simbólicos para vingar a morte de um parente como, por exemplo, pôr uma aranha venenosa no pescoço do morto para que o morda, o que provoca a morte do seu algoz, ou pôr pimenta nos olhos do morto, o que também irá provocar a cegueira e morte do seu agressor. Com essas práticas simbólicas e manipulações mágicas não é necessário aproximar-se da vítima, como fazem os *õka töpö*, quando lançam *alawali* ou roubam suas marcas. Os sanumás podem manipular substâncias especiais e altamente letais a uma longa distância como, por exemplo, o *alawali laö* e a planta *amixinaka*, que causa a morte de toda a comunidade do agressor. Esse tipo de planta é usado, principalmente, quando os sanumás pretendem vingar a morte de um grande xamã, portanto, quando se requer um grande revide, i. é, muitas mortes como “pagamento” (*noa de*). Um velho xamã de Auaris explicou como os homens do grupo de seu pai, há muito tempo, usaram tal substância:

Há muito tempo, os sanumá usaram o *amixinaka* contra os *samatali töpö* (subgrupo yanomami, os yanomamös) pois ests haviam matado muitos dos seus e roubado suas mulheres. O meu pai era jovem, quando viu os homens de seu grupo fazer o veneno, queimá-lo na cabeceira de um rio. Subiram o rio que seguia até a casa dos *samatali töpö* e queimaram-no, sua fumaça foi descendo o rio e alcançou os *samatali töpö*, o que provocou várias mortes. Deve-se ter muito cuidado quando se manipula o *amixinaka* para que a fumaça não atinja o grupo dos vingadores e para que as flores desse veneno não caiam no rio e matem os filhos dos vingadores que brincam lá. Os sanumás podem subir também no alto de uma cachoeira do rio que vai até os inimigos, onde queimam o veneno e a fumaça vai até os culpados e mata todo o grupo.

Essa planta deixa as pessoas com *kamakali*⁵⁹, como outras substâncias mágicas,

⁵⁹ Os violentos surtos de malária nas décadas de 1980 e 1990 descritos por Ramos (1995), foram interpretados pelos xamãs de Auaris, quando estive em campo, como ataques de inimigos que usaram substâncias semelhantes ao *amixinaka*, capazes de matar todo o grupo.

kamakali é ficar com o *õxi de* febril e com calafrios. Um dia, o filho de um xamã ficou doente com *kamakali*, um inimigo havia lançado uma substância mágica nele. O xamã pediu auxílio aos *hekula töpö* que entraram no corpo do doente e descobriram a causa da doença, que era o ataque do inimigo. Os seres auxiliares conversaram com *hekula töpö* de lugares longínquos para saber como o inimigo havia feito aquilo, perguntaram até encontrar um ser auxiliar que viu a cena da agressão, quando o inimigo lançou o veneno. O *hekula wawasiteli* que mora em uma árvore grande com muitas flores cheirosas, foi chamado pelo xamã e ambos começaram a cantar e a trabalhar juntos para realizar a cura. O *hekula de* cantou e observou o interior da pessoa, procurou marcas da doença, que a deixou com *kamakali de*. O *hekula de* encontrou a causa do mal, o veneno, no interior do corpo do doente e jogou-o fora. Assim, o menino não morreu. O *hekula wawasiteli* chamou o *hekula de* da ariranha para lavar o corpo do menino doente. Depois de lavar tudo, o menino ficou recuperado e acabou a doença.

Após esses ataques que podem ou não levar a morte, o xamã deve descobrir quem foi o agressor para realizar a cura ou saber quem será o alvo da represália. Com a ajuda dos seres auxiliares, o xamã procura a marca (*mazo de*) que o agressor deixou no *pili õxi* da vítima, semelhante ao que faz o xamã yanoamae (Albert 1985: 237), que formaliza o diagnóstico e apresenta o nome do agente da agressão seguido do termo marca ou traço. Algumas dessas marcas podem ser:

O sanumá não estava doente, mas um *sai de* soprou um veneno nele que o deixou muito fraco. Então, o *hekula de*, corretamente, apontou a marca do *sai de* (*sai de mazo*) no *pili õxi* da vítima. O xamã vê a marca do *sai de* no *pili õxi* do sanumá e deve retirá-la.

Os homens adultos dizem sempre que o *õka töpö* sopram na pessoa um *alawali* que pode matá-la, são uma ameaça constante. Os *hekula töpö* olham a marca deixada pelos *õka töpö* (*õka töpö mazo*) no *pili õxi* de um doente. Assim, o xamã tem certeza que foram eles que o atacaram.

O sanumá está dormindo e o *mani de* está sonhando, o *hekula de* [do xamã inimigo] pega o *mani de*, o que o deixa doente, dormindo muito. O *hekula de* [do xamã da comunidade do doente] vê a marca deixada pelo outro *hekula de* (*hekula de mazo*) do xamã inimigo no *õxi de* do doente.

Alguém (*õka de*) pode apanhar a terra de uma pegada, o tabaco usado por um sanumá, ou outras marcas do sanumá (bagaço de cana). Assim, o *pili õxi* da pessoa fica muito fraco, debilitado. Um xamã *lala de* deve expelir o veneno, a marca do inimigo (*õka de mazo*) e limpar a pessoa.

Um dia um rapaz estava na floresta com a mãe, estava caçando passarinhos enquanto ela coletava frutas. Ele se distanciou um pouco dela e escutou o barulho: “*Sãã sã*”. Era o *sai de omanauë* que tem o veneno *tomokoxitö*. O *sai de* lançou essa substância no rapaz que imediatamente caiu no chão. Ele começou a gritar por ela que veio correndo ver o que tinha acontecido. Ele quase morreu, seu *pili õxi* tinha muito veneno (*wazu*), mas o xamã conseguiu salvá-lo, retirou o veneno que impregnou seu *õxi de*. Os *hekula töpö* viram a marca do *sai de* (*sai de mazo*) no interior do rapaz.

Há muito tempo, o meu irmão mais novo ficou muito doente, ele gemia e gritava porque sentia muita dor. Primeiro, ele sentia frio e sentava-se perto do fogo, depois, o seu *pili õxi* ficava com calor. Deitava na rede, mas não dormia. O xamã viu a marca de um *sai de* (*sai de mazo*) no seu interior, o *sai de* tinha levado parte do seu *pili õxi*. O xamã conseguiu resgatar a parte do *pili õxi* e o repôs e ele ficou bom.

Após identificar a marca (*mazo de*) do agressor, xamã e *hekula töpö* entram em ação, resgatam aquilo que foi roubado, retiram o veneno que foi inserido e lavam o *pili õxi* para retirar a marca, ou o rastro, do agressor, que está envenenando a pessoa. Toda cura é finalizada com um banho feito pelos *hekula töpö* com o intuito de limpar o *pili õxi* de qualquer resquício do agressor.

Até aqui vimos que os agressores do *pili õxi*, causadores de doenças e mortes, podem ser tanto seres humanos quanto não-humanos. As reações a esses ataques requerem controles sociais e vinganças, que envolvem cada vez mais os xamãs. Esse deslocamento gradual da guerra de fato para o xamanismo agressivo fez com que a batalha, o embate em si, passasse a acontecer, exclusivamente, no mundo invisível do xamanismo, onde os *hekula töpö* passam a agir como guerreiros sanumás, os *wazu töpö*.

b. A guerra no mundo invisível

Enquanto nas guerras de fato os *hekula töpö* acompanham e auxiliam os guerreiros sanumás, nas guerras no mundo invisível, os *hekula töpö* são os guerreiros que lutam, agressivos como os *wazu töpö*. Essa relação entre guerra e xamanismo, o fato de a guerra acontecer no mundo invisível do xamanismo também foi tema de outras cosmologias como analisaram Descola & Lory (1982). O embate de seres auxiliares de xamãs inimigos insere-se em um sistema de vendetas. Para a batalha, o xamã convoca os *hekula töpö* que estão no seu peito ou vivem na floresta. Participam os mais perigosos e agressivos como, por exemplo, os *watubaliue töpö* (ancestrais dos urubus), os *xitikaliliue töpö* (ancestrais das estrelas), os *kokoimane töpö* (ancestrais dos gaviões), os *hutumosöliue töpö* (ancestrais de seres que vivem no céu) e os *iliauxiliu töpö* (ancestrais dos nevoeiros). Para comandar uma guerra como essa, o xamã deve ser experiente. Um desses xamãs de Auaris descreveu o seguinte conflito desencadeado por essas criaturas em uma noite, quando todos dormiam:

De noite todos dormiam, quando fui acordado pelos *hekula töpö* que me avisaram que um agressor estava se aproximando, escondido, estava de tocaia. Imediatamente, levantei e comecei a cantar com os *hekula töpö*. Enquanto cantava, estes iam ao encontro do agressor, que era um *sai de*, mandaram-no se afastar, ir embora. Conseguiram espantá-lo.

No entanto, outros agressores surgiram, era o *hekula de* de uma cobra, acompanhado do *hekula de* do papagaio de um xamã inimigo. Eles aproximaram-se com a intenção de matar uma pessoa, fazer uma cobra picar alguém. Havia uma cobra venenosa próximo ao grupo. Cantei e mandei os meus *hekula töpö* espantar os do xamã inimigo e a cobra. O *hekula de* do papagaio do inimigo ouviu o canto e foi embora.

Depois disso, os *hekula töpö* vigiavam cuidadosamente o ambiente, entravam e saíam do meu peito. Os *hekula töpö* da barata e do tatu vigiavam o chão e o subsolo, observavam se algum agressor se aproximava por baixo. Os *hekula töpö* do gavião, do urubu e do beija-flor vigiavam o céu, tudo que estava no alto. O *hekula de* do papagaio, que estava em meu peito, via muito bem e vigiava também. Num dado momento, este último avisou que seres auxiliares do xamã inimigo estavam voltando. Comecei a cantar mais forte e a incitar vários *hekula töpö* a atacar e expulsar o inimigo. Cantava e avisava sobre o perigo os meus parentes, que acordavam com o canto. Os meus *hekula töpö* foram brigar, expulsar os do inimigo. Eles usavam terçados, flechas, paus. Os *hekula de* do quati e da preguiça estavam com terçados. *Hãso hekula* (macaco-da-noite), *sakoli hekula* (tipo de onça), *xinanitöna* (*sai de* pequeno), *mahama* (*sai de*), *olö kökö* (tipo de cobra), *wamö kökö* (tipo de cobra), *mamani de* (*sai de*) foram convocados, entre outros, para a guerra, pois eles são fortes, não se machucam facilmente. *Amoaliue de*, *hekula de* de uma árvore muito dura, resistente, difícil de ser derrubada, que tem muita força, foi também chamado. Na guerra, os *hekula töpö* lutavam, batiam um no outro e machucavam-se. Um *hekula de* caiu, mas se levantou rapidamente. Os *hekula töpö* não morrem, mas se machucam e despedaçam-se. *Hekula xinanitöna* derrubou um *hekula* inimigo. *Alaliue hekula de* (da arara) tem um tipo especial de fogo que queimou muitos deles. Depois de lutarem, os seres auxiliares do xamã inimigo estavam todos no chão, queimados, partidos, cortados. Permaneceram assim por alguns momentos até que um outro *hekula de* reuniu partes de seus corpos e levou-as para um rio, onde jogou tudo. A água do rio começou a ferver, ficou com muita espuma e os *hekula töpö* começaram a boiar com seus corpos já reconstituídos, as partes se juntaram e voltaram ao normal. Todos estavam curados dos ferimentos e reconstituídos. Retornam para suas casas nas cachoeiras, nas serras, nas rochas e no peito do xamã.

O xamã sempre é avisado quando qualquer inimigo ou criatura da floresta está por perto. Além dos seres auxiliares estarem sempre cuidando da comunidade, há o

hëa (som associado) dos *hekula töpö* de xamãs inimigos. Portanto, quando o *hekula de* de um xamã inimigo está por perto, pela manhã, ouve-se o gavião (*kokoi*). Assim, o xamã já sabe que seu grupo será atacado.

Essas guerras, assim como as realizadas pelos homens, são todas motivadas pela necessidade de vingar e de se defender da vingança, instaurar o sistema de trocas de agressividade. Quando alguém morre, os *hekula töpö* ficam irados, como informou um xamã:

Se alguém matar a minha filha, eu choro e, depois, mando os *hekula töpö* matar aquele que fez isso. Os *hekula aloamī töpö* (jararaca) são fortes, vingarão a morte de minha filha. Os *hekula töpö* dos *walomane töpö* (tipo de cobra), *motokoliuo töpö* (do sol), *hutumosöliue töpö* (que vivem no céu), *ilaliue töpö* (onça) vingarão também. Eles ficam agressivos, com muita raiva, assim como eu. Aproximam-se do grupo do culpado e escutam uma mulher adulta, parente do matador, dizer que vai pegar lenha, assim os *hekula töpö* da cobra mandam uma cobra picá-la. O *hekula de* da onça observa um homem, outro parente do agressor, afastar-se do resto do grupo, sair da casa e ir em direção à floresta. O *hekula de* da onça aproveita que o homem está sozinho e manda uma onça morder seu pescoço e matá-lo. Outro *hekula de* mata a moça que foi buscar água com a picada de uma cobra. Quando uma onça ou uma cobra venenosa mata alguém, os parentes sabem que foi um *hekula de* de um xamã inimigo que fez isso. Os *hekula töpö* do xamã continuam matando até as mortes serem suficientes para vingar a morte da filha, ser feito o “pagamento” pela sua morte.

Em Auaris, uma mulher morreu porque mataram seu *nonoxi* (*alter ego* animal) e o xamã vingou a sua morte,

O sanumá de outro grupo matou a *hanakasa* (animal *alter ego*) de uma mulher de Auaris, então, ela também morreu. Fiz a vingança, a retaliação pela morte dela. Para isso, convoquei os *hekula töpö* de dois *sai töpö*: *solomani sai de*, *kanaima de*. Esses foram até o grupo do culpado e encontraram uma jovem trabalhando na roça, era parente dele. Um dos *hekula töpö*, o *kanaima de*, chamou o *sai de* relacionado a ele, que se transformou no marido da moça e copulou com ela. A jovem voltou

para casa e o marido disse que não era ele que estava com ela na roça, mas que só poderia ter sido um *sai de*. A moça ficou muito doente. O sêmen do *kanaima de* entrou no *pili õxi* da moça e corroeu os ossos de seu *pili õxi*, que se acabaram. O *sai de* pegou os ossos corroídos e comeu-os. Sem os ossos do *pili õxi*, a moça ficou fraca e morreu.

O xamã sanumá assume uma posição mediadora que lhe imprime um papel político proeminente. Sua capacidade de circular entre as esferas do cosmos, de revelar os agressores de ataques invisíveis e de realizar a vingança naquela dimensão imperceptível, confere-lhe uma posição cada vez mais importante na socialidade sanumá. As atividades xamanísticas sempre complementaram as bélicas na reprodução social, no entanto, a guerra vem sendo reorganizada de maneira singular no universo xamanístico. Neste sentido, os sanumás de Auaris imaginam-se formados por guerreiros-matadores - vimos a importância da guerra e do ideal masculino *waitili* no capítulo 3 -, mas se atualizam no xamanismo. Podemos dizer que, assim como a sociedade dos arawetés, a dos sanumás de Auaris seria “impensável sem o xamanismo e o ideal masculino seria impossível sem a figura do guerreiro” (Viveiros de Castro 1986: 603).

Além de realizar a vingança e manter as relações com os inimigos, o xamã deve recompor a pessoa, cuidar para que os ataques não sejam letais, através das curas xamanísticas.

c. As curas xamanísticas

A outra face do xamanismo é a atividade terapêutica realizada pelos xamãs com a intervenção dos seres auxiliares e, como veremos, utilizando técnicas da caça e da guerra. As sessões xamanísticas de cura acontecem, em geral, ao longo do dia, iniciam-

se por volta das nove horas e terminam ao entardecer e podem envolver vários xamãs e pacientes. À noite, há curas mais específicas, geralmente, somente uma pessoa é tratada por um único xamã. Nem todos os xamãs que participam realizam curas, reunindo-se pelo prazer de estar com seus *hekula töpö*. Antes e durante a sessão, os xamãs não se alimentam e bebem somente chibé e água. Pintam seus corpos, tronco, braços e pernas com listras em zigue-zague ou horizontais de vermelho ou preto, ou pintam todo o corpo de preto. Alguns portam o estojo onde os guerreiros põem suas pontas de flechas pendurado nas costas e tabaco entre o lábio e os dentes inferiores. Após enfeitarem-se, inalam os alucinógenos, *sakona* e/ou *palalo* por meio de um tubo soprado em cada narina. O xamã senta-se e começa a sentir os primeiros efeitos dos alucinógenos e, timidamente, a entoar os primeiros cantos. Os *hekula töpö* no peito do xamã despertam com o perfume exalado pelos alucinógenos que impregnam o *öxi de* do xamã. De repente, a dimensão onde estão os seres auxiliares ocupa a visão do xamã, que passa a “ver tudo escuro”. Os *hekula töpö* brilham em contraste com a escuridão que se forma. Então, o xamã levanta-se e começa a dançar e cantar com esses seres, ele também, imerso nessa nova dimensão.

Há sempre uma platéia no pequeno pátio em frente à casa onde acontece a sessão. Todos estão atentos aos cantos e às novidades que os *hekula töpö* irão contar. Os doentes estão posicionados também ao redor desse espaço, aguardando a cura. Os *hekula töpö*, em seus cantos, tratam do que está acontecendo em outras dimensões do cosmos, nas casas de outros *hekula töpö* e dos *sai töpö*, o que aconteceu no tempo dos antigos sanumás e dos heróis criadores. As cenas de muitos desses fatos surgem diante do xamã, que os repete e encena alguns acontecimentos, explicando tudo à platéia, que ora ri ora se surpreende. Os cantos acontecem simultaneamente com coreografias que,

às vezes, caricaturam os trejeitos dos animais associados aos seres auxiliares, o que faz os espectadores dar boas gargalhadas. Os xamãs podem cantar em consonância, mas o usual é realizarem apresentações individuais, embora simultâneas.

No momento da cura, o xamã volta-se para o doente, senta-se de cócoras e ouve suas queixas ou um parente contar o que está acontecendo. O xamã levanta-se e inicia o canto de cura. Manda um *hekula de* entrar no interior (*pili õxi*) do doente e procurar a marca ou o rastro do agressor, ao mesmo tempo em que passa a mão por todo o seu corpo. No interior da pessoa, o *hekula de* senta-se ou perambula pelo *pili õxi* e observa se há alguma marca ou impressão (*mazo de*) do agressor. Um dos *hekula töpö* que averigua o *pili õxi* em busca do agressor é

o *hekula de* do *hömo* (tipo de abelha), que auxilia o xamã na cura, vem antes dos outros *hekula töpö* para procurar a marca do agressor. Tem uma espécie de lanterna, uma luz que o ajuda a procurar no interior da vítima, entra pelo ouvido e percorre todo o *pili õxi* do doente. Quando encontra o ponto da agressão, a marca do agressor, a luz pisca insistentemente, indicando o local onde outros *hekula töpö* devem trabalhar e fazer a cura.

Há casos em que os *hekula töpö* vasculham o interior do *pili õxi* do doente e encontram o próprio agressor:

Kanaima de é um *sai de* que entra no *pili õxi* do sanumá. Ele se aproxima do sanumá e entra no interior do seu *pili õxi*. Depois disso, o sanumá fica com febre e com muita dor. O xamã e os *hekula töpö* irão curá-lo. Os *hekula töpö* procuram o *sai de* dentro do sanumá e quando o encontram, mandam-no sair, ir embora. Os *hekula töpö* tiram-no de lá, levam-no para fora do doente, para bem distante. Assim, a pessoa fica curada.

Às vezes, é difícil encontrar a marca do agressor e então os *hekula töpö* consultam outros seres auxiliares para descobrir qual deles poderia ter visto a cena da

agressão, ou chamam seres auxiliares que têm habilidades especiais para encontrar a marca do agressor:

À noite, quando a pessoa dormia, um *sai de* aproximou-se e, de repente, roubou seu *pili õxi*. Levou-o para longe, o que causou seu desfalecimento. Os *hekula töpö* viram que o *pili õxi* foi raptado, mas não havia marcas, pois não havia o *pili õxi*, onde procurá-las. O xamã ainda não sabia quem fora o agressor, deveria identificá-lo. Os *hekula töpö* investigavam a causa do mal, perguntavam a vários seres do mundo invisível quem tinha sido o agressor, se algum deles vira algo e onde estava o agressor. Todos os seres invisíveis, *hekula töpö* dos *sai töpö*, dos animais e de outras coisas, foram inquiridos. Nesse caso, o *hekula de* do *Omawö* foi chamado para ajudar, pois é muito poderoso, tem um tipo de máquina fotográfica, semelhante a dos brancos, que, quando acionada, tem uma luz que “tira a foto” da cena da agressão, como, quando, onde e por quem a pessoa foi agredida. Essa imagem captada revelou o responsável pelo dano, o *sai de*. Esse *hekula de* também ajudou a encontrar o *sai de* agressor. Muitos *hekula töpö* partiram em busca do *sai de*, pois ele estava acompanhado de outros. Eles deveriam travar uma batalha para resgatar o *pili õxi*. Os *sai töpö* tentavam matar os *hekula töpö*, esfacelando-os. Mas, como são imortais, estes se recompunham e continuavam a batalha até conseguir resgatar o *pili õxi* do doente.

Os *hekula töpö* identificam o agressor e verificam a gravidade do dano que causaram. As doenças com sintomas mais graves devem ser observadas por *hekula töpö* poderosos, como o de *Omawö*, que irão saber se é possível salvar ou não a pessoa:

A gravidade do *kamakali* [a pessoa ficava desfalecida com tremores e calafrios] exigia no momento da cura, a participação de um *hekula de* poderoso, o *hekula de* de *Omawö*, que tem uma luz e retrata a cena como a máquina fotográfica dos brancos, que indica a causa do mal e a gravidade da doença. Este *hekula de* é capaz de dizer se a vítima pode ser curada ou não, se vai morrer. O *kamakali* é causado, geralmente, por um veneno poderoso que é lançado por inimigos.

Após identificar a marca do agressor, inicia-se a cura, que pode consistir em retirar o veneno que foi inserido ou resgatar alguma porção da pessoa que foi raptada. Para isso, o xamã convoca *hekula töpö* que são habilidosos para lidar com o agressor em questão, ou os próprios seres auxiliares já envolvidos chamam aqueles que seriam especialistas para lidar com a situação. Em alguns casos, os *hekula töpö* fazem uma verdadeira caçada, utilizando o instrumental que lhes é próprio:

Waka é o tatu canastra. Quando a mulher está menstruada, o marido não pode comer o tatu canastra porque o *uku dubu* (porção liberada na morte do animal) desse animal lança um veneno no seu interior, que o deixará tonto, com náusea e vômitos. Caso ele quebre essa interdição, o xamã deve tira-lhe o veneno de dentro. Mas, se não houver nenhum xamã por perto, o homem morrerá. Os *hekula töpö* devem tirar o veneno de dentro do *pili õxi* e também matar o *uku dubu* para que seu veneno não prejudique mais a pessoa. O xamã chama o *hekula de* do macaco coatá (*passo*) que irá bater na cabeça do *uku dubu* do tatu canastra. Outros *hekula töpö* são convocados: o *hekula de* de um tatu pequeno (*mono*), de um *sai de* (*henona*), do pássaro jaburu (*koliomuni*) e de um outro *sai de* (*tönömö*).

Uma cura desse tipo aconteceu, à noite, quando os *hekula töpö* estavam acordados e transitando. A caçada iniciou-se quando o xamã, com a ajuda dos *hekula töpö*, procurava o paradeiro do *uku dubu* do tatu canastra que fez o homem adoecer. O xamã mandou o *hekula de* do tatu pequeno entrar no interior da terra e procurá-lo. Ele encontrou o *uku dubu* metido na terra. O *uku dubu* não estava tão distante da superfície, estava escarafunchado perto, ainda não havia alcançado a morada dos *oinani töpö*, estava a meio caminho da casa dos *oinani töpö*. Em seguida, o *hekula de* do tatu pequeno “cortou” a porção de terra que rodeava o *uku dubu*, isolando-o. O *uku dubu* ficou bem no meio. O *hekula de* do *sai de* (*henoma*), que é muito forte, auxiliou o *hekula de* do tatu. Enquanto o *hekula de* do tatu “cortava” a terra ao redor do *uku dubu*, o *hekula de* do *sai de* (*henoma*) posicionou-se abaixo do *uku dubu*, não o deixou escapar ou fugir, escavando mais fundo. Assim, ele não podia fugir nem por baixo, nem pelos lados. O *hekula de* do *sai de* (*tönömö*), que também é muito forte, pôs uma pedra grande na superfície do círculo, onde estava o *uku dubu*. Todos os *hekula töpö* juntos puxaram esse pedaço de terra e retiraram-no, viraram-no, deixando a grande pedra de cabeça para baixo, impossibilitando, assim, o *uku dubu* de escavar mais a fundo. Agora ele estava

isolado, não tinha como fugir e não foi preciso deixar um *hekula de* vigiando para que ele não escavasse mais a fundo. Depois de isolar o *uku dubu*, os *hekula töpö* iniciaram a matança. O *hekula de* do macaco coatá (*paso*) bateu na cabeça do *uku dubu*. O *hekula de* do jaburu (*koliomuni*) flechou-o e o *uku dubu*, finalmente, morreu. Foi preciso matar o *uku dubu*, para ele não pôr nenhum outro veneno na pessoa. O *hekula de* do macaco (*paso*) apanhou o *uku dubu* não com suas mãos, mas com uma vara, e jogou-o para alto com muita força, ele bateu no céu, que é o chão da casa de *Omawö*, e voltou com muita força, atravessou a terra onde pisamos até chegar à morada subterrânea dos *oinani töpö*. Os *oinani töpö* sabem quando os *hekula töpö* estão em uma caçada de *uku dubu*, pois os ouvem, cantar e correr. Quando escutam esse canto, já sabem que terão comida. Os *oinani töpö* se alimentam do *uku dubu* morto pelos *hekula töpö*.

Os cantos dos xamãs relatam o que os *hekula töpö* estão fazendo a respeito da doença do paciente. Muitas vezes, o xamã aproxima-se de uma pessoa que assiste à sessão, senta de cócoras e descreve o problema do doente, explica o que causou a doença e como está sendo tratada. Quem o escuta surpreende-se com as suas afirmações. Os xamãs dizem que em alguns casos, os *hekula töpö* devem viajar para longe, em busca do ser que causou a doença. Como são criaturas ágeis, percorrem rapidamente longas distâncias, chegam a lugares impossíveis de ser alcançados pelos sanumás:

Comer peixe da cidade dá diarreia. Os peixes de outros locais fazem mal para quem não é do lugar. Os sanumás venezuelanos também passam mal, quando comem peixes daqui, desta região de Auaris. Quando a pessoa está com essa dor de barriga, o xamã convoca os *hekula töpö*. Os *hekula töpö* da ariranha, da lontra, da piranha, do *sai de* de uma cobra d'água (*halaikiana*), do gavião, do beija-flor, da andorinha são chamados. Quando o peixe faz mal, a pessoa fica com muita sede, diarreia e vomita muito. O *uku dubu* do peixe morto é que está fazendo a pessoa passar mal. Esse *uku dubu* foi levado para longe pelos ancestrais dos peixes (*salakaliue töpö*). Os *hekula töpö* vão atrás do *uku dubu* na casa desses seres, que fica em um rio muito distante. Os *hekula töpö* da ariranha, da lontra, do *sai de*

halaikiana e da piranha descem o rio até chegar onde está o *uku dubu*. Estes *hekula töpö* têm um tipo especial de canoa que os faz deslizar velozmente e alcançar rapidamente o culpado. Os outros *hekula töpö*, do gavião, do beija-flor, da andorinha, vão pelo ar. Eles partem em um avião especial que voa como borboletas, mas muito mais rápido. Os *salakaliue töpö* fecharam as portas de sua casa onde o *uku dubu* do peixe está escondido, mas, os *hekula töpö* da ariranha, da piranha e da lontra quebram tudo, abrem as portas da casa. Alguns dos *salakaliue töpö* mandam entregar o *uku dubu*, mas outros ainda insistem em escondê-lo. Os *hekula töpö* continuam quebrando tudo. O beija-flor, com sua agilidade, consegue driblar os *salakaliue töpö*, fica no meio deles, pega o *uku dubu* e leva-o para o *hekula de* do gavião. Um dos *salakaliue töpö* joga água para afogar o *hekula* do beija-flor e o do gavião, mas estes jogam a água de volta. O *hekula de* do gavião retorna com o *uku dubu* para Auaris. O *hekula de* do beija-flor retorna no avião especial, os outros *hekula töpö* também voltam para Auaris, eles mergulham e, quando chegam ao grupo do doente, emergem. O doente ainda está vomitando porque os *salakaliue töpö* deram caxiri ao *uku dubu* do peixe. Os *hekula töpö* tinham que tirar o *uku dubu* da casa dos *salakaliue töpö* e limpá-lo. O *uku dubu* deve ser lavado para tirar o caxiri que está nele, que é muito forte e tem efeitos no sanumá que comeu o peixe.

Há casos de rapto do *pili õxi* por xamãs inimigos. Os *hekula töpö* têm que ir à casa dos *hekula töpö* do xamã inimigo, geralmente, em lugares longínquos, para resgatar essa porção do corpo. Muitas vezes, o xamã convoca seres auxiliares associados ao ambiente onde se encontra essa morada:

Um peixe diferente, uma transfiguração letal de um peixe normal, contamina a água. O sanumá toma a água suja pelo peixe e começa a vomitar. O sanumá fica vomitando por muito tempo, mais tarde está doente, pois descobre que seu *pili õxi* foi raptado pelo *hekula de* do peixe. O xamã chama o *hekula de* da ariranha para ajudá-lo. Este canta para o xamã e mostra o que fez mal ao doente: o *hekula de* de um peixe diferente raptou o *pili õxi* do doente, após ele ter comido o peixe estranho, a mando de um xamã inimigo. O *hekula de* da ariranha vai até a casa dos *hekula töpö* do peixe, que fecham a porta e não o deixam entrar, fecham todas as entradas da casa, tudo. Mas, o *hekula de* da ariranha quebra tudo e consegue entrar

na casa dos *hekula töpö* dos peixes. Estes fogem e o *hekula de* da ariranha pega o *pili õxi* do doente que estava na casa. A ariranha devolve o *pili õxi* ao doente, que se restabelece.

Os *hekula töpö* devem fazer uma guerra semelhante aos embates que ocorrem entre os seres humanos, quando lidam com os *hekula töpö* de xamãs inimigos como no caso a seguir:

Os *hekula töpö* de um xamã inimigo, dos *samatali töpö* (yanomamö), entram em uma mulher sanumá. Eles raptam seu *pili õxi*, deixando-a desfalecida, muito doente. O xamã sanumá deverá recuperar o *pili õxi* da mulher. Para isso, os *hekula töpö* do xamã sanumá brigam, como em uma guerra, com os *hekula töpö* do xamã *samatali*. Os *hekula töpö* se machucam muito, mas não morrem.

Em alguns casos, não é necessário perseguir os *hekula töpö* do xamã inimigo, mas apenas desfazer o dano que causaram, como no relato a seguir sobre um ataque de seres auxiliares de um xamã inimigo:

No sonho, o *mani de* de um *samatali* (yanomamö) entrega uma roupa vermelha ao *mani de* de um sanumá, que a veste, deixando-o doente, com o corpo quente e sentido frio. O xamã sanumá canta para curar o doente. Os *hekula töpö* pegam a roupa vermelha e jogam-na fora, retiram-na do *mani de*, assim, a pessoa fica curada.

Depois da captura do agressor ou da batalha travada com ele, os *hekula töpö* recuperam o doente. Retiram a substância que deixou a pessoa enferma e reconstituem seu corpo. Às vezes, para expelir a substância letal, devem dar um banho no interior do doente:

Ulitili töpö [criaturas da floresta em geral] são semelhantes aos *sai töpö*. Eles flecham os sanumá com um tipo de veneno que preenche todo o *pili õxi*. Os *hekula töpö* lavam a vítima com uma água especial. A cura é feita por dentro, no interior do corpo do doente, pelos *hekula töpö* que vasculham seu interior e encontram a

causa do mal espalhado. Os *hekula töpö* tiram a flecha envenenada que foi lançada, jogam muita água e lavam bem a vítima para retirar o *wazu*, a substância letal.

O banho não ocorre somente em casos especiais, pois toda cura deve ser finalizada com ele. O xamã deve apagar as marcas do agressor que se encontram no *pili õxi* do doente, pois elas contêm uma substância venenosa. Por isso, lava-o com a ajuda dos *hekula töpö*. O banho é o momento especial da cura acontece quando o xamã se aproxima da pessoa e passa a mão por todo o seu corpo enquanto canta: “*Bruuuu, bruuuu, bruuuu. Xalalalalala, xalalalalala*”. Nesse exato momento, os *hekula töpö* relacionados com o mundo aquático jogam uma água especial (*sapotu*) no *pili õxi* e lava essa porção da pessoa. Outros *hekula töpö* podem concluir a cura com algum tipo de curativo:

Há muito tempo, existiram os *nemonemoxi töpö* que cantavam muito. Foram as primeiras pessoas a cantar. Cantavam muito até o amanhecer. Os outros sanumás não cantavam tanto assim. Decidiram fazer um caminho para ir cantando até a casa dentro do xamã. Os *nemonemoxi töpö* viraram *hekula töpö* das abelhas. Esse *hekula de* trabalha muito bem, consegue curar o sanumá doente. Ele entra no doente e procura o veneno quando passa uma cera, semelhante à cera de abelhas ou à cola dos brancos. Ele retira o veneno e reconstitui o local ferido, pondo essa cera especial. Parece o médico dos brancos quando engessam ou enfaixam o doente, mas os *hekula töpö* fazem isso com uma cera.

Após esse banho especial, o xamã *lala de* faz uma sucção no local dolorido do corpo e expelle o objeto patogênico, materializado na forma de palha, folha, verme, pedra, sangue, ou linhas de algodão. As pessoas espantam-se com as substâncias que estavam no interior do doente, o xamã explica o que expeliu, o que é o objeto patogênico. O doente fica aliviado, pois aquilo que estava “enchendo” ou “entupindo” o seu *pili õxi* foi jogado fora. Os outros xamãs, que não são *lala de*, retiram a substância

letal com as mãos, manuseiam o doente e parecem segurar algo invisível que é jogado fora, longe do círculo onde acontecem as curas. Ao longo da sessão xamanística, várias curas vão acontecendo, uma de cada vez.

A escuridão inicial que envolve o xamã, contrastando com o brilho dos *hekula töpö*, dá lugar aos cantos-desenhos destes seres. Por meio dos cantos, o xamã começa a “ver tudo claro”, pois, agora, percebe a cena da agressão, mas, não apenas isso, ele também vê fatos que ocorrem em diversos lugares e temporalidades. Os cantos de cura dos *hekula töpö* são entremeados com outros que tratam de acontecimentos diversos. Nessas sessões, os sanumás que as assistem ficam sabendo o que se passa nas várias dimensões do cosmos. No momento da cura, alguns *hekula töpö*, que estão presentes, viajam pelas diversas camadas do cosmos ao mesmo tempo em que outros vão em busca do agressor ou estão no interior do *pili õxi* do doente.

Registrei⁶⁰ o canto de cura de um xamã *lala de*, que aconteceu, especialmente para curar a sogra desse xamã, o que não inviabilizou a realização de outras curas. Teve a participação de um “falso” xamã que passou a maior parte do tempo prostrado no chão. Trata especialmente do que fazem os *hekula töpö* em suas casas, em terras longínquas, ou no peito de um outro xamã. Revela como esses seres estão nos mais diversos lugares atentos, em alerta, observando o canto do xamã. Alguns *hekula töpö* estão zangados, outros preparam seus alimentos. Os *hekula töpö* que cantam com o xamã, viajam para outros espaços-tempos e observam o que está acontecendo com outras criaturas. Retornam rapidamente e cantam o que viram para o xamã, que repassa aos outros sanumás. Mais do que dar informações a respeito da cura em si, o canto do

⁶⁰ Registrei esse canto inteiro e obtive uma primeira explicação de três jovens e um homem adulto que também o assitiram. No entanto, as finas nuances, as sutis metáforas e os subentendidos que permeiam o canto requerem um trabalho de exegese e um profundo conhecimento da língua que, nesta fase da pesquisa ainda não está ao meu alcance. Assim, apresento aqui somente os aspectos gerais do canto, do que ele trata.

xamã trata de histórias que acontecem na dimensão invisível e inacessível aos demais. Neste canto, é possível ver o irmão mais velho e o irmão mais novo que formam um *hekula de* agir e cantar individualmente com o xamã.

O canto apresenta pequenas passagens do cotidiano, detalhes do trabalho, das festas, dos momentos na floresta de alguns *hekula töpö* e outros seres, como se o canto fosse um obra de ourivesaria e fizesse da vida dessas pequenas criaturas uma filigrana. É como se o canto fizesse um trabalho delicado de entrelaçar e soldar acontecimentos diversos vividos por vários seres auxiliares e outras criaturas em diversos espaços e temporalidades. Tudo isto acontece ao mesmo tempo em que outros *hekula töpö* estão dentro do *pili õxi* do doente curando-o. Especificamente, neste canto, o xamã detalhou ou talhou a vida dos *hekula töpö* e a dos antepassados dos sanumás em situações específicas de histórias já conhecidas do público e de outras, novas. O canto do xamã transita com fluidez de um acontecimento a outro, isto é, do canto de um *hekula de* a outro. A partir do momento em que o xamã está inserido nesse universo especial, os cantos dos *hekula töpö* estão por todos os lados e preenchem imediatamente todos os seus sentidos, pois, agora, ele tem uma outra percepção, a dos *hekula töpö*.

d. Trajetória de um xamã

O xamã sanumá professa uma sabedoria, uma atitude para com o mundo, ou certa receita de ação criadora do *ser* manifesta desde sua iniciação. A vida de xamã requer o cumprimento de regras de etiqueta voltadas para o cuidado com o corpo, fundamentais para que matenha o seu interior (*pili õxi*) pronto para receber as criaturas *hekula töpö*.

Ao longo de sua vida, o xamã vai desenvolvendo, também, a qualidade *waitili* (guerreiro destemido) claramente expressa na aquisição gradual de seres auxiliares perigosos com uma alta potência agressiva, que devem ser sabiamente controlados por ele. Como toda pessoa *waitili*, o xamã deve saber canalizar sua força, coragem, arrojo e destemor para o exterior da sociedade com o intuito especial de manter o equilíbrio dinâmico no interior do grupo. O xamã, além de ter o domínio sobre o mundo invisível das criaturas da floresta, cada vez mais, vem concentrando as ações de vingança. Neste sentido, maiores são suas preocupações para manter seu corpo íntegro, pois também deve realizar os rituais do matador.

Recapitulando, ter as criaturas *hekula tōpō* dentro do peito significa mantê-lo “limpo”, “perfumado” por meio do uso de substâncias atrativas a esses seres. Portanto, o xamã deve ter cuidado com sua alimentação e na manipulação do corpo. Deve, por exemplo, seguir os ensinamentos de *Omawō*, alimentar-se da comida que esse herói deixou e evitar as comidas exóticas que podem espantar os seres auxiliares. Não deve usar sabonetes, perfumes ou pastas de dente dos brancos, mas deve pintar-se com urucum e *wanapokoxi*. Os demais sanumás também devem seguir determinadas condutas e regras de etiqueta que lhes possibilitem ser cada vez mais sanumá. Quebrar interdições e descumprir restrições sociais expõe a pessoa aos ataques de criaturas da floresta, facilita o rapto de componentes corpóreos como nomes, marcas, partes do corpo interior. Para isso, há modos corretos de vestir, pintar, pentear, rir, chorar, comer e copular em diversos momentos da vida como, por exemplo, na guerra, no exercício do xamanismo, na reclusão da puberdade, no luto. Por sua vez, o xamã, por ter poderes sobre-humanos, deve manter uma conduta especial consigo mesmo e quando interage com seus pares, com os inimigos e com as criaturas da floresta.

A trajetória de um xamã poderoso está repleta de situações em que é preciso observar essas etiquetas. Quando os sanumás narram fatos marcantes da vida de um xamã, como veremos a seguir, os eventos selecionados, registrados na memória dos contadores, assemelham-se às narrativas a respeito de seres especiais, por exemplo, dos heróis criadores. A história de vida de um xamã específico acaba por apresentar-se como uma narrativa a respeito da figura geral e especial que é o xamã no universo sanumá. Assim, o que foi narrado, escolhido para ser contado pelos sanumás, não é uma referência a uma pessoa particular, mas trata de um xamã genérico, de fatos comuns à maioria dos xamãs poderosos. Não há detalhes esmiuçando a vida da pessoa em particular, mas há, sim, feitos de um xamã poderoso, que aconteceram e continuarão a acontecer na vida de outros. Trata-se de descrições do xamã-paradigma.

O neto e o genro de um desses xamãs memoráveis narraram sua vida, focalizando passagens ou momentos especiais, que são também ressaltados por outros xamãs como tendo sido vividos por eles. Semelhantemente aos xamãs krahó, os mais respeitados xamãs sanumás parecem viver um mito. Júlio Cezar Melatti (2001) observou como no processo de construção do xamã krahó ocorre uma transposição imaginária do mito à vida real do neófito. Alguns krahós pretendem ter revivido o mito de *Tikre*, o homem com poderes especiais que subiu aos céus, em suas histórias de vida ao se transformarem em xamãs, isto é, ao receberem os seus poderes especiais. A história pessoal de cada um dos xamãs krahós revela que eles passaram por eventos semelhantes às situações por que passou a figura mítica, *Tikre*. Foram essas situações que lhe permitiram ter poderes especiais, assim como permitiram a *Tikre*. Portanto, nessas histórias, encontram-se passagens marcantes que estão no mito, como doença, isolamento, animais que curam e oferecem alimentos e animais que dão poderes

mágicos ao homem (op. cit: 126). O conhecimento adquirido através da “vivência do mito” é uma via de acesso para a obtenção de poderes especiais. Assim, a própria biografia do xamã fazia as vezes do rito de iniciação xamanístico, sendo essa via de acesso aos poderes xamânicos subjetiva, estruturada e reconhecida por todos do grupo, que, obviamente, conhecem a narrativa mítica.

No caso dos sanumás, não há exatamente a possibilidade mítica na história pessoal de um xamã ou a transposição do mito à vida real. Mas, a história de vida dos grandes xamãs torna-se mitos, ou melhor, paradigmas enunciados em narrativas estruturadas, recorrentes e reconhecidas por todos. A experiência de ser xamã, de viver e interagir a partir dessa corporalidade especial que detém sentidos extra-sensoriais, deve, necessariamente, incluir determinados momentos ou experiências que todos os grandes xamãs, obrigatoriamente, viveram, vivem, ou viverão. Alguns xamãs sobressaem na vida dos sanumás, foram ou são especiais. A trajetória de um desses grandes xamãs poderia ser de qualquer outro xamã também poderoso.

O xamã lembrado na narrativa a seguir era reconhecido e respeitado por todos de Auaris e em outros locais, faleceu há, aproximadamente, 40 anos. Os sanumás lembram com nostalgia da época em que ele estava vivo, do tempo dos grandes xamãs. Afirmam que ele foi um xamã poderoso e que, hoje em dia, não existem mais xamãs como ele. Essa história contada pelo genro (*pataxiba*, ancião) e neto do xamã (*pata de*, *homen adulto*) não segue nossa idéia de linearidade, nem de ordem cronológica. Estamos diante de um relato contado em dado momento e dada circunstância que enfatizam características típicas do xamã e não de um passado que foi registrado realisticamente. A história sobre esse grande xamã é a seguinte:

O meu avô era como um *sai de*. Tinha o *hekula de* do *sai de* dentro dele.

Um dia, os seres que moram na floresta, os *hekula töpö* denominados *ulituli töpö* levaram-no para dentro d'água, no fundo do rio. Seu nariz ficou encostado no fundo do rio. Ficou por muito tempo dentro do rio, estava na casa dos *hekula töpö* que moram nesse local. Por isso, seu nariz sangrava de vez em quando.

Via tudo e sabia de tudo. À noite, saía no meio da escuridão, sozinho, e ia para a floresta. Não temia os *sai töpö*, pois eram seus amigos. A mulher de um *sai de* chamou-o, uma vez, para passear pelo seu mundo e por outras partes. Ele tomou essa *sai de* como esposa e teve filhos com ela, duas filhas *sai töpö* e um filho *sai de*. Alimentava-se da comida dos *sai töpö*, vivia com eles, contudo, não morria nem virava um *sai de* definitivamente. O mundo dos *sai töpö* não era letal ou perigoso para ele. Quando morreu, não foi para a casa dos *heno polepö töpö* como os outros sanumás, mas foi para a casa dos *sai töpö*, encontrar com sua mulher *sai de*. Na casa dos *hekula töpö* em seu peito, havia muitos *hekula töpö* de *sai de*, que eram perigosos.

Quando dormia, os *hekula töpö* contavam-lhe tudo o que estava acontecendo por todos os lugares, onde as criaturas mais diversas viviam e ameaçavam as vidas dos sanumás.

Há muito tempo, chamou vários xamãs para planejar uma vingança contra os yecuanas que haviam matado muitos sanumás. Vários xamãs aspiraram [os alucinógenos] *sakona e palalo*. Nessa reunião de xamãs, discursava e dizia que eles deveriam matar os yecuanas, mas os outros xamãs permaneciam calados, pois não queriam participar da vingança, estavam com medo, não eram *waitili töpö* (guerreiros, corajosos) Então, sozinho, cantou e convocou vários *hekula töpö* para ajudá-lo na vingança. Enquanto cantava, os yecuanas estavam descendo o rio em suas canoas, silenciosamente deslizando pelas águas. Os *hekula töpö* obedeceram e partiram ao encontro dos yecuanas culpados pela morte dos sanumás. Sabiam que os culpados estavam entre aqueles que desciam o rio, seguiram voando como borboletas. Voavam alguns metros acima do rio e foram tão rápidos que alcançaram os yecuanas. Ultrapassaram suas canoas e, um pouco à frente, construíram uma ponte e esperaram que elas passassem por baixo. Quando a canoa dos culpados estava embaixo da ponte, os *hekula töpö* pisaram na popa e a canoa, que submergiu com todos dentro. Os yecuanas que estavam na canoa caíram na água, afundaram e sumiram. Todos morreram, os outros yecuanas não encontraram os corpos. No fundo do rio, havia um buraco, onde entraram os corpos dos yecuanas. Um yecuaana, amigo dos sanumás, que estava em uma canoa mais atrás,

viu tudo e quase sua canoa virou. Seu pai era um xamã yecuana muito forte e amigo do xamã sanumá. O xamã yecuana ficou muito triste com os sanumás. Ele sabia o que iria acontecer, seus seres auxiliares haviam lhe contado e, assim, avisou seu filho, disse-lhe para se manter afastado. Isso aconteceu nas cachoeiras mais abaixo.

Um dia, na época das frutinhas *monama*, esse xamã sanumá poderoso estava em uma aldeia mais abaixo no rio. Saiu para coletar essas frutas e encontrou uma árvore carregada. Apanhou muitas e colocou-as no cesto. Estava em cima da árvore quando alguém bateu nela, mais abaixo. Procurou na base da árvore, olhou para baixo e não viu nada, pensou que poderia ser um *sai de*. De repente, sentiu um calafrio e resolveu descer da árvore. Voltou para casa e avisou a filha que estava com muito frio. Contou que sentiu alguém batendo na árvore quando estava coletando as frutas, mas não viu ninguém. Pensou nos *ōka tōpō*, poderiam ter sido eles que bateram na árvore e lançaram algum *alawali* nele. Passava muito mal. Na madrugada, parou de respirar. Seu *hekula de* da onça que morava em seu peito, foi atrás do culpado de sua morte. O *hekula de* encontrou e matou o culpado. Hoje, aquele xamã vive com os *sai tōpō* e ajuda seus netos que são xamãs nas curas que realizam.

Era muito bom caçador. Um dia, estava na floresta e parou no meio do caminho, em uma trilha. Acendeu o fogo e ficou por um tempo sentado, descansando. Apareceu uma anciã e perguntou quem era ele. Disse que era um caçador e estava esperando a madrugada chegar para caçar mutum. A anciã disse para seguir na direção de um igarapé, mostrou para que lado o igarapé ficava, pois, depois desse, havia três mutuns de um lado e três mutuns de outro. Partiu, seguiu o caminho que ia ao igarapé, indicado pela mulher. Enquanto ele caçava os mutuns, a anciã sentou no chão e ficou perto do fogo que ele havia feito. Acertou os três mutuns na cabeça, conseguiu flechar os seis, sem errar nenhuma flechada. Era uma caçada especial. Quando ia caçar, encontrava mutum, jacu, e nunca errava o alvo. Conseguia matar o mutum com uma única flechada na cabeça, e a flecha transpassava a cabeça do bicho, o que é difícil para qualquer outro caçador fazer. Isto acontecia porque os *hekula tōpō* ajudavam-no. Não errava nunca o alvo. Dentro dele havia muitos *hekula tōpō*, ele não era somente sanumá, mas era também *hekula de* e *sai de*. Quando voltou ao lugar onde tinha acendido o fogo, viu que a velha era, na verdade, um *sai de*, pois tinha se transformado em um cupinzeiro. No lugar onde a velha se sentara encontrou o cupinzeiro, no meio do

caminho, perto do fogo. Era um xamã tão forte que os *sai töpö* não o machucavam, mas, pelo contrário, ajudavam-no nas caçadas e nas idas à floresta. Em outra caçada, o xamã matou uma anta, era um animal muito grande. Como estava sozinho, resolveu voltar no outro dia para pegá-la com os outros. No dia seguinte, os outros sanumás seguiram na frente, embrenharam-se na floresta em direção ao local onde estava a anta. Quando chegaram, viram uma onça em cima da anta. Todos ficaram com medo e subiram correndo em uma árvore. O xamã disse para a onça ir embora, que ela deveria caçar uma outra anta para ela, pois aquela já estava morta, a onça deveria caçar outra. A onça saiu de cima da anta e foi embora.

Era muito bom caçador, já havia matado muitos e variados animais. Em outra caçada, encontrou um mutum correndo pelo chão da mata, a ave não voava, mas corria pela mata fechada, fora das trilhas, por lugares impossíveis de uma pessoa passar, cheios de emaranhados. Correu atrás do mutum, perseguiu o animal mata adentro, desviava dos emaranhados de cipós e árvores como só os cachorros conseguem fazer. O mutum subiu em uma árvore, mas ele espantou-o, sacudiu a árvore, e o mutum desceu e continuou a correr até que conseguiu pegá-lo pelo rabo. O mutum era muito rápido e ágil. No entanto, ele conseguiu pegar a ave sem arco e flecha, sem espingarda, só com as mãos. Pegou o mutum e torceu o pescoço. Perseguiu o mutum com uma agilidade incomum, ninguém consegue perseguir um bicho na floresta como ele fez, embrenhando-se na mata densa, desviando de obstáculos inimagináveis só transponíveis pelos cachorros. Ele era capaz de fazer isto porque era um xamã especial, extremamente forte. Foi guiado pelos *hekula töpö*.

Em outro dia, foi caçar com a sua mulher sanumá e filha [ex-mulher de um dos narradores e mãe do outro]. Num dado momento da caçada, uma de suas flechas ficou presa no alto de uma árvore bem alta, estava na parte mais alta da árvore. Ele subiu na árvore para buscá-la, e, quando estava no alto, um *hekula de* do *sai de* de um xamã inimigo puxou-o para baixo e ele caiu no chão. O lugar onde estava na árvore era muito alto e ele foi caindo batendo nos galhos e no emaranhado de cipós, não conseguia parar e se segurar porque alguma coisa estava puxando-o para baixo. A mulher e a filha choraram muito quando o viram no chão, elas pensaram que ele tinha morrido, pois ninguém sobreviveria a uma queda como aquela. Mas, ele acordou e disse que seu corpo não estava doendo e não tinha nenhum machucado. Ele não se machucou ou morreu porque muitos *hekula töpö* do *sai de* moravam em seu peito. Os *hekula töpö* disseram-lhe que, quando estava caindo,

vários *hekula töpö* estavam por baixo dele no momento da queda e amorteceram o impacto. Por isso, ele não morreu.

Conhecia tudo. Os *hekula töpö* contavam as coisas, só os *hekula töpö* ensinavam-lhe as coisas. Não aprendia com os outros velhos, mas com os *hekula töpö*. Quando era rapaz e não tinha idade para ter mulher, não copulava. Assim, conseguiu construir e manter a casa dos *hekula töpö* no seu peito. Naquela época, ele caçava muito. Conseguiu fazer com que os *hekula töpö* entrassem em seu peito, sozinho, não precisou de outro xamã para lhe passar conhecimento sobre os *hekula töpö*, para intermediar a relação dele com os *hekula töpö*, para colocar *hekula töpö* em seu peito. Conseguiu sozinho chamar os *hekula töpö* para a casa no seu peito. Lá de longe, os *hekula töpö* olhavam para ele e diziam: “Olha, aquele sanumá é muito forte, ele é *waitili*, nós temos que ajudá-lo”. A construção da casa dos *hekula töpö* em seu peito demorou muito, levou muito tempo, começou quando ele era ainda muito pequeno. Desde criança, os *hekula töpö* limpavam-no por dentro com sua água especial, retiravam qualquer tipo de veneno que qualquer criatura pudesse lançar-lhe. Quando já era rapaz, saiu para caçar sozinho por vários dias. Um desses dias, na floresta, encontrou a árvore do *sakona* (alucinógeno). Tirou a casca da árvore, raspou, espremeu e, assim, saiu um líquido que ele pôs na concha de folha que havia feito e bebeu. Os outros xamãs cheiram o alucinógeno, preparam no fogo, não bebem. Naquela época, antes de encontrar o *sakona*, ele não sabia cantar, mas, depois disso, passou a cantar com os *hekula töpö*. Quando bebeu, caiu no chão e, em seguida, começou a cantar. Cantou por muito tempo. Depois de ter encontrado o *sakona*, voltou para casa, cantando. Os anciãos não o reconheceram, perguntaram: “Quem é aquele rapaz?”. Outros velhos disseram: “Ele está cheio de *hekula töpö*”. Sempre que ia caçar, pegava a casca da árvore *sakona*, retirava o líquido e bebia-o. Era muito forte, tinha muito *hekula töpö*. Os *hekula töpö* fizeram a casa dentro dele muito devagar. No início, não precisava sonhar para o *mani* de ver as coisas, via tudo com os próprios olhos, acordado. Os *hekula ulitili töpö* (de criaturas da floresta) e dos *sai töpö* denominados *sala olī töpö*, que andavam de noite pela floresta, foram chamados para sua casa por ele próprio. Não teve no seu peito os *hekula töpö* de outro xamã, que transferia e fazia a casa. Ele mesmo ia até a casa dos *hekula töpö* para cantar com eles e adquirir conhecimento. Não acontecia com ele o que acontece com os outros xamãs, não eram os *hekula töpö* que se deslocavam, vinham e retornavam para suas casas. Era ele próprio que ia e vinha. Avisava a sua filha que iria para a casa dos *hekula töpö* dos *sai töpö* por

alguns dias, ia dormir lá com eles. Passava três dias na casa deles. Os outros sanumás não conseguem ver o caminho que leva à casa dos *hekula töpö*. A filha do xamã ficava olhando seu pai partir, ele saía de casa e ia em direção à floresta até que sumia, desaparecia no caminho. Estava nas trilhas dos *hekula töpö*, tinha entrado na dimensão dessas criaturas, por isso ele desaparecia. A caminho da casa dos *hekula töpö*, tornava-se um tipo de *sai de*, outra coisa, não era mais sanumá. Era forte porque podia experimentar do mundo de outros seres e voltar ileso para o mundo dos sanumás. Qualquer outro sanumá que experimente o mundo dos outros seres morre e vai definitivamente para essa outra dimensão, mas com ele era diferente, conseguia ir e voltar da casa dos *sai töpö* e entrar na dimensão dos sanumás. Passados três dias, retornava.

Em um outro dia, disse que iria passar três dias fora, retornou no quarto dia. Quando voltou, disse que tinha mulher, sogra, sogro, cunhado, no mundo dos *sai töpö*. Tomou uma mulher *sai de* para si, uma *sala oli töpö*, uma mulher dos *sai töpö*.

Um dia, quando cantava com os *hekula töpö*, avisou sua filha que um *hekula de* muito perigoso estava se aproximando, ia morar em seu peito. Era o *hekula de okolo*, de uma onça, que mata gente, muito forte, agressivo e vingativo. Esse *hekula de* foi morar em seu peito, enquanto poucos xamãs conseguem ter esse *hekula de*. É muito difícil controlá-lo e atraí-lo. Um tempo depois, quando já estava com esse *hekula de*, teve uma briga séria com outro sanumá, o que o deixou com muita raiva, mandou o *hekula de* da onça matar o sanumá. Quando seu desafeto estava na mata, apareceu uma onça que avançou sobre ele e o arranhou, mas o sanumá conseguiu escapar. No dia seguinte, a onça conseguiu abocanhá-lo na nuca. Como ele tinha esse *hekula de*, os outros sanumás temiam-no.

De outra vez, teve outra briga séria com um outro sanumá. Depois disso, ele avisou que esse sanumá não iria trabalhar mais na roça, pois iria ficar com muito medo do *hekula de okolo*. Um dia, uma onça muito grande estava nas proximidades da casa do sanumá. Todos ficaram com medo, amarraram as redes no alto, muito alto, da casa. A onça entrou devagar na casa do sanumá e observou tudo. Os sanumás estavam nas redes no alto, flechavam-na, mas não conseguiam acertar, não conseguiam matar a onça. As flechas não penetravam no seu corpo, o animal entrava cada vez mais dentro da casa. Os sanumás viram que essa onça era especial, não era uma onça qualquer, mas foi enviada pelo xamã, pelo *hekula de do okolo*. Por isso, os sanumás tinham medo dele.

Há muito tempo, quando estavam em *saula tulia*, os yecuanas mataram muitos homens dos *mosonawa töpö*. As viúvas foram até a casa dele e contaram toda a história, disseram que estavam muito tristes. Ele não se comoveu com o lamento das mulheres, pois, anteriormente, alguns *mosonawa töpö* haviam brigado com ele. Então, disse para as mulheres: “Por que vocês não vão lá matar os yecuanas? Eu não vou fazer nada.” As mulheres queriam que ele mandasse seus *hekula töpö* realizar a vingança. Mas, ele dizia que não iria fazer isso. As mulheres voltaram para suas casas. No entanto, no dia seguinte, insistiram novamente com o xamã. Pediam muito, diziam que não tinham mais marido e que ele era muito poderoso e só ele poderia ajudá-las. No outro dia, de novo, as mulheres vieram pedir sua ajuda. Foi assim por vários dias. O xamã demorou muito para decidir ajudá-las porque ainda estava com raiva dos *mosonawa töpö*. Os xamãs anciãos fizeram *sakona*, prepararam uma sessão xamanística. Ele inalou o *sakona* e ficou em transe, muito *polemo*, mas permaneceu quieto, não fez nenhum barulho. Quando acabou a sessão xamanística e a inalação de *sakona*, perguntou aos outros xamãs se tinham visto onde estavam os yecuanas. Eles disseram que não viram nada. Ele foi o único que viu onde estavam os yecuanas culpados. Os outros xamãs estavam com receio, temiam matar os yecuanas. Os xamãs dos *kadimani töpö* [grupo agnático sanumá] não fizeram nada, não disseram nada. O xamã perguntou por que eles estavam fracos, por que estavam calados. Continuaram calados e ele percebeu que eles não conseguiriam vingar a morte dos *mosonawa töpö*. Então, sozinho preparou-se para matar os agressores, que eram muitos. Dizia que estava com muitos *hekula töpö*. Naquela época, os sanumás estavam perto de *saula tulia* e os yecuanas já estavam por aqui, na região de Auaris. Os *hekula töpö* do xamã vieram até Auaris, viram os yecuanas e voltaram para contar tudo o que viram. Os *hekula töpö* disseram que os yecuanas iam fazer uma canoa para descer o rio. Nessa sessão xamanística, quando ouvia o canto dos *hekula töpö*, ele dizia aos sanumás que os yecuanas estavam em um rio grande. Os *hekula töpö* vigiavam cada passo, tudo o que os yecuanas faziam. Pensou que esse era o momento de matá-los, de fazer a retaliação. Iria afundar sua canoa e matá-los. Os *hekula töpö* sabiam quando eles iriam descer o rio. Então, começou inalar o *sakona* e entrou em contato mais intenso com os *hekula töpö*, ficou muito *polemo*. Primeiro, limpou o terreiro em frente à casa e fez aparecer muitas baratas. Os *hekula töpö* das baratas fizeram muitas baratas aparecer a mando do xamã. Os *hekula töpö* das baratas e dos passarinhos foram matar os yecuanas. Os *hekula töpö* afundaram a canoa como vimos. Dentre os seus

hekula töpö fortes estava o *okolo* (onça) e *sala oli töpö*, que é um *sai de* que tem uma panela grande e quente como o sol, onde ele joga o *õxi de* que raptou de uma pessoa e esta morre no mesmo instante. É muito quente dentro dessa panela.

Os dois sanumás “biografaram” a vida desse grande xamã, lembraram os feitos experimentados por ele, que está no imaginário do grupo, pois o neto deste grande xamã não foi seu contemporâneo, mas sabe com detalhes da sua saga. Os dois narradores enfatizaram as situações onde o xama manifestou todo o seu poder xamânico e sua capacidade de transfiguração. Podemos indicar os seguintes temas abordados:

- 1) Viagem à morada dos *hekula töpö*, onde passava algum tempo com eles;
- 2) Passeios longos e demorados pelo cosmos com os *hekula töpö*;
- 3) Casamento com uma *sai de*;
- 4) Realização, sozinho, de uma grande vingança contra inimigos poderosos;
- 5) Morte seguida de transfiguração em *sai de*, *hekula de* que ajuda os xamãs relacionados a ele;
- 6) Caçadas com auxílio dos *hekula töpö*;
- 7) Conversas com os animais e destemor de passar dias sozinho na floresta;
- 8) Queda da copa de uma árvore sem morrer;
- 9) Construção da casa dos *hekula töpö* no seu peito, sozinho;
- 10) Aquisição de *hekula töpö* perigosos;

Esses temas não esgotam os poderes dos xamãs, mas revelam e enfatizam alguns deles. Aparecem em outras versões, quando as pessoas recordam momentos da vida de outros grandes xamãs e alguns xamãs de Auaris recordam situações similares pelas quais passaram. Os feitos de que os xamãs mais se orgulham é a capacidade de se

transfigurar, de ir à morada de criaturas da floresta, de se alimentar e estar com eles e, depois, retornar a casa como um sanumá, sem morrer ou se metamorfosear definitivamente em outra criatura. Essa capacidade, o grande xamã da narrativa acima desempenhava com maestria até mesmo se casando com uma *sai de* e tendo filhos com ela, ou seja, tendo uma intensa troca de fluidos que poderia modificar sua forma corporal, conseguia retornar para sua casa com os sanumás. Com sua morte, seu *õxi de* transfigurou-se em *sai de* e, hoje, ele é um *hekula de* que auxilia os seus parentes xamãs. Vimos, em outro capítulo, que alguns *sai töpö* conseguem manipular seus corpos, transformá-los em corpos de sanumás momentaneamente, como fazem os grandes xamãs.

Um xamã de Auaris experimentou um contato intenso com os *sai töpö*, quando não se submeteu ao ritual *kanenemo* do matador. Flechou outro sanumá e não fez o ritual de reclusão. Sua garganta começou a doer, em seguida foi ficando muito debilitado até desmaiar. As pessoas achavam que tinha morrido. O choro fúnebre ressoou pela aldeia, enquanto, na verdade, seu *mani de* viajava, foi até uma cachoeira distante, onde viviam vários *sai töpö* e pediu-lhes ajuda, pois queria retirar as substâncias de sua vítima que estava em seu *pili õxi*. Os *sai töpö* ajudaram-no, retirando a marca do morto do seu interior. Assim, voltou para sua casa e, quando acordou, as pessoas ficaram surpresas, pois foram *sai töpö* que o haviam curado. Essa habilidade de ter relações pacíficas com os *sai töpö* é recorrente em todos os grandes xamãs, o que não acontece com as pessoas comuns.

Os xamãs, seres com capacidades especiais, sentidos expandidos, vivem situações dignas de figuras mais poderosas no ideário sanumá. Passagens na vida de um grande xamã são versões da vida de outro e experiências pessoais passam a compor

mais uma história do repertório tradicional sanumá. Enquanto entre os krahós, as narrativas sobre os seres sobre-humanos são experiências possíveis na vida dos xamãs, entre os sanumás, as histórias pessoais dos xamãs têm a possibilidade de compor narrativas relativas ao ideário do xamanismo.

* * *

Existe um modelo para o xamanismo sanumá que apresenta desdobramentos dos dois grandes temas apresentados neste trabalho - o metamorfismo e a fisicalidade dos seres. No primeiro caso, a corporalidade do xamã é a expressão máxima do metamorfismo, pois ele é capaz de estar e agir, isto é, ser como outras criaturas e retornar à convivialidade sanumá sem sofrer transfigurações definitivas. O sucesso nas ações xamanísticas depende de sua habilidade de transitar pelas diversas dimensões do cosmos, de experimentar uma metamorfose reversível. Ao mover-se livremente por vários espaços-tempos, o xamã é capaz de negociar os ataques de outros seres e auxiliar na busca sanumá pela condição humana.

No segundo caso, a fisicalidade do universo invisível, foi uma descoberta xamânica, ou melhor, do olhar xamânico. Quando os xamãs encontraram a árvore dos cantos e os *hekula töpö*, aprenderam com essas criaturas a ver de uma maneira especial. Todo o mundo invisível e porções do corpo que eram imperceptíveis tornaram-se conhecidas e mostraram-se como coisas materiais. O xamã atua especialmente nessa dimensão que antes se encontrava suspensa, não era perceptível.

Qualquer xamã deve dominar essas habilidades: a transformação reversível e o olhar xamânico. No entanto, cada xamã é único, tem maiores ou menores poderes e desenvolve seu próprio estilo quando xamaniza, o que depende de sua inventividade

individual. Tudo indica que cada xamã pode criar sua própria versão (ou versões) xamânica, pois são virtualmente inesgotáveis as possibilidades de materializar seus seres auxiliares, os *hekula tōpō*. É como se ao xamã fosse facultada uma imensa margem para exercer sua criatividade e pôr em prática seus conhecimentos sobre o comportamento e a morfologia dos animais e outros seres e até sobre coisas dos brancos, transformando o que quiser em seres assistentes no xamanismo. Como, por exemplo, podem ser uma prosaica barata ou um enigmático carro ocidental assistentes nas curas e outros procedimentos xamanísticos? A motivação para adotar esses elementos como *hekula tōpō* está justamente na liberdade que cada xamã parece ter para criar o seu acervo pessoal de seres auxiliares. Ao contrário, por exemplo, do panteão de orixás nas religiões afro-brasileiras que, embora grande, é limitado, parece não haver limites para o que um xamã sanumá pode fazer quando se trata de criar *hekula tōpō*. Quando os sanumás dizem que tudo tem um *hekula de* associado, eles estão se referindo a essa possibilidade infinita de o xamã poder acionar essas criaturas a partir de absolutamente tudo, o que depende da criatividade de cada xamã.

Um grande xamã tem uma acurada percepção do mundo que lhe permite captar a potencialidade dos objetos, seres e elementos mundanos, i. é, de ver suas qualidades e peculiaridades capazes de transformá-los em seres auxiliares. Assim, nada escapa ao xamã que pode realmente encontrar *hekula de* em qualquer ser ou objeto, perceber habilidades inesperadas nas coisas. Assim, há *hekula de* que caça, escava, escala, mergulha, vasculha, ilumina, capta imagens (tira fotografias), etc. Sua força depende de o xamã saber convocar e pôr essas criaturas em movimento quando xamaniza nas curas e vinganças. Ele é livre para tirar partido de tudo e de todos, ou seja, de levar às últimas conseqüências o potencial deste mundo para acessar os outros mundos. Como um

dínamo, essa perceptividade xamânica cria uma infinidade de seres auxiliares, que agindo com ele produz uma energia xamânica que transforma a dimensão invisível que sustenta e move o universo.

Bibliografia

ALBERT, Bruce. 2002. 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, Editora da UNESP

_____. 1992. “A fumaça do metal. História e representação do contato entre os Yanomami”. **Anuário Antropológico/89**.

_____. 1985. Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie Brésilienne). Tese de doutorado. Paris, Université de Paris-X (Nanterre).

ARHEM, Kaj. 1990. “Ecosofia Makuna”. In: CORREA, F (org.). **La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial Cerec.

ARISTÓTELES. 1996. **Aristóteles – Vida e Obra** (Os Pensadores). São Paulo, Editora Nova Cultura.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 2001. Movimientos etnopolíticos contemporáneos et sus raíces organizacionales en el sistema de interdependência regional del Orenoco. Série Antropológica. Brasília, DAN.

_____. 1974. **Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas vnezoelano**. México, Instituto Indigenista Interamericano.

BARANDIARAN, Daniel. 1962. Shamanismo yekuana o makiritare. **Antropológica n° 11**.

BORGMAN, D. 1991. Dicionário Sanumá. Boa Vista, MEVA.

BORGMAN, D. 1990. Sanuma. In: DERYSHIRE, Desmond & PULLUM, Geoffrey (edit). **Handbook of Amazonian languages**, vol 2. New York/ Amsterdam, Bullim/Mouton de Geryter.

BUTT-COLSON, A. 1983-1984. "Conclusion". In: BUTT-COLSON, Audrey. e HEINEN, Dieter (orgs) **Antropologica** 59-62, Themes in political organization: the Caribs and their neighbours.

CADOGAN, L.1960. “En torno a la aculturación de los mbyá-guarani del Guairá”. **América Indígena**, vol. XX, n° 2.

CHAUMEIL, Jean-Pierr. 1985. Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de L'Amazonie péruvienne. *Journal de la Societé des Americaniste*, LXXI.

COLCHESTER, M. 1982. "The Cosmvision of the Sanema". *Antropológica*, 58.

DAMATTA, R. 1973. Poe e Lévi-Strauss no campanário ou a obra literária como etnografia. In: **Ensaio de Antropologia Estrutural**. Petrópolis, Ed. Vozes.

_____. 1970. "Mito e Antimito entre os Timbiras". In: LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Linguagem Social*. RJ: Tempo Brasileiro.

DESCOLA. P & LORY, J-L. 1982. "Les guerriers de l'invisible: sociologie comparative de l'agression chamanique en Amazonie (Achuar) et en Papouaise Nouvelle-Guinée (Baruya)". *L'ethnographie* 87-88.

EGGAN, F. 1954. Social anthropology and the method of controlled comparison. *American Anthropologist*, vol 56, issue 5

FAUSTO. Carlos. 2001. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo, Editora USP.

_____. 1997 (2ª diagramação). A dialética da predação e familiarização entre os Parakanãs da Amazônia Oriental: por uma teoria da guerra ameríndia. Tese de doutorado. Rior de Janeiro, Museu Nacional.

GALLOIS, D. 1998. O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. Tese de doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo.

GAUGUIN, P. 1997. **Antes e depois (idéias e memórias)**. Porto Alegre: L&PM Editores.

GEBHART-SAYER, A. 1986. "Una terapia estetica. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los shipibo-conibo". *América Indígena*, vol XLVI, nº 1.

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

GUIMARÃES, S. M. 2001. Os guarani-mbyá e a superação da condição humana. Dissertação de Mestrado. Brasília, Universidade de Brasília.

GUSS. David. 1989. **To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest**. Berkley and Los Angeles, University of California Press.

HOWARD, C. 2002. A domesticação das mercadorias: estratégias waiwai. In: ALBERT, B & RAMOS, A. (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo, Editora da UNESP

KOPYTOFF, I. 1988. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, A. **The social life of things: commodities in cultural perspective**. Cambridge, Cambridge University Press.

LEACH, E. 1966. Ritualization in man. **Philosophical transactions of the Royal Society of London**, nº 772, vol. 251

_____. 1974. **Repensando a antropologia**. São Paulo, Ed. Perspectiva.

LEENHARDT, M. 1979. **Do Kamo**. Chicago, University of Chicago Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. **O cru e o cozido** (Mitológicas v.1). São Paulo, Cosac & Naify

_____. 1993. **Histórias de Lince**. São Paulo, Companhia das Letras.

_____. 1989. **O pensamento selvagem**. Campinas, Papirus.

LÉVY-BRUHL, L. 1985. **How natives think**. Princenton, Princenton University Press.

LIMA, Tânia. 1986. A vida social entre os yudjá. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional.

LIZOT, J. 1988a. **O círculo dos fogos: feitos e dittos dos índios yanomami**. São Paulo, Martins Fontes.

_____. 1988b. Los yanomami. In: LIZOT, J. **Los aborígenes de Venezuela**. Volumen III. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales / Instituto Caribe de Antropología y Sociología / Monte Avila Editores, C.A.

MELATTI, J. C. 2001. "O mito e o xamã". **Mitologia Indígena**. Brasília, DAN/ICS.

_____. 1998. "A "Ilha" Guianense: introdução", "Maciço Guianense Ocidental", "Maciço Guianense Oriental" e "Litoral Guianense". In: **Índios da América do Sul: áreas etnográficas**. Brasília, DAN.

MÈLIA, 1992. **La lengua guaraní. Historia, sociedad y literatura**. Madrid, Ed. Mapfre.

MERLEAU-PONTY, 2003. **O visível e o invisível**. São Paulo, Ed. Perspectiva.

MÈTRAUX, A. 1973. **Religion y Magias indígenas de America del Sur**. Madrid, Aguillar.

MIGLIAZZA, E. 1972. Yanomama grammar and intelligibility. Tese de doutorado. Indiana University.

_____. 1967. “Grupos lingüísticos do território federal de Roraima”. **Atas do simpósio sobre a biota Amazônia**, vol 2 (Antropologia).

RODRIGUES, P. de M. 2005. Tese de doutorado em preparação. Universidade de Chicago.

RAMOS, A. R. 1996. Yanomami and gender. Toward a sanumá theory of knowledge. *Série Antropológica*, 202. Brasília: Unb-DAN

_____. 1995. A profecia de um boato. *Série Antropológica* nº 188. Brasília, UnB-DAN

_____. 1995b. **Sanumá Memories: yanomami ethnography intimes of crisis**. Madison, The University of Wisconsin Press.

_____. 1990. **Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami**. São Paulo, Editora Marco Zero/Ed.UnB.

_____. 1990a. “Vozes Indígenas: o contato vivido e contado”. **Anuário Antropológico/87**.

_____. 1980. **Hierarquia e Simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo, Hucitec/INL-MEC.

_____. 1976. “O público e o privado: nomes pessoais entre Sanumá”. **Anuário Antropológico/76**.

_____. 1974. “How the sanumá acquire their names”. **Ethnology**, vol XIII, nº 2.

_____. 1972. **The social system of the sanuma of northern Brazil**. Tese de doutorado. University of Wisconsin.

RAMOS, A & ALBERT, B. 1977. “Yanoama descent and affinity: the sanuma/yanomam contrast”. **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**, vol II, Paris.

SEEGER, A., DAMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas”. **Boletim do Museu Nacional**. Antropologia nº 32.

SILVA, C. T. 2003. “Espelhos caribes, reflexos antropológicos: retratos etnográficos de sociedades indígenas”. **Anuário Antropológico/2000-2001**.

SMILJANIC, M. I. 1999. O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Tootobi. Tese de Doutorado. Brasília, Universidade de Brasília.

TAYLOR, K. I. 1996. A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais. In: LANGDON, J. M. (org) **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis, Ed. da UFSC.

_____. 1974. **Sanuma Fauna: prohibitions and classifications**. Monografia 18. Caracas, Fundación La Salle de Ciências Naturales.

_____. 1972. Sanuma (Yanoama) food prohibitions: the multiple classification of society and fauna. Tese de doutorado. University of Wisconsin.

TURNER, V. 1975. Social dramas and ritual metaphors. In: **Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society**. Ithaca and London, Cornell University Press.

VARGAS LLOSA, M. 2003. **O Paraíso na outra esquina**. SP, Arx.

VILAÇA, A. 2000. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol 15, nº 44.

_____. 1992. **Comendo como gente: formas de canibalismo wari**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

_____. 1998. “Fazendo corpos: reflexões sobre a morte e canibalismo entre os Wari à luz do perspectivismo”. **Revista de Antropologia**, vol. 41.

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

_____. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**, 2(2).

_____. 1992. “Apresentação a A. Vilaça”. In: VILAÇA, A. **Comendo como gente: formas do canibalismo wari**. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.

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

_____. 1984/1985. “Bibliografia etnológica básica tupi-guarani”. **Revista de Antropologia**, vol 27-28.

WHITEHEAD, N. 2002. **Dark Shamans: kanaimà and the poetics of violence death**. Durham & London: Duke University Press.