

## **Tempo está para homens assim como espaço está para mulheres: por uma teoria do conhecimento sanumá**

**Alcida Rita Ramos  
Universidade de Brasília (UnB)**

Sistemas desarmônicos em que descendência e residência seguem linhas opostas são hoje comuns na etnografia indígena da Amazônia. O fenômeno da patrilinearidade combinada a uxolocalidade ou vice-versa tem sido analisado de várias formas (por exemplo, como produto de evolução materialista na visão de Robert Murphy sobre os Mundurucu). Pode-se, porém, interpretá-lo no contexto de outros componentes culturais, ressaltando-se como, à la Austin, é possível “fazer coisas sociais com outras coisas sociais”. Na família lingüística Yanomami os Sanumá são os únicos que exibem um inquestionável sistema desarmônico: as mulheres ficam em casa, os homens circulam em busca de esposas. Em linguagem antropológica, espaço e tempo sanumá surgem como categorias básicas do entendimento, convertendo relações de gênero e parentesco em ícones da dialética entre permanência e efemeridade, pois enquanto a residência uxorilocal permanece onde quer que seja, a patrilinearidade pode evaporar-se nas vicissitudes do tempo. Assim, desvela-se que a aparente fragilidade da condição supostamente de imanência feminina tem como contrapartida a real fragilidade da aparente transcendência masculina.

Por Yanomami entende-se comumente uma de suas metades, ou seja, os homens. A outra metade, as mulheres, aos olhos ocidentais, parecem existir apenas para dar aos seus homens a oportunidade de exhibir machismo superlativo a platéias ocidentais em busca do exótico. Mas esses Yanomami, uniformes e unitários, não existem. Trato aqui, especificamente, do subgrupo mais setentrional da família lingüística yanomami, os autodenominados Sanumá com quem tenho convivido desde 1969. Como já tive oportunidade de demonstrar (Ramos 1995), os Sanumá diferem bastante dos outros subgrupos não apenas pela língua (uma de quatro), mas por certos aspectos da vida social. Poderíamos supor que parte das diferenças resultam dos próprios etnógrafos. Por exemplo, quão violentos seriam os Yanomamö descritos pelo estadunidense Napoleon Chagnon

(1968) se fossem descritos por mim? Ou quão subjugadas seriam as mulheres sanumá se fossem descritas por Chagnon? Questões meramente acadêmicas? Pode ser, mas com algumas consequências epistemológicas.

Para mim, as diferenças de gênero no contexto etnográfico yanomami têm um interesse que vai muito além do tira-teimas entre etnógrafos ou de filigranas empíricas sobre o quão violenta deve ser a violência para caracterizar um povo inteiro como violento. Tomo aqui a questão de gênero como uma excelente oportunidade para observar a capacidade dos Sanumá para expor categorias-chave do seu entendimento e que nos dizem muito mais do que a simples diferença entre os sexos. A complementaridade entre homens e mulheres aparece em vários planos, inclusive no cognitivo, no mundo das idéias. É como se os Sanumá dissessem e fizessem coisas, não com palavras ou gestos, mas, à moda de um Austin ampliado, com princípios axiológicos subentendidos. Refiro-me especificamente às noções de tempo e espaço. Como elas estão diretamente ligadas à organização social, é preciso descrever, muito brevemente, certos elementos da vida social.

Primeiro, vamos à relação entre irmão e irmã. Em grande medida, essa dupla é uma cápsula da socialidade sanumá. Como consangüíneos que produzem afins, eles simbolizam a paradoxal co-existência entre intimidade e recato, entre nós e os outros. Encarnam tanto os efeitos da dispersão como da permanência e marcam a manutenção da identidade no tempo e de vínculos no espaço.

Os Sanumá, ao contrário de outros subgrupos yanomami (Ramos e Albert 1977), exibem a conjunção de dois elementos: um sistema desarmônico entre descendência patrilinear e residência matrilocal, e o padrão de parentesco chamado dravidiano, segundo o qual filhos de irmãos de sexos opostos (os ditos primos cruzados) podem casar-se entre si e, mesmo que não se casem, são considerados afins. É, como diz Louis Dumont (1953), uma afinidade herdada e não apenas adquirida com o casamento. Em outras palavras, irmão e irmã, embora atados numa relação permanente de sangue, estão numa posição perfeitamente ambígua, ao serem também afins dos filhos uns dos outros. A díade irmão-irmã tem, portanto, o encargo de fornecer cônjuges para a geração seguinte, o que significa que a responsabilidade pela reprodução do grupo é mais deles do que de marido e mulher.

Não é por acaso que as mães procuram os serviços de um xamã quando só têm prole do mesmo sexo. O ideal da maternidade é ter um número equilibrado de filhos e filhas.

Esta análise poderia ser atribuída à imaginação da etnógrafa se não fosse pelo fato de os próprios Sanumá, tendo pensado no assunto, criarem uma narrativa sobre ele, inserindo-o, portanto, na sua teoria de sociedade. Nela encontramos claramente as diferenças de lealdade entre irmãos e entre cônjuges e a tácita luta da consanguinidade com a afinidade. Vale a pena contar a história, como foi coletada por Marcus Colchester nos anos 70.

Koshiloli, sua mulher e um irmão desta viviam a alguma distância dos outros parentes dela. Um dia Koshiloli foi caçar muito longe. No caminho de volta, acompanhado do cão da mulher e do cunhado, este último matou um papagaio, mas a flecha ficou presa nos galhos das árvores.

“Sobe lá e sacode a flecha”, disse Koshiloli. O cunhado subiu e conseguiu soltá-la dos galhos. Koshiloli esperava ao pé da árvore. Quando o cunhado desceu, Koshiloli, furioso, matou-o a pauladas – to! to! to! to!

Koshiloli voltou para casa carregando o morto. Entrou e jogou-o no chão. Aproximou-se da mulher e disse:

“Corta a caça!”. Ao ver o irmão morto no chão, ela começou a pranteá-lo.

“É pesado”, disse ela. Abriu-lhe a barriga e retirou as vísceras – *wi! wi! wi!*

“Não havia rastro?” ela perguntou a Koshiloli.

“Não, nada”, respondeu ele.

Assim que preparou a caça, ela foi ter com os seus parentes.

“Meu marido matou meu irmão”, informou.

“É mesmo?”, disseram os parentes. “Está certo. Faz com que ele se sente do lado de fora da casa e faz de conta que lhe catas os piolhos, vira-lhe a cara para trás, assim!, de modo a encarar o sol”

“Está bem!”, disse ela.

Voltando a casa, ela cozinhou o fígado e deu-o para o filho comer.

“Vem cá, senta aqui! Vou te catar piolhos”, disse ela ao marido.

“Está bem”, respondeu ele. Veio e sentou-se à frente dela. Ela puxou-lhe a cabeça para trás de modo a ficar de frente para o sol, enquanto a sua gente se aproximava, pronta para o ataque. Ela segurava a cabeça de Koshiloli virada para o sol. Os outros mataram-no com um golpe de terçado – *ka!* E assim morreu Koshiloli (Colchester 1981: 59-60).

Esta história cria um arranjo residencial pouco comum: um homem casado que se esquivava de cumprir o regulamentar serviço da noiva, vive com a esposa e o irmão desta, mais novo, ao que parece, pois se não fosse não se deixaria mandar tão facilmente pelo cunhado. Esse trio etnograficamente improvável de marido, mulher e cunhado, além de um filho não identificado, vivendo sozinhos, representa um artifício narrativo para enfatizar os antagonismos e lealdades presentes naquilo que para Lévi-Strauss é “a forma mais elementar do parentesco” (Lévi-Strauss 1963: 46). A narrativa sublinha a fragilidade do elo entre marido e mulher e a problemática afinidade, que é um mal necessário na vida dos homens sanumá. O duplo assassinato sublinha a tensão permanente entre afins e, ao mesmo tempo, a lealdade que se espera dos consangüíneos. Com uma criatividade hiperbólica, a moral da história – entre consangüíneos e afins, fica-se sempre com os consangüíneos – talvez diga mais sobre os pares irmão-irmã e marido-mulher do que qualquer elaboração antropológica.

A duplicidade estrutural que envolve irmãos de sexos opostos, gerada pela combinação explosiva de consangüinidade (filhos dos mesmos pais) e afinidade (filhos de irmãos de sexos opostos) também está evidente na maneira como irmão e irmã se comportam. Até pouco antes da puberdade, irmãos de ambos os sexos constituem um bando virtualmente indivisível. Circulam com outras crianças pela aldeia, pelas roças, pelo rio, pela mata em volta, enchendo o ar com risadas, gritos e choros constantes. Essa rotina descontraída muda abruptamente quando meninos e meninas entram na adolescência. Irmãos e irmãs deixam de brincar juntos e começam a ensaiar uma postura que terão pelo resto da vida: respeitosos, mas afastados; reservados, mas prontos para se defender mutuamente quando for necessário. Durante minha convivência relativamente longa com os Sanumá, presenciei muitos incidentes entre homens e mulheres – maridos contra mulheres, mães contra filhos, sogras contra genros – mas nunca vi uma briga entre irmãos de sexos opostos. Muito pelo contrário, quando algum homem ameaça bater na esposa, os irmãos desta correm imediatamente em defesa dela. É por isso que as mulheres órfãs estão em franca desvantagem: faltam-lhes irmãos que as defendam dos maridos.

Mas, o que tem tudo isto a ver com espaço e tempo? Consideremos duas figuras centrais na vida sanumá, principalmente dos homens: a sogra e o pai que, afinal de contas,

são, preferencialmente, irmãos entre si. Para a maioria dos homens, a sogra é o foco da vida conjugal. Com a residência matrilocal, a maioria dos homens tem que deixar a casa e muitas vezes a aldeia dos pais à procura de esposa. Sendo as aldeias sanumá em geral pequenas (de 30 a 60 pessoas, normalmente), as opções de casamento endogâmico podem ser bastante reduzidas. O resultado é que cada aldeia precisa exportar uma boa parte dos seus jovens, enquanto as moças ficam com os pais.

O casamento implica um longo período de serviço da noiva. Se o rapaz se casa longe de casa, ele se vê só, distante dos parentes que o apoiariam psicológica e politicamente. Virtualmente indefeso, ele está à mercê de seus afins. A quintessência dos anos de chumbo de um marido sanumá é a sogra. Vivendo sob o mesmo texto, ele tem que evitá-la a todo custo, além de ser obrigado a prestar-lhe serviços e provisões. Não é mera coincidência que o símbolo maior do incesto é a díade sogra-genro. Expressões faciais de absoluta repulsa geralmente acompanham a descrição dessa relação incestuosa cujo arquétipo mítico é o comportamento de um certo tipo de preguiça de gestos lânguidos a trepar pelas árvores em câmara lenta agarrada ao genro num abraço obsceno. A sogra é mais um mal necessário na vida de um homem, principalmente se ele é jovem. Ela personifica a dispersão masculina que resulta da disparidade entre as normas de descendência e residência. Algumas velhas me asseguraram que fulano não se casou na própria aldeia porque não havia sogras para ele. A mensagem é clara: sem sogra, não há esposa.

Enquanto os homens circulam, as mulheres permanecem na casa materna. Aí, no lar dos pais, a mulher se realiza. É nesse espaço de residência, de produção e reprodução que ela encontra a dimensão mais compatível com a feminilidade. Esta condição talvez fique mais clara em negativo, quando a mulher fica isolada de seus parentes. Órfãs e viúvas que vivem na aldeia dos maridos são um triste espetáculo de vulnerabilidade, alvos fáceis de maus tratos, insultos e brincadeiras de mau gosto. Até terem filhos e estes crescerem, tornando-se seus consangüíneos protetores, essas mulheres desgarradas vivem como cidadãs de segunda ou terceira categoria à mercê do gênio dos seus maridos e demais afins.

Com os homens algo semelhante acontece, mas com outro viés e por outras razões. Viver como genro na casa dos outros sujeita um homem a uma condição de subalternidade

que não difere muito da das órfãs e viúvas, guardadas as devidas distinções inerentes à fisicalidade dos sexos. Naturalmente, há grandes variações sobre o tema do marido forasteiro. Alguns sofrem constantes abusos dos cunhados, outros, mais diplomáticos ou aguerridos, levam uma vida mais leve com os afins. Pode-se dizer que, mesmo em circunstâncias amenas, para os homens adultos o espaço de residência envolve sacrifícios, como trabalhar duro no serviço da noiva, co-habitar com gente com quem não pode falar ou interagir, ter seus pertences desrespeitosamente afanados, ou ser objeto de suspeitas até provar o contrário. A dimensão própria dos homens sanumá, definitivamente, não é o espaço. É no tempo que eles encontram a possibilidade de criar alguma coisa de importância social e de se projetar na posteridade. Enquanto o espaço os dispersa, o tempo os une e prolonga.

Por que o tempo? Porque é através do tempo que os homens sanumá podem desenvolver plenamente o seu potencial. A categoria *tempo* significa neste contexto a transmissão patrilinear, de uma geração a outra, da identidade grupal. Cada aldeia tem membros de várias unidades patrilineares, a que chamo sibs, que se espalham pelo território sanumá. Onde quer que estejam, homens e mulheres são identificados pelo nome da unidade do pai. Esse sistema de identidade paterna é o mecanismo mais eficaz para garantir hospitalidade onde quer que vão as pessoas do mesmo sib.

Há, porém, uma outra unidade mais localizada, um tipo de grupo patrilinear, que contribui para agravar o problema de homens agnatas, ou seja, ligados por filiação paterna, quando enfrentam a dispersão causada pela residência matrilocal. Para que surjam esses grupos patrilineares localizados, a que com algum desconforto chamo linhagens, é preciso que grupos de irmãos se mantenham juntos depois do casamento por, pelo menos, duas gerações, de modo a poder formar-se um grupo agnaticamente bem definido, exogâmico, com um nome próprio e politicamente importante. Tanto homens como mulheres herdam dos pais a condição de membros e mantêm-na por toda a vida. São grupos muito frágeis porque, para sobreviver, dependem da conjunção de uma série de circunstâncias favoráveis, o que raramente ocorre.

A força centrífuga da matrilocidade produz a dispersão dos homens de uma mesma linhagem. Os descendentes desses homens dispersos acabam, a longo prazo, por

perder sua afiliação paterna por falta de foco residencial. Sem a residência em comum, essas linhagens se esboroam até ao desaparecimento. Nesse brotar e murchar de unidades patrilineares em sua trajetória diacrônica, muitas pessoas ficam sem afiliação de linhagem, embora nunca percam a de sib. Em suma, a vida de uma linhagem depende da capacidade de um grupo de homens agnaticamente relacionados para controlar o espaço onde vivem durante um número mínimo de gerações. Para eles, o espaço, longe de ser um dado incontestável, é algo a ser conquistado. O resultado é que aqueles que conseguem a proeza de se manter juntos terão seus nomes perpetuados nas gerações seguintes numa escala de tempo que pode ser muito curta, mas sempre mais longa do que as suas próprias vidas. As linhagens sanumá não existem sem concentração no espaço e esta só pode ser alcançada na medida em que os homens conseguem superar a necessidade de casar fora. Sua existência ou colapso é, portanto, o resultado de duas forças em colisão: a força centrífuga da exogamia e a força centrípeta da transmissão agnática. Os homens podem criar grupos de descendência, mas não controlam o seu destino. Fatores demográficos, como ausência de filhos homens, ausência de mulheres casáveis na mesma aldeia, ou uma epidemia devastadora podem dizimar uma linhagem em apenas uma geração. Efêmeros ao extremo, esses grupos representam, no entanto, o esforço de homens e mulheres para alcançar a coincidência do tempo com o espaço, ou seja, injetar harmonia no seu sistema desarmônico.

Se todos os homens pudessem casar-se na aldeia dos pais, haveria o risco de se criar mônadas residenciais, átomos sociais voltados para si mesmos, perpetuando mecanicamente o casamento endogâmico entre primos cruzados. Pude acompanhar ao longo de mais de uma década um caso concreto desse tipo, com um desfecho tão melancólico como previsível: o grupo residencial em questão acabou por se desintegrar e seus remanescentes passaram à condição de apêndices dispersos por várias aldeias (Ramos 1995: 329, nota 4).

Numa situação ideal, mas virtualmente impossível de sustentar, a figura do pai e da sogra teriam pesos iguais, sendo, eles mesmos, uma díade irmão-irmã. Na realidade, um homem fica quase sempre dividido entre a lealdade para com o pai e o dever para com a sogra. Por ironia da vida, por trás de um pai temporal há sempre uma sogra espacial. O grau

de sucesso em se criar um grupo de descendência próprio reflete o jogo de influências entre essas duas figuras determinantes.

O lar e as roças são os símbolos de espaço por excelência, o fulcro da sociabilidade onde as mulheres estão à vontade e os homens gostariam de nunca deixar. Evocam noções de estabilidade, arraigamento, confiabilidade. Por contraste, o tempo traz incertezas. Representa perda de raízes, instabilidade, insegurança e aventura, como se pode perceber nas histórias sobre as migrações sanumá, quando o único elemento de ligação entre comunidades em trânsito eram os elos patrilineares sempre por um fio (Ramos 1995: 172-77).

A exemplo da bruxaria zande, a complementaridade entre o espaço-mulher e o tempo-homem é uma marca que o pensamento teórico sanumá imprime na experiência vivida. Juntos, mulher e homem revelam-se metáforas da oscilação necessária entre repouso e movimento, idéias fundamentais que dão sentido ao mundo.

### **Referências Bibliográficas**

- CHAGNON, Napoleon. 1968. *Yanomamo: The Fierce People*. Nova Iorque: Holt, Rinehart & Winston.
- COLCHESTER, Marcus. 1981. Myths and legends of the Sanema. *Antropológica* 56: 25-126.
- DUMONT, Louis. 1953. The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage. *Man* 54: 34-39.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. Nova Iorque: Basic Books.
- RAMOS, Alcida Rita. 1990. *Sanumá Memories: Ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- RAMOS, Alcida Rita e Bruce Albert. 1977. Yanoama descent and affinity: the Sanumá/Yanomam contrast. *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes* 2: 71-90. Paris: Société des Américanistes.