

O drama ritual da morte nos Sanumá

The ritual drama of death among the Sanumá

Sílvia Guimarães*

Resumo: Entre os sanumás, subgrupo yanomami setentrional, a morte toma dimensões de “dramas sociais”. Por serem quase todas provocadas intencionalmente por alguém, as mortes expõem e reatualizam intensamente entre choros, mexericos e discursos irados os conflitos acumulados entre o morto e inimigos. Este trabalho pretende compreender as alianças e os conflitos, formas de socialidade, nos ritos fúnebres sanumás.

Palavras-chaves: Corpo; Ritual; Memória; Cosmologia; Yanomami.

Abstract: Among the Sanumá, a subgroup of the northern Yanomami, death takes on the dimensions of “social dramas”. As practically all the deaths are provoked intentionally by someone, the deaths expose and intensely reinterpret the conflicts accumulated between the deceased and their enemies. These reinterpretations are interspersed with crying, gossip and irate speeches. This study seeks to understand the alliances and the conflicts, which are forms of sociality, in the Sanumá funeral rites.

Key-words: Corporality; Funeral ceremony; Sanumá-Yanomami.

* Professora Adjunta da
Faculdade Ceilândia-UnB.
E-mail:
smfguimaraes@uol.com.br.

No alto rio Auaris¹, onde vivem os Sanumá, subgrupo Yanomami, como alhures, a morte toma dimensões de “dramas sociais”, daqueles vividos pelos Ndembu (Turner, 1957 e 1974). Por serem quase todas provocadas intencionalmente por alguém ou alguma criatura da floresta, 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.

Os Sanumá compõem um dos subgrupos da família linguística Yanomami, que inclui também os Yanam, Yanomae e Yanomamö (Migliazza, 1967). Estão localizados nos dois lados da fronteira entre Brasil e Venezuela. No lado brasileiro, os Sanumá são, aproximadamente, 1500 pessoas, distribuídas por 28 comunidades (fonte ong URIHI – Saúde Yanomami, 2003) e na Venezuela, cerca de 2900 (fonte SIVO – Sistema Integrado de Indicadores Sociales para Venezuela, 2001). O grupo de Auaris, onde foi realizada esta pesquisa, está localizado nas margens do rio Auaris, afluente do rio Branco, localizado na margem direita do rio Negro. Era formado por 214 pessoas, divididas em cinco grupos agnáticos relacionados entre si por consanguinidade e afinidade.

Corpo, memória e o drama da morte

A morte no universo Sanumá, além de reavivar os feitos do morto - o bom caçador, amigo ou filho que ele foi - faz os parentes relembrem 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. Nas noites e em alguns momentos do dia, quando o corpo do morto ainda está em preparação para ser cremado e consumido pelos seus na cerimônia funerária *sabonomo*, acontecem choros ritualizados. Especialmente nesses intervalos, a biografia do morto é reconstituída e a vingança por

sua morte é reforçada. Essa história de vida do morto é a história das relações sociais mantidas por ele, principalmente, as conflituosas.

Mauss (1981, p. 328) discutiu os ritos orais funerários na Austrália e chamou atenção para os momentos quando, em meio a tarefas triviais, grupos formados, sobretudo, por mulheres começam a uivar, cantar e invectivar o inimigo em uma explosão de cólera e pesar para, em seguida, retornar ao ramerrão da vida. Essa expressão coletiva dos sentimentos guarda semelhanças com a cerimônia fúnebre Sanumá quando, após a morte, os parentes próximos do morto choram, reconstituem a vida do morto e clamam por vingança. Além desses momentos ritualizados, os Sanumá vivem outras situações que quebram a rotina da vida quando experimentam embates, discussões polêmicas e também grandes feitos, caçadas, atividades marcantes. Os Sanumá guardam na lembrança esses momentos vividos por uma pessoa para em sua morte traçarem sua biografia.

A escritora Virginia Woolf, em seu escrito autobiográfico “A sketch of the past” (1939-1940), 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 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. Essa descrição da memória feita por Woolf pautada por momentos de ser e não-ser é inspiradora para se pensar a construção da biografia do morto Sanumá. Os Sanumá parecem viver esses “momentos de ser” de grande intensidade para, em seguida, adentrarem o itinerário habitual. 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.

No entanto, no caso dos Sanumá, compor essa biografia, retratar esses “momentos de ser” significa recompor a corporalidade do morto que, por meio da cerimônia funerária, deve ser destruída. Assim, para

esquecer o morto e afastá-lo do convívio social é necessário re-apresentá-lo para depois destruí-lo. Semelhante aos Jívaro (Taylor, 1996) e aos Wari (Vilaça, 2005), onde não são somente o que entendemos por substâncias que circulam na formação da pessoa, o corpo Sanumá² é também constituído de sentimentos e memórias das relações sociais mantidas com consanguíneos, afins próximos e distantes. Com relação à formação da pessoa Sanumá, a teoria da concepção segue a ideia da patrilinearidade, o sêmen do pai é o principal responsável pela formação do feto. No entanto, a mulher não figura como um simples receptáculo, pois o chibé – bebida feita exclusivamente pelas mulheres de farelos de beiju de mandioca misturados na água em temperatura ambiente –, que ela produz e toma durante a gestação, auxilia na formação do feto.

Pois bem, lembrar os feitos do morto, as interações que manteve e os sentimentos provindos dessas interações significa pessoalizá-lo, o que, ao longo da cerimônia funerária, deverá ser transformado em morto. Por meio do processo de “lembrar para esquecer” (Taylor, 1993), a cerimônia funerária pretende destruir as marcas do morto, esquecê-lo, apagá-lo e, ao mesmo tempo, criar exaustivamente sua personalidade, a singularidade de sua corporalidade.

Neste sentido, a morte se converte em drama quando relações sociais, de agressividade ou não, mantidas ao longo da vida do falecido devem ser pontuadas. Essas relações sociais acontecem concomitante à manipulação do corpo no rito fúnebre. A inquietação que a morte provoca está tanto nos parentes do morto quanto nos seus afins próximos, corresidentes, especialmente, nos seus desafetos, com quem ele manteve relações sociais e que temem a ira do grupo em luto. Portanto, tristeza, pesar, raiva e vontade de vingar parecem ser os principais sentimentos experimentados por eles. Nessa atmosfera de comoção, desenrola-se o *sabonomo*, a cerimônia funerária Sanumá, como veremos a seguir.

***Sabonomo*, a cerimônia funerária Sanumá**

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 ideia de espaço cerimonial no qual se celebra o morto com a reunião de aliados. Comparando o termo para *casa* entre os três subgrupos linguísticos Yanomami - *sai a* em Sanumá, *yano* em Yanomae, *xabono* em Yanomamö - Ramos (1990, p. 41) observou que há dimensões escondi-

das na arquitetura que são reveladas na língua. Enquanto as casas Sanumá 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 fonológico e morfologicamente ligado aos termos para casa dos Yanomamö e Yanomae, respectivamente *xabono* e *yano*, o que indica que, ao celebrar o morto, os Sanumá “fazem o *xabono*”, isto é, reúnem-se com os aliados, como acontece com os 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. Além disso, eles relembram as alianças e os conflitos vividos por eles e com outros grupos, tendo como pivô a história de vida do morto.

Bruce Albert (1985) em seu trabalho precursor sobre a cerimônia funerária dos Yanomae, que se constitui um endocanibalismo, concebido como um processo ritual de dissociação e de “neutralização” dos constituintes do morto, demonstra como a morte se torna uma troca simbólica intercomunitária. Para esse autor, o destino do corpo do morto desvela uma estrutura de relações sociopolíticas, na qual as relações intracomunitárias entre cognatos e afins classificatórios, transposta ritualmente para a relação entre enlutados e coveiros, torna-se o modelo cerimonial das relações políticas intercomunitárias. Albert está preocupado em demonstrar como as relações entre grupos locais são determinadas pela lógica do sistema ritual³. Por sua vez, essa etnografia Sanumá é, sob determinado ponto de vista, uma variação desse mesmo tema, mas com algumas especificidades ou com um olhar sobre outro objeto, a noção de corporalidade sanumá, ou melhor, de alteração dos corpos por meio do tratamento do morto.

No caso dos Sanumá de Auaris, a cerimônia funerária se desenvolve de acordo com a sequência ritual descrita a seguir. O início do luto é marcado por lamentações fúnebres dos parentes próximos. A maioria das mulheres reúne-se na casa do morto, chora em louvor a ele e lamenta a falta que ele 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 corresidentes, todos ao mes-

mo 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, mas envolvidos em atividades nas proximidades, para contar o ocorrido. O corpo deve ser cremado, e um consanguíneo, pai ou irmão mais velho, é o responsável pela cremação, que deve acontecer durante o dia, pois à noite, o *heno polepö de*⁴, o morto, se enfurece, porque quer comer seu cadáver que, para ele, já está 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 deitado na rede 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* do morto e evitar, assim, que ele agrida alguém. Outros *heno polepö töpö*⁵ presentes para assistir à cremação, querem comer o cadáver, que veem como caça e irritam-se com a falta de reciprocidade dos Sanumá. Esses 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 corresidentes ignoram os chamados de ajuda para pôr o cadáver na fogueira. As mães mandam seus filhos se afastarem no momento da cremação. Pessoas mais distantes do morto pintam a área abaixo do nariz com pasta vermelha de urucum para evitar a aspersão da fumaça deletéria do cadáver queimado, pois poderia provocar sonhos com o morto.

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 para 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 consanguíneos 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, os antigos Sanumá expunham o cadáver na floresta, bem longe das casas, no alto de uma árvore, envolvido por uma esteira de madeira e cipó semelhante ao que fazem os Yanomae atualmente (Albert, 1985, p. 390). 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 Sanumá preferem não fazer a exposição do cadáver, pois o *heno polepö de* fica inquieto, sente muita fome, pede comida, mexe nas coisas dos Sanumá e questiona insistentemente as pessoas, o que o leva à ira, pois, à exceção dos xamãs, os Sanumá não percebem sua presença.

Com os ossos carbonizados e guardados, os Sanumá devem preparar a cerimônia de pulverização e feitura das cinzas. O enlutado principal deve fazer uma grande roça, especialmente de bananas, 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, que podem durar alguns meses, 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 essas reuniões seguidas de sessões xamanísticas, os preparativos do *sabonomo* tomam um novo ímpeto. Meses depois da cremação, quando as roças estão maduras, mensageiros partem para convidar os aliados. Semanas mais tarde, eles 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 imporante (*pata de*) que para, estático, apoiado em suas armas e aguarda o seu par, outro

pata de do grupo dos anfitriões, para realizar o diálogo cerimonial. Então, 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 o *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, aguentam 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, mas agora acompanhadas dos visitantes. 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, lamentam a perda daquele bom filho e caçador e enfatizam a relação de parentesco que mantinham com o morto.

Com os diálogos cerimoniais realizados por visitantes e anfitriões está aberto oficialmente o *sabonomo*. Como observou Ramos (1990, p. 51), a cerimônia do morto reúne muitos hóspedes de aldeias distantes que passam a conviver intensamente e acaba por demonstrar o quadro sociopolítico 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 essas alianças.

Após a chegada dos visitantes, 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, o consumo das cinzas. Enquanto os homens caçam, 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, que 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 muito alimento. 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 ocorre a caçada coletiva, na aldeia ficaram alguns rapazes, afins corresidentes mais distantes do morto, anciãos, mulheres e crianças, todos aguardam a chegada dos caçadores. Mensageiros avisam quando 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 dos anfitriões, os primeiros 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. Trata-se de um período de intenso convívio, quando acontece muita dança, xamanismo, pranto generalizado, brincadeiras diversas, escapadas amorosas, mexericos e consumo de muita comida. Ao longo de todo o *sabonomo*, especulações acerca do algoz do morto tomam conta da aldeia. Durante o dia, há muitas brincadeiras entre os jovens, 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 cantam⁶ 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 cerimoniais de trocas que serão concretizadas no último dia do fune-

ral, 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 consanguíneos do morto, com o auxílio dos visitantes, aliados próximos. Quando o mingau de banana (*ōkoma 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” do morto. Em seguida, elas são peneiradas e os pedaços maiores voltam a ser pilados. Isto 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 amizades 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 Sanumá 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 retornam a suas casas, 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.

Depois desse 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 consanguíneos, 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 esta cerimônia de pulverização e as próximas 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.

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 Sanumá dizem que elas podem endurecer se forem guardadas longe do fogo.

Findo o primeiro *sabonomo*, foi dado início ao processo de olvidamento do morto. Nesse processo, para que o morto possa ser consumido pelos seus, deve acontecer a transformação do corpo por meio da cremação e maceração dos ossos até virar cinzas. Enquanto o morto é manipulado, sua biografia é reconstituída em momentos ritualizados, quando os parentes próximos choram, lamentam sua morte e clamam por vingança. Após, o consumo das cinzas, tudo que guarda a marca do morto, sua casa, suas pegadas, seus pertences, sua roça devem ser destruídos. O nome não pode ser pronunciado, pois carrega a corporalidade do morto. Dois processos contraditórios desenvolvem-se conjuntamente neste rito fúnebre: a transformação do morto e a reconstituição de sua biografia; metamorfose/alteração e lembrança.

Cerimônias funerárias e sessões xamanísticas

Algumas cerimônias funerárias são especiais, com formato e tempo reduzidos. No entanto, devem estar sempre presentes elementos centrais, como a presença de consanguíneos e afins próximos, a caçada, a pulverização das cinzas e seu consumo com mingau de banana. 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 misturadas 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. Originário de uma aldeia afastada, ele veio morar em Auaris acompanhando sua mãe, que casou novamente, e de dois de seus irmãos 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 desconfiarem 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 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. Ela parecia seguir o roteiro que deve acontecer na dimensão dos mortos quando, após a cremação, o *heno polepö de* é banhado pelo demiurgo *Omatwö*⁷ ou por outros mortos e segue o caminho da sua nova morada.

Os dois xamãs mais poderosos da aldeia, pai e filho, cantavam e dançavam juntos, “xamanizando” (*ōkamo*) com seus seres auxiliares, 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 noite⁸. 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*, seres auxiliares, avisando quais deles estavam presentes, esclareciam tudo o que acontecia para a plateia.

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 ser auxiliar de uma criatura da floresta, que havia visto tudo e contou o que aconteceu: o ser auxiliar de um xamã Yecuana⁹ 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: 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 mágica denominada *poia*, ferver tudo em uma panela, derramar em um buraco e tapá-lo. Assim, a essência dessa mistura perseguiria o culpado e o mataria, o faria explodir juntamente com o fogo doméstico e o abrigo onde dorme.

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 recentemente de Auaris com alguns parentes, produziu uma situação especial na cerimônia funerária. Durante os preparativos para a incineração, alguns homens adultos de Auaris, que não eram seus parentes agnáticos, mas afins corresidenciais, 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 e a biografia do morto é relembrada. Temiam que os discursos dos enlutados pedindo 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 aconteceu, o rito transcorreu de maneira condensada, 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 vivos.

Creumar e fazer esquecer

Semelhante ao ritual funerário endocanibal dos Wari, da família linguística txapakura, em que 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. 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. O rito fúnebre começa com um processo de pessoalização do morto, delineando sua vida sanumá, como irmão, filho, pai, aliado, cunhado e inimigo para depois despi-lo de sua singularidade, dissociá-lo de sua condição humana, repatriando-o para outra dimensão. Os choros, as lamentações e os discursos que tratam das habilidades do morto enquanto bom filho(a), pai, mãe, caçador, no cultivo da roça etc. são parte desse processo assim como as fofocas que correm na aldeia sobre os desafetos do morto. As relações de parentesco estabelecidas por um Sanumá compõem sua corporalidade, assim como observaram Taylor (1996) e Vilaça (2005) para os casos dos Jívaro e Wari, respectivamente. Toda esta corporalidade, no momento da morte, deve ser singularizada para, em seguida, ser destruída.

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 ne-

cessária para que, em nenhum momento, aqueles que tomam as cinzas se confundam com canibais, ou melhor, onças, pois agir como uma onça poderia levar à transformação desses parentes no animal. Além de evitar isto, o tratamento dado ao cadáver inicia o processo de esquecimento do morto. Assim, o que se pretende no endocanibalismo funerário é transformar definitivamente o defunto em morto, em *heno polepö de*, que não é mais deste mundo, nem pode mais compartilhar substâncias ou estabelecer relações com os vivos. A finalidade é obliterá-lo da vida e da memória de seus parentes. Transformar é palavra-chave no entendimento da sociocosmologia Sanumá, uma vez que, para entender a teoria da corporalidade desse povo, é necessário compreender o processo de transformação constante vivenciado pelo cosmos. De acordo com essa teoria, a 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 Sanumá 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.

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

Notas:

¹ Este trabalho é uma releitura de parte da minha tese de doutorado, “Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser” (Guimarães, 2005).

² No Capítulo 4 de minha tese de doutorado discuto a corporalidade Sanumá (Guimarães, 2005).

³ Vale ressaltar que na análise de Albert o endocanibalismo da cerimônia funerária deve observado conjuntamente com o exocanibalismo realizado no ritual de reclusão do matador, pois estes dois ritos são construídos a partir de uma proposição simbólica comum, isto é, a equação entre relação de alteridade social e relação de reciprocidade canibal (1985, p. 550).

⁴ Transformação pela qual passa o corpo interior (*pili õxi*) dos Sanumá quando morrem. O *heno polepö de* é feito de uma substância dura, que não se degrada, i. e, ele é imortal. Ele é extremamente agressivo e deve ser mantido distante dos vivos (Guimarães, 2005).

⁵ Plural de *heno polepö de* (mortos).

⁶ Não são cantos xamânicos, mas cantos laicos, profanos, velhas cantigas ensinadas pelos mais velhos.

⁷ *Omawö* e *Soawö* são os dois irmãos transformadores do cosmos, heróis criadores do universo Sanumá.

⁸ Quando é dia no nosso mundo, é noite na dimensão dos seres auxiliares.

⁹ Os Yecuana, grupo da família linguística Carib, dividem a Terra Indígena com os Sanumá, sua aldeia está localizada a poucos quilômetros da aldeia Sanumá.

Referências

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres*: representation de la maladie, system e rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est. 1985. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Paris X, Paris, 1985.

GUIMARÃES, Sílvia. *Cosmologia sanumá: o xamã e a constituição do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) – DAN/UnB, Brasília, 2005.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos). In: _____. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

MIGLIAZZA, Ernesto. *Yanomama grammar and intelligibility*. 1972. Tese (Doutorado em Linguística) – Indiana University, Indiana, 1972.

RAMOS, Alcida. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero/Ed.UnB, 1990.

TAYLOR, Anne-Christine. The soul's body and its states: an amazonian perspectives on the nature of being human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.2, n.2, p. 201-215, 1996.

_____. Remembering to Forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, v.28, n.4, p. 653-678, 1993.

TURNER, Victor. *Schism and continuity in an african society: a study of Ndembu village life*. Oxford: Berg, 1957.

_____. Social dramas and ritual metaphors. In: _____. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.11, p. 445-464, 2005.

_____. Fazendo corpos: reflexões sobre a morte e canibalismo entre os Wari à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, v. 41, n. 1, 1998.

WOOLF, Virginia. A sketch of the past- 1939-1940. In: _____. *Moments of being*. London: Cox & Wyman, 1975.

Recebido em 8 de abril de 2010

Aprovado para publicação em 15 de fevereiro de 2010