

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do
sonhar**

Júlia Otero dos Santos

Brasília - DF
Março de 2010

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar

Júlia Otero dos Santos

Orientadora: Dra. Marcela Coelho de Souza

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília.

Banca examinadora:

Dra. Marcela Coelho de Souza (DAN/UnB - presidente)

Dra. Ondina Pena Pereira (UCB)

Dra. Tânia Stolze Lima (ICHF/UFF)

Agradecimentos

É com um misto de alívio, pesar e alegria que se coloca o ponto final. E é quase impossível não rememorar alguns momentos e pessoas que fizeram parte de minha trajetória no curso de mestrado e no processo de escrita dessa dissertação.

Em primeiro lugar, agradeço a minha mãe Vânia e meu pai Marco Antônio por sempre terem apoiado a escolha pela vida acadêmica e, principalmente, por terem aguçado em mim o gosto pela reflexão intelectual. A minha irmã Paula e minha sobrinha Helena agradeço os momentos de distração e a companhia agradável. Amo vocês!

A minha segunda família que construí ao longo dos dois últimos anos – minhas companheiras de lar, irmãs escolhidas, Lara e Gabi – agradeço a paciência, o apoio e as comidinhas deliciosas. Amigas de tanto tempo, nossa convivência mais intensa só fez aumentar o amor que sinto por vocês. A Giovanna, que acaba de chegar, agradeço nossas conversas iniciais sobre antropologia e outros assuntos mais divertidos.

Adriana Sacramento, obrigada pela solicitude, pelo humor leve e inteligente e pelas noites de música e poesia em que nos esbarramos. Rosa, obrigada pela prontidão e boa vontade para resolver qualquer problema. Agradeço ao Departamento de Antropologia em nome de vocês.

Colegas presentistas da turma de mestrado, como foi bom tê-los/as por perto! Um ambiente que tantas vezes pode ser hostil e intragável foi suportável e descontraído graças a vocês. Tenho orgulho de ter feito parte de uma turma de pessoas sensíveis, inteligentes e, principalmente, solidárias. De mim já fazem parte excelentes recordações. A Paula, amiga de longa data, companheira de reflexões, trabalhos, lutas e confidências, obrigada por nos manter lúcidos/as, buscando conectar teoria e prática, devaneios e revoluções, sem perder a ternura (e a firmeza) jamais. Obrigada também pelo incentivo e, acima de tudo, pela amizade. Sei que seguiremos juntas! Pedro, acredito que Brasília é melhor para os forasteiros que te conhecem. É massa vê-lo acolher todos com bom-humor e inteligência. Obrigada pelas farras, pelas conversas e por ser meu guia no submundo de Recife depois de terminada essa epopéia que é

escrever uma dissertação. Wali, sua sensibilidade de poeta aliada ao seu humor refinado foram um alento. Conversar contigo é sempre um aprendizado. Em uma noite em um salão de seis pontas, soubemos que nossos corações estão cheios de bondade. Carolzita linda, tão hábil com as palavras e tão doce com as pessoas, obrigada pela amizade e pelo saquê. Fico feliz por continuarmos sendo colegas. Diogo, agradeço a serenidade, as fotos e as canções tocadas em uma viola recebida em certa noite de 2009. Gleides, adoro seu humor! Seu jeito de rir das coisas mesmo quando apreensiva. Admiro sua coragem e inteligência. Obrigada por sua perspicácia e presença sempre iluminadora. Fabíola, agradeço a compreensão com minha hiperatividade em sala de aula. Como você foi paciente... Michel, obrigada pelas piadas impagáveis e pelas notícias cariocas. Larissa, agradeço os momentos compartilhados. Antônio, que, apesar de não ser de nossa turma acabou por nós adotado, obrigada por esclarecer vários textos obscuros e por fazê-lo de forma tão simples e dadivosa. Paulo, forasteiro acreano, obrigada pelo mês do tatu gordo. Viva a Rainha da Floresta! Viva todos esses companheiros e companheiras de turma!

Aos demais companheiros de DAN, agradeço as conversas sobre antropologia e os momentos de descontração, especialmente a Luís Cayon, Luis Guilherme e Pedro Pires.

Outras pessoas incentivaram esse trabalho e mostraram-se interessadas em seu desenrolar. Obrigada, Roger, pelas conversas infindáveis sobre sonhos, tempo, linguagem e sobre a vida. Sei que nossa parceria intelectual e sentimental permanece apesar da distância. Agradeço a Aina pelas indicações de leitura, pelos comentários perspicazes, pelas conversas sobre relacionamentos com humanos e não-humanos e por ter sido uma grande amiga nesses últimos anos. Vou sentir falta de você e do Mateo!

Bernardo e Hélio, obrigada pelos nossos encontros, consagrações e papos longuíssimos sobre o divino, o amor e os projetos futuros. A companhia de vocês é sempre reconfortante.

Aos amigos e amigas dessa e de outras épocas, alguns perto, outros distantes, agradeço o interesse demonstrado pelo desenvolvimento desse trabalho e pela presença em minha vida: Márcia, Felipe, Lourenço, Nara, Danilo, Léo Wen e Liana. Obrigada pela amizade!

Esse texto não seria possível sem a orientação e os cursos que freqüentei da professora Marcela Coelho de Souza. Com ela, descobri uma outra antropologia, instigante e desafiadora, além, é claro, da etnologia. Sua paixão por ensinar e aprender foi muito estimulante para minha formação durante esses dois anos. Marcela, obrigada por sua generosidade na transmissão do saber, pela ajuda em algumas traduções e pela orientação. O grupo de orientandos/as coordenado por você também foi importante nesse processo. Obrigada, Valéria, Antônio, Fabíola, Patrícia, Eduardo, Esther e Luísa, pelo sentimento de que vale à pena fazer antropologia, pelos comentários ao protótipo dessa dissertação, pelas idéias e textos trocados. É muito bom quando lemos uns aos outros e quando somos capazes de pensar em grupo.

Agradeço a Tânia Stolze Lima e Ondina Pena Pereira por aceitarem o convite para participar da banca de defesa dessa dissertação.

Finalmente, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que me possibilitou dedicação exclusiva ao mestrado.

Resumo:

Essa dissertação versa sobre os significados dos sonhos para alguns povos ameríndios a partir da leitura de etnografias e artigos que abordam de alguma forma o universo onírico. Para diversos povos, os sonhos são o momento de materialização do invisível, da alma (*soul*) em um espaço-tempo que não se opõe necessariamente ao real. Representada muitas vezes pelo nome *alma*, a idéia de uma sombra, sopro ou *self* parte integrante da pessoa parece remeter à noção de um Outro de Si. Na tentativa de compreender os sentidos dos sonhos ameríndios e da alma, traço um paralelo entre o conceito de alma conforme pensado pelos ameríndios e o conceito de inconsciente segundo a psicanálise freudiano-lacanianana na medida em que ambos buscam refletir sobre a experiência de uma parte da pessoa a qual o sujeito não (se) tem acesso.

Palavras-chave: Povos ameríndios. Sonho. Alma. Inconsciente.

Abstract: This is a dissertation about the meanings of dreaming among the peoples of Lowland South America, based on a reading of ethnographies that deal in some way with the dream universe. For several peoples, dreaming is the moment of materialization of the invisible in a space-time which is not necessarily opposed to the real. Often represented as a *soul*, the idea of a shadow, breath or self that is a part of the person seems to refer to the notion of an Other of the Self. In an attempt to understand the meanings of this soul and Amerindian dreaming, I risk a parallel between the concept of soul as thought by Amerindians and the concept of the unconscious according to Freudian-Lacanian psychoanalysis, starting from the idea that both seek to reflect on the experience of a person's part to which the subject has no access (itself).

Key-words: Lowland South America Indians. Dreaming. Soul. Unconscious.

Sumário

Introdução

Um começo, 8

A (ir)racionalidade dos sonhos, 11

Decifra-me ou te devoro: sonhos em (de) Freud, 14

Alucinação razoável: o sonho como categoria arbitrária de análise e como contexto de ação, 20

Capítulo 1: Fragmentos da alma – os sonhadores entre os ameríndios

Viagens da alma, 24

Alma que sonha, corpo que sabe: os sonhos para os Kaxinawa, 36

Encontros entre humanos e não-humanos: os sonhos para os Wauja, 40

O sonho entre a predação e a familiarização: os sonhos para os Parakanã, 45

O universo onírico em um mundo inacabado: os sonhos para os Pirahã, 53

Capítulo 2: A alma em perspectiva

Sobre o perspectivismo ameríndio, 60

O sujeito descentrado: as divisões do eu e o inconsciente, 64

Evocações da pessoa, 72

Fabricando corpos humanos, 79

Decomposições fractais, 85

A perspectiva (ausente) da alma, 90

Considerações finais

Tempo que não passa: a temporalidade onírica, 97

O sonho como invenção, 106

Referências Bibliográficas, 111

Introdução

Já não suportava essa mentira que é o relatar dos sonhos. Porque nenhum sonho se pode contar. Seria preciso uma língua sonhada para que o devaneio fosse transmissível. Não há essa ponte. Um sonho só pode ser contado em um outro sonho.
Mia Couto, O outro pé da sereia.

Um começo

A investigação aqui apresentada baseia-se em uma revisão bibliográfica de material etnológico da América do Sul e de algumas outras regiões em que haja referências ao sonhar e em produções que reflitam sobre os sonhos de uma forma mais geral. Ainda que esse projeto seja um primeiro exercício de reflexão sobre o sonhar entre os povos ameríndios, o tom titubeante e o caráter de resenha são muitas vezes fruto da ausência de trabalho de campo. Embora reconheça a relevância de um levantamento bibliográfico e a importância de um aprofundamento temático antes de uma imersão em campo (isso para não falarmos do ritmo do mestrado), o não ter estado *lá* não deixa de causar-me certo desconforto ou hesitação, o que pode refletir-se em algumas passagens do texto.

Sair do seu lugar, encarar outras formas de sentir e viver dá sempre alguma margem à especulação e reflexão. É possível fazer-se mais perguntas. É claro que respondê-las satisfatoriamente depende de uma série de circunstâncias. A não inserção em um campo para além das palavras e etnografias de outrem também me despertou algumas questões, mas minhas tentativas de organizá-las não deixam de ser vacilantes (ou respeitosas). O estar *lá* nos provê – além de fatos, a massa de dados e informações para serem digeridas *aqui* – de inquietações, inspiração e *insights* que as leituras apenas nos deixam vislumbrar.

Com essas considerações não pretendo compactuar com certa crença no acesso direto às informações que costumamos creditar à experiência etnográfica. Sabemos da impossibilidade de uma comunicação transparente e dos equívocos que tanto a presença em campo como a leitura de “segunda mão” podem acarretar. Manuseio aqui a escrita de antropólogos e antropólogas sobre seus nativos, misturando conceitos indígenas e

antropológicos a partir do que fui capaz de captar de minhas primeiras leituras em etnologia. E lembrando também, com Wagner (1981), que o objeto cultura somente se torna visível e crível com a experiência em outra cultura. Antes disso, não há cultura para o antropólogo uma vez que sua própria cultura é tida como certa [*taken for granted*] e auto-evidente. No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e, de fato, reinventa a própria noção de cultura. Nesse sentido, cultura só existe na relação entre culturas e “todo esforço para compreender uma cultura começa com um ato de invenção” (1981: 9/tradução minha¹).

No trabalho de campo, a situação é objetificada como “cultura”, tornando possível dizer que o/a etnógrafo/a está aprendendo aquela cultura da mesma forma que se aprende um jogo de cartas. Assim, a objetificação e o aprendizado ocorrem simultaneamente, o que nos permite falar em invenção da cultura, isto é, em uma relação entre a cultura do antropólogo e a do nativo que forma um conjunto de analogias. A invenção ocorre objetivamente por meio de observação e aprendizado e não como uma livre fantasia. Nesse sentido, Wagner afirma a necessidade de, no movimento de compreensão de outro povo, se proceder *como se* cultura existisse sem, porém, perder de vista que se trata de um esteio [*prop*].

A cultura torna-se visível pelo choque cultural, sujeitando alguém a situações para além de sua competência interpessoal normal e objetificando a discrepância enquanto uma entidade; ela é delineada por meio de uma percepção [*realization*] inventiva daquela entidade seguindo a experiência inicial. Transforma-se a estranheza, a incompetência para se comunicar ou entender os outros em uma unidade, um todo chamado cultura.

A invenção adverte o autor, não ocorre, contudo, somente com a experiência de trabalho de campo, mas sim toda a vez que um conjunto de convenções estranhas é colocado em relação com o conjunto de convenções que compõem o universo do qual provém o pesquisador. E é esse exatamente o exercício levado a cabo nessa dissertação: colocar em relação os “nossos” sonhos e os sonhos “deles”, por meio de analogias construídas a partir das leituras em etnologia, antropologia e psicanálise. Para além do trabalho de campo e das ilusões de uma comunicação transparente, a antropologia que

¹ Todas as traduções dos textos que aparecem na língua original são minhas.

pude fazer, refletida e criada nesse texto, é tecida com as palavras de outros sobre os outros. Tomo emprestado de antropólogas e antropólogos impressões, análises, elaborações teóricas e, por que não, sentimentos em busca da construção de analogias possíveis entre o mundo de cá e o mundo de lá ou, mais precisamente, entre pessoas daqui e de lá.

A intenção com essas observações não é a de justificar as falhas (elas sempre não de existir, com ou sem trabalho de campo), mas de certa forma pedir licença para falar, circunscrever a construção desse texto. Escrevo o que li, pensei e até mesmo sonhei longe das bandas de que falo, torcendo para que tudo não seja um grande delírio...

Meu diálogo estabelece-se com o que tinha anteriormente em mãos: certo interesse pela psicanálise lacaniana. Antes de embrenhar-me pela etnologia ameríndia, trabalhei com cegos de nascença em uma interface entre a psicanálise e a antropologia, conectadas a partir de meu interesse pela linguagem. Adentro esse novo campo de mansinho, sem deixar para trás minhas incursões passadas. Ao perceber que, para a quase totalidade dos povos que menciono, o sonho trata de um contexto de ação da alma – esse Outro de si presente em quase todas as cosmologias que busquei descrever² –, não pude resistir a realizar uma investigação acerca das possíveis semelhanças e dessemelhanças entre alma e inconsciente na medida em que ambos os conceitos parecem apontar para algo que é do sujeito, mas que não é por ele sabido (a não ser em determinadas ocasiões, como no divã ou nos sonhos, por exemplo).

Parece fazer parte da condição humana uma tentativa de refletir sobre certa repartição da pessoa, sobre uma parte oculta da qual o sujeito não (se) tem acesso. Ao colocar em paralelo inconsciente e alma, não pretendo, portanto, assumir uma equivalência total entre os conceitos ou, inversamente, descartar qualquer tipo de conversa entre esses construtos, mas apenas apontar para as possíveis soluções inventadas por diferentes pensamentos para os mistérios da personitude: que outro é esse que fala em mim? Como ameríndios e psicanalistas respondem a essa pergunta por meio dos sonhos?

² A exceção seriam os Parakanã, os quais, segundo Fausto, não conceberiam algo como a noção de alma. Ainda assim, o autor faz uso da idéia de duplo e descreve um componente imaterial da pessoa muito próximo à noção de alma conforme usada pelos outros autores e autoras mencionados ao longo dessa dissertação. Ver p. 47-8 e 52.

Ao longo da dissertação, pretendo mostrar como diferentes povos atribuem o sonho a um plano espaço-temporal em que é a alma a portadora da ação. A descrição de distintos universos oníricos, apresentada no capítulo 1 à maneira de um sonho, de forma algo caótica, não deixa de planificar uma série de diferenças que pode ser intuída até mesmo pelo(a) leitor(a) pouco familiarizado(a) com a etnologia. Não basta dizer que o sonho coloca em cena esse duplo da pessoa para que, em um passe de mágica, diversos sistemas sociocosmológicos – em sua diversidade – possam acomodar-se confortavelmente em uma totalidade. O elo entre essas diferentes formas de pensar e viver, além obviamente do objeto da presente escrita e da alma que (insiste em) vaga(r) em sonho, é uma série de questões que a temática dos sonhos faz emergir para esses povos: responsabilidade, agência, (in)consciência, personitude, temporalidades, espacialidades e comunicação.

O espaço (e o tempo) dessa dissertação, bem como seu caráter de primeira imersão em um campo vastíssimo de conhecimento, não me permitem evidentemente dar conta de todos esses temas, cada qual com uma longa história na antropologia e uma história ainda mais extensa nas filosofias indígenas. A intenção desse trabalho, portanto, é muito mais a de apresentar a riqueza de reflexões cabíveis de serem extraídas das construções ameríndias acerca de suas experiências oníricas.

No capítulo 1, apresento como os sonhos inserem-se em alguns sistemas sociocosmológicos ameríndios. A partir das descrições etnográficas, busco dar um panorama acerca do sonhar em sua conexão com as cosmologias nativas. Peço paciência ao leitor/a: a quantidade de informações apresentadas pode parecer maçante em um primeiro relance, mas, é a partir desse material que apresento algumas reflexões acerca das relações entre sonho, alma, corpo e pessoa nas cosmologias ameríndias no capítulo 2, no qual também abordo as possíveis (in)congruências entre inconsciente e alma. Nas considerações finais, busco dirimir certo atordoamento que me acompanhou nas leituras sobre o sonhar: o tempo onírico. Que temporalidade é essa que não pode ser determinada com exatidão, recusando-se a uma periodização?

A (ir)racionalidade dos sonhos

Penso sobre a necessidade de sermos analíticos, uma mente que esmiúça o problema, o objeto, a questão, o texto, não importa o nome que demos. Quando decidi

trabalhar com os sonhos, extrair desse nome reflexões, sentenças, alguns sentidos, não sabia muito bem o que pensar, era muito mais um sentimento de encanto, de incerteza, de possibilidades do que qualquer outra coisa. E a pergunta não poderia ser “como sonham os ameríndios”. Já perseguira os cegos com essa questão em minha monografia de conclusão da graduação. Os sonhos são versos, talvez. Matéria para a poesia (ou para uma teoria outra). Com a navalha analítica, creio que podemos falar de como se falam os sonhos, como as imagens são sempre narrativas desse ou de outro mundo.

O caráter insólito e aparentemente desestruturado do onírico e dos poderes que ele envolve parece ter intimidado uma reflexão acerca do tema em termos de sua dimensão social em uma sociedade na qual a narração do sonho não é uma comunicação pública ordinária, como bem observa Tedlock (1992a)³. Ao sonho – produção imaginativa que nos remete à individualidade, àquilo de que só o/a sonhador/a pode falar – não parece estar reservada uma reflexão que se ocupe de seus lugares e sentidos para uma coletividade. Nossa episteme racional, comprometida com um rigor marcado pelo apreço à realidade empírica, nos afasta de um fenômeno sem realidade material, excluído do campo do observável⁴.

Seguindo a sugestão de Crapanzano (2005), na descrição dos sentidos dos sonhos para alguns povos, busco percorrer aqui as dimensões ensombreadas do real, as nuances de uma realidade objetiva que nos parece sempre estável e segura.

Essas mudanças da realidade objetiva da cena para experiências visionárias podem representar um papel importante em nossas vidas criativas ao descortinarem horizontes imaginários – possibilidades que pairam no limite da percepção comum. Porém, devo acrescentar que elas podem também constranger, mesmo que por negação ou terror, a realidade suprema. Elas podem chamar a atenção, a meu ver, dessa realidade (*sic*) e lançar uma sombra sobre o seu caráter já dado, a sua facticidade (2005: 361).

³ Exceções a esse padrão são os livros *Dreaming – anthropological and psychological interpretations* (1987), organizado por Barbara Tedlock e *O sonho e as sociedades humanas* (1966), organizado por Roger Caillois e G. E. Von Grunbaum.

⁴ Tal desprezo pela experiência onírica pode ser creditado à tradição cristã, que segundo Kilborne (1992), desacreditou os sonhos, relegando-os a um segundo plano e tratando-os com suspeição, ao contrário da tradição islâmica na qual os sonhos eram um veículo essencial de revelação do papel de Maomé enquanto profeta e visionário.

Nosso apego a uma realidade empírica que quase pode ser tocada ou manipulada sem perder sua ordenação ou suas determinações parece nos deixar estupefatos diante de fenômenos que não cabem dentro de nossas definições de realidade, tais como possessões, feitiçaria e produções oníricas. Crapanzano está advogando em defesa de uma “abertura em nosso empirismo para incluir em sua esfera de ação o irracional – o menos que o racional” (2005: 372).

Como podemos, então, nos aproximar do sonhar? Com que instrumentos podemos lançar algum entendimento sobre as sombras da vigília?

A primeira coisa que nos vêm à mente ao tomar o sonhar como objeto de investigação é sua universalidade e, mais ainda, a universalidade do sonho como matéria para a interpretação. Diferentes sociedades criam “sistemas” de aproximação dos significados dos sonhos e do sonhar. A elaboração onírica tem um espaço reservado na cosmologia de um grupo, sendo um lócus privilegiado de acesso a temas que nos remetem a noções como realidade, alma, agência e pessoa.

A questão principal a ser desenvolvida nessa dissertação é do que se trata o sonho para as coletividades que costumamos estudar. No mundo euro-americano poderíamos dizer que todo um saber fundou-se sobre a análise dos sonhos. Segundo Crapanzano (1992b), é possível fazermos uma leitura da psicanálise como tendo seu *centramento* (*centering*) na interpretação dos sonhos⁵. *Centering* é um tipo de retórica nas transações que ocorrem na psicanálise e em outras trocas, como a etnográfica. A idéia refere-se a uma imagem, evento ou construto teórico “funcionando como um núcleo ou um ponto de concentração que mantém unida uma seqüência verbal particular” (1992b: 28). O *centramento* dá uma aparência, um semblante de ordem a uma seqüência de expressões que poderia parecer aleatória e sem sentido. Crapanzano afirma que o sonho de Irma – um sonho que o próprio Freud tem com uma de suas pacientes e que é por ele analisado em diferentes ocasiões – torna-se um centro para seus leitores.

Narrativas, imagens, eventos e construtos que se baseiam nessa idéia de *centramento* são entendidas simbolicamente. Elas clamam por interpretação, a qual

⁵ Como anuncia Freud em *Uma nota sobre o inconsciente*, “a psicanálise se fundamenta na análise dos sonhos e a interpretação deles constitui a obra mais completa que a jovem ciência realizou até o presente” (1912: 332).

envolve a descoberta do(s) referente(s) escondido(s). É o referente – o mais profundo e longe da consciência – que empodera a imagem *centralizada*. A chave de compreensão para os sonhos na psicanálise é, portanto, simbólica. Segundo Crapanzano, o significado manifesto do sonho é subvertido. A busca é por um significado mais profundo, interno (*inner*) significado. O sonho torna-se, então, um enigma.

A tentativa de desvendar a natureza dos sonhos é central para o empreendimento psicanalítico freudiano. É nos mecanismos da elaboração onírica que Freud pode vislumbrar o funcionamento do inconsciente no indivíduo “sadio”. Sem (a interpretação de) os sonhos – os seus e de seus pacientes –, o psicanalista vienense dificilmente teria construído a compreensão do inconsciente que nos legou.

Se nos sonhos “freudiano-lacanianos” podemos antever o *inconsciente* em operação, nos sonhos ameríndios podemos captar a *alma* em ação conforme ficará claro no capítulo 1. Com o intuito de traçar mais adiante um paralelo entre o conceito psicanalítico e o indígena (ou antropológico?), apresento de forma sucinta o processo de elaboração onírica conforme pensado por Freud.

Decifra-me ou te devoro: sonhos em (de) Freud

A investigação acerca dos sonhos, a partir do trabalho fundante de Freud em *A Interpretação dos Sonhos* sai um pouco do campo da sabedoria popular ou da filosofia para se consolidar como terreno (quase exclusivo) da psicanálise. Distanciando-se das investigações médicas da época que atribuíam causas estritamente fisiológicas para o sonhar, Freud inaugura uma nova forma de conceber e interpretar as produções oníricas.

Para o autor, o sonho é texto e deve ser lido como a sagrada escritura. Freud recusa uma arbitrariedade no decurso de sua rememoração e colocação em palavras. No relato do sonho, as modificações a que a produção onírica é submetida são uma indicação para os caminhos da interpretação (1900: 549). A chave de compreensão para os sonhos na psicanálise é, portanto, simbólica. Segundo Crapanzano (1992b), as associações de Freud ao sonho de Irma subvertem o significado manifesto do sonho não somente pela investida simbólica que o sonho sofre em sua interpretação, mas por sua transformação em texto.

A crítica de Crapanzano à “textualização” vigente no Ocidente estende-se a todas as empreitadas interpretativas simbólicas, as quais acabam por ignorar o contexto interlocutório pragmaticamente constituído, sujeitando-se à regressão infinita. As imagens do umbigo do sonho – “ponto das associações onde o sonho vai inscrever-se no desconhecido” (Lacan, 1985a: 200) – ou do cogumelo saindo do miscélio utilizadas por Freud para caracterizar o sonho em *A Interpretação dos Sonhos* recobririam, assim, não somente o impenetrável do sonho, mas de qualquer interpretação. O ponto é que esse impenetrável, esse desconhecido torna-se “o Centro retórico do *centramento* – o ponto de gravidade para onde tudo é empurrado”⁶ (Crapanzano 1992b: 41).

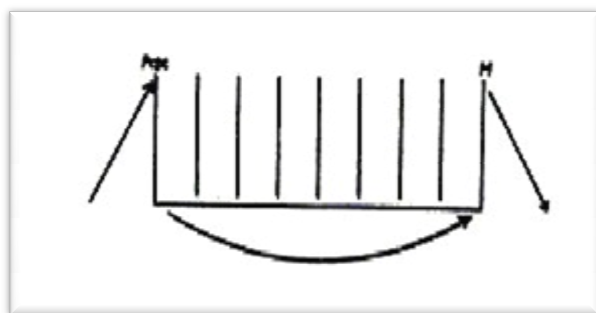
A busca é pelo significado oculto. Nas palavras de Freud, “o sonho é uma estrutura com um significado” (1900: 560). Seu significado é preenchido por um desejo. Para realizar um desejo, o processo de pensamento durante o sono transforma-se em um sonho: o pensamento de algo geralmente desejado é objetivado na elaboração onírica. Daí o caráter enigmático do sonho: interpretam-se seus elementos com o intuito de se chegar aos pensamentos oníricos, cuja força motivadora é sempre um desejo inconsciente. A origem do desejo onírico pode provir do sistema pré-consciente (*Psc*) ou mesmo da consciência (*Cs*), contudo, como coloca Freud, “um desejo consciente só pode tornar-se um indutor de sonho se obtiver sucesso em despertar um desejo inconsciente do mesmo teor e conseguir reforço dele” (1900: 589). A contribuição dos desejos da vida de vigília restringe-se ao material das sensações que são ativadas durante o sono.

Os sonhos, bem como os lapsos de linguagem e os chistes, são desde sempre um anúncio do inconsciente: “a interpretação dos sonhos é a via real que leva ao conhecimento das atividades inconscientes da mente” (1900: 647). O imperativo da realização de um desejo – ponto central do sonho na teoria freudiana – engendra a elaboração onírica. Os sonhos têm de ser realizações de desejo porque só um desejo pode colocar o aparelho mental em ação. Isso porque o sonho é produto do sistema Inconsciente, “cuja atividade não conhece outro objetivo que não seja a satisfação de

⁶ Outra crítica possível à idéia de sonho enquanto texto refere-se à perda de suas características predominantemente sensório-espaciais, especialmente visual. Como coloca Kracke, “categorias verbais disjuntivas traem a continuidade do espaço visual e uma descrição verbal impõe aos elementos da *gestalt* visual uma seqüência temporal que é indeterminada na apresentação visual. O olho pode atravessar o campo visual de um desenho em uma variedade infinita de seqüências ou caminhos, mas o relato verbal deve escolher somente um” (1992:36).

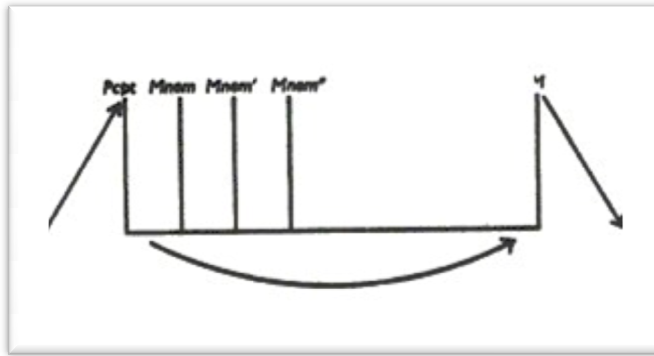
desejos e não possui a seu comando outras forças que não sejam impulsos impregnados de desejo” (1900: 605).

O aparelho mental imaginado por Freud em *A Interpretação...* é composto por instâncias ou sistemas. A relação espacial em que eles se encontram assemelha-se aos sistemas de lentes – dispostos uns atrás do outro – de um telescópio. Esse aparelho tem um sentido ou direção. Há uma extremidade sensória (*Pcpt*) em sua parte frontal, que recebe as percepções, e outra motora (*M*), que abre o portão de acesso à atividade motora. Em geral, vai-se de *Pcpt* para *M*. Os sonhos possuem um caráter regressivo na medida em que se movimentam para trás, em direção à extremidade sensória do aparelho, e não à motora como ocorre durante a vigília⁷.



Embora receba os estímulos perceptivos, o sistema *Pcpt* não é capaz de preservar nenhum traço deles, não tendo, portanto, memória. Freud imagina, então, outro sistema por trás dele, o Mnemônico (*Mnem*), que transformaria as excitações momentâneas em traços permanentes. Assim, *Pcpt* é responsável pela recepção de estímulos e *Mnem* pelo armazenamento dos traços. Como uma única excitação deixa uma variedade de registros permanentes diferentes, Freud postula a existência de diversos elementos *Mnem* dispostos da seguinte forma:

⁷ Freud afirma que tal aparelho é uma hipótese e que a localização dos sistemas foi desenhada tendo-se em mente a seqüência temporal de um determinado processo psíquico, a excitação, e evitando-se conectá-la a “qualquer modo anatômico”. Em outros processos, a seqüência poderia ser diferente. O autor também reconhece que a noção de regressão só é útil dentro de um esquema que possui direção.



Essa distinção entre *Pcpt* e *Mnem* acarreta implicações importantes para a noção de inconsciente. Se as qualidades sensoriais são supridas e recebidas conscientemente por *Pcpt*, sistema desprovido de memória, as lembranças são desde sempre inconscientes. A consciência surge *em lugar* do traço de memória.

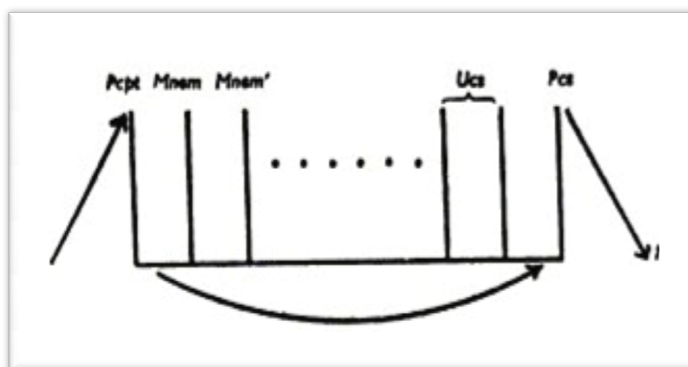
Essa estrutura hipotética do aparelho perceptual é comparada por Freud com o brinquedo bloco mágico⁸. Esse brinquedo, à semelhança do aparelho mental, é capaz de unificar as funções da lousa e da folha de papel: ele

fornece não apenas uma superfície repetitiva, utilizável repetidas vezes como uma lousa, mas também traços permanentes do que foi escrito como um bloco comum de papel: ele soluciona o problema de combinar as duas funções *dividindo-as entre duas partes ou sistema componentes separados mas inter-relacionados* (Freud 1924: 258).

Toda a explicação freudiana do processo de formação dos sonhos, segundo o próprio autor, só é possível devido à hipótese de “existirem duas instâncias psíquicas, uma das quais submeteu a atividade da outra a uma crítica que envolveu a sua exclusão da consciência” (1900: 576). A instância crítica coloca-se, então, como tela entre a instância criticada e a consciência. A vida de vigília é dirigida por ela, bem como as ações voluntárias e conscientes do sujeito. Substituindo-se as instâncias por sistemas, localizando o sistema crítico na extremidade motora do aparelho e nomeando os

⁸ “O Bloco Mágico é uma prancha de resina ou cera castanha-escura (*sic*), com uma borda de papel; sobre a prancha está colocada uma folha fina e transparente, da qual a extremidade superior se encontra firmemente presa à prancha e a inferior repousa sobre ela sem nela estar fixada (...) Para utilizar o Bloco Mágico escreve-se sobre a parte de celulóide da folha de cobertura que repousa sobre a prancha de cera (...) Nos pontos em que o estilete toca, ele pressiona a superfície inferior do papel encerado sobre a prancha de cera, e os sulcos são visíveis sobre a superfície cinzento-esbranquiçada do celulóide, antes lisa. Querendo-se destruir o que foi escrito, necessário é só levantar a folha de cobertura dupla da prancha de cera com um puxão leve pela parte inferior livre” (Freud 1924: 256-7).

sistemas de acordo com sua relação com a consciência, tem-se o esquema final, conhecido como a primeira tópica freudiana:



O último dos sistemas situado na extremidade motora do aparelho é o pré-consciente (*Pcs*), designado assim para indicar que os processos excitatórios originados nele podem ingressar na consciência sem grandes impedimentos uma vez que atinjam certo grau de intensidade. É ele que detém a chave do movimento voluntário. Finalmente, tem-se o sistema inconsciente (*Inc, Ucs* na figura): “descreveremos o sistema subjacente a ele como ‘inconsciente’, porque ele não tem acesso à consciência *exceto por via do pré-consciente*, na passagem através do qual seu processo excitatório é obrigado a submeter-se a modificações” (1900: 577, grifos do autor)⁹.

A força motivadora para a elaboração onírica é fornecida pelo *Inc*. A função do sonho para Freud é colocar a excitação do *Inc* sob controle do *Pcs*, descarregando-a¹⁰. O desejo inconsciente liga-se aos resíduos diurnos e efetua uma transferência para eles. Nas palavras do autor,

o sonho é incitado por resquícios diurnos, isto é, por cargas de investimento que ocupam pensamentos. Essas cargas não se submeteram ao mesmo movimento de retirada geral que ocorre todas as noites com as outras cargas de investimento; ao contrário elas retiveram certa quantidade de interesse libidinal ou algum outro tipo de interesse (1917: 81).

⁹ Mais para o final de *A Interpretação dos Sonhos*, Freud afirma não se tratar exatamente de dois sistemas, mas de duas espécies de processos de excitação ou modos de sua descarga, o que aponta para uma substituição de um modelo topográfico por um modelo dinâmico.

¹⁰ Outra descarga possível para o processo excitatório inconsciente pode ser, por exemplo, um ataque histérico, ocasião em que a excitação é deixada a si própria, abrindo caminho em algum ponto para realizar a descarga.

Esses resquícios diurnos são pensamentos oníricos latentes e são representações pré-conscientes. Para poderem atuar como formadores dos sonhos, eles são reforçados por fontes geradoras de impulsos pulsionais inconscientes. Isso é possível devido a uma redução da censura entre o *Pcs* e o *Ics*. A obscuridade do conteúdo manifesto do sonho é produto de uma deformação onírica que serve à dissimulação dos pensamentos oníricos que o produziram. O trabalho de análise é justamente desvendar os pensamentos oníricos, ou seja, o conteúdo latente do sonho, o qual é encoberto pelo conteúdo manifesto (sonho tal como retido pela memória). Nesse sentido, o próprio Freud (1901) chega a definir o sonho como uma espécie de substituto para os processos de pensamento, aos quais se chega por meio da análise.

Em *Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos*, Freud resume o processo de elaboração onírica em três fases: 1) reforço pela instância do Inconsciente dos resquícios diurnos; 2) formação do desejo do sonho; e 3) regressão tópica: o sonho toma o caminho inverso da vida de vigília no aparelho mental, ou seja, no processo de elaboração onírica, a excitação, ao invés de movimentar-se para a extremidade motora do aparelho, movimenta-se no sentido de sua extremidade sensória, alcançando, assim, o sistema perceptivo.

Na regressão, “uma idéia é novamente transformada na imagem sensorial de que originalmente se derivou” (1900: 578). É essa inversão a responsável pelo caráter alucinatório do sonho, por sua vividez sensorial¹¹. A condensação – processo em que as intensidades que se vinculam às idéias podem ser completamente transferidas, pela elaboração onírica, de uma idéia para outra – torna possível a catexia¹² do sistema perceptivo na direção inversa até atingir o nível dessa completa vividez sensorial. O trabalho onírico é, portanto, o da “formação de uma fantasia que expressa um desejo e a regressão até a alucinação” (1917: 85). Assim, nos sonhos, o desejo é simultaneamente

¹¹ O sonho, contudo, não é somente o produto de uma regressão topográfica ou tópica, mas de uma regressão temporal – retorno às estruturas psíquicas mais antigas: ao estágio primitivo denominado de satisfação alucinatória do desejo – e de uma regressão formal – “quando métodos primitivos de expressão e representação tomam o lugar dos costumeiros” (1900: 584).

¹² Catexia é a tradução inglesa para *Besetzung*. Em português também se utiliza o termo investimento, bem como em francês, *investissement*. O conceito refere-se a “uma quota de afeto ou soma de excitação – que apresenta todas as características de uma quantidade (embora não disponhamos de meios para medi-la), capaz de crescimento, diminuição, deslocamento de descarga, e que se espalha sobre traços de memória das idéias, tal como uma carga elétrica se expande na superfície de um corpo” (Freud *apud* Garcia-Roza 1988: 39)

trazido à tona e há uma tentativa de realizá-lo. Para Freud, esse desejo é necessariamente um desejo infantil:

um sonho pode ser descrito como um substituto de uma cena infantil, modificada por ter sido transferida para uma experiência recente. A cena infantil é incapaz de ocasionar seu próprio ressurgimento e tem de contentar-se em retornar como sonho (1900: 582).

Desejo, enigma, inconsciente. A multidão de acontecimentos de um sonho impeliu diferentes sociedades em busca de uma explicação para a seqüência muitas vezes conturbada de imagens oníricas. A psicanálise incumbiu-se de elaborar uma chave de compreensão para o fenômeno onírico. De quais noções o pensamento ameríndio lança mão para aproximar-se dos significados dos sonhos? O que as etnografias nos dizem sobre o seu lugar em outras cosmologias? São essas as perguntas que norteiam essa dissertação. Antes de começar a ensaiar algumas respostas possíveis, façamos algumas ressalvas quanto ao objeto de análise escolhido.

Alucinação razoável: o sonho como categoria arbitrária de análise e como contexto de ação

É preciso dizer que para vários grupos a expressão para sonho ou sonhar não recorta uma única atividade, englobando muitas vezes outras experiências, como as visões. Partindo da idéia freudiana de que os sonhos são uma forma particular de pensamento possibilitada pelas condições do sono, Brown (1992) identifica uma arbitrariedade em postular-se o sonho como uma unidade de análise singular uma vez que outros fenômenos aproximam-se do sonhar. Essa separação entre sonho e outros fenômenos, como as visões, por exemplo, pode ser explicada pelo fato de o sonhar ser a única experiência alucinatória legítima e não-patológica no Ocidente. Entre os Aguaruna, grupo Jivaro que habita o norte do Peru, em uma região de transição entre os Andes e a Amazônia, o verbo para sonhar (*kajamát*) também designa as visões e alucinações que ocorrem com o uso de plantas psicotrópicas.

Seguindo uma linha parecida, Tedlock concorda com o diagnóstico que a autora atribui a Price-Williams de que

o que antropólogos vêm codificando invariavelmente como sonhos, visões ou presságios pode ser melhor descrito como partes de uma categoria maior ou contínuo entre o sonho no sonho e na consciência acordada e (...) que a ênfase seja dada na atividade de sonhar em vez de nos sonhos enquanto objeto (1992a: 29).

Essa idéia provavelmente seria muito bem recebida pelos Parakanã, grupo para o qual, segundo Fausto (2001), não há sentido em se fazer uma distinção entre sonho e vigília nos termos de real/ilusório ou verdadeiro/falso. Esses índios operam somente uma distinção entre experiências oníricas que ocorrem somente em sonhos e outras que ocorrem em vigília e em sonho.

A tolerância ao que é e não é realidade é uma projeção cultural, diria-nos Price-Williams (1992). Nesse sentido, o autor sugere que devemos analisar as variedades de aceitação da realidade e suas possíveis conexões com outros domínios da sociedade (organização social, religião e mito). A liminaridade existente em algumas experiências situadas entre a vida da vigília e do sonho – “realidades alternadas percebidas por meio de sonhos despertos [*waking dreams*]” (: 258) (sessões de hipnose, exercícios de imaginação ativa ou guiada, rituais de possessão e oneirodramas) – permitiria, para o autor, enfatizarmos a atividade de sonhar e não o substantivo sonho.

Ao explorarmos o sonho como evento (sonhar) e não enquanto objeto (sonho), é fácil percebermos, a partir das descrições etnográficas, como ele parece ser um contexto de ação coextensivo à vigília no sentido de ambos fazerem parte de um fluxo total de ações, como propõe Tedlock (1992b). Entre os Parakanã, por exemplo, a concepção do sonho enquanto evento acaba influenciando sua interpretação:

a distância entre sonho e fato não é mediada por uma técnica interpretativa: os eventos oníricos não são sinais crípticos a serem interpretados metaforicamente. Não há uma onirocricia parakanã, assim como, apesar de haver sonhos que dizem respeito a acontecimentos futuros [sonhos de predação que devem ser interpretados por uma chave simbólica], não há uma oniromancia. Ademais, não se trata apenas de que a interpretação dos sonhos deva ser literal, mas de que eles são eventos de pleno direito – não são visões, mas acontecimentos (Fausto 2001: 356-7).

Em seu estudo acerca dos estereótipos dos sonhos Rarámuri, por exemplo, Merrill (1992) nos conta que para esses índios do norte do México os sonhos são atividades da alma principal da pessoa durante o sono. Segundo a cosmologia do grupo, um indivíduo é composto de um corpo e várias almas, que são identificadas com a respiração. Se enquanto se dorme a alma maior acorda, sonha-se.

As produções oníricas são percebidas como eventos e não coisas. Há um verbo para sonhar e nenhum substantivo para sonho. É principalmente por meio do sonhar que as pessoas comunicam-se com suas divindades, diagnosticam doenças e adquirem informação acerca do futuro.

Um aspecto interessante da cosmologia do grupo é o estatuto de realidade conferido aos sonhos. Em várias ocasiões, os índios descreviam experiências pessoais incríveis para Merrill, porém não contavam ao pesquisador que se referiam a eventos oníricos. Somente quando o autor lhes indagava se estavam falando de sonhos é que o pesquisador obtinha a confirmação. Isso indicaria que os Rarámuri atribuem uma realidade comparável à vigília e ao sonho. A principal diferença entre as duas vidas é que no sonho, ao contrário da vida desperta, as almas das pessoas operam independentemente de seus corpos. As diferenças entre o sonho e a vigília apontam não para a irrealidade do primeiro, mas para as limitações da vigília na qual não é possível, por exemplo, voar.

O mesmo se poderia dizer dos marroquinos com quem Crapanzano trabalhou. Para eles, a realidade do sonho, que é testemunhada pela alma, embora diferente da realidade da vigília, é tão real quanto essa: “o poder cognitivo do sonho nunca apresentou um problema epistemológico” (1992: 241).

Entre os Sambia da Papua Nova-Guiné, estudados por Gilbert Herdt (1992), os sonhos não são memórias de sonhos, mas narrativas de eventos. O mundo do sonho é um mundo paralelo ao secular, experimentado diretamente pela alma, no qual o pensamento substitui as imagens despertas. Os sonhos ocorrem com a alma e não com a pessoa, o que retira a responsabilidade do/a sonhador/a pelas ações realizadas pela alma. Apesar de a pessoa não ser responsável pelas experiências de sua alma, ela não compartilha alguns sonhos. Isso ocorre porque os Sambia percebem todos os atos de discurso enquanto expressando desejos: “a pessoa não é responsável (*responsible*) pelas

experiências de sua alma, mas é responsável (*accountable*) por tudo que diz” (1992: 77).

A partir da discussão travada nos próximos capítulos, ficará evidente como para os povos ameríndios também não é fácil traçar uma linha rígida entre a experiência onírica e a de vigília. Ambas parecem unir-se, formando um contexto de ação mais amplo em que participam a pessoa e sua alma. Os sonhos não são vistos meramente como uma força de fragmentos de ação futura ocorrendo incidental e aleatoriamente, mas como uma parte necessária de um fluxo total de ações.

As reflexões aqui apresentadas, apesar de certa inspiração psicanalítica, afastam-se de uma investigação psicológica por acentuar menos o sonho enquanto experiência interna do que enquanto mensagem intencional, ou seja, enquanto um meio de comunicação culturalmente definido (Fabian *apud* Tedlock 1992a). É em sua conexão com a cosmologia do grupo que os sonhos nos interessam aqui. Que laços sociais os sonhos criam? Que considerações podemos fazer acerca da pessoa ameríndia a partir das teorias nativas do sonho? O que a criatividade infinita das elaborações oníricas pode nos dizer dos sistemas sociocosmológicos das terras baixas sul-americanas?

Capítulo 1

Fragmentos da alma: os sonhos entre os ameríndios

Sonhar é acordar-se para dentro.
Mário Quintana

Ou não.
Caetano Veloso

Viagens da alma

O “caráter evanescente e caleidoscópico do sonho”, para usarmos as palavras de Caillois (1978), apresenta-se como um enigma somente em sociedades letradas? Segundo o autor, a necessidade de tratar as elaborações oníricas como enigmas, de interpretá-las, adapta-se às manias e ambições da cada cultura.

Em diversas sociedades, o sonho parece falar de um vagar da alma (*soul*)¹³, de uma viagem realizada pelo invisível do ser durante o sono. No universo onírico, a alma materializa-se e encontra-se com uma série de atores, empreendendo aventuras que podem ou não ser narradas durante a vigília. No caso dos povos ameríndios, a noção de alma nos remete a uma dimensão incognoscível da pessoa, que pode advir (em fragmentos) ao sujeito durante os sonhos ou em experiências sobrenaturais.

Ao longo desse capítulo, descrevo os significados do sonhar para diferentes povos ameríndios a partir da descrição contida em artigos e etnografias sem estabelecer qualquer tipo de macro-distinção entre esses grupos.

Em “The implications of a progressive theory of dreaming”, Basso busca analisar as concepções kalapalo do sonho à luz de uma teoria progressiva, ou seja, a autora opta por compreender o sonho como um exercício preliminar no inconsciente para futuras aquisições conscientes, uma vez que seu conteúdo simbólico muitas vezes apontaria para a solução de um conflito. As teorias nativas acerca do onírico são progressivas por enfatizarem a saliência da ansiedade sobre o futuro na determinação

¹³ Apesar das conotações cristãs e colonialistas do termo, optei por trabalhar com o conceito de alma por considerá-lo capaz de dar conta de uma diversidade de noções presente nos grupos mencionados ao longo do trabalho – referentes ao duplo inapreensível do sujeito que aparece em sonho – e devido à escolha do termo pela maioria dos/as etnógrafos/as que abordam de alguma forma questões relativas ao onírico.

das imagens do sonho. A autora nega que uma teoria regressiva do sonho – idéia de que a elaboração onírica remete a experiências passadas – como, por exemplo, a psicanalítica¹⁴ seja adequada para uma compreensão da teoria kalapalo do sonho.

Em sua pesquisa com esse grupo, habitantes do Parque Nacional do Xingu e falantes de uma língua Karib, Basso não encontrou nenhuma palavra para sonho, mas diversas formas de falar sobre a experiência de sonhar. O sonho ocorre durante o sono quando o *akuã* da pessoa – cuja aparência é de uma entidade em forma humana, que corresponderia ao que a autora designa por *self* interativo – desperta e viaja até uma experiência ser alcançada ou quando a pessoa é visitada por um ser poderoso, cujo poder transformativo e violência selvagem são imprevisíveis.

Segundo Basso, o conceito de *self* interativo seria mais apropriado do que a idéia de alma por poder ser aplicado a diferentes tipos de entidades e por preservar a idéia de unidade, de inteireza do *akuã*. A idéia de interatividade, por sua vez, visa a superar a noção de essência imaterial e a focar o caráter relacional do conceito nativo. É porque ele se faz visível à consciência humana que o *akuã* toma a forma humana. Fora dessa relação com os seres humanos, ele aparece como inanimado. O conceito, nesse sentido, demonstra, para Basso, o empenho em se representar a existência independente de coisas (animais, objetos manufaturados e seres poderosos) motivadas por metas e sentimentos gerados internamente em seu engajamento com seres humanos. O *akuã*, enquanto um '*self*' que experencia fortuitamente e não propositadamente, implica um destacamento da responsabilidade pelo que está sendo sonhado. O sonho é uma consequência do que o *self* interativo faz e não somente das ações do/a sonhador/a.

Os xamãs kalapalo identificam três causas específicas para o sonhar, as quais determinam a moldura interpretativa dos sonhos: 1) lembrar-se de algo ou alguém; 2) um ser poderoso encontra o *self* viajante de alguém que dorme; 3) o *self* viajante experimenta um evento no qual é um participante ativo. As coisas que são lembradas são indiciais porque o sonhador as reconhece enquanto aspectos concretos de experiências familiares. Sua interpretação se dá com referência a incidentes no passado recente do/a sonhador/a. O encontro com seres poderosos também é interpretado

¹⁴ O sentido do termo regressivo, contudo, não abarca somente a idéia de um retorno a experiências passadas como Basso pode nos fazer crer. Conforme exposto na introdução, a idéia de regressão tem uma conotação mais topográfica do que temporal.

indicialmente, mas nesse caso o discurso e outros aspectos da experiência são interpretados literalmente. Já quando o *akuã* é o foco da experiência, a interpretação é metafórica ou icônica. Os sinais icônicos (como cruzar uma ponte) são associados ao vagar do *self*. Segundo Basso, eles são icônicos “na medida em que constituem relações metafóricas entre as imagens do próprio *self* do/a sonhador/a imaginadas em contextos de futuro e aquelas de participação ativa do *self* no evento do sonho” (1992: 97). Embora os Kalapalo identifiquem a presença de eventos do passado nos sonhos, somente as imagens icônicas e as visões do *self* que apontam para o futuro adquirem significação social.

A interpretação icônica é a mais conveniente porque na medida em que as pessoas são entendidas como sendo diferentes do que costumam aparentar e especialmente enganadoras linguisticamente, Basso acredita ser esse o meio mais apropriado de entender o que elas estão dizendo, embora não desenvolva essa idéia com muita clareza. A fala torna os seres humanos capazes não somente de expressar verdadeiramente seus sentimentos como também de criar ilusões verbais sobre eles. Nesse sentido, os humanos diferenciam-se de outros seres vivos devido a esse poder criativo que expande a consciência, criando fantasias e propiciando a criação imaginária de metas. Existe, portanto, um entendimento quanto à ambigüidade inerente do discurso, que acaba por demandar uma interpretação que envolva uma concepção das imagens dos sonhos enquanto símbolos metafóricos.

Na concepção kalapalo, “o sonho na visão kalapalo é uma mensagem visual do *self* interativo para o sonhador, a mente de uma pessoa buscando entendimento e conhecimento do que ela ou ele se tornarão no futuro” (1992: 100). Dessa forma, a teoria kalapalo do sonho faz referência explícita ao futuro do/a sonhador/a: nos sonhos é possível adquirir instrumentos para a formação de novos papéis e relações ou sentimentos novos em relação a alguma questão pessoal. A partir da experiência de ver seu *akuã* (o qual geralmente é turvo e desfocado), a pessoa pode elaborar novas metas e rever sentimentos. Como coloca Basso,

durante o sonho, a experiência visual de um conceito é associada diretamente com a aquisição de conhecimento, ‘ver’ – ao invés de ‘assistir’ – sendo a forma de ‘entendimento’. Conseqüentemente, os sonhadores aprendem sobre eles mesmo literalmente vendo seu *akuã* (1992 :94).

O sonho proporciona, portanto, a consciência visual das atividades empenhadas pelo *akuã* do/a sonhador/a.

Em suma, em seus sonhos, a pessoa recebe metaforicamente visões codificadas de si mesmo, as quais devem ser interpretadas por meio das convenções lingüísticas e culturais. O sonho é uma experiência de uma realidade pessoal oculta, que a autora considera possível de ser atribuída à mente¹⁵: “o sonhar (...) é entendido como um tipo de operação *mental* em situações correntes que muda os sentimentos das pessoas, os motivos psicobiológicos ou as metas” (1992: 98, grifo meu). Para a autora, a teoria kalapalo dos sonhos icônicos pode ser descrita como sendo performativa, no sentido proposto por Austin de o sonho produzir certo efeito pelo fato de ter simplesmente acontecido. Os Kalapalo entendem que nossa habilidade de falar está intimamente ligada à nossa capacidade de fantasiar. A interpretação de um sonho é “um processo de aquisição de auto-conhecimento ilusório (e não incorreto ou enganoso), o qual é o entendimento imaginativo dos motivos e inclinações inconscientes. Isto é, em outras palavras, adquirir conhecimento do self interativo” (1992: 101). A autora, porém, adverte que o sonho é menos sobre o que acontecerá à pessoa do que sobre certo tornar-se do *self*.

Para os Mehináku, povo de língua Aruák, também pertencente ao sistema xinguano, os sonhos são causados pela perambulação da alma (*iyeweku*, ‘sombra’), “concebida como uma réplica minúscula do indivíduo que vive dentro do olho” (Gregor, 1984: 55-6). À noite, a alma deixa o corpo e pode encontrar almas errantes de animais, espíritos e companheiros de aldeia na comunidade e matas circunvizinhas. Costumam dizer que “os sonhos vêm, como o milho nasce da terra” (Gregor 1981b: 711).

Nos primeiros momentos após o despertar, deitados em suas redes, os índios costumam contar seus sonhos uns aos outros. Como acordam repetidas vezes para buscar lenha para a fogueira que os esquentam nas noites frias, eles lembram de vários sonhos sonhados em uma única noite (Gregor 1981b). A rememoração das aventuras empreendidas pela alma requer certo cuidado uma vez que são “uma pista para o futuro” (Gregor 1981a). Os acontecimentos em um sonho são símbolos (*patalapiri*, literalmente

¹⁵ Basso não explicita sua noção (nem a noção kalapalo) de mente.

“fotos”, “imagens”) de eventos por vir. Tais símbolos são interpretados metaforicamente por equivalências de cor, forma e ação. Na maioria dos casos, trata-se de predições de infortúnio, isto é, doenças, morte e outros males. Com frequência, os símbolos oníricos também recobrem associações escatológicas e sexuais.

Alma é uma tradução para *iyeweku*, literalmente “sombra”. Assim como essa, a alma é intangível, parecida com seu dono e destacável do corpo humano. Segundo Gregor (1981b), os Mehinaku identificam três tipos de alma: “alma-sombra”, “alma-suor” (*sweat soul*) e “alma-olho”. É a alma-sombra que pode ser roubada em caso de recusa à comida, fome, auto-piedade, saudades ou instabilidade emocional. Sem essa alma, um constituinte vital, a pessoa fica doente. A alma-suor, após a morte, transforma-se em um animal da floresta que assombra durante à noite. A alma-olho é, na perspectiva do autor, a mais importante simbolicamente. Alocada na íris, ela tem duas funções: viajar no céu para a aldeia após a morte da pessoa e vagar durante à noite enquanto se dorme, o que é experimentado como um sonho.

Durante o dia a alma-olho dorme, mas ela pode ser vista refletida na íris de um amigo ou em um espelho na forma de um homunculus:

quando questionados, os índios são rápidos em explicar que o reflexo não é a alma-homunculus real, mas uma ‘fotografia’ [*picture*] que foi ‘tirada’ momentaneamente pelo espelho da íris do amigo. A alma ‘real’ (...) permanece no olho aguardando a noite e o sono (Gregor 1981b: 710).

A alma-olho significa, portanto, sombra, reflexo e a miniatura do *self* que habita a íris. Ela parece ser uma entidade separada da pessoa e não uma simples extensão do indivíduo. Gregor chega a essa conclusão a partir do relato de um índio acerca de um sonho em que esse índio se via (isto é, sua alma) dormindo e sonhando. Esse índio concluiu que sua alma também deveria ter sua própria alma, sugerindo, assim que a alma-olho é uma entidade apartada do/a sonhador/a. O autor pergunta-se, então, se cada alma da alma teria uma alma-olho em uma regressão infinita (1981b: 710). Como somente um sonho em que o sonhador sonha consigo mesmo sonhando consigo mesmo responderia a essa questão e uma vez que esse sonho nunca foi sonhado, Gregor utiliza o interesse dos Mehinaku por esse tipo de quebra-cabeça para comprovar o envolvimento intelectual desse povo com a experiência onírica.

Embora sem nenhum propósito definido, a alma do olho sempre passeia durante à noite, atividade comparada por Gregor (1981b) ao vagar dos homens na cercania da aldeia sem nenhum objetivo específico a não ser espantar o tédio. Essas expedições noturnas da alma são vivenciadas como sonhos nos quais a alma do/a sonhador/a interage com outras almas vagantes, encontro esse percebido como real.

Como no desenrolar de um sonho a proximidade usual da pessoa e sua alma é interrompida, a experiência onírica, bem com a doença, é percebida como uma perda da alma: “uma suspensão da inteireza [*wholeness*] do *self*” (1981b: 717).

O sonho é um fenômeno fronteiro que ocorre nas margens do *self* e do seu ambiente: “ele repousa, então, entre a fronteira do *self* e não-*self*, desafiando as distinções básicas de onde o ego e a subjetividade terminam e onde o ambiente e a objetividade começam” (Gregor 1981b: 717). Embora concebam o sonho como uma experiência da alma e do sonhador, os Mehinaku postulam certa separação entre o *self* do sonho e a pessoa desperta. A pessoa não tem nem controle nem responsabilidade pelos passeios noturnos de sua alma. Assim, os índios não se mostram constrangidos em narrar eventos oníricos embaraçosos uma vez que eles não são expressão de desejos internos, mas ações empreendidas pela alma do/a sonhador/a. A narrativa dos sonhos costuma se dar em terceira pessoa como se a experiência onírica fosse de outro indivíduo. Quando feita na primeira pessoa, em algum momento, o/a narrador/a corrige-se afirmando que não se trata dele/a, mas de sua alma.

Esse interesse, manifestado na teoria mehinaku do sonho, pelas fronteiras físicas e psicológicas da pessoa é um traço geral da cultura do grupo. Ele também pode ser observado no uso dos eflúvios corporais em feitiçaria e na importância do sangue menstrual, sêmen e hálito em assuntos de poluição sexual e nas elaborações acerca da causa e cura de doenças.

O foco na interpretação dos sonhos é mais em um significado oculto do que nos motivos do sonhador ou em experiências vividas durante o dia: “o sonho é normalmente visto como uma multidão de elementos e eventos simbolicamente significativos” (1981b: 712). Símbolo e significado em geral encontram-se unidos de forma bem aparente que requer pouca explicação, como no caso em que sonhar com fogo é um aviso de febre iminente. A conexão, contudo, pode ser mais abstrata e, até mesmo

poética, como quando se sonha com uma formiga comestível voadora, o que é sinal da morte de um parente próximo, pois esses insetos têm uma vida muito curta.

Ao interpretar um sonho, a pessoa seleciona os signos considerados significativos e busca um entendimento que lhe seja satisfatório. Em geral, o foco recai sobre símbolos ou episódios específicos ao invés do enredo total do sonho. Uma das maiores preocupações dos Mehinaku na interpretação de seus sonhos é com a totalidade e integridade da pessoa. As atividades do sonho podem prever o futuro, mas dificilmente coagi-lo ou determiná-lo. Vale à pena lembrar-se de um sonho na medida em que se pode aprender muito sobre ocorrências futuras.

Os Kagwahavi, povo tupi-guarani, também conhecido como Paritintin, que habita a floresta amazônica ao longo do rio Madeira, têm o costume de narrar e discutir os significados de seus sonhos pela manhã. Os sonhos, como os mitos são para serem contados. Ambos são marcados na narração por formas gramaticais distintas. Segundo Kracke (1992), os sonhos prenunciam o futuro. Como os mitos, são fontes de informação sobre a natureza do mundo e dos seres espirituais e são para serem compartilhados e entendidos. Se os primeiros proporcionam o conhecimento coletivo da natureza da realidade espiritual, os segundos possibilitam o conhecimento individual dessa mesma realidade. Como coloca o autor, “os sonhos fornecem uma avenida de comunicação com seres super-humanos conhecidos primariamente nos mitos” (1992: 33).

Inspirado em Pinchas Noy, Kracke afirma que o processo primário de pensamento – aquele envolvido tanto nos sonhos quanto nos mitos – é a forma metafórica de pensar com imagens e sua função é “integrar experiências relacionadas ao *self*, enquanto opostas ao processo secundário de pensar, que é orientado para o domínio da realidade” (1992: 39). Sonhos e mitos (sua narração ou performance) são, nesse sentido, formas de produção que conectam a característica verbal lógica do pensamento com a forma sensório-espacial-imagística do pensamento. O processo primário tem como um de seus traços o caráter indicial, ou seja, esse tipo de pensamento seria imediato e pragmático: ele aponta para a situação e a relação corrente.

Kracke está interessado na similaridade entre alguns mitos e os sonhos enquanto série de imagens fragilmente conectadas e indistintas. Como o autor identifica ambos os

fenômenos com um mesmo processo (primário) de pensamento, ele identifica a possibilidade de substituição de um pelo outro.

Entre os Aguaruna, grupo Jivaro que habita a Amazônia peruana, o verbo para sonhar (*kajamát*) também designa as visões e alucinações que ocorrem com o uso de plantas psicotrópicas. Brown (1992), estudioso desse grupo, busca definir o papel dos sonhos nas noções aguaruna de causalidade, chamando atenção para certas similaridades formais entre sonhos manipulativos e invocações mágicas. O pensamento Aguaruna acerca dos sonhos concebe-os como experiências que revelam possibilidades emergentes ou probabilidades (*likelihoods*), eventos que estão se desenvolvendo, mas ainda não são fatos consumados. Não há consenso quanto às causas dos sonhos. Alguns dizem que se deve ao fato de a alma viajar durante o sono, outros negam essa hipótese veementemente.

O sonho – no caso das visões de caçada induzidas pela datena (*ayahuasca*) – não é um evento espontâneo (como sugere o termo presságio)¹⁶, mas a culminação de um processo extenso que começa com a abstinência sexual e alimentar e, após a ingestão do alucinógeno, é concluído com uma experiência sensorial na qual o caçador depara-se com uma série de animais. Seguindo sua intenção de expandir o conceito de sonho, Brown compara esses sonhos aos *anen* – canções evocadas (silenciosamente ou em voz alta) pelas mulheres para melhorar, por exemplo, a criação de galinhas. Em ambos os casos, o ator entra conscientemente em um estado de sonho ou similar ao sonho “e ordena os pensamentos de modo que consistam em imagens altamente evocativas favoráveis ao cumprimento da tarefa que têm em mãos”¹⁷ (1992:163). Assim, podemos concordar com a leitura de Descola (1989), segundo a qual para Brown os sonhos são menos um meio de acesso a uma realidade oculta do que um meio criativo de moldar o futuro e controlar os procedimentos mágicos.

Outro tipo de sonho, especialmente valorizado por um guerreiro que queira sobreviver a um combate, são os sonhos em que se estabelece contato com a alma de antigos guerreiros, denominada de *ajutáp*. Um homem que recebe esse tipo de sonho é chamado de *kajintin* (‘possuidor de um sonho’) ou *waimaku* (‘aquele que teve uma

¹⁶ No caso das caçadas, o sonho é um pré-requisito para a realização da atividade e não um presságio.

¹⁷ Wagner (1972) sugere que a semelhança entre encantações mágicas e sonhos encontra-se na forma como ambos os fenômenos associam campos usualmente separados. Para um aprofundamento dessa questão, ver as considerações finais.

visão’). Uma visão de sucesso depende mais de um capricho da *ajútap* do que dos atos proposítivos daquele que clama pela visão. No entanto, com a ingestão de alucinógenos e/ou um grande esforço pessoal, o guerreiro pode estabelecer controle sobre sua imaginação onírica e conseqüentemente aumentar sua habilidade para estruturar eventos no mundo.

Entre outro grupo Jivaro da Alta Amazônia equatoriana, os Achuar, o sono não passa de um longo sonho. Segundo Descola (2006), sonho e sono são designados pela mesma palavra, *kara*. Não há certeza quanto às causas do sonho, mas a idéia mais comum é que o *wakan* (“sombra”, “representação”, “reflexo”) da pessoa abandona o corpo inerte para ir vagar num mundo paralelo. Descola (1989) traduz *wakan* por alma e traça um paralelo entre o termo achuar e o grego *psyque* na medida em que ambos denotariam consciência do *self* e um lócus de intencionalidade e de sentido verdadeiro.

O autor identifica três tipos de sonho que se diferenciam menos quanto à forma do que quanto aos modos de comunicar. O sonho *kuntuknar* é o sonho de bom agouro para a caça. É definido por apresentar seres humanos agressivos ou particularmente inofensivos, enigmáticos ou muito numerosos, desesperados ou sedutores. Esses sonhos podem ser “chamados” pelos *anent* (encantações mágicas especiais). Seu conteúdo e interpretação devem ser sigilosos uma vez que sua revelação alertaria a presa. É interpretado por uma inversão termo a termo do seu conteúdo manifesto baseada em homologias de aparência ou comportamento. Sonhar que se atira em pássaros, por exemplo, é um anúncio favorável para a pesca da mesma forma que um sonho em que peixes são capturados é sinal de uma caça bem sucedida de emplumados.

O investimento interpretativo nesse tipo de sonho busca converter o conteúdo do onírico em augúrios favoráveis à caça, o que demonstraria, para Descola, uma utilização bastante criativa por parte dos Achuar das propriedades do inconsciente tais como se manifestam no sonho. Nesse sentido, o autor afirma que “os índios exploram assim, com fins pragmáticos, esse traço original dos sonhos de usar como matéria as diversas relações de um sujeito com o seu ambiente físico e social, mais do que os objetos físicos colocados em cena nessas relações” (2006: 137).

Tal sistema é bem normativo e ao mesmo tempo completamente aberto, uma vez que busca no conteúdo teoricamente infinito dos sonhos relações que regras simples de

conversão (inversão e homologia) possibilitem dotar de uma função premonitória. Os Achuar engajam-se na construção metafórica das relações para que adquiram um valor divinatório. A interpretação, contudo, não opera pelo simples estabelecimento de correspondências entre símbolos oníricos e tipos de presságios, mas coloca em marcha o desenvolvimento de faculdades analíticas exigidas quando se tem a intenção de controlar de alguma forma o futuro.

O sonho *kuntuknar* é condição necessária para o sucesso na caça, mas não suficiente. Ele é uma exigência para a ação, mais do que um definidor de resultado. Ao sonhar-se, não se tem a garantia de um sucesso automático, mas para que o sucesso seja alcançado é indispensável ter um sonho desse tipo. Assim, a caçada inicia-se nos “labirintos do sono”, em um espaço-tempo outro que poderíamos interpretar como pertencente ao fluxo total de ações.

Outro tipo de sonho é *meseqramprar*, sonho de mau agouro, que revela um evento perigoso ou negativo para o sonhador ou parentes próximos. Nele aparecem atividades humanas que anunciam perigos do mundo da natureza e acabam por restabelecer a ordem das responsabilidades.

Os sonhos de mau agouro são prova de que a natureza é menos temível que a animosidade alheia. Nessa encenação onírica do infortúnio, os animais só aparecem como figurantes; servem como metáfora de inimigos humanos cujo nome é sabido, e quando às vezes o trabalho de interpretação revela perigos anônimos, são então metáfora de outra personagem assustadora, o xamã (2006: 142).

Por último teríamos o *penke karamprar*: sonho verdadeiro, sonho de comunicação com um ser espacial ou ontologicamente distante, podendo ser com espíritos ou parentes falecidos. Nesse caso, sonha-se com pessoas conhecidas, diferentemente do *kuntuknar* e do *meseqramprar*. Esse tipo de sonho é um diálogo das almas, diferente dos outros dois que apresentam cenas silenciosas, o que gera distinções em sua interpretação: “enquanto aqueles são interpretados a partir de índices visuais anonimamente oferecidos, esse último adquire o seu significado imediato nas mensagens verbais que são sua razão de ser” (2006: 145).

É possível cantar canções *anent* para convidar ao sonho *penke karamprar* um espírito específico cujo conselho é necessário para a realização de alguma tarefa. Também é nesses sonhos que o *arutam*, o princípio do fato pessoal, manifesta-se em sua forma física.

Entre os Achuar, *arutam* é basicamente uma essência impessoal e atemporal que pode ser capturada por qualquer homem por meio de uma experiência visionária terrível induzida pela abstinência e pela ingestão repetida do suco de tabaco e de plantas psicotrópicas das espécies *Datura* e *Brumansia*. A partir da revelação, essa essência cola-se [*attach*] ao indivíduo, conferindo-lhe força e conhecimento, e molda seu destino (1989: 443).

A exegese dos sonhos tem grande importância pelo fato de a maioria deles ser percebida como presságios. Todos os sonhos prevêm direta ou indiretamente algum evento futuro. Com exceção dos sonhos *penke karamprar*, cuja interpretação é literal – a chave de compreensão já está dada, é aquilo que o espírito ou parente diz – a interpretação é estritamente metafórica. O trabalho de exegese matinal dos sonhos opera sob uma lógica de inversão simétrica em que o conteúdo do sonho é reduzido a atributos dos seres naturais traduzíveis por comportamentos humanos e atividades culturais são reportadas ao domínio dos animais.

Enquanto os sonhos *kuntuknar* e *mesekramprar* são narrados de um modo elementar (apesar de sua riqueza e complexidade) sendo reduzidos a uma única imagem que possa ser submetida à fórmula geral de inversão ou transposição (no eixo natureza/cultura)¹⁸, os sonhos *karamprar* são contados extensivamente e com riqueza de detalhes, exceto quando devem ser mantidos em segredo como no caso das visões mandadas pelo *arutam*. Sonhos *karamprar*, em oposição aos outros dois, são verdadeiramente um vagar da alma (*wakan*) temporariamente liberta das barreiras lingüísticas e perceptivas. Eles são um exercício da comunicação universal na medida em que abolem os constrangimentos da distância física, da separação ontológica e o solipsismo dos idiomas naturais.

¹⁸ O processo de conversão envolvido nos sonhos *kuntuknar* e *mesekramprar* aplica-se menos ao conteúdo dos símbolos inter-relacionados do que a uma relação que ele expressa, “sendo de um aspecto puramente lógico, essa relação empresta-se facilmente a operações de permutação por homologia, inversão ou simetria das quais a mensagem augural emerge” (Descola 1989: 444).

O sono dá acesso a um mundo em que diversos seres extra-humanos “se revelam aos homens em toda a sua imanência, na abolição dos limites do espaço e do tempo” (2006: 141). Descola, contudo, afirma que essa translação constitui menos uma experiência de êxtase “do que um refinamento da lucidez, uma depuração repentina das condições físicas de exercício da visão e da palavra” (2006: 146). No sonho, é possível uma superação transitória dos limites da linguagem e a instauração de uma comunidade lingüística com as entidades desprovidas por natureza da capacidade de comunicação lingüística, e que podem assim, graças a ele, emergir com uma aparência permeável ao entendimento humano. Na vida dos sonhos, as entidades da natureza se anunciam e podem afirmar que não são mudas. A alma da pessoa e alma de outros seres podem (se) comunicar com seres geralmente invisíveis.

Esse breve relato acerca dos sonhos kalapalo, mehinaku, aguaruna e achuar nos mostra como a experiência onírica é percebida por esses povos como uma comunicação, estabelecida pela alma do sonhador/a¹⁹, com os seres que habitam o cosmos. Essa experiência parece remeter, como veremos ao longo dos próximos capítulos, a um tempo condensado, para ficarmos com a expressão de Fausto (2001), perante o qual ficamos meio perdidos quanto a sua determinação nos moldes a que nos habituamos: seu caráter de passado, presente e/ou futuro.

O sonhar também parece ter algo de (ou do) inconsciente: para os Kalapalo, um exercício no inconsciente para futuras realizações conscientes impulsionado por inclinações inconscientes; para os Achuar, Descola identifica no método interpretativo de correspondência entre os elementos do sonho e augúrios para a caça um uso bastante criativo das propriedades inconscientes tais como aparecem no sonho.

A interpretação dos sonhos varia entre uma interpretação literal, acionada geralmente quando se trata de um encontro ou de visita, as palavras trocadas sendo a mensagem mesma do sonho, e uma interpretação simbólica. Em sonhos de caça ou em que a alma vaga, os elementos do sonho são tomados como símbolos a serem desvelados a partir de uma correspondência com coisas ou eventos da vida de vigília do sonhador/a.

¹⁹ Lembramos que no caso aguaruna nem todos os índios concordariam com essa afirmação. Não há consenso quanto ao sonho ser um vagar da alma.

O sonho, como propõe Gregor (1981b) para os Mehinaku, parece falar do *self* e suas fronteiras em sistemas centrados na pessoa e não em grupos corporados. Para os grupos mencionados, a experiência onírica quase sempre diz respeito ao sonhador/a e aos parentes próximos. Sonhos que digam respeito ao grupo inteiro são raros. Em geral, os sonhos não são orientados para o grupo, ou seja, não possuem um caráter profético, como os presságios de catástrofes naturais próprios da tradição bíblica (Gregor 1981b: 718). Os sonhos falam da pessoa em cosmologias em que essa noção é central. As teorias nativas do sonho talvez possam ser uma via para um entendimento acerca da construção da pessoa nos sistemas sociocosmológicos ameríndios.

Alma que sonha, corpo que sabe: os sonhos para os Kaxinawa

Entre os Kaxinawa, os sonhos também remetem a um passeio da alma. Interessada no conhecimento enquanto enraizado no corpo, “no corpo que sabe”, em “The body that knows: from cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America”, McCallum (1996) busca desenvolver uma antropologia do corpo entre os Kaxinawa da Amazônia peruana e brasileira. Descrevendo alguns aspectos da cosmologia do grupo, a autora mostra como os índios constroem esse corpo que sabe e como o conhecimento é uma forma de acúmulo corporal na forma de “alma”, ou, mais precisamente, na interação entre diferentes tipos de alma. Deixando um pouco de lado a reflexão de McCallum acerca das relações entre doença, medicamentos (*dau*) e conhecimento, detenho-me aqui em sua discussão acerca da alma e suas menções aos sonhos.

Os sonhos são o principal canal de conhecimento do espírito do sonhador e dos espaços distantes ou invisíveis e um meio de desenvolver a consciência ou “imaginação”. Entre os Kaxinawa, diferentes tipos de conhecimento são transmitidos por diferentes partes do corpo. O conhecimento pela pele possibilita a apreensão de sensações e conecta a pessoa com o ambiente. Pelos ouvidos e por meio do discurso, aprende-se uma disposição moral para a socialidade. Como coloca McCallum, o discurso – apreendido auditivamente – constrói o pensamento, a consciência e a memória. A visão também é um tipo de conhecimento. A observação de atividades como caçar ou tecer é a principal forma de aprender tais técnicas uma vez que os Kaxinawa dão pouca ênfase em demonstrações e explicações. Lagrou (2000), outra

estudiosa dos Kaxinawa do Brasil, citando Kessinger, menciona ainda o conhecimento da mão, do fígado e das genitálias.

O conhecimento dá-se, portanto, pelo corpo. Segundo Lagrou (2000), quando o corpo (*yuda*) está ativo e saudável, todos os *yuxin*, ou seja, suas almas estão com a pessoa. As almas somente existem enquanto entidades distintas quando separadas do corpo. Só assim elas são nomeadas e percebidas. Para a autora, essa possibilidade de identificar as almas exclusivamente quando elas se encontram fora do corpo, explicaria o fato de o conhecimento ser percebido como pertencendo ao corpo e não ao espírito²⁰.

Em seu livro *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*, a autora define os *yuxin* como o duplo do corpo, “os subprodutos não-palpáveis da existência de uma pessoa” (2007: 315) que continuam a afetar seu dono por meio da lógica da metonímia. A autora identifica quatro tipos de *yuxin*, atribuídos ao excremento, urina, olho e sombra. Lagrou, contudo, afirma que somente os dois últimos são dotados de consciência e intencionalidade, devendo-se, portanto, reservar a designação “alma” somente para eles. Os *yuxin* da urina e dos excrementos seriam versões anômalas da noção de alma. O *yuxin* do corpo (*yuda baka*) e o *yuxin* do olho (*beru yuxin*, também chamado de o “verdadeiro”, *yuxi kuin*) são ligados aos sentidos e podem ser vistos na forma de sua sombra e na pupila dos olhos, respectivamente. O primeiro é responsável pela visão e o segundo pela fala, memória e audição.

McCallum também identifica uma alma verdadeira que corresponde à alma do olho – princípio animador, alma imortal – e uma alma do corpo, a alma socialmente mortal, que pode ser entendida como consciência, memória, pensamento, sentimento e individualidade²¹. Nas palavras da autora,

enquanto o feto contém uma alma verdadeira como um princípio constante (alguns dizem que a vida é dada por Deus), a alma do corpo vem à existência de um modo incipiente e cresce depois. A alma verdadeira é originária

²⁰ Sinceramente, não compreendo plenamente a relação que Lagrou faz entre esses dois fatos.

²¹ Segundo Lagrou, o *yuxin* do corpo é “uma sombra, o reflexo da pessoa na água ou no espelho ou a imagem de pessoas ou coisas capturada em uma fotografia” (2000: 158). E o mundo apreendido pelo *yuxin* do olho é um mundo de imagens. McCallum afirma que a alma verdadeira é um ser antropomórfico e destacado da pessoa que habita seu olho, sendo visível na luz do olho.

diretamente de um outro mundo, enquanto a alma do corpo é em primeira instância derivada materialmente (1996: 358).

Ambas as almas, contudo, são sociais. A alma do corpo está colada a ele e só o abandona depois de o corpo se decompor, já a alma verdadeira pode deixá-lo em algumas situações, tais como ao receber um choque ou sentir medo, em desmaios e em momentos de confusão. Ela é caracterizada como imortal por carregar a identidade de parentesco da pessoa para o céu após sua morte, assumindo uma forma humana enquanto a alma do corpo permanece na terra transformada em monstro sem face e em espírito da floresta desmemoriado²².

No processo de adoecimento, a alma verdadeira começa a se perder do corpo e o sofrimento acaba por desfazer o acoplamento alma/corpo. Os mortos convidam a alma para viajar com eles. Os parentes, então, cantam para que o espírito, transformado nesse passeio em um besouro ou inseto, possa encontrar o caminho de volta e tornar a ser o espírito do olho. Essas experiências de quase-morte, bem como as vivenciadas com uso de alucinógenos, são importantes fontes de conhecimentos da vida pós-morte. São, contudo, os sonhos o principal meio de acesso à vida do espírito.

Além dessas almas, segundo McCallum, cada pessoa possui um espírito do sonho. É diferente, mas semelhante à alma do olho. Como essa, possui função visual, consegue ver fora do corpo e suas interações com espaços e entidades externas são invisíveis para o olho desperto²³. Nos sonhos, esse espírito viaja, vendo, aprendendo e fazendo adivinhações. O universo onírico também fornece o diagnóstico de doenças.

Falar durante o sonho é sinal de doença por irromper-se a separação entre diferentes domínios da realidade habitada pelo corpo – consciência (vida desperta) e mundo dos sonhos. O discurso é o meio de comunicação do mundo desperto. Para se

²² Lagrou não tem convicção quanto a esse ponto e conta que um de seus informantes afirma peremptoriamente que o *yuxin* do corpo, devido a seu caráter etéreo (trata-se de uma sombra!) também se dirige para o céu após a morte da pessoa. A maioria das pessoas, entretanto, lhe dizia que a alma do corpo não segue a do olho. Isso porque o peso da sombra não é físico, mas emocional. Assim, a dificuldade de se despedir e de se separar do morto, daria à sombra um caráter pesado, impossibilitando sua subida ao céu.

²³ Lagrou acredita que para os Kaxinawa com os quais trabalhou, os *yuxin* do olho e do sonho sejam o mesmo, ou que um seja parte do outro. Seus interlocutores usavam ambos os termos indiscriminadamente. A descrição realizada por McCallum não seria comprometida se fizéssemos o exercício de imaginarmos que no caso de sua etnografia também se tratasse de uma mesma alma.

adquirir conhecimento de forma saudável nos sonhos, é necessário permanecer imóvel como na morte.

Embora tanto os diversos conhecimentos manuseados na vida desperta quanto o conhecimento adquirido na realidade onírica sejam vitais para os Kaxinawa, o mundo invisível dos sonhos opõe-se ao mundo da vigília na medida em que se configura como um lugar de ação de espíritos desincorporados que não podem construir laços de parentesco devido à ausência da capacidade para uma ação corporal. A vida desperta é o mundo dos parentes, espaço da ação do corpo social.

Tanto a alma verdadeira quanto a do sonho são “um tipo de pessoa dentro da pessoa, agindo como um mediador nos processos de aprendizagem” (McCallum 1996: 362). Ao contrário da alma do corpo, que pode ser descrita como “conhecimento no corpo”, a alma verdadeira e a do sonho não são repositórios de conhecimento, mas seus agentes de incorporação no corpo. Essa idéia pode ser confirmada pelas características antropomórficas e capacidade de separar-se do corpo presente em ambas.

Elas saem do corpo e sob uma forma invisível e intangível, ‘vêm’, ‘escutam’ e ‘experimentam’ o lado de fora do mundo físico e material cotidiano. Com o seu retorno, quando a pessoa que dorme acorda ou o doente retorna à consciência, a memória dessas visões, conversações e sensações já se transferiu para o corpo. Enquanto memória, elas tornam-se constitutivas da alma do corpo (McCallum 1996: 362).

Estamos, assim, diante de um corpo que encorpora conhecimento por meio de experiências vivenciadas em momentos de consciência e de inconsciência. O estabelecimento das relações entre alma verdadeira e do sonho, por um lado, e alma do corpo, por outro, possibilita o pensamento e conhecimento enquanto atividades corporais.

Os sonhos kaxinawa aparecem, assim, como experiências vivenciadas pelo duplo da pessoa, pelo *outro dele mesmo*. O corpo talvez possa, nesse caso, ser pensado como o *mesmo*, como o ponto de fixação da perspectiva, como sugerem Viveiros de Castro (2002b, 2006) e Lima (1996) conforme será exposto no próximo capítulo.

Encontros entre humanos e não-humanos: os sonhos para os Wauja

Barcelos Neto (2002, 2008), estudioso da arte wauja, grupo pertencente ao sistema xinguano e falante de uma língua maipure da família arawak, também conhecido por Waura, compara o sonho, o transe, a doença e o xamanismo ao ritual na medida em que se trata de experiências em que o sentido do mito é renovado e a temporalidade é simbolicamente interpretada. Todos esses fenômenos colocam o mito na história do presente e propiciam um lugar para uma interpretação mitológica de alta complexidade.

Em *A arte dos sonhos – uma iconografia ameríndia*, o autor apresenta uma reflexão acerca da cosmologia wauja com um enfoque especial em uma série de desenhos de *apapaatai* – espécie de seres espirituais com características monstruosas ou não – realizada por alguns *yakapá* (xamãs da mais alta hierarquia)²⁴ que se dispuseram a transferir para o papel imagens antes circunscritas ao mundo dos sonhos, transe e mitos. Essa transposição do onírico para o suporte de celulose equivale, na visão de Barcelos Neto, à abertura da caixa preta que é o mundo dos sonhos e dos transe e ao desenho de uma ontologia e de uma cosmologia.

Os *apapaatai* – seres extra-humanos que podem ser animais, monstros e “roupas”-monstro²⁵ – são visíveis somente em sonhos de xamãs e de doentes graves, transe e morte. Dividem-se em duas categorias relacionadas ao início dos tempos quando o mundo estava imerso em uma absoluta escuridão. Nesse tempo, os *yerupoho*, seres antropomorfos ou zooantropomorfos, viviam (socialmente) de uma forma similar a que os Wauja vivem hoje (com regras de parentesco, domínio do fogo, conhecimento da cerâmica e regime alimentar que incluía frutos e algumas espécies de mandioca), diferentemente dos humanos antepassados dos Wauja que, desprovidos de bens culturais, viviam dentro de cupinzeiros. Com a notícia de que os humanos fariam o Sol aparecer no céu, os *yerupoho* dedicaram-se freneticamente à confecção de indumentárias, máscaras e pinturas que pudessem protegê-los dos possíveis malefícios acarretados pela aparição do astro solar. As criações indumentárias não eram simples

²⁴ Os Wauja possuem diversas classes de xamãs. Os *yakapá* são os de maior poder terapêutico e prestígio. São especialistas em resgatar as almas levadas pelos *apapaatai* e *yerupoho*. Significa literalmente “aquele que corre semiconsciente” para resgatar as almas. Essa habilidade está relacionada à visão da doença. Além deles, tem-se os *pukaywekeho* – mestre (ou dono) de canções xamânicas – e os *yatamá*: aqueles que apenas fumam (Barcelos Neto, 2002).

²⁵ As traduções wauja para *apapaatai* são “bicho” e “espírito”.

“roupas” protetoras: elas mostraram-se transformadoras dos *yerupoho*, que ao vestirem-nas acabaram assumindo a identidade da “roupa”, tornando-se *apapaatai* – categoria que atualmente designa os animais, seres monstruosos e alguns artefatos culturais como as grandes painéis de cerâmica e os instrumentos de sopro. As duas transformações gerais que atingiram os *yerupoho* correspondem a duas classes de *apapaatai*: 1) os *yerupoho* que conseguiram vestir suas roupas antes do surgimento do sol podem ser visíveis (o que designaríamos por animais) e invisíveis (duplicações sobrenaturais de animais cuja natureza é monstruosa); 2) os *yerupoho* que ficaram nus tornaram-se *apapaatai* de verdade, sem roupas e devoradores de seres humanos.

Os *apapaatai* são peças fundamentais na confecção dos itens culturais wauja altamente valorizados no sistema de troca intertribal xinguano (principalmente as grandes painéis de cerâmica ornamentadas com diversos tipos de grafismo). O repertório dos desenhos geométricos, aplicados tanto sobre o corpo como em painéis e máscaras rituais, foi transmitido aos Wauja através dos sonhos e transe dos xamãs com os *apapaatai*. Para Barcelos Neto,

as formas visuais, imagens oníricas dos tempos imemoriais, são uma dádiva dos contatos, em primeira instância maléfica, entre humanos e extra-humanos. O adoecimento e os seus processos de cura são os elos primordiais desses contatos e os canais de transmissão do conhecimento produzido pelos *apapaatai* e *yerupoho*. Esse grafismo oculto do sonho e do transe nada difere do grafismo constantemente visto nas painéis, cestos, bancos, postes das casas, máscaras, redes, zunidores, corpos e mais tantos objetos fabricados pelos Wauja (2002: 167).

A impossibilidade de se falar de dois grafismos, segundo o autor, reporta à inexistência de uma fronteira rígida que separe com precisão o ‘visível’ e o ‘invisível’ em uma cultura que postula processos especiais de visão e uma incessante comunicação entre os mundos humano e extra-humano.

À visão estão associados dois aspectos sociais conforme identificados por Barcelos Neto: um ligado às atividades cotidianas e outro aos estados especiais (sonho, transe, doenças, rituais). O interesse do autor é pelo segundo aspecto, o qual se relaciona

(1) às possibilidades de ver o que possui alto valor estético e por isso é exibido/executado com pouca frequência, (2) aos que estão livre das proibições visuais que marcam as diferenças de gênero, (3) à capacidade de ver o que é raramente visível ou, em certo sentido, ‘invisível’ e (4) ao que só pode ser visto por quem adquiriu habilidades especiais, ou por quem se encontra em um estado de liminaridade (2002: 208).

Os doentes podem ver através dos sonhos o que lhes causa mal, mas sua visão é imperfeita. Os agentes da doença só podem ser identificados corretamente pelos *yakapá*, que ocupam o topo da hierarquia da visão. Os sonhos dos doentes, além de dispersos são diferentes dos sonhos dos *yakapá* uma vez que, por não fumarem²⁶, os enfermos não possuem ‘*apapaatai* auxiliares’ (*iyakanãu*, em wauja). Além disso, pessoas adoecidas não adquiriram a visão *diferenciada* de um *yakapá*. Logo, não se pode esperar um conhecimento profundo do mundo ‘sobrenatural’.

Bem como para a maioria dos grupos abordados até aqui, nos sonhos wauja há um deslocamento da alma associado a contatos com seres extra-humanos, que também pode ocorrer em estados de transe, doença ou morte. Em *A arte dos sonhos*, Barcelos Neto afirma que os Wauja concebem dois tipos de alma: “alma-sombra” (*yakula*) e “alma do (ou no) olho” (*ojutai ogamawato*) também entendida como substância vital (*paapitsi*). Ela é a consciência e a memória e manifesta-se como um reflexo do ser no centro de cada olho. É o que o autor (2002) designa por alma “frágil”, passível de se deslocar do corpo nos sonhos, transe, adoecimento e morte. Essa característica facilita seu roubo pelos *apapaatai*. O autor ressalta que, na verdade, é o corpo que é mais frágil do que a alma, não podendo viver sem ela, que é perfeitamente capaz de socializar entre os monstros. A alma vê o que o corpo não vê. Barcelos Neto afirma que “enquanto a alma viver presa à natureza densa e limitada do corpo, a capacidade de conhecer e entender outras consciências não se realiza” (2002: 265).

Em trabalho posterior, contudo, o autor (2008) procede a uma revisão dessa leitura quando afirma a existência de uma categorização ternária para alma, sendo a *upaptisi* (substância vital ou “outro do corpo”) a categoria geral de referência para a noção de alma. Assim, além de *upaptisi* (substância vital), há dois tipos de alma-imagem – *yakula* (literalmente ‘sombra’) e *ojutai ogamawato* (‘algo refletido no olho’,

²⁶ O uso do tabaco estimula os sonhos, o que também é verdade para os Parakanã.

‘alma-olho’) – e um tipo de alma-do-morto (*iwejwkui*, ‘vulto’ ou ‘espectro do morto’). Todas elas são manifestações da multiplicidade da *upapitsi*, em suas qualidades de sombra, reflexo e espectro, e também a imagem do corpo do sujeito.

O problema amazônico da alma, para Barcelos Neto (2008), não é o de sua transcendência, mas de sua imanência. No caso wauja, a alma é antes um “outro corpo”. Corpo, imagem e alma têm a mesma raiz, *pitsi*, cujos significados são feixe, forma. *Upapitsi* (alma) dá a idéia de que a alma é um “outro (*upawa*) *pitsi*” (um outro corpo/feixe/forma). Porém, *pitsi* também é reflexo. Alma e imagem (*potalapitsi*) distinguem-se segundo os modos de realização de suas agências:

a intencionalidade da alma está associada à mente (os Wauja não têm uma glosa para ‘mente’, talvez porque a mente seja a própria alma), enquanto a imagem é uma intencionalidade de uma intencionalidade, e sempre dependente de uma intenção exterior e anterior a ela (2008: 84).

A noção de *upeke* (cópia, algo que está em relação de igualdade com um outro) dentro do eixo copo-alma, pode ser entendida como duplo. Assim, sumariamente, Barcelos Neto define o rapto de alma como a ação, executada por um *apapaatai*, de ‘copiar’ a alma a partir de um contato direto com o corpo da vítima.

Em estando-se *witsixu* (estado decorrente de um desejo alimentar não satisfeito de imediato), a alma pode ser vista e tocada pelos *apapaatai*, tornando-se apreensível para eles. Esse estado é uma manifestação física da alma dos humanos para os *apapaatai*, o momento em que a alma revela-se na perspectiva dos *apapaatai*, tornando-se visível e tátil para eles. Com essa saliência adquirida, ela pode ser raptada. Esse desejo alimentar incontável funda a alma como objeto. De forma resumida, pode-se dizer que a alma humana

pode ser definida como o *duplo material-visual do corpo*, passível de ser multiplicado como imagem e igualmente de ser subtraído do corpo como substância vital. O rapto consiste em ‘copiar’ (*upekepai*) e tomar a alma ‘saliente’ da vítima *witsixu*: a analogia mais precisa seria o *decalque*. Cada cópia é, do ponto de vista da alma e dos *apapaatai*, uma *multiplicação* e, do ponto de vista do corpo moribundo e dos familiares do ‘morto’ (*kamāi*), uma

subtração. Um *decalque*, uma fração da alma-vida-sujeito (Barcelos Neto 2008: 98)

Toda doença grave é causada por múltiplos e seguidos raptos de frações da alma pelo *apapaatai*²⁷. A alma passa então a conviver e se alimentar com esses seres, desencadeando um processo de animalização do enfermo: “no sonho, as frações-alma do doente começam a adquirir os pontos de vista dos *apapaatai* que o adoeceram, e, depois de algum tempo, aquelas verão o mundo como estes o vêem” (2008: 90). Nas doenças graves, o doente é dito estar “morto” e a alma passeia e se distribui em frações entre diversos *apapaatai*. Na medida em que o corpo colapsa, a alma torna-se mais animal. Ao recobrar a consciência, o passeio é descrito pelo doente como uma experiência onírica. O sonho do doente revela a condição material do mundo dos *apapaatai/yerupoho*.

Em um sonho comum, a alma-olho desprende-se do corpo em direção a ‘qualquer lugar’ por caminhos quase livres podendo manter relação íntima com os *apapaatai* protetores (*kawoká*). Nesse tipo de sonho, vêem-se meras imagens sobre as quais a alma-olho não exerce nenhum controle e pouco interage. Já o sonho do doente grave remete a uma experiência de outra natureza, como a ‘morte’ ou a animalização. Sonhar com *apapaatai* é indicação de que a alma do sonhador, sua *upapitsi*, foi raptada e está sendo animalizada no “outro mundo”.

Após a recuperação da alma operada pelo xamã, realiza-se uma festa específica para o(s) *apapaatai* causador(es) da doença, cuja contrapartida é a proteção da pessoa por ele(s) atacada, configurando-se uma aliança entre um ser humano e um ser extra-humano²⁸. Trata-se de um ritual de máscaras preparado pela família do doente, entendido por Barcelos Neto como “uma terapia estética, sendo a cura a restauração da beleza” (2002: 235). A fabricação das máscaras é a criação da *potalapitsi* (cópia fiel sob a forma da imagem figurativa) do *apapaatai*. A imagem possibilita a integração dos *apapaatai* entre os humanos. As máscaras não são objetos nem representações e sim a “invisibilidade” tornada visível.

²⁷ A alma não é surrupiada de uma única vez, mas aos poucos.

²⁸ Além da aliança, o doente fortalece-se porque ao ser “dono” de uma festa *apapaatai* insere-se em uma rede de serviços rituais da aldeia (Barcelos Neto 2002).

A alma é o elo entre as realidades ontológicas de humanos e monstros. Sonho e transe são experiências de comunicação com os *apapaatai* e *yerupoho*. Diferentemente do transe, no sonho o xamã não escolhe com o que ou quando vai sonhar. O *yakapá*, por meio de ambas as experiências, é capaz de expandir o cosmo wauja para além do que os índios designam por “nada”, descobrindo novos mundos.

Esse encontro entre humanos e não-humanos que tem lugar nos sonhos é ocasião de uma hierarquização moral entre os Wauja e os seres de outra realidade ontológica. Nas palavras de Barcelos Neto,

construídos ao modo de retrospectivas que ‘jogam’ com as identidades, os sonhos tendem a resolver os conflitos, afirmando a ‘superioridade’ humana ao contornar situações de tensão e conferindo aos *yerupoho* e *apapaatai* uma moralidade canibal: até aqui tudo indica que são eles o peso de desequilíbrio da balança da predação (2008: 255).

Para os Wauja, os sonhos parecem ser, antes de tudo, uma fonte de conhecimento. É por meio deles que os índios receberam o repertório dos desenhos geométricos usados para decorar corpos, panelas e máscaras rituais. Já nos sonhos de doentes, é possível ter acesso ao mundo dos *apapaatai* e *yerupoho*. O sonho é, assim, um meio de descobrir coisas além do mundo conhecido. Se para a psicanálise o sonho consiste em uma mensagem do próprio sonhador de algo da ordem do desconhecido, nos mundos indígenas, o emissor da mensagem quase nunca é o próprio sonhador/a.

Nos sonhos de doentes, a alma do/a sonhador/a, raptada, encontra-se em processo de animalização em outro mundo. Ela passa a ser objeto da perspectiva do outro, o que poderá ser melhor compreendido no próximo capítulo.

O sonho entre a predação e a familiarização: os sonhos para os Parakanã

Entre os Parakanã, habitantes tradicionais do interflúvio Pacajá-Tocantins, índios de terra firme, não-canoeiros, exímios caçadores de mamíferos terrestres e praticantes de uma agricultura pouco diversificada²⁹, o sonho é, segundo Fausto (2001),

²⁹ O etnônimo refere-se a dois grupos atualmente separados devido a uma briga por mulheres ocorrida por volta do início do século XX. Assim, Fausto distingue-os em Ocidentais – caracterizados pela expansão do período de *trekking*, abandono progressivo da horticultura, intensificação da atividade guerreira e dos contatos com a população regional, descentralização política, morfologia social não-diferenciada e

expressão central do xamanismo e das concepções sobre a constituição, permanência e desaparecimento da pessoa. Para o autor, ele é a principal via de comunicação entre planos de realidade e domínios cosmológicos distintos na Amazônia indígena, principalmente onde não encontramos o uso de alucinógenos. Também é índice de poder ou vocação xamânica. Entre os Parakanã, povo sem xamãs, o onírico recorta todo o campo do xamanismo, sendo objeto de rica elaboração cultural.

A rigor, não há xamãs entre esses índios, mas pessoas com maior ou menor capacidade de sonhar. Entre os Orientais *ipajé* é aquele que tem *pajé*. Entre os Ocidentais o verbo *-pajé* não é usado com muita frequência, sem, contudo, significar uma ausência do conceito, presente, por exemplo, na expressão *-paje'an*, “cair o poder”, significando a perda da capacidade de sonhar. Qualquer um que sonhe tem um pouco de *-pajé* e alguma habilidade para curar. Entre os Kagwahiv, grupo tupi-guarani como os Parakanã, o xamã (*ipají*, ‘possuidor de poder’) também exerce algo do seu poder por meio dos sonhos. Assim como no grupo estudado por Fausto, costuma-se dizer que qualquer um que sonha tem um pouco de *ipají* (Kracke 1992).

Todas as doenças têm por causa ações humanas (feitiçaria dos vivos, agressão dos mortos). Os objetos patogênicos nas cosmologias tupis podem ser *karowara* – categoria de espíritos com características canibais – e *topiwara* – espíritos auxiliares do xamã, geralmente animais. O poder para lidar com agentes e objetos nosogênicos, no caso parakanã, é adquirido por meio de um sonho no qual o ‘senhor dos *karowara*’ (*karowaogrijara*) ou o ‘arrancador de *karowara*’ (*karowamapara*) transmite ao sonhador os objetos patogênicos. Na ausência de xamãs que extraíam os *topiwara*, associada a uma concepção fisicalista da doença, a cura é, portanto, reportada à experiência onírica. Quem cura é o inimigo-xerimbabo (*akwawa*) que aparece em sonho, ou seja, é ele quem retira os objetos patogênicos. Assim, entre os Ocidentais, o xamanismo resume-se a trazer um *akwawa*, o que eleva ao lugar de xamã os inimigos domesticados em sonho ao invés do sonhador, impossibilitado de curar diretamente e em público.

poligamia generalizada; e Orientais – caracterizados pela adoção de um padrão mais sedentário, mais retraído em relação ao exterior, postura mais defensiva que ofensiva, certo grau de centralização política, morfologia dualista e poligamia restrita.

Algumas experiências são compostas por um sonho inicial em que se encontra um *akwawa* e uma experiência em vigília com o inimigo sonhado. No primeiro momento, é o duplo (*-a'owa*) da pessoa que interage com o animal (a teoria nativa não explica direito se é com o animal ou com seu duplo). O segundo momento é um encontro entre sujeitos. Esses sonhos são denominados de “trazimento do inimigo”: traz-se o xerimbabo em sonho para efetuar a cura em vigília. Neles existe a possibilidade de os xerimbabos raptarem o sonhador, acontecimento que pode ser posto em paralelo com o rapto da alma em grupos ameríndios que nela crêem.

Como mencionado na introdução, a distinção verdadeiro/falso ou real/ilusório não faz, portanto, sentido entre os Parakanã para marcarmos qualquer diferença entre eventos vigéis ou oníricos. A distinção relevante é entre experiências oníricas que ocorrem somente em sonhos e outras que ocorrem em vigília e em sonho.

Interessado na guerra como forma de socialidade particular, modo de produção e de relação com a alteridade, Fausto aborda as idéias parakanã acerca dos sonhos, buscando mostrar como o sonho coloca em cena a familiarização do inimigo ao modo da relação senhor-xerimbabo. Na definição do autor, o sonho para esses índios é um

estado de consciência alterada em que o corpo físico está inerte e a atividade cabe a um constituinte da pessoa que traduzo por ‘duplo’ ou ‘duplo onírico’. *-A'owa* não é propriamente um componente espiritual que habita um corpo, mas um epifenômeno da capacidade de sonhar, uma forma de existir que só se manifesta na experiência onírica (2001: 345).

Os Parakanã são o único grupo mencionado ao longo dessa dissertação que não concebem, segundo Fausto, algo como a alma e, portanto, não têm doenças associadas à sua perda (fraqueza, tristeza, desânimo). Possuem dois termos para designar os componentes imateriais da pessoa: 1) *-'onga*: imagem inativa e submissa impessoal, que não está ligada à consciência, não tem atributos de uma alma livre nem tampouco pode ser caracterizada como imagem vital, somente como sombra projetada. (A mulher engravida quando uma *-'onga* penetra na sua vagina. Os sonhadores não controlam a *-'onga*); 2) *-a'owa*: aspecto incorporal da pessoa dotado de atividade que atua durante o sonho; duplo ou substituto da pessoa. Como dito, não se trata de um componente da

pessoa, mas de um epifenômeno da capacidade de sonhar. O pensamento nativo concebe que

a pessoa é o produto de uma virtualidade de existência que penetra na vagina e se coloca no útero. O sêmen transforma essa imagem vital em ser com corpo (*-eetê*) que poderá apresentar-se sob duas formas durante a vida: como ente real (*-piretê*) acompanhado por uma sombra passiva (*-'onga*) ou como duplo onírico (*-a'owa*). A morte produz a desagregação da pessoa em três componentes: ex-corpo (*teewera*), cujo destino é tornar-se ossos (*-kynga*), ex-sonhos (*-poahipawera*) e, finalmente, uma nova imagem autônoma e perigosa chamada *'owera*, que traduzo por espectro³⁰ (2001: 404).

Fausto trabalha com a idéia de sonhos culturais ou culturalmente pautados no sentido de a elaboração secundária ser codificada por uma teoria nativa e por essa teoria selecionar não somente o que deve ser recordado, mas quem deve ou não recordar³¹. O autor fala em “regulamentação cultural da experiência onírica do indivíduo”, o que é bem compreensível em sociedades nas quais o sonhar é um modo específico de conhecimento (o que acaba por produzir uma teoria restritiva do que é legitimamente um sonho e a forma correta de interpretá-lo) por meio do qual se pode exercer práticas terapêuticas e obter cantos.

O sonho coloca o sujeito em relação com tudo o que é exterior ao universo dos “parentes”. Ele é sempre com não parentes, a não ser que esses estejam mortos. Nas palavras de Fausto, “os sonhos socialmente produzidos são sempre com outros ou, mais exatamente, com inimigos: tudo o que se apresenta ao sonhador e interage verbalmente com ele é um *akwawa*. A experiência onírica é por definição uma interação com o inimigo” (2001: 346).

³⁰ Os dois componentes incorporais da pessoa em vida, que Fausto prefere não designar pela noção de alma, com a morte transformam-se em um único espectro ligado à podridão, o qual pode perseguir ex-parentes, representando, assim, uma capacidade para a violência.

³¹ Adolescentes e mulheres negam ter vida onírica, por exemplo. Fausto fala de um controle sobre a atividade onírica feminina. Espera-se que as mulheres sonhem pouco ou nem mesmo sonhem, principalmente quando ainda menstruam, pois as mulheres são percebidas como particularmente propensas ao exercício da maldade. Ao sangue – à aquisição de seu cheiro – é atribuída a função criativa do matador e do sonhador. A ausência total de contato com sangue prejudica a capacidade de sonhar. Assim, o homicídio é o meio para o desenvolvimento de uma atividade onírica produtiva. A gordura-mágica da vítima faz o matador sonhar de verdade. Como as mulheres já o possuem na maturação biológica, a aquisição de poder xamânico por elas configurar-se-ia em hiperconjunção. Os homens adultos lançam mão de técnicas para sonhar como tragar do cigarro de um grande sonhador, ingerir a fuça assada da ariranha e beber o mel de abelha com ferrão na colméia.

A categoria parakanã central da alteridade é justamente *akwawa*: “forma genérica pela qual se classificam todos os humanos que não pertencem à mesma parcialidade de ego, bem como todos os seres – humanos e não-humanos – que se apresentam nos sonhos com capacidade comunicativa” (2001: 267). Não se trata apenas de um Outro, mas de um Inimigo, uma vez que essa categorização envolve um esquema de interação cujo eixo é a predação. No universo onírico, porém, o modelo para a interação entre sonhador e *akwawa* não é cinegético. É a familiarização de animais que comanda a relação: o interlocutor onírico encontra-se ali no lugar de um animal de estimação do sonhador. Fausto adverte, contudo, que estamos diante de uma sublimação, pois essa relação de proteção não substitui por completo a de predação, a qual reaparecerá no ritual.

A ritualização do sonho coloca-se entre a proteção e a predação. Enquanto alguns homens eram guerreiros, outros serviam como telescópios xamânicos, localizando os inimigos. Recorriam a uma prática xamânica, espécie de sonho público ritualizado, que tinha por objetivo tornar os sentidos mais livres das limitações impostas pela natureza, facilitando, assim, a percepção de distinções em um ambiente contínuo e idêntico onde a tarefa de localizar o inimigo poderia ser extremamente trabalhosa. *Wari’imongetawa* – essa tecnologia de localização do inimigo na floresta – é desencadeada por um sonho específico no qual o interlocutor onírico é sempre uma ave, com frequência a arara azul.

No sonho, a ave faz perguntas ao sonhador que vê de dentro da tocaia e conta à ave o que vê³². A cena onírica é repetida no ritual público, cabendo aos parentes do *wari’ijara* (aquele que vê à distância e narra o visto) o papel da arara azul. Os parentes colocam *wari’ijara* na tocaia e ouvem o que só ele enxerga, o que marca uma distinção das experiências: enquanto a experiência do sonhador, no sonho e em vigília, é essencialmente visual, a dos outros participantes é auditiva (Fausto 2001). Na tocaia, *wari’ijara* vê inimigos reais, a pele deles de verdade (*ipireté*), diferentemente do sonho em que aquele que sonhou vê o “duplo do inimigo” (*akwawa-ra’owa*).

³² Alguns *wari’ijara* podem mentir, sem que isso denote uma intenção por parte do sonhador. Ele pode ter visto, contudo houve uma falha entre a visão e sua realização. Dessa forma, “a mentira se insere nesse intervalo e não implica falsidade, mas a não passagem ao ato” (Fausto 2001: 283). Os Parakanã não distinguem mentir e equivocar-se. Quando algo do sonho não se realiza admitem ter mentido (não que não tenham sonhado) e por isso evitam tornar um sonho imediatamente público.

Em um *wari'imongetawa* ocorrido em 1971 e relatado pelo sertanista João Carvalho em seu diário, todos se encontravam armados como se fossem guerrear. Fausto identifica, dessa forma, na relação com *wari'ijara* um modo intermediário de relação com o inimigo, entre a predação e a familiarização.

A tele-visão coloca em jogo a questão do tempo onírico, uma espécie de presente-futuro, “pois se ela antevê o que ainda não ocorreu, não é apenas pelo conhecimento do futuro, mas também pelo conhecimento daquilo que já está acontecendo” (Fausto 2001: 283). *Wari'imongetawa* não é divinatório, mas a narração pública de eventos presentes, um tempo condensado:

os enunciados do *wari'ijara* não possuem marcadores de tempo passado: as ações que se desenrolam na visão, são um condensado de presente-futuro; ou melhor, de um tempo presente comprimido. Na tocaia, o *wari'ijara* vê o que está acontecendo, não o que irá acontecer: ‘eles atravessam um rio’, ‘eles voltam para casa’, ‘eles vão buscar penugem de gavião’ (2001: 285).

A relação senhor-xerimbabo é privativa. Ninguém mais participa desse encontro. O *akwawa* onírico é ao mesmo tempo “xerimbabo” do sonhador e “presa-mágica”, “paciente-mágico”. Nos dois casos, tem-se e impressão inicial de que o controle é do sonhador, de que é a sua vontade que está no comando. Se o *akwawa* é o xerimbabo, o sonhador é o senhor, o dono. A análise dos vocábulos utilizados para expressar essas posições aponta para a idéia de perda de força vital e/ou de consciência do xerimbabo: ele é aquele que perdeu sua força e até mesmo a consciência de si.

A posição do xerimbabo, todavia, é mais ambígua do que pode parecer à primeira vista. Inimigos domesticados, os xerimbabos nunca perdem a ferocidade e nem o poder e parecem às vezes controlar o sonhador ao invés de serem por ele controlados. Isso envolve um jogo de perspectivas: “do ponto de vista dos parentes, o sonhador é um senhor dos *akwawa*; da perspectiva dos inimigos são eles os senhores do jogo” (Fausto 2001: 364).

É nessa interação que podemos vislumbrar a importância dos *karahiwa*: são os cantos os responsáveis pela mediação entre pacientes e xamãs. Como coloca Fausto,

a palavra cantada é uma convocação – não dos espíritos, como nas pajelanças ameríndias usuais, mas de inimigos concretos. É isso que faz a música vocal: convoca. Por isso canta-se para um doente: se o paciente pode trazer o *akwawa* em sonho, não é menos verdade que seus parentes podem chamá-lo por meio dos *karahiwa*, esse instrumento de mediação entre os inimigos e nós (2001: 364).

Assim, os *akwawa* oníricos são os verdadeiros senhores das técnicas de cura, das músicas e dos nomes. O sonho inverte relações: entre os inimigos desloca-se da predação à familiarização; os inimigos sonhados não são protegidos pelos senhores e sim o alimentam com comida imaterial (cantos e nomes).

Nesse sentido, Fausto delinea a estrutura dos sonhos parakanã como “interação entre sonhador e inimigo domesticado, que está sob seu controle, mas lhe é superior em ciência xamânica” (2001: 349). Tal configuração, em que o inimigo tudo dá a seu senhor em uma única direção que não admite a predação, coloca o sonhar em relação inversamente simétrica à guerra e à caça: os mortos-corpos são substituídos pelos cantos-nomes e a predação pela familiarização na medida em que o *akwawa* domesticado é posto a serviço do grupo.

Dessa forma, o sonhar pode ser visto como uma obtenção de cantos, os quais conferem veracidade à presença dos *akwawa*. Isso por não serem concebidos como fruto da imaginação pessoal. A criatividade é produto da interação com outros postos como sujeitos e não do mundo mental da pessoa. Não há criação: “tudo o que é já existe; o novo é aquilo que se captura no exterior” (Fausto 2001: 349). E a manutenção da vida ritual depende da produção constante de cantos e, portanto, da produção onírica na medida em que os cantos são recebidos em sonho pelo *akwawa* e doados a um parente responsável por executá-los publicamente.

Bem como para os Wauja, os sonhos são fonte de conhecimento, de onde provêm cantos, técnicas de cura, modos de preparo de venenos e nomes. Para termos uma idéia do lugar dos sonhos na cultura parakanã, recorro à dificuldade de Fausto em explicar aos índios a origem de antibióticos e aviões, por exemplo, tarefa que se apresentava como um exercício de tradução cultural especialmente complexo. Devido a deficiências com a língua e à complexidade de nossas instituições, o antropólogo

preferia explicá-las como produtos da invenção de uma mente individual e não de uma complexa rede de saberes e poderes. Os Parakanã, contudo, não apreendiam essa explicação nos termos de uma psicologia mentalista, mas a partir da idéia central em sua cosmologia do sonho enquanto estabelecimento de uma relação com inimigos poderosos dotados de conhecimento que podem ser transmitidos. Dessa forma,

o campo semântico que tornava o fato histórico da invenção compreensível nos termos da cultura nativa era o do xamanismo: no lugar do *insight* criativo do indivíduo genial, eles postularam um inimigo capaz de ensinar a técnica da fabricação dos objetos a um grande sonhador (Fausto 2001: 497).

O sonho é, assim, um contexto comunicativo entre dois sujeitos, o sonhador e seu interlocutor, que podem ser astros e fenômenos naturais, inimigos reais ou imaginários, animais, artefatos, plantas. Embora não apareçam necessariamente sob forma humana, esses interlocutores têm nome, intenção e verbo, características atribuídas à condição humana. Nas belas palavras do autor, “no mundo onírico constitui-se uma comunicação universal entre humanos, animais, artefatos e objetos naturais. A língua parakanã torna-se o esperanto de tudo o que existe” (2001: 346).

Fausto, contudo, pensa que não se trata de postular uma essência anímica ou espiritual. No entanto, as interações que ocorrem na vigília são distintas das oníricas na medida em que os seres apresentam-se de dois modos opostos, o ente real e seu duplo. A oposição é entre pele (e não corpo), concebida como roupa, e duplo. O sonho não é a via de acesso para o mundo das verdades e tampouco um espaço-tempo paralelo ao da vigília: “ele é um plano da experiência em que seres sem ‘pele de verdade’ são capazes de comunicação irrestrita e interação pacificamente” (Fausto 2001: 347).

O “abandono” da pele parece, portanto, propiciar essa comunicação irrestrita entre seres de diferentes domínios cosmológicos. Os sonhos, para os Parakanã, são principalmente um canal de comunicação e uma fonte de conhecimento do exterior. É também por meio deles que é possível realizar a cura de doenças. Como vimos, é trabalho do inimigo-xerimbabo (*akwawa*) que aparece em sonho retirar os objetos patogênicos do corpo do/a doente. Ainda que o processo envolvido na experiência onírica seja o de familiarização do inimigo, a experiência onírica é por definição uma

experiência com o inimigo, um inimigo aparentemente domesticado, embora superior em ciência xamânica.

O universo onírico em um mundo inacabado: os sonhos para os Pirahã

Interessado em apreender como a teoria pirahã da ação põe o cosmos em movimento, possibilitando a construção de uma cosmologia, Gonçalves (2001) debruça-se sobre a criação do mundo pirahã, abordando a importância dos sonhos nesse processo enquanto fonte de conhecimento desse mundo em eterna (re)criação e como lócus do estabelecimento de relação entre os diversos seres do cosmos.

Os Pirahã, grupo da família mura, habitantes de quase toda a extensão do rio Maici e Marmelos no Amazonas, são exímios pescadores. Caçam com pouca frequência (tarefa realizada mais pelas mulheres do que pelos homens) e têm uma agricultura pouco desenvolvida. Segundo Gonçalves, a ação revela a importância do ato (em um sonho, nas relações sociais) na constituição da cosmologia pirahã. Assim o autor define o conceito sob a ótica pirahã:

para eles a ação é fundamental para se estar e para se constituir uma percepção sobre o Cosmos porque é ela que descreve, vincula palavras e objetos, observações, e sua explicação, pensamento e ato. Ao relacionar os seres e as coisas, altera suas formas, inverte seus papéis, criando e recriando o mundo que se apresenta sempre inacabado, em eterno processo de construção. Nesta concepção, o Cosmos, para que possa ganhar estatuto de discurso organizado, depende de alguém que o vivencie, o experimente (2001: 31-2).

A temporalidade é construída de modo singular na cosmologia pirahã. O Cosmos não foi produzido em um passado distante, em um momento original que corresponde à sua fundação. Os elementos do Cosmos, o sol, a lua e o vento estão sendo constantemente recriados [por ajudantes de Igagai, o grande demiurgo]. O mundo pirahã é uma criação permanente em uma produção contínua. O mundo está sempre sendo feito, sendo, portanto, um mundo inacabado.

Os índios concebem um cosmos dividido em patamares – o número dos níveis não é preciso, podendo variar de cinco a vinte e cinco a depender de quem o descreve³³ – compostos de terra e habitados por seres *ibiisi* (gente) que se parecem com os pirahã (*Hiaitíhi ibiisi*). Essas camadas diferenciam-se entre si pela sua localização estratigráfica e por sua morfologia (água, terra, árvores e animais que variam quanto à forma, tamanho e número).

O conhecimento desses níveis cosmológicos depende da vivência dos xamãs. As descrições variam conforme a experiência de cada xamã. A configuração dos patamares não está dada, ela depende da descrição empreendida pelo narrador, que no momento da narração empreende-se na tarefa de criação do cosmos. Como coloca Gonçalves (2001: 144), os xamãs são os articuladores de um discurso sobre o universo. O xamanismo pirahã possibilita, assim, um espaço de criação da cosmologia.

As sessões xamânicas acontecem durante a seca nas matas próximas às praias dos rios Maici e Marmelos. O xamã troca de lugar com os mortos (ou seja, com suas transformações), com os *abaisi* (seres que são transformações dos *ibiisi* e habitam outros mundos) e/ou com os animais mortos (e transformados) pelos pirahã³⁴.

Não se trata, segundo Gonçalves, de rito de cura. As práticas terapêuticas não fazem parte do xamanismo pirahã. Ao modo do xamanismo tupi, entre esses habitantes das terras entrecortadas pelo Maici e Marmelos, o xamã é antes de tudo um mediador. Ele se coloca entre humanos e outros seres do cosmos, entre vivos e mortos e entre humanos e animais. Nesse encontro com outros entes, o xamã é coadjuvante e retorna com informações geralmente referentes a ações agressivas como combates entre *kaoaiboge* (espectro do morto, glosado por Gonçalves como alma pacífica) e *toipe* (espectro do morto, glosado por Gonçalves como alma canibal)³⁵ e possíveis atentados dos *abaisi* e animais contra os pirahã.

³³ Em sua descrição, Gonçalves utiliza-se de um cosmos formado por cinco patamares: dois patamares celestes, um patamar intermediário (pirahã), o qual é a referência para a descrição dos demais, e dois patamares subterrâneos.

³⁴ A descrição de Gonçalves das sessões xamânicas não é muito rica, fornecendo poucos elementos de caracterização ao/a leitor/a.

³⁵ Os *kaoaiboge* são descritos como alegres e festeiros. São responsáveis por transmitir cantos aos pirahã em sessões xamânicas. Já os *toipe* são considerados agressivos e canibais.

O corpo dos *abaisi* é imperfeito. São seres com defeitos físicos e hábitos alimentares estranhos aos pirahã. Os *abaisi* encontram-se em “outra terra”, no espaço vertical das várias camadas que compõem o Cosmos. Para se entender a que domínios ontológicos os termos *ibiisi* e *abaisi* se referem, é preciso compreender que o *abaisi* é uma transformação de *ibiisi*. Nesse sentido, corpo humano não transformado é *ibiisi* enquanto que corpo humano transformado é *abaisi*. Nas palavras de Gonçalves (2001: 186),

existe uma vinculação entre o *ibiisi* e o *abaisi*, pois este é produzido a partir de alguma interferência no corpo do *ibiisi*³⁶. Quando o *ibiisi* sofre um dano, algo que altera sua forma corporal, surge então o *abaisi*, um ser que guardará para sempre as características alteradas naquele corpo³⁷.

Essa divisão da pessoa em *ibiisi* e *abaisi* é comparada por Gonçalves a divisão mbya-guarani entre *txeretê* (meu corpo) e *txeñeë* (meu espírito) conforme proposta por Schaden. Assim, *abaisi* pode significar “alma” (essência imaterial), “espírito” (duplo) e até mesmo os espectros (parte material da alma: *kaoaiboge* e *toipe*) (Gonçalves 2001: 198). O autor identifica nessa conceituação uma tripartição da pessoa pirahã: “corpo” (*ibiisi*) e duas “almas” (*kaoaiboge* e *toipe*).

No contexto onírico é o *abaisi* quem anda e o *ibiisi* fica parado. Na narração de um sonho, utiliza-se o termo *abaisi* para marcar um estado temporal e espacial. Ao mesmo tempo em que descreve o onírico como um contexto de ação do *abaisi*, Gonçalves também afirma que o sono (e não o sonho) é o causador da liberação dos *kaoaiboge* e dos *toipe* da pessoa, os quais vão passear no patamar pirahã, comunicando-se com os demais *kaoaiboge* e *toipe* dos outros *ibiisi*. Isso porque os pirahã fazem uma distinção entre sonho e sono. Se no sono, as “almas” (*kaoaiboge* e *toipe*) são liberadas para vagar pelo patamar pirahã, no sonho, o *ibiisi*, em um estado *abaisi*, vivencia experiências cujo acesso em estado de vigília não é possível. No caso do sono, as vivências do *kaoaiboge* e do *toipe* são narradas pelo xamã. No sonho, é possível “ser um pouco xamã” na medida em que sujeitos comuns interagem com seres de outros

³⁶ Os *abaisi* têm o poder de destruir os *ibiisi*. A morte de uma pessoa é sempre responsabilidade de um *abaisi*, pois nas visitas ao patamar pirahã, esses seres provocam doenças ao envenenarem a comida e a água.

³⁷ O dano corporal, contudo, não é reconhecido como a origem de todos os *abaisi*.

patamares. A experiência onírica, porém, é caracterizada como involuntária e o trabalho do xamã como um processo voluntário.

Gonçalves mostra-se interessado nos sonhos enquanto campo de experiência significativa e fonte de conhecimento. Entre os pirahã, os sonhos ocupam um lugar importante na cosmologia do grupo. Se o sono libera *kaoaiboge* e *toiipe*, o sonho possibilita ao corpo experimentar outras formas de tempo e espaço. No sonho (*aikipai*), a pessoa abandona seu estado *ibiisi*, passando para o estado *abaisi* (no qual é uma espécie de duplo) e, dessa *forma*, ausenta-se da vida cotidiana e viaja em uma experiência capaz de por à prova o cosmos. Assim, o uso do termo *abaisi* nas narrativas indica o estado em que a pessoa se encontra quando sonha e sua posição em uma temporalidade outra:

quando as pessoas contam um sonho dizem: ‘Ahoetoi *abaisi*, Kohoibili *abaisi*’. Com isso não estão se referindo aos seres *abaisi* nomeados Ahoetoi e Kohoibili, habitantes do primeiro patamar subterrâneo do Cosmos, referem-se a um duplo dos *ibiisi* Ahoetoi e Kohoibili que, por serem conduzidos no sonho a vivenciar outras formas de tempo e de espaço, são pensados como *abaisi* por oposição ao estado *ibiisi* encerrado numa temporalidade e espaço próprios (Gonçalves 2001: 197).

Abaisi nesse caso refere-se mais ao conceito do que ao ser e informa os ouvintes que a experiência se passa em um plano distinto do plano do *ibiisi* e de sua corporeidade. No contexto onírico, *abaisi* exprime a idéia de transformação (Gonçalves 2001: 266). As experiências oníricas, bem como as xamânicas, transportam o *ibiisi* para outros lugares do cosmos, possibilitando o conhecimento e a vivência do mundo pirahã em interação com outros seres e patamares em um tempo que pode ser passado, presente e futuro (Gonçalves 2001: 265).

Os sonhos podem ser percebidos como presságios, isto é, como sinal de um acontecimento por vir. A experiência onírica nesse caso é vivida como algo que se refere às relações sociais do patamar pirahã. Esse tipo de sonho tem uma designação diferente: *iaipipao'ai'i*. Outra interpretação possível para o sonho é a de que o *ibiisi* visita os lugares nos quais o *abaisi* esteve durante o sono. Nesse sentido, Gonçalves afirma que o contexto onírico possibilitaria o entrelaçamento simultâneo das vidas do

ibiisi e do *abaisi*. O sonho comportaria, então, três dimensões da percepção do mundo: ele

estabelece o plano dos *ibiisi*, do patamar dos pirahã, das situações cotidianas; o plano dos *abaisi*, seres de outros patamares, e o plano do próprio sonho, no qual não é propriamente um *ibiisi*, nem tampouco um *abaisi*, que se apresenta, mas algo que é designado *abaisi* para explicar aquele novo plano, onde os seres e as coisas do mundo podem ser recriadas e transformadas (*sic*) (Gonçalves 2001: 275).

O sonho aponta para a proximidade. Na primeira vez em que sonhou com seu pai, um ano após sua morte, Kohoibiihi soube que seu pai finalmente encontrava-se perto. Assim, o sonho estabelece uma nova temporalidade e uma nova espacialidade. Como bem explicou Kohoibiihi: “quando sonhamos, ficamos perto, ficamos junto aos mortos” (Gonçalves 2001: 277).

O universo onírico também é um meio de captura de canções. É nos sonhos com *kaoaiboge* que os pirahã aprendem as músicas desses seres que são entoadas nos rituais. Um sonho com *kaoaiboge* também pode ser o anúncio de sua presença na próxima sessão xamânica. Os sonhos podem descrever o cotidiano dessas almas e apontar para as possíveis relações entre esses seres e os pirahã, possibilitando um estreitamento dos laços de convivência. Nesses sonhos, os *kaoaiboge* costumam sentir falta de parentes próximos (buscando levá-los com eles), permitem expedições em seu território e até ensinam canções aos índios.

Também há os sonhos com os *toipe* e os *abaisi*. Nos sonhos com os primeiros, a ênfase é nas hostilidades. Assim, sonha-se com a expulsão de *ibiisi* do território dos *toipe*, com a invasão da terra dos *ibiisi* pelos *toipe* para roubarem mulheres e com conflitos deflagrados pela tentativa de se proteger as mulheres *ibiisi*. Quando são os *abaisi* que aparecem nas vivências oníricas, Gonçalves identifica a possibilidade de aliança entre homens *abaisi* e mulheres *ibiisi* no caso em que se sonha, por exemplo, com um roubo de mulher que é tolerado pelos *ibiisi*. Já em um sonho em que uma *abaisi* corta o pênis de um *ibiisi*, a aliança é impossibilitada. Por último, a aliança volta a ser uma possibilidade em sonhos em que bens de branco são transmitidos pelos homens *ibiisi* aos homens *abaisi* por meio de suas mulheres. Esses sonhos enfatizariam

a relação primordial entre esses seres: “os *ibiisi* como doadores de mulheres e de bens e como receptores de nomes” (Gonçalves 2001: 285).

Sonhos que descrevam relações sexuais e infidelidade são bastante comuns e podem produzir *etoibii* (esperma)³⁸, o que se torna uma evidência do que se passou no plano onírico. Em vários sonhos coletados por Gonçalves, a mulher comporta-se de forma agressiva – fazendo uso de facão ou pedaço de pau – ao flagrar o marido no ato sexual com outra. Nesse tipo de sonho, a esposa persegue o cônjuge como o faz com a caça, usando inclusive os mesmos tipos de arma. O colocar-se no lugar de um animal a partir de uma transgressão – a equivalência entre marido e caça – torna o marido passível de ser caçado pela mulher. Esse tipo de posição conecta-se com o lugar de predadora ocupado pela mulher no campo sexual³⁹, lugar que sofre uma atualização quando se exerce a função de caçadora.

Os animais também sonham e sua experiência onírica também pode se converter em acontecimento. Assim, apesar de um sonho sempre preceder a uma caçada ou pescaria, na noite em que a expedição deve acontecer, evita-se sonhar para que o animal não participe do sonho, o que poderia acarretar sua fuga na vida desperta. Os sonhos dos animais podem, portanto, transformar-se em eventos.

Ao colocar diversos seres do cosmos em conexão, o sonho emerge enquanto um lugar de problematização da diferença no mundo. O universo onírico pirahã faz comungar animais, afins, consangüíneos, *abaisi*, *kaoaiboge*, *toipe*, brancos e inimigos, entretidos em construir um intrincado conjunto de relações. Assim, a vivência de uma situação em vigília jamais é percebida como uma simples repetição do sonho, mas como

³⁸ O termo *etoibii* recorta um campo semântico mais amplo e, *grosso modo*, poderia ser traduzido por substância vital. Como escreve Gonçalves (2001: 248), “quase tudo o que há no Cosmos pode ser de algum modo pensado a partir da palavra *etoibii*, essência que permite estabelecer um vínculo entre todos os seres e todas as coisas que o compõem. Trata-se de uma única e mesma substância que se manifesta de diversas formas em tudo o que existe, ligando as coisas por meio de relações de substância e produzindo uma identidade entre tudo o que faz parte do Cosmos. Substância líquida, *etoibii* varia de cor e de espessura, segundo o lugar em que se encontra: na rocha é escura, na areia é avermelhada, no capim é transparente, no homem é branca”. A mulher e o *abaisi* não possuem *etoibii*, embora a mulher possa adquiri-la através do homem por meio da relação sexual (*etoibii* aqui se corporifica como esperma). O conceito é um operador simbólico da diferença, possibilitando o estabelecimento de uma diferenciação corporal entre os *abaisi* e os *ibiisi* e, entre os próprios *ibiisi*, entre homens e mulheres.

³⁹ A excitação sexual masculina desencadeia-se pelo odor exalado da vagina da mulher. É prerrogativa da mulher a iniciativa da relação sexual: o homem é sempre objeto de sedução. Como a mulher não nasce com *etoibii* (substância vital, esperma), a relação sexual é pensada como tornando-a potente na mesma medida em que torna o homem menos potente uma vez que ao transmitir parte de seu *etoibii* para a parceira, o homem “despotencializa-se”.

uma proposta de estabelecimento de contato com o mundo desses seres que acaba por influenciar a compreensão das relações vividas no cosmos (Gonçalves 2001: 276).

Para os diferentes grupos mencionados ao longo desse capítulo, os sonhos são um contexto de ação de grande relevância, o qual possibilita a aquisição de conhecimento, o estabelecimento de relações com seres de outros domínios cosmológicos e *insights* quanto ao futuro. No contexto onírico, a alma geralmente desprende-se do corpo participando de eventos que são experimentados pelo/a sonhador/a como um sonho. Esse vagar da alma dá acesso a aspectos do sujeito e a mundos desconhecidos na vida de vigília. O que o conceito ameríndio de alma busca apreender? Ou, ainda, o que esse conceito cria? Com a intenção de compreendermos o lugar dos sonhos nas cosmologias ameríndias, passamos agora a uma investigação acerca dos sentidos da noção de alma.

Capítulo 2

A alma em perspectiva

*É em vão que tua imagem chega ao meu encontro
E não me entra onde estou, que mostra-a apenas
Voltando-te para mim só poderias achar
Na parede do meu olhar tua sombra sonhada.*

*Eu sou esse infeliz comparável aos espelhos
Que podem refletir mas que não podem ver
Como eles meu olho é vazio e como eles habitado
Pela ausência de ti que faz sua cegueira.
Aragon, Contracanto.*

Sobre o perspectivismo ameríndio

Como pode ser facilmente notado, a noção de alma é imprescindível para uma compreensão das experiências oníricas entre os povos ameríndios e de outras regiões. Com o intuito de determinar o conceito de alma para os povos indígenas das terras baixas sul-americanas e de traçar outras considerações acerca do sonhar nos grupos mencionados, passo agora a uma descrição do perspectivismo ameríndio, conforme proposto por Lima (1996, 2005) em sua análise da cosmologia Yudjá – um povo Tupi, cuja socialidade é atravessada pela cauinagem, habitante do alto curso do rio Xingu – e por Viveiros de Castro (2002b) em sua tentativa de conceituar em termos mais gerais o perspectivismo.

É necessário, contudo, precisarmos de que alma(s) falamos aqui já que há várias noções de alma, indígenas e antropológicas. Ao longo desse trabalho, adoto o conceito conforme desenvolvido no espaço conceitual do perspectivismo por considerá-lo rentável na leitura dos conceitos indígenas e antropológicos de alma e por me parecer ser a teoria que mais profundamente perguntou-se acerca do que é esse duplo do sujeito, sem, porém, transformá-lo em substância.

O conceito de perspectivismo refere-se à qualidade perspectiva do pensamento ameríndio que proclama um mundo povoado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem a partir de pontos de vista distintos (Viveiros de Castro, 2002b: 347). Assim, para tomarmos como exemplo as ilustrações

de Lima, em uma caçada os porcos vêem os humanos como inimigos de guerra e o sangue como cauim; os humanos vêem a si mesmos como humanos e sabem da humanidade dos porcos para si. Segundo Viveiros de Castro, o pensamento indígena, em geral, concebe que animais e espíritos são pessoas, isto é, que intencionalidade consciente e agência – os possibilitadores da ocupação da posição enunciativa de sujeito – não são atributos exclusivos dos humanos. Ambas reificam-se na alma ou espírito de que esses não-humanos são dotados.

Lima *centraliza* sua argumentação (para ficarmos com a imagem proposta por Crapanzano) na caçada de porcos empreendida pelos Yudjá. É a relação caçador e porcos – que “vêem a si mesmos como parte da humanidade e consideram a caça como um confronto em que tentam capturar estrangeiros” (1996: 25) – que conduz a narrativa da autora acerca do perspectivismo yudjá, o qual, não se restringindo ao domínio da caça, atravessa todo o pensamento do grupo.

Seguindo a mesma linha, Viveiros de Castro afirma que as inversões perspectivas dizem respeito principalmente a estatutos relativos e relacionais de predador e presa, embora essas relações não sejam o *centramento* de sua escrita. Fausto (2001: 537-8) também reconhece a centralidade da predação: ela é “o modo mais acabado de determinação do ponto de vista na relação entres entes dotados de agência e intenção. É por meio dela que se determina qual dos sujeitos é capaz de impor sua própria perspectiva ao outro”. A predação enquanto *centramento* do argumento perspectivista parece, portanto, evidente.

A forma interna de um animal – ocultada pela forma manifesta de cada espécie (que é um envoltório (uma ‘roupa’)) – é humana. Essa forma interna é o espírito do animal: “uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana” (Viveiros de Castro, 2002b: 351). Os seres animados têm em comum uma essência antropomorfa de tipo espiritual, sendo a aparência corporal variável. Ocupar o ponto de vista de referência (ou, mais precisamente ser o ponto de vista) é apreender-se sob a espécie humana. Segundo Viveiros de Castro, é esse caráter reflexivo da primeira pessoa da cultura que gera o conceito de alma ou espírito. A capacidade de encontrar-se no lugar do ponto de vista é, portanto, uma potência da alma. Assim, “é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (2002b: 372).

A noção de alma nos fala, então, de um pensamento reflexivo e uma consciência de si (mas não da alma, como ficará claro adiante) de um eu humano, dotado, enquanto tal, de relações sociais, condutas culturais e capacidade para distinguir humano e animal (Lima, 1996: 28). Segundo Lima, todo acontecimento e todo ser são dois: nunca se trata de uma única dimensão. A lei da duplicidade comanda uma realidade sensível, na qual animais e humanos são distintos, e uma realidade da alma, a qual se desenvolve no sonho e tem regras não necessariamente iguais às da realidade sensível, uma vez que é possível que o ponto de vista do Outro imponha-se para os humanos. “Desse modo, na apreensão da alma (dada em suas experiências oníricas), um bando de porcos correndo em disparada na floresta corresponde a outra coisa para o caçador, a saber, um ou mais inimigos” (1996: 35). Nos sonhos – acontecimento em que o ponto de vista do Outro impera –, portanto, é possível uma apreensão parcial da vida da alma.

Lima afirma, no entanto, que a *experiência da alma humana* não consiste em consciência de si como sujeito. Se por um lado, a alma, princípio vital situado no coração, é uma parte do eu, por outro ela escapa ao sujeito por se tratar de seu duplo. O sujeito e seu duplo se ignoram na mesma medida em que a dimensão “animal” do animal, fazendo parte da experiência sensível dos humanos, escapa ao animal que se vê como humano⁴⁰. É sujeito quem tem alma, mas a alma não pode ser apreendida por aquele que a possui, pelo menos não nas atividades ordinárias empreendidas pela pessoa. Ela faz parte da apreensão sensível do outro do sujeito. Como coloca a autora em relação à caça aos porcos,

uma vez projetada como duplo, a alma dos caçadores faz parte da apreensão sensível dos porcos, em contraposição ao fato de que aquilo que para os porcos representa seu próprio duplo faz parte do campo da apreensão sensível humana. O que, portanto, é Natureza para os humanos intercepta a Sobrenatureza para os porcos, e vice-versa. É por isso que estas são categorias que antes de distinguirem este mundo e o além em termos absolutos diferenciam planos que compõem cada ser e acontecimento. São elas que definem a unidade e a relatividade do dois (1996: 36-7).

⁴⁰A invisibilidade do duplo não se deve a uma imaterialidade ou a uma materialidade da alma diferente da do corpo. Quando a autora fala de alma e corpo não está se remetendo a substâncias, mas a efeitos de perspectivas. Ambos os conceitos são mediados pela noção de ponto de vista. A mesma observação é feita por Viveiros de Castro em relação ao espírito, que parece ser um outro nome para alma, uma vez que o autor os utiliza como sinônimos. Segundo ele o espírito não é substância imaterial, mas forma reflexiva (2006: 382).

Na caça aos porcos estamos diante de dois acontecimentos paralelos, no qual cada sujeito — caçadores e porcos (que se vêem como guerreiros) — “tem o seu próprio ponto de vista como ‘realidade sensível’, e considera o ponto de vista do Outro como a dimensão supra-sensível ou ‘sobrenatural’ da sua experiência” (Lima 1996: 37). Dessa forma, o sujeito considera um acontecimento sob um duplo ponto de vista (o seu e o do Outro)⁴¹. A atualização do ponto de vista do Outro depende das ações levadas a cabo pelos envolvidos no acontecimento.

A partir da análise da caça aos porcos, Lima conclui que todo ser ou fenômeno é dois e que não se pode remeter a noção de alma humana à experiência subjetiva, exceto quando alguns fragmentos vêm à consciência. E o que nos interessa aqui é que é possível para o sujeito ter um conhecimento parcial da vida da alma nos sonhos. No sonho, contudo, como coloca Lima (1999), é comum que a realidade da alma seja determinada por um ponto de vista alheio⁴². Além disso, a capacidade de perspectivar a si mesmo — a reflexividade que constitui a sabedoria humana — é inexistente na vida onírica (e nos animais).

Se se sonha, por exemplo, com um urubu voando bem perto da pessoa yudjá, é sinal de que ela irá morrer, embora apareça viva no sonho. Porque os urubus só procuram carniça, em breve deve estar morta. Assim, a perspectiva do urubu impõe-se sobre a do sonhador⁴³. O ponto de vista imposto também pode ser o dos mortos. O sonho é uma das ocasiões “em que o valor da verdade da perspectiva dos mortos se transforma em valor da verdade para os vivos, impondo-se-lhes completamente”⁴⁴ (Lima 2005: 303).

⁴¹ Os porcos, todavia, não sabem que são porcos para os humanos e, portanto, não sabem de sua própria “porcividade”. Eles não reconhecem a impossibilidade de harmonizar as perspectivas. Já o ser humano, segundo a afirmação de Lima (2005: 216), apreende o animal como tal e como pessoa, ou seja, “é próprio da pessoa humana ser dotada de uma perspectiva que contém outras”. Ainda assim, essa relação é assimétrica na medida em que o animal toma o humano como um igual, mas a recíproca não é verdadeira (2005: 336).

⁴² Em seu encontro com o inimigo, o sonhador parakanã, por exemplo, corre o risco de tornar-se ‘não-gente’ (-*awa’y’im*), ou seja, ‘inconsciente’, assumindo o ponto de vista do inimigo sobre o seu parente.

⁴³ No luto, segundo Lima (2005), passa-se o mesmo: a perspectiva humana é digerida pela do outro.

⁴⁴ O morto pode permanecer ligado à família no plano do sonho, o que pode ser evitado por meio da reclusão dos parentes, dessa forma, excluindo-os e ao morto da vida social. No sonho, o morto pode repetir as ações efetuadas pela família no presente (diferentemente da concepção araweté segundo a qual a alma terrestre repete sua vida antiga na floresta). Se um irmão sai para pescar e distribui o peixe em seguida, no sonho, quem realiza essa ação é o morto.

Vimos que entre os Wauja uma doença grave é causada por seguidos raptos de frações da alma pelo(s) *apapaatai*, gerando um processo de animalização do doente. No sonho, essas frações-alma do enfermo passam a assumir os pontos de vista dos *apapaatai* que o adoeceram, podendo acabar vendo o mundo como estes o vêem. As doenças graves são encaradas como uma espécie de morte e a alma distribui-se entre diversos *apapaatai*.

A alma aparece, assim, como uma parte vital do sujeito, cujo acesso dá-se somente por fragmentos. O sonho é um dos eventos em que o conhecimento parcial da vida da alma pode emergir, o que, como coloca Lima, não significa dizer que há uma consciência de si como sujeito. Essa divisão entre uma parte (ordinariamente) inapreensível do sujeito e outra palpável (entre corpo e alma?) nos aponta para certa decomposição da pessoa.

A pessoa ameríndia pode ser pensada como uma pessoa decomposta? Em caso afirmativo, em que ela se decompõe? Na medida em que partes dessa pessoa se desconhecem, o conceito de inconsciente teria algum rendimento para nos aproximarmos dos significados dos sonhos e da alma que nele vaga?

O sujeito descentrado – as divisões do Eu e o inconsciente

Alguns autores como Herdt (1992) acreditam que a noção de alma pode ser uma metáfora para o inconsciente. Essa questão é interessante por apontar para uma possível simetria entre dois mundos. Quando os sujeitos de nossas pesquisas estão nos falando de alma, podemos equiparar tal noção à de inconsciente? Traduzida muitas vezes pelo nome *alma*, a idéia de uma sombra, sopro ou *self* parte integrante da pessoa parece remeter à noção de um Outro de Si, tão longe e tão perto da idéia do inconsciente que nos desassenhoreia de nossa própria casa. Em outras margens, como em sociedades da América do Sul, a alma nunca fixou residência em sua própria casa/corpo. Suas andanças durante o sono (ou transe) – em seus encontros com humanos e não-humanos, com vivos e mortos – apresentam reflexos da pessoa e são muitas vezes entendidas como catalisadores de mudanças de sentimentos e ações. O sonhar, concebido como um contexto de ação da alma (e) da pessoa faz emergir um lócus de auto-reflexão da pessoa e de cosmo-reflexão do social, na medida em que o sonho parece sempre falar de caminhos desconhecidos da alma em um universo a ser sempre (re)fundado.

As aparições da alma nas produções oníricas ameríndias descortinam relances de apreensão do que vem a ser esse Outro do sujeito, algo que nos soa muito próximo à noção psicanalítica de inconsciente. Em termos psicanalíticos, poderíamos dizer que no sonho o sujeito revela-se em uma multiplicidade de posições, pois como bem aprendemos com Freud (na leitura lacaniana) e Lacan, o Eu é um amálgama de identificações que pode ser decomposto no sonho, uma vez que ao trazer reflexos do Eu, o sonho facilita essa decomposição.

A noção de alma parece nomear algo bastante próximo à segunda tópica de Freud (1932), a qual afirma a divisão do eu, suas quebras internas. O pensamento indígena parece, assim, captar esse descentramento do sujeito com relação ao ego, essência da descoberta freudiana para Lacan (1985a). O sonho de Irma demonstra que “o que está em jogo na função do sonho se acha além do ego, aquilo que no sujeito é do sujeito e não é do sujeito, isto é, o inconsciente” (1985a: 203). O sujeito é sonhado mais do que sonhador: no caso ameríndio, ele é sonhado pela alma; no caso freudiano-lacaniano, pelo inconsciente.

Em termos freudianos, o termo inconsciente é utilizado para designar as concepções, as idéias latentes que existam na mente: “assim, uma concepção inconsciente é uma concepção da qual não estamos cientes, mas cuja existência, não obstante, estamos prontos a admitir, devido a outras provas ou sinais” (Freud, 1912: 328). Os sintomas histéricos, por exemplo, provêm dessas idéias ativas, porém inconscientes. A mente histérica é governada por elas. As idéias latentes que chegam a surgir na consciência são *pré-conscientes*. O termo *inconsciente* é reservado às idéias que não chegam a penetrar na consciência, ele “designa não apenas as idéias latentes em geral, mas especialmente idéias com certo caráter dinâmico, idéias que se mantêm à parte da consciência, apesar de sua intensidade e atividade” (1912: 330). As idéias inconscientes podem vir à consciência, mas exigem certa quantidade de esforço e passam por uma resistência. A distinção entre atividade pré-consciente e consciente não é, portanto, dada, mas só pode ser estabelecida com o surgimento da resistência.

Na formação onírica mais comum, uma seqüência de pensamentos retida durante o dia

consegue encontrar vinculação com uma das tendências inconscientes presentes desde a infância na mente do que sonha, mas ordinariamente *reprimida* e excluída de sua vida consciente. Com a força tomada de empréstimo a essa ajuda inconsciente, os pensamentos, resíduos do trabalho do dia, tornam-se então ativos novamente e surgem na consciência sob a forma de sonho (1912: 333).

Assim, os pensamentos sofrem um disfarce e uma deformação que advém do inconsciente, ocupando a consciência numa ocasião em que não o deveriam e fazendo emergir uma parte do inconsciente na consciência.

Os processos inconscientes, regidos pelo princípio de prazer-desprazer (esforço psíquico de busca pelo prazer e afastamento de qualquer evento que possa causar desprazer), são considerados por Freud processos primários, resíduos de uma fase de desenvolvimento em que eram o único tipo de processo mental. A ausência da satisfação esperada leva à tentativa de satisfação por meio da alucinação, tal como acontece nos pensamentos oníricos. Os mecanismos inconscientes têm um desprezo pela realidade: “eles equiparam a realidade do pensamento com a realidade externa e os desejos com sua realização – com o fato – tal como acontece automaticamente sob o domínio do antigo princípio de prazer”⁴⁵ (1911: 285), o que dificulta a distinção entre fantasias inconscientes e lembranças inconscientes.

O real é a introdução de um novo princípio de funcionamento mental que Freud denomina princípio de realidade. Com a instauração desse princípio, a consciência aprendeu a abranger as qualidades sensoriais, em acréscimo às qualidades de prazer-desprazer. Surge, assim, a função de atenção. A memória também é introduzida como um sistema de notação, “cuja tarefa era assentar resultados desta atividade periódica da consciência” (1911: 280).

Na conferência “A Dissecção da personalidade psíquica”, na qual Freud apresenta sua segunda tópica, o autor desenvolve primeiramente um significado

⁴⁵ Essa idéia de uma realização alucinada de um desejo deve soar bastante familiar aos/às antropólogos/as. Mauss afirma que a idéia de uma eficácia imediata e sem limite da magia é um a ilusão absoluta: “entre o desejo e a sua realização não há, em magia, intervalo” (2003a: 99). Os efeitos mágicos produzem/são produzidos por uma realidade não tão real assim: “tudo o que é mágico é eficaz, porque a expectativa de todo um grupo confere às imagens que essa expectativa suscita, bem como à que ela persegue, uma realidade alucinante” (2003a: 172).

descritivo da palavra inconsciente: “denominamos inconsciente um processo psíquico cuja existência somos obrigados a supor – devido a algum motivo tal que o inferimos a partir de seus efeitos –, mas do qual nada sabemos” (1932: 90). O inconsciente também pode ser distinguido em duas espécies: o pré-consciente – inconsciente latente que em algumas circunstâncias freqüentes transforma-se em algo consciente – e o inconsciente, cuja transformação em algo consciente realiza-se, quando isso ocorre, à custa de um considerável dispêndio de esforços.

Freud postula ainda um terceiro sentido para a palavra inconsciente, topográfico ou sistemático, que designa não uma qualidade do que é mental, mas uma região da mente. Como a qualidade inconsciente não é exclusiva dessa região alheia ao ego (o ego e o superego, instância de auto-observação e censura do ego, operam muitas vezes inconscientemente), Freud sugere o abandono do termo inconsciente em seu sentido sistemático em favor de uma palavra empregada por Nietzsche: *est* (em alemão) *id* (em latim), *isso*, pronome impessoal capaz de expressar a principal característica dessa região: o fato de ser alheia à mente.

Avançando no modelo de *A interpretação dos sonhos* conforme apresentado na Introdução, o autor propõe nessa conferência a divisão do aparelho mental em três regiões: ego, superego e id. O id seria “essa parte obscura, a parte inacessível de nossa personalidade” (1932: 94) e o conhecimento dessa região proveria do estudo da formação onírica e da formação dos sintomas.

Alheio às leis lógicas, principalmente à lei da contradição, o id, vinculado ao princípio de prazer, comporta basicamente catexias instituais que buscam a descarga. Essa região mental é uma exceção

ao teorema filosófico segundo o qual espaço e tempo são formas necessárias de nossos atos mentais. No id, não existe nada que corresponda à idéia de tempo, e – coisa muito notável e merecedora de estudo no pensamento filosófico – nenhuma alteração em seus processos mentais é produzida pela passagem do tempo (1932: 95).

O ego é o sistema *Pcpt-Cs*, a parte mais superficial do aparelho mental conforme descrito por Freud na primeira tópica. É a parte do id que se transformou a partir do contato e influência do mundo externo: “a relação com o mundo externo tornou-se o

fator decisivo para o ego; este assumiu a tarefa de representar o mundo externo perante o id” (1932: 96-7). Ao interpor entre a necessidade e a ação uma protelação sob forma da atividade do pensamento e colocar os instintos sob controle, o ego substitui o princípio de prazer, sob o qual o id vigora, pelo princípio de realidade. Para Freud, é o modo de atuação desse sistema que dá origem à idéia de tempo.

O ego serve a três senhores simultaneamente: o mundo externo, o superego e o id. O propósito da psicanálise é fortalecer o ego, tornando-o mais independente do superego e ampliando seu campo de percepção de forma a poder dominar novas partes do id: lá onde isso (id) estava, eu (ego) devo advir!

Com Freud, escreve Garcia-Roza (1988: 22),

a subjetividade deixa de ser entendida como um todo unitário, identificado com a consciência e sob o domínio da razão, para ser uma realidade dividida em dois grandes sistemas – o Inconsciente e o Consciente – e dominada por uma luta interna em relação à qual a razão é apenas um efeito de superfície.

Lacan (1985b) questiona a idéia freudiana de regressão dos sonhos, pois para o autor não se trata de um estado anterior do eu e nem de um retorno à alucinação⁴⁶, mas de sua decomposição, pois “o eu é a soma de identificações do sujeito, com tudo o que possa comportar de radicalmente contingente” (1985a: 198). Sob a ótica da psicanálise, nos sonhos a função imaginária do eu (*moi*) decompõe-se, abrindo caminho para a enunciação do sujeito do inconsciente, do Eu (*Je*). O sonho é índice de uma multiplicidade de posições do sujeito. Nele, a série dos “eus” – “o eu é constituído da série de identificações que representaram para o sujeito um marco essencial em cada momento histórico de sua vida” (1985b: 210) – aparece: a pluralidade imaginária do sujeito, suas diferentes identificações ao *ego*, emerge.

Como escreve Lacan,

é na medida em que um sonho vai tão longe quanto pode ir no âmbito da angústia, e que uma aproximação do real verdadeiro é vivenciada, que assistimos a essa decomposição imaginária, que é apenas a revelação dos

⁴⁶ “É a dissociação da percepção e da consciência que o [Freud] obriga a introduzir a hipótese de uma regressão para dar conta do caráter figurativo, ou seja, imaginário, daquilo que se produz no sonho” (1978a: 187).

componentes normais da percepção. Pois, a percepção é uma relação total com determinado quadro, onde o homem sempre se reconhece em algum canto, e, por vezes, se vê até mesmo em diversos pontos (1985b: 212).

Nesse sentido, a interpretação do sonho, por meio de uma simbolização da imagem, configura-se como um reconhecimento de onde está o Eu do sujeito. A estrutura do sonho designa este sujeito fora do sujeito por tratar-se de uma produção da ordem do inconsciente (Lacan, 1985a).

O corpo despedaçado – que a passagem pelo estádio do espelho unifica⁴⁷ – mostra-se regularmente no sonho (Lacan 1998a). Em algum campo do quadro perceptivo, a imagem especular do sujeito refletir-se-á. Na maioria das vezes essa imagem encontra-se completamente disfarçada. No sonho, contudo, é sempre possível reconhecer o reflexo do sujeito devido a um abrandamento das relações imaginárias. Lacan diria que no sonho,

por se acharem aligeiradas as relações imaginárias, ela [a imagem especular do sujeito] se revela facilmente a todo instante, ainda mais quando foi atingido o ponto de angústia onde o sujeito se depara com a angústia de seu rasgamento, de seu isolamento com relação ao mundo. A relação humana com o mundo tem algo de profundamente, inicialmente, inauguralmente lesado (1985b: 212).

A imagem passível de representar o inconsciente freudiano proposta por Lacan é a de um sujeito acéfalo, o qual não possui mais *ego*, descentrado em relação ao *ego*, que finalmente não é do *ego*. E, no entanto, como expõe Lacan, “ele é o sujeito que fala, pois é ele que faz proferir a todos os personagens que estão no sonho essas falas insensatas – que justamente tomam seu sentido desse caráter insensato” (1985b: 213). O inconsciente é, nesse sentido, “fala que fala em mim, para além de mim” (1985b: 217). O inconsciente lacaniano é estruturado como linguagem, o que significa dizer que é toda a estrutura da linguagem que é possível de se descobrir no inconsciente. (Lacan 1998b: 498). Servo da linguagem, o sujeito nela já se encontra inscrito em seu nascimento.

⁴⁷ O estádio do espelho é uma identificação, “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan 1998a: 97).

Lacan afirma que para Freud o sonho é um rébus: “enigma figurado que consiste em exprimir palavras ou frases por meio de figuras e sinais, cujos nomes produzem quase os mesmos sons que as palavras ou frases representam” (Houaiss). Também diz que é preciso entendê-lo ao pé da letra, como a letra, “esse suporte material que o discurso toma emprestado da linguagem” (Lacan 1998b).

O projeto de Lacan parece ser colocar em paralelo a interpretação do sonho (que deve ser tomada ao pé da letra) e a estrutura fonemática em que se analisa e se articula o significante no discurso:

as imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante, isto é, pelo que permitem soletrar do ‘provérbio’ proposto pelo rébus do sonho. Essa estrutura de linguagem que possibilita a operação da leitura está no princípio da *significância do sonho*, da *Traumdeutung* [A *Interpretação dos sonhos*] (1998b: 514).

Na leitura lacaniana, a linguística moderna reconhece a posição primordial do significante e do significado como ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação. A ilusão de que o significante tem que responder a uma significação qualquer tem, assim, que ser abandonada. Na realidade, o significante entra no significado. A estrutura do significante é justamente o fato de ele ser articulado. Suas unidades submetem-se “à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada” (1998b: 504). Assim, “somente as correlações do significante com o significado fornecem o padrão de qualquer busca de significação” (1998b: 505) e não entre significado e significante. O significante sempre se antecipa ao sentido.

Lacan pressupõe a necessidade da noção de um deslizamento incessante do significado sob o significante, pois o sentido *insiste* na cadeia do significante, ou seja, “nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento” (1998b: 506). Esse tipo de estruturação da cadeia significante possibilita ao sujeito servir-se dela “para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz” (1998b: 508).

A pré-condição geral do sonho postulada por Freud – a transposição (*entstellung*) – equivaleria à idéia saussuriana (conforme apreendida por Lacan) do

deslizamento do significado sob o significante, sempre em ação (inconsciente) no discurso. A condensação e o deslocamento, duas vertentes da incidência do significante no significado que se encontram na transposição, corresponderiam, respectivamente, à metáfora (estrutura de superposição dos significantes exemplificada pela poesia) e à metonímia (transporte de significação apresentado como o modo mais seguro para o inconsciente despistar a censura). Esses dois mecanismos presentes no sonho não se distinguem em nada de sua função homóloga no discurso a não ser quanto ao papel de figurabilidade. O trabalho do sonho, portanto, segue as leis do significante⁴⁸. Nesse sentido, para Lacan, “na análise do sonho, Freud não pretende dar-nos outra coisa senão as leis do inconsciente em sua extensão mais geral” (1998b: 518).

Virando do avesso a fórmula cartesiana, o autor inscreve a emergência do inconsciente à custa do pensamento: “penso onde não sou, logo sou onde não penso”, o que implica dizer que “eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde penso não pensar” (1998b: 521).

O sujeito da psicanálise é, portanto, um sujeito fendido:

aquele que faz uso da palavra e diz ‘eu penso’, ‘eu sou’, e que é identificado por Lacan como sujeito do enunciado (ou sujeito do significado), e aquele outro, sujeito da enunciação (sujeito do significante) que se coloca como excêntrico em relação ao sujeito do enunciado (Garcia-Roza 1988: 23).

Se Freud nos apresenta a clivagem da subjetividade em Consciente e Inconsciente, Lacan instaura uma ruptura entre o enunciado e a enunciação, o que, para Garcia-Roza, implica admitir uma duplicidade de sujeitos na mesma pessoa. Ainda segundo o autor,

Essa divisão [entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação] não se faz em nome de uma unidade, uma espécie de *Gestalt* harmoniosa do indivíduo, mas produz uma fenda entre o dizer e o ser, entre o ‘eu falo’ e o ‘eu sou’. Daí a conhecida inversão lacaniana da máxima de Descartes: ‘Penso onde não sou, portanto sou onde não me penso’. O que essa fórmula denuncia é a

⁴⁸ Segundo Lacan, para Freud o valor significante da imagem nada tem a ver com sua significação.

pretensa transparência do discurso perseguida pelo cartesianismo e a suposta unidade do sujeito sobre qual ela se apóia (1988: 23).

Se a psicanálise nos ensina que a unidade do sujeito é uma ilusão (necessária), o que o pensamento ameríndio expresso nas teorias nativas do sonho tem a nos dizer sobre a construção da pessoa?

Evocações da pessoa

No que se refere aos sonhos ameríndios, não sei se poderíamos concebê-los como um cenário de uma decomposição do eu. Primeiramente porque a idéia de eu não é usual para se pensar a(s) subjetividade(s) indígena(s). Em etnologia indígena, há uma preferência pelo termo pessoa, que coloca em suspenso não somente a fixidez do *self*, mas o cartesianismo do sujeito e a indivisibilidade do indivíduo. Não pretendo com essa observação reduzir o sujeito lacaniano (ou freudiano) à idéia de *self*, difundida principalmente nos Estados Unidos e muito presa ao registro imaginário e negligente com a parte de inconsciente que cabe a esse *self*, pois como bem vimos para ambos os psicanalistas o ego mostra-se dividido. Aponto apenas para certa “preocupação obsessiva com o *self*, com sua singularidade, constância, coerência” (Crapanzano 1992a: 11) etnograficamente localizada no mundo euro-americano. A idéia de pessoa busca dar conta da autoconsciência do ser humano – experiência que parece ser universal e vivenciada de diversas formas em diferentes sociedades – destituída dessa supervalorização da singularidade, indivisibilidade e coerência que a idéia de eu implica em seus usos lingüísticos mundanos⁴⁹. A constatação de que a pessoa não pode ser tomada como um dado acompanha a antropologia pelo menos desde a discussão clássica de Mauss (2003b (1938)). As etnografias das terras baixas sul-americanas vêm contribuindo com o debate ao mostrar como a pessoa ameríndia só existe em relação.

A partir da leitura de A. I. Hallowell, Crapanzano (1992c) aponta para a distinção existente entre auto-conceitualização e auto-consciência, sendo essa última um traço humano genérico. As variações culturais e lingüísticas incluem reflexões dos seres humanos sobre si-mesmos e suas relações com o mundo. A concepção de *self* característica de uma sociedade influencia a auto-imagem de um indivíduo e sua

⁴⁹ Com isso quero chamar a atenção para os contextos pragmáticos em que o pronome eu é utilizado e não para investigações intelectuais que visam a desestabilizar o eu, tais como a empreendida pela psicanálise.

interpretação de sua própria experiência. A auto-consciência tem, portanto, um aspecto perceptivo e outro conceitual. Concomitantemente a isso, encontra-se a “consciência de um mundo contrastante de objetos articulados, experimentados como outro-que-não-o-eu (‘other-than-self’)” (Hallowell *apud* Crapanzano 1992c: 73). Os modos de auto-consciência variam de sociedade para sociedade.

Inspirados por Crapanzano, podemos nos perguntar em que extensão nosso problema do sujeito é uma extensão do nosso idioma cultural particular. Uma vez que nossas psicologias são fundadas nas assunções psicológicas implícitas do nosso idioma, em que medida faz sentido falar de *self* em outros idiomas? Nas investidas em supostas psicologias de outras culturas, é necessário levantar a questão da relação entre um idioma (no sentido do *discours* francês) e o *self*: a auto-imagem de um indivíduo e sua interpretação de sua experiência não podem ser divorciados da concepção de *self* característica de sua cultura. A definição de *self* do autor, contudo, parece desconsiderar essa relação entre idioma e sujeito na medida em que se pretende universal. Nesse sentido, para Crapanzano

o ‘*self*’ é um momento de captura (*arrest*) no andamento do movimento dialético entre o *self* e o outro; que esse seqüestro depende de uma tipificação do *self* e do outro por meio da linguagem; que essa tipificação do outro depende de um Terceiro – um garantidor do significado que permite a encenação (*play*) do desejo (1992c: 72).

Ainda para o autor, a noção de *self* requer não somente a consciência de um mundo contrastante (a emergência de uma alteridade (*otherness*)), mas o reconhecimento de sua própria alteridade no mundo. Ela depende de uma noção de posse.

Os pronomes pessoais da primeira e segunda pessoa têm papel fundamental na construção do *self* na medida em que possuem uma função indexical, mas também são compreendidos como se estendendo para além do momento do discurso. Eles são, de alguma forma, transcendentais. Também têm um potencial anafórico, ou seja, retomam a menção a um sintagma anterior ao referirem-se não somente ao falante e ouvinte de uma enunciação particular: tais pronomes “também se referem de volta a outros momentos do eu (e você) enunciados pelo mesmo falante (ou interlocutor)” (1992c: 85). É esse

potencial anafórico que permite, na constituição do *self*, o jogo tanto com o outro quanto com o eu retrospectivo e o eu prospectivo. Como coloca Crapanzano,

o potencial anafórico da primeira e segunda pessoa dos pronomes possibilitam a auto-constituição, fenômenos de transferência (ou ao menos, suas análises, implícitas e explícitas, lícitas e ilícitas), discussões de identidade e a própria empreitada autobiográfica (1992c: 85-6).

As relações entre o *self* e o outro precisam ser estabilizadas, função essa do Terceiro, que pode ser desempenhada pela cadeia significante, pela ordem Simbólica, pela cultura e pela gramática. A entrada em cena do Terceiro interessa a Crapanzano por despregar-se do dualismo presente na relação *self*-outro. É dentro desse espírito que devemos compreender o diálogo que o autor estabelece com as idéias lacanianas: o movimento de Lacan de uma relação dual (*self*-outro) para uma relação triádica (inserção da linguagem) desenvolvido principalmente em *O estádio do espelho*. Com o estádio do espelho e a entrada na linguagem na fase edípica, o indivíduo descobre-se enquanto um outro no espelho, ele perde-se na linguagem como um objeto.

O Terceiro permite uma certa liberdade em qualquer relação dual (diferentemente do modelo hegeliano de uma luta de vida ou morte entre senhor e escravo): o Terceiro faz emergir o espaço do desejo. E, para Crapanzano, a mediação do desejo é imprescindível para a emergência do *self*: “uma reflexividade possessiva, uma mediada pelo desejo, e não simplesmente por uma reflexividade mecânica, é requerida para a emergência do *self* e assim da auto-consciência” (1992c: 89). No percurso de se tornar um *self*, “o indivíduo deve buscar reconhecimento demandando ao outro para reconhecer *him-self*, ou seu desejo [...] O indivíduo precisa tomar posse de sua própria alteridade [*otherness*] e não estar consciente simplesmente da alteridade [*otherness*] sobre ele” (1992c: 89).

Essa proposição de Crapanzano nos interessa menos pela centralidade do desejo nas dinâmicas entre *self*/outro-de-si/outro do que pelo lugar ocupado pela alteridade nas cosmologias ameríndias, seja ela “auto” ou “alter”⁵⁰. Não sei se sua noção triádica do

⁵⁰ Supondo que o modelo de constituição do *self* estabelecido por Crapanzano tenha alguma validade para os povos ameríndios, uma questão interessante para investigação seria indagarmos o que faz a mediação da reflexividade possessiva nesse caso, imaginando que essa não seja mediada pelo desejo. Dentro dessa mesma problemática, poderíamos nos perguntar o que ocupa o lugar de Terceiro nos sistemas sociocsmológicos ameríndios e, ainda, como a linguagem opera nesses sistemas?

self captaria com rigor a constituição da pessoa ameríndia. Sua crítica à constituição dialética do *self*, contudo, cabe bem para o mundo ameríndio no qual a negação dialética não serve para se pensar a relação Eu e Outro (Viveiros de Castro *et alli* 2003). Muito já se escreveu sobre a dependência simbólica em relação ao exterior para a reprodução social nas cosmologias ameríndias. A abertura ao Outro é uma característica desse pensamento: ela expressa, nas palavras de Viveiros de Castro (2002a), o desejo de ser o outro, mas segundo seus próprios termos. Nas terras baixas sul-americanas, o valor fundamental a ser afirmado é a troca e não a identidade. Daí a inconstância da alma selvagem que tanto espantou missionários e colonizadores.

O exemplo célebre que ilustra essa importância do exterior nas cosmologias ameríndias é o canibalismo tupinambá. O valor primordial dessa cultura era a captura de alteridades no exterior do *socius*. O desejo era de “absorver o outro e, neste processo, alterar-se” (Viveiros de Castro, 2002a: 207). Dentro e fora, interior e exterior eram momentos de uma relação que somente existia em contexto. A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora (Viveiros de Castro, 2002a: 220).

Assim, Viveiros de Castro afirma que os Tupinambá desconheciam uma totalidade topológica ou uma “bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma” (2002a: 220). A sociedade tupinambá, bem como outros grupos ameríndios a depender desde onde se olha, é o limite inferior da predação. O outro não é espelho, mas destino. Socialidade e humanidade são ontologicamente incompletas: o devir e a relação prevalecem sobre o ser e a substância.

A guerra entre os Parakanã, conforme pensada por Fausto (2001), também é um exemplo da prevalência da relação. Com o intuito de escapar da redução da guerra ao discurso da reciprocidade e integrá-la ao tema da redução de corpos e identidade, Fausto escolhe tratá-la como uma forma de consumo produtivo: ela também é gasto, perda e não somente transferência, circulação. Não se pode perder de vista a destruição de corpos como uma de suas dimensões. Nas palavras do autor, “o consumo é não apenas perda, mas gasto produtivo: a morte do inimigo produz em casa corpos, nomes,

identidades, virtualidades de existência – a morte fertiliza a vida” (2001: 328). Para ser produtivo, é preciso que o inimigo seja subjetivado. O sentido do ato predatório, portanto, “não é simples negação do outro, mas apropriação de uma subjetividade-outra, que é incorporada, fusionada à do matador” (2001: 417). A disputa de perspectivas não se encontra ausente nesse ato:

a predação não implica, portanto, simples negação da perspectiva do outro e imposição da própria. Daí a ambigüidade do xamã e do guerreiro: ao mesmo tempo que controla subjetividades outras – que tornam possível a reprodução da vida –, eles são afetados por elas. A relação é sempre ambivalente, pois não se pode neutralizar inteiramente a potência subjetiva do outro (Fausto 2001: 540-1).

Ao modo da antropofagia tupinambá em sua moldura ritualística, a ritualização dos atos homicidas parakanã possibilita, além da maximização da produtividade por meio de sua socialização e multiplicação, o engendramento de um modo de reprodução generalizado a partir do que poderia ser concebido à primeira vista como uma série de atos isolados⁵¹.

O ponto desse debate que nos interessa é o fato de a diferença, interna ou externa, ser sempre o fundamento do processo produtivo e do processo de auto-constituição da pessoa.. A importância da diferença e da relação nas cosmologias ameríndias coloca a dicotomia Eu/Outro sob suspeita. A posse de sua própria alteridade e da alteridade do Outro, nos termos propostos por Crapanzano, são duas faces de uma mesma moeda. Entre os ameríndios, não é possível traçar uma fronteira rígida entre esses termos. Com isso não se pretende dizer que os índios confundem os limites de seu ser com o ambiente ou com o de outros seres, mas que a ocupação das posições de Eu e Outro pode ser momentos distintos de um fluxo total de ações.

Inspirado nas noções de *divíduo* cunhada por Strathern e de *perspectivismo ameríndio*, Kelly (2001) desenvolve a figura analítica da pessoa relacionalmente dual.

⁵¹ A idéia da existência de uma relação prototípica de controle senhor/xerimbabo (e não senhor/escravo) no mundo ameríndio, possível de ser ilustrada pela familiarização de animais e pelo rapto de crianças estrangeiras – casos particulares de “uma estrutura relacional mais ampla que envolve a familiarização do princípio vital da vítima na guerra e de espíritos de animais no xamanismo” (Fausto 2001: 539) – também é parte importante do argumento de Fausto. As operações de domesticação no xamanismo e na guerra são de mesma natureza, sendo que ambas são parte de uma economia generalizada de produção de pessoas.

Nas cosmologias ameríndias, a associação entre a natureza relacional de Eu/Outro – a possibilidade de se ocupar a posição de sujeito (ser dono do ponto de vista) e de objeto (ser o objeto do ponto de vista de outrem) – e as passagens de Outro a Eu que têm que ocorrer devido à necessidade do exterior para a reprodução social permitiriam pensarmos que pessoas são constituídas como relacionalmente duais uma vez que são capazes de tomar as posições de Eu e de Outro a depender das circunstâncias. As pessoas são, assim, compósitos de Eu/Outro: um amálgama de nós/inimigos, consangüíneo/afim, predador/presa. Acrescida da idéia de que a pessoa é divisível, a sugestão analítica de Kelly avança para a afirmação de que o rompimento da integridade pessoal sempre espreita os ameríndios. Nesse sentido, são essas duas condições — dualidade e divisibilidade — que possibilitam às pessoas assumirem (ou serem forçadas a assumir) uma posição em um dos lados do divisor canônico Eu/Outro⁵². A separação canônica entre Eu/Outro, sujeito/objeto é, assim, abalada:

peças, portanto, não são nem objeto nem sujeito, mas ambos: o ponto de encontro de um Eu reflexivo e da perspectiva do Outro. O contexto determinará quanto a qualidade-de-sujeito [*subjectness*] ou a qualidade-de-objeto [*objectness*] será prevalecente em uma relação. E, ponto importante, tornar-se um Outro (uma outra pessoa) não é des-subjetivante, mas sim alterante [*Othering*], implicando, portanto, uma mudança de perspectiva⁵³ (Kelly 2001: 100).

A ontologia wauja coaduna com essa idéia ao postular uma existência contextual – e não essencial – de aspectos humanos e não-humanos: “a apreensão deste postulado é orientada por lógicas transformacionais que ora aproximam um ser de um pólo e ora do outro” (Barcelos Neto 2008: 85). Além disso, pode-se notar, que, para esse povo, a doença e o ritual aproximam (minimizam as diferenças entre) os pólos humano e não-humano.

O xamanismo wauja é pensado por Barcelos Neto (2008) como uma via dupla de transformações: na medida em que parentes tornam-se *apapaatai* (*kawoká-mona*) e *apapaatai* comem comidas cozidas pelos wauja, tornando-se ‘parentes’

⁵² É o reconhecimento da possibilidade de se tornar presa de alguém que possibilita a uma pessoa tomar consciência de sua dualidade sujeito-Eu/objeto-Outro.

⁵³ Nem todas as posições, contudo, são reversíveis. Kelly dá o exemplo dos deuses araweté que mantêm sua perspectiva dominante de predadores, nunca sendo devorados. Nesse sentido, seriam puro sujeito.

(‘familiarizados’, pelo menos), estaríamos diante de em um movimento simultâneo que dissolve as auto-identidades. Conforme as palavras do autor,

a conservação do humano – *i.e.*, a reversão da transformação do doente em *apapaatai* – é atingida por uma anti-conversão do humano – *i.e.*, parentes viram *kawoká-mona* para que o doente receba de volta a sua alma, seu princípio de subjetividade humana. A condição do xamanismo é a da dissolução/inversão das auto-identidades (: 177).

Com a atuação de certos parentes como *kawoká-mona* no ritual de trazimento de *apapaatai*, a distribuição da alma do doente é transferida dos xamãs para os parentes.

Tudo se passa como se para se assegurar o princípio de subjetividade humana da pessoa seja necessária a ação conjunta de humanos e não-humanos. Nesse sentido, o pensamento indígena mostra-se muito mais radical do que o ocidental. Se estamos ainda buscando explicitar a necessidade da presença do Outro para a constituição de sujeitos, as cosmologias ameríndias inserem desde sempre os não-humanos nesse jogo.

As relações com as alteridades extra-humanas não se restringem ao terreno da construção das auto-identidades, passando também pelo campo das estruturas políticas e rituais que fundem as relações de troca entre os Wauja por meio da distribuição de comida e de serviços rituais (levantamento de casas, cuidados com as roças, processamento de alimentos e produção de artefatos de uso doméstico). O encontro entre humanos e não-humanos fundamenta um circuito simbólico dessas estruturas que “emerge do complexo da doença, mais precisamente do roubo da alma e do seu conseqüente resgate” (Barcelos Neto 2002: 236). Dessa forma, as festas de *apapaatai* apontam para um jogo simbólico pelo qual identidade e alteridade são reelaboradas e reproduzidas⁵⁴.

A ocupação da função-Sujeito além de transitória também pode ser distribuída diferencialmente entre os membros do grupo. Entre os Yudjá, por exemplo, a amizade assimétrica⁵⁵ constitui-se entre dois homens que ocupam nessa relação posições não equivalentes. Nesse sentido, Lima (2005) identifica nesse tipo de relação a presença de

⁵⁴ Esse jogo, para Barcelos Neto (2002: 238), é “caracterizado como uma experiência eminentemente artística”. Lembremos que o interesse do autor é pela arte wauja.

⁵⁵ Lima (2005) designa como amizade assimétrica as relações bebê-placenta, chefe-amigo e capitão-amigo.

uma função-Eu eminentemente política distribuída de modo diferencial entre os termos. A própria constituição interna da forma social yudjá seria uma relação assimétrica, como a existente entre bebê-e-placenta (a placenta é amiga, companheira do bebê, mas o inverso não é verdadeiro): “é uma relação na qual a função-Eu é apropriada por uma das pessoas, fazendo dela um coletivo, e fazendo deste aquela pessoa⁵⁶” (Lima 2005: 94). Para que a função-Sujeito seja ocupada é preciso, contudo, ter um corpo fabricado de acordo com sua espécie.

Fabricando corpos humanos

O perspectivismo situa o ponto de vista do sujeito no corpo, o qual é o lugar e o instrumento que opera a distinção ontológica. As diferentes perspectivas entre humanos e não-humanos emergem de um mesmo tipo geral de alma (um mesmo conjunto de capacidades cognitivas e volitivas) e a diferença enraíza-se no corpo (Viveiros de Castro, 2006). Pressupõe-se uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura (ou o sujeito) está no campo do universal e a natureza (ou o objeto) é a forma do particular. Isso configura o que Viveiros de Castro designa por multinaturalismo: um relativismo concebido como um relativismo natural ou ontológico ao invés de cultural ou epistemológico, uma vez que diferentes tipos de pessoas, humanas ou não-humanas, distinguem-se por seus corpos ou “naturezas”, não por seu espírito ou “cultura”⁵⁷. Assim, a questão que se apresenta ao pensamento indígena é a de “diferenciar uma natureza a partir do sociomorfismo universal, e um corpo ‘particularmente’ humano a partir de um espírito ‘público’, transespecífico” (2002b: 366).

Esse ponto pode ser ilustrado pela observação de Barcelos Neto (2008) sobre os Wauja. O que para o corpo é animal, para alma é gente: a alma é capaz de ver o que o corpo ordinariamente não consegue enxergar. Assim, corpos distintos não conseguem conviver entre si, “todavia, as almas humanas podem conviver com almas ou corpos dos *apapaatai*, o que indica que todas as almas são de mesma natureza” (: 106).

O corpo é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, espécie de feixe de afecções e capacidades que é a origem das perspectivas. Esse afecto

⁵⁶ A idéia de *iwa* (“dono”, “objeto de predileção”) é importante na constituição das unidades sociais “por fundar um dos modos da socialidade e articular os processos da vida social a uma função-Eu, razão da existência das unidades e dos processos da vida social” (Lima 2005: 94).

⁵⁷ As categorias de natureza e cultura, no entanto, não se referem a regiões do ser, elas assinalam “configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista” (2002b: 349).

pode ser entendido como a efetuação de uma potência de matilha: o corpo – nem substância, nem forma determinada, somente longitude e latitude: “elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); [...] conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude)” (Deleuze e Guatari 1997: 47) – é do ser, mas seus afectos devem ser adequados aos da sua espécie. É preciso, portanto, fabricar um corpo humano em oposição aos corpos animais.

Entre os Wari’, grupo da Amazônia Oriental, falantes de uma língua da família Txapacura, a ambivalência na identidade da pessoa estende-se por vários períodos da vida (iniciação, primeira menstruação, reclusão para a guerra e doença) e não somente no nascimento quando é preciso modelar a humanidade do recém-nascido. Todos os homens que mantiveram relações sexuais com a mulher contribuem na concepção do bebê e o pai é aquele que aceita socialmente a paternidade, geralmente o marido da mãe. Assim, a procriação pode ser pensada como uma fabricação. E para que o bebê, fruto desse processo, adquira o ponto de vista humano, é imprescindível que seu corpo seja construído humanamente contra os corpos de outras espécies. Os tabus alimentares observados durante a couvade evitam a simbiose entre bebê e animal enquanto terminam de moldar o corpo da criança similarmente ao do grupo. Essa fabricação ocorre especialmente por meio da comensalidade mediada pelo leite da mãe e pela circulação de substâncias diretamente entre seus corpos. Vilaça (2002) afirma que a fabricação do corpo humano é a negação das possibilidades do corpo não-humano.

O trabalho ameríndio de fabricação do corpo e da pessoa, entretanto, não é o de salvar o ser humano potencial do mundo natural, conforme já foi proposto por Da Matta para os Apinayé. Não se trata de criar a descontinuidade para provocar uma continuidade entre certo número de pessoas (o grupo), prevenindo o retorno da criança para a natureza. Segundo Vilaça, o que está em jogo é a afirmação de uma natureza específica pela fabricação do corpo semelhante ao dos parentes e não um processo de culturalização para evitar os perigos de naturalização. A especificação deve ser realizada (através do corpo) porque a criança origina-se de um universo não muito bem diferenciado de subjetividades do qual deve ser individualizada: “o desejo é criar uma natureza humana que é *mais específica* do que a socialidade universal de onde a criança se origina” (2002: 359-60). A humanidade é, assim, concebida

como uma posição, essencialmente transitória, que é continuamente produzida fora de um vasto universo de subjetividades que inclui os animais. A produção de grupos diferenciados concebidos como parentes acontece por meio da fabricação de corpos similares a partir desse substrato de subjetividades universais (2002: 349).

O corpo é, portanto, o lugar de emergência da diferença: “corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal” (Viveiros de Castro, 2002b: 381). A diferença dos corpos existe para-outrem uma vez que para si mesmo tem-se a forma genérica do humano⁵⁸. Daí, a necessidade de particularizar um corpo ainda demasiado genérico. O trabalho humano é fabricar continuamente um corpo adequado a sua espécie, por meio do convívio com o grupo, dos hábitos alimentares, do uso da linguagem e das performances rituais, em oposição a algo não-humano – o animal, a placenta, ou os mortos, por exemplo –, ainda que os outros da pessoa participem de um mesmo contínuo universal de subjetividades que o humano. Como narram diversos mitos, trata-se de estabelecer a descontinuidade, não para fazer emergir a cultura, a qual está desde sempre lá, mas para instituir a especificidade, a natureza do humano, para se adquirir o ponto de vista de sua própria espécie.

A fabricação do corpo, do parentesco e da pessoa, porém, não se resume a uma “contra-fabricação animal”. Entre os Piro da Amazônia peruana, por exemplo, para que o parentesco possa ser estabelecido e a humanidade do bebê afirmada, é necessário que um Outro ocupe momentaneamente o lugar de não-parente. Ao cortar o cordão umbilical do recém-nascido, separando-o em um Humano (bebê) e um Outro (placenta), o cortador deixa de ser parente, mas ao mesmo tempo, estabelece uma espécie de hiperparentesco (marcado por uma intensificação da memória e do respeito que caracteriza as relações entre parentes) com pai, mãe e criança. Nas palavras de Gow (1997: 54),

o pré-requisito para que o bebê tenha parentes, pessoas para quem se volta sua consciência, é a perda de parte de seu Eu originário, a saber, seu Outro Primordial. Este outro eu é seqüestrado por um Humano que se torna o primeiro outro Humano do bebê, o *nustakjeru*, “meu cortador-do-cordão-umbilical”. Como vimos, tal pessoa, aquela que permite que a criança tenha

⁵⁸ Os corpos também são diferenciados entre os membros de unidades sociais menores, principalmente por meio de rituais. Essa diferenciação “interna” não será abordada aqui.

parentes, é definida como não-parente pelos pais da criança. Esse Humano permite à criança ser um Humano para outros Humanos, isto é, para seus *nomolene*, seus parentes prospectivos.

A humanidade (do corpo) da criança se dá, portanto, em oposição à placenta, que somente acede à condição de Outro pela intervenção de um parente não-parente.

Os exemplos Wari' e Piro apontam para a idéia apresentada por Wagner (1977) de que é responsabilidade humana diferenciar os parentes, e diferenciar propriamente. O aspecto relacional do parentesco é sempre um fluxo analógico e esse fluxo é sempre consequência da diferenciação de parentesco. O autor também nos chama atenção para uma distinção entre o Ocidente e sociedades não ocidentais no que tange ao parentesco. Segundo o autor, no Ocidente, o ato de união coletiva (o casamento) seria responsável pelo estabelecimento da diferenciação entre os parentes (em marido, mulher, mãe, pai etc). Em sociedades tribais, o ato de diferenciar os parentes é que geraria um fluxo analógico apropriado (*a proper relational flow*). Diante de uma espécie de fluxo virtual total, o fluxo tomaria uma forma humana por obra do esforço humano de distinção. O trabalho do parentesco seria, portanto, tornar descontínuo o que é originalmente pura similaridade.

No caso do parentesco ameríndio, a alma seria o lugar desse fluxo analógico total virtual de indiferença, pois como coloca Viveiros de Castro (2006: 8-9):

a alma é a condição universal contra a qual os humanos devem trabalhar para produzir a identidade da própria espécie e suas várias identidades de parentesco intraespecífico. O corpo de uma pessoa indexa sua relação constitutiva a corpos similares ao dela e diferentes de outros tipos de corpos, enquanto a alma é um símbolo (*token*) da *commonality* suprema de todos os seres: o fluxo analógico primordial de parentesco (Wagner 1977a) é um fluxo de espírito. Isso significa que o corpo deve ser produzido *fora de* a alma, mas também *contra* ela, e é disso que se trata o parentesco amazônico: tornar-se um corpo humano por meio do combate corporalmente diferencial (*differential bodily engagement*) de e/ou com outros corpos, humanos bem como não-humanos.

Estamos, assim, diante de um fundo de socialidade virtual, cuja expressão plena encontra-se na mitologia indígena (Viveiros de Castro 2002c). Nas narrativas míticas, podemos perceber a atualização da presente ordem das coisas originada de “um pré-cosmos dotado de *transparência absoluta*, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente” (: 419). O discurso mítico é atravessado pelo que Viveiros de Castro caracteriza como uma laminação desses fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade – a indecidibilidade de se saber, por exemplo, se o jaguar mítico é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar ou afecções felinas em figura de humano – que caem no processo cosmológico:

doravante, o aspecto humano e o aspecto jaguar do jaguar (e do humano) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais um para o outro. A transparência absoluta se bifurca, a partir daí, em uma *invisibilidade* (a alma) e uma *opacidade* (o corpo) relativas – relativas porque reversíveis, já que o fundo virtual é indestrutível ou inesgotável (: 19-20).

Essa produção do corpo de acordo com a espécie é contínua. A pessoa ameríndia é um devir – uma simultaneidade que se furta ao presente, que renega a separação e a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro (Deleuze, 1998) – engajada em um processo de tornar-se humana que nunca cessa. O pertencimento à humanidade não é um direito originário, mas um processo cotidiano de fazer um corpo humano por via da aquisição e realização dos hábitos e relações sociais do grupo ao qual se pertence. Nesse processo, as posições de sujeito e objeto oscilam e nem sempre se tem a garantia de domínio do ponto de vista, ou seja, a posição de sujeito não está assegurada *a priori*.

Entre os Yudjá, costuma-se dizer que após o nascimento, é preciso que o recém-nascido chore para que sua “alma ligue”. O correto “funcionamento” da alma do bebê também depende das ações dos parentes, principalmente dos mais próximos, como o pai, que deve abster-se de relações sexuais (evitando que a criança separe-se de sua alma), pois continua a gerar a alma da criança⁵⁹. O sêmen não deve ser despendido pelo pai, pois a alma do recém-nascido tem como foco, além de si mesmo, o sêmen paterno. A alma neófita é também frágil, incapaz de suportar grandes dispêndios de energia e

⁵⁹ As restrições alimentares são impostas à grávida durante a gestação, período em que a mulher não deve consumir animais que não sejam filhotes, os quais ainda não desenvolveram o comportamento da caça e peixes adultos considerados bravios e desconfiados. Além de uma determinação comportamental, a ingestão de carne pode acarretar em um aborto, percebido como uma gravidez fantasmal (Lima 2005).

como ela replica as ações do pai, esse deve evitar grandes esforços físicos sob o risco de o bebê (ou alguém da família) ser mais tarde vítima da força impetrada pelas imagens anímicas dos objetos sobre o qual, em momento de restrição, exerceu alguma força. Portanto, o que um bebê não seria capaz de fazer, como por exemplo, atirar com o arco, o pai não deve fazê-lo.

Segundo esse Lima, esse sistema de *couvade*⁶⁰, contudo, não coloca em movimento somente a individuação da criança – quanto à sua pele e à sua alma – por meio do resguardo do sêmen paterno e do impedimento da replicação das ações do pai e das ações de outras pessoas da família. A própria família passa por um processo de individuação. Nas palavras de P. Clastres recuperadas pela autora, toda ela se encontra em um ‘estatuto ontológico vacilante’: “a circunstância vivida, então, pelo pai e pela mãe do recém-nascido é tal que seu ser está prestes a ser desconstituído e reconstituído. A procriação deixa-os em uma condição embrionária, entre um desfazer-se e refazer-se, e pode refazê-los segundo uma fisiologia nada conveniente” (2005: 145). Pai e mãe não estão relacionados ao recém-nascido. Os três são uma coisa só – um conjunto confuso e anímico – que precisa ser diferenciada para gerar uma família de relações (um marido-e-seu-grupo) e não um ‘grupo de substância’ como costuma se dar entre os jê (Lima 2005: 135-6). Se o pai e a mãe fazem a criança, essa é responsável por fazer o pai e a mãe (2005: 144).

Nem só contra placentas e animais se moldam, portanto, os corpos ameríndios. O processo de individuação da pessoa yudjá envolve a separação (e individuação) dos outros membros da família. Inicialmente, pai e mãe ocupam a função-Eu em conjunto com o recém-nascido. Com as prescrições impostas pela *couvade*, eles passam a ocupar, sob certo de ponto de vista, a posição de Outro e, sob outro ponto de vista, todos formam juntos uma família de relações. Inspirada na idéia wagneriana de parentesco analógico, Lima conclui que “os resguardos poderiam ser interpretados como um código que atua por discriminação das relações ou posições de *filho*, *pai* e *mãe* (e demais relações de parentesco). Mais do que um efeito do parentesco, esse código seria antes a sua determinação, o operador da sua diferenciação” (2005: 158).

⁶⁰ A *couvade* – analisada por Lima fora do sistema ritual, uma vez que se apresenta como banal para os Yudjá – envolve outros parentes e diferentes restrições desde a gestação até o bebê dar os seus primeiros passos. Não abordarei aqui o sistema em sua totalidade. Ver Lima 2005: 133-47.

A alteridade parece emergir de todos os lados nos sistemas sociocosmológicos ameríndios. O que placenta, animal e parente têm em comum? Parece-me que todos ocupam o lugar de Outro para que a pessoa possa emergir. O processo de construção da pessoa, como vimos, ocorre ao longo da vida, o que acaba por diferenciar as pessoas entre si como veremos para o caso yudjá.

Decomposições fractais

As pessoas yudjá não são pessoas na mesma medida. Um menino tem somente uma camada de pele, mas um idoso tem quatro ou cinco. A pele enrugada é a pele de nascimento que envelheceu, sob ela encontram-se outras: a mais inferior é a de menino, depois vem a de rapaz que já passou pela puberdade, seguida pelas “de homem ocupado com a produção de filhos ou de homens cujos filhos estão ocupados com a produção dos seus netos. Esta última (a segunda pele mais velha) é a que se desenvolveu em sua puberdade, enquanto a sua pele de menino cresceu por ocasião do nascimento de seus netos” (Lima 2005: 123).

A partir dessa construção do corpo/pessoa, Lima retoma, então, a formulação clássica de Seeger et al. de que a sócio-lógica indígena baseia-se em uma fisio-lógica. E ainda conforme a idéia stratherniana: a pessoa com seu caráter multigeracional é uma metáfora da organização social. A autora pergunta-se, então, o que torna o corpo humano apto a fundar uma sócio-lógica.

A essa questão a etnografia yudjá responde que é a pele! (...) O que aqui é digno de nota é tão-somente que as individualizações de uma pessoa vão de par com o nascimento e desenvolvimento de outras, com a criação e a inclusão de novas relações que se projetam como suas peles novas. Não é esta uma metáfora que trata suas relações com outras como internas a si mesma? (2005: 124).

Relações internas a si mesma são a condição para a existência de uma pessoa fractal, conceito wagneriano que vem sendo bem produtivo na etnologia das terras baixas sul-americanas. A leitura de Lima desse conceito é bastante esclarecedora:

da pessoa fractal não se poderia dizer onde ela começa e ela acaba sem uma certa arbitrariedade. E se nos acontece seccioná-la ora como um ser humano,

ora como um clã, o que estamos fazendo é criar (algo arbitrariamente) identificações ou pontos de referência em um campo relacional. A pessoa fractal não é um todo, não é um princípio de totalização, mas o que seccionamos e tratamos como ponto de referência em um certo campo relacional. Tampouco é uma parte, pois não pode ser destacada de um todo. Ela só se evidencia por sua relação com outras, depende das relações externas que tem com outras e, o principal, suas relações externas são suas próprias relações internas que a constituem por dentro. Wagner propôs designá-las como ‘relação integral’ (*integral relationship*). Não é qualquer relação, portanto, que pode originar uma pessoa fractal, somente aquela capaz de constituir o seu dentro e o seu fora, absorver o seu exterior, bem como projetar o seu interior para o lado de fora (2005: 121-2).

A qualidade fractal da pessoa ameríndia também é abordada por Kelly (2001). Segundo o autor, é a equivalência da parte da pessoa ao todo que remete à fractalidade da pessoa, o que pode ser ilustrado pelo sangue do inimigo transformado em sêmen que participa da concepção do filho de um matador wari’. Ao falar em troca de partes do corpo, Kelly está dizendo que o que é trocado é uma versão em escala reduzida da pessoa inteira.

A fractalidade do ser pode ser revelada por meio do desembrulho das relações que o constituem em um processo que desvela uma similaridade auto-escalar. A conclusão dessa trajetória dá-se pelo englobamento do Outro pelo Eu, que pode ocorrer de duas maneiras distintas, ambas envolvendo troca de partes do corpo e modificações corporais.

No primeiro caso, em que Outros se tornam Eus, como, por exemplo, no caso da incorporação da força vital do inimigo pelo matador, Kelly identifica “uma troca de lugares no interior de uma mesma moldura — você se torna eu e vice-versa” (2001: 125). No segundo caso, em que viventes tornam-se os mortos, há “uma mudança de molduras — você verá o mundo como eu o via antes da troca” (: 125). O primeiro processo implicaria o multinaturalismo e o segundo demonstraria a humanidade da posição reflexiva de sujeito.

Segundo Kelly, a essência do perspectivismo está contida nesses dois passos: “1) englobamento (predação/intercurso sexual) via transações que fazem de Outros versões

do Nós; 2) o corpo, como sede de perspectivas, é modificado, fazendo Outros verem o mundo como Nós, quer dizer, como ex- Outros” (2001: 125). O ponto de chegada é sempre o “Nós”, pois a intenção é sempre a de portar a qualidade de sujeito consigo.

Se o corpo é sede de perspectivas, então suas partes transacionadas, real ou imaginariamente, são veículos de perspectiva. O perspectivismo é, literalmente, uma troca de perspectivas, algumas vezes mediada pela troca de partes do corpo, isto é, partes da sede-de-perspectiva (2001: 125).

A fractalidade da pessoa ameríndia é mais um elemento a ser levado em conta em nossa tentativa de compreender a construção da pessoa com vistas a elucidarmos os significados dos sonhos nessas cosmologias que viemos examinando. A função-Eu parece ser determinada a partir de um ponto de vista externo (a si mesmo, como diria Wagner). Essa função nunca é dada *a priori*. Ela depende de um processo de construção dos corpos, de diferenciação dos seres e do estabelecimento de relações, seja no seio da família, do grupo (ou unidade social maior) ou do cosmos. A depender de onde fazemos o corte, a função-Eu configura-se de determinado modo.

Assim, as separações canônicas Eu/Tu ou Nós/Outros não se apresentam de uma forma tão rígida como no Ocidente, onde a ausência de uma linha clara de separação entre os seres é quase necessariamente classificada como patológica. A ocupação das posições Eu e Outro são sempre momentos em um processo no qual a qualidade de sujeito e objeto depende de uma série de eventos que se desenrolam em um contexto em que a agência não é atributo exclusivo dos humanos.

A pessoa que emerge nesses mundos outros, “desempacotada de suas relações”, é o resultado de um processo contínuo de transformações e ações que estão sempre em curso. Não há um ponto de basta porque a assunção do ponto de vista e, portanto, a ocupação da posição de sujeito nunca está definitivamente assegurada. A pessoa é um instante, cuja duração depende das suas ações e das ações de outros seres animados que habitam o universo.

O mundo onírico é um dos contextos em que a pessoa (o/a sonhador/a) pode ser o objeto do ponto de vista de outrem. Nos sonhos, a assunção do ponto de vista pode ser ameaçada, uma vez que a alma da pessoa engaja-se em um encontro com Outros; e a pessoa pode vivenciar as experiências de sua alma, capturando os fragmentos desse

Outro de si. As vivências oníricas, bem como caçadas e experiências da ordem da Sobrenatureza, colocam em risco esse trabalho cotidiano de produzir um corpo – e, portanto, um ponto de vista e conseqüentemente um sujeito – humano. Nunca se é demasiado humano.

A possibilidade sempre presente de o ponto de vista escapular talvez aponte para essa qualidade de efeito ou para a evanescência do sujeito lacaniano. Se imaginamos a pessoa ameríndia como um devir, um eterno vir a ser pessoa humana, podemos localizar na qualidade perspectiva do pensamento indígena uma tentativa de dar conta dessa efemeridade do sujeito ameríndio. A experiência com o efêmero, com a precariedade do sujeito, contudo, não espreita a pessoa somente nos sonhos. A possibilidade de transformação interespecífica, de se virar animal a partir de um convívio e aquisição de hábitos de outra espécie, e o contato com os espíritos dos mortos, também são um risco de transforma-se em um Outro do humano.

Diante da discussão acerca da relacionalidade, transitoriedade e fractalidade da pessoa ameríndia podemos, então, falar de decomposição do eu?

A emergência da alma nos sonhos parece muitas vezes ser sim a aparição de algo da ordem do inconsciente, de algo a que só tem-se acesso nas vivências oníricas e que remete a um Outro de Si. O sonho parece sempre materializar algo geralmente invisível, como o *akuã* kalapalo que somente se faz visível no universo onírico ou o *wakã* achuar. Os contornos da pessoa, contudo, não são assumidos como estáveis e garantidos, como nosso uso da primeira pessoa do singular nos faz crer. Essa fixidez do sujeito em imagens diversificadas do eu, que são pontos de estabilização do sujeito (Lacan, 1985), é estranha ao pensamento ameríndio. A qualidade perspectiva desse pensamento e a fractalidade da pessoa lhes assegura que a posição de sujeito nunca está garantida.

A partir da discussão apresentada e se pretendemos levar a sério o que os índios estão nos dizendo, parecer-me-ia mais correto pensarmos os sonhos ameríndios enquanto uma revelação do Outro de si de uma pessoa já decomposta. Decomposta em suas relações sociais e hábitos que lhe asseguram a possibilidade de ser humana.

Não saberia dizer se podemos pensar em inconsciente sem decomposição imaginária do eu e sem sua conexão com o desejo. Se ficarmos com a sugestão de Crapanzano de pensá-lo como “aquilo que é mascarado em qualquer troca comunicativa e *localizado*, por qualquer razão, em algum lugar, na psique” (1992a: 24), podemos vislumbrar um caminho para algumas respostas possíveis.

O interesse do autor é investigar como a estrutura da linguagem e dos contextos (lingüísticos) de enunciação do eu não pode ser desconectada da experiência do *self* e do conceito de *self* em seu encontro com uma alteridade (de si e do outro). Em contexto de interlocução, a função do Terceiro, que pode ser simbolizada na lei, convenção, razão, cultura, tradição, linguagem, se faz presente, devendo ser concebida “como o interlocutor (ausente) naqueles silenciosos, porém poderosos diálogos secundários ou diálogos das sombras que acompanham qualquer diálogo primário” (1992d: 93). Tais diálogos dão-se com interlocutores ausentes, os quais podem mudar na medida em que o diálogo primário muda. Esses interlocutores ausentes estão sujeitos ao complexo jogo do desejo e do poder (1992a: 6). Pode a noção de alma referir-se a algo mascarado na troca comunicativa?⁶¹

Ela certamente denomina uma dimensão incognoscível do sujeito: “a alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada⁶²” (Viveiros de Castro 2002c: 443). E aqui a alma encontra-se com o inconsciente: ambos os conceitos nomeiam aquilo que é do sujeito e não é do sujeito na medida em que esse *Issó* é alheio à pessoa. Somente em fragmentos, esse *Issó*, que pode ser (d)o inconsciente ou (d)a alma assalta o sujeito.

Viveiros de Castro compara a alma à placenta na medida em que ambas são um aspecto separável da pessoa, um duplo seu:

a minha ‘alma gêmea’, no caso amazônico, é na verdade meu gêmeo-alma: é a minha própria alma, jamais própria, pois ela é meu ‘outro lado’, que é o lado do Outro (...) A alma, como a placenta e a gemelaridade minimamente

⁶¹ Pensando com Wagner (1981), podemos nos perguntar o que a noção de alma oculta. Para o autor, o dado é aquilo que é inventado, porém mascarado. Nos sistemas diferenciadores, a alma é o dado, sendo, portanto seu caráter de invenção que é ocultado. Para uma explicação mais detalhada dessa idéia wagneriana ver “o sonho como invenção” nas considerações finais.

⁶² Viveiros de Castro refere-se aqui à alma não como mera imagem do corpo, mas enquanto o outro do corpo.

múltipla⁶³, está inequivocamente inscrita no pólo outro-afim do diagrama amazônico (2002c: 443).

Nesse sentido, a pessoa ameríndia constitui-se, como já vimos em um núcleo relacional: uma pessoa viva não é um indivíduo, é um divíduo constituído de corpo e alma, por uma polaridade eu/outro, consangüíneo/afim.

A perspectiva (ausente) da alma

A alma talvez seja um substantivo sem substância – esse efeito de perspectiva – que busca nomear um estranhamento que se dá em toda troca comunicativa (seja exclusivamente entre humanos ou entre humanos e não-humanos) e em toda delimitação dos contornos da pessoa. E se no Ocidente, optamos por encerrá-la na psique humana, em outros mundos ela habita (e transita) todos os seres animados, tornando manifestas as relações do sujeito com o Outro e com o Outro de si. Ela evoca essa parte desconhecida da pessoa em um tempo outro, nem presente, nem passado, mas contemporâneo ou coextensivo ao presente.

As cosmologias ameríndias parecem captar com maestria a assunção lacaniana, conforme leitura de Segato, de que o sujeito não tem conteúdo discursivo, de que ele é pura função relacional. O sujeito, índice sem substância, pura posição frente aos outros, só existe em relação. Nesse ponto, o pensamento psicanalítico e teorias antropológicas recentes, como as reflexões acerca da economia do dom e do divíduo levadas a cabo por Marilyn Strathern e a teorização acerca do perspectivismo ameríndio, acabam por se encontrar: ambas apontam para a constituição relacional de pessoas e(m) contextos. Dessa forma, podemos seguir a sugestão de Segato e abandonar noções como as de identidade, construção cultural da pessoa ou subjetividade (cuja ordem é do imaginário) em favor da maneira como se pronuncia o “Eu”⁶⁴.

Nesse mundo de relação, a alma aparece como a parte (usualmente) inacessível do sujeito. A semiótica desenvolvida pela procriação yudjá, por exemplo, coloca em

⁶³ A gemelaridade define o mínimo múltiplo do pensamento ameríndio. Mesmo indiferentes no nascimento, é preciso sempre criar a diferença, matando-se um, atribuindo uma ordem de nascimento ou personalidades diferentes.

⁶⁴ É claro que esse projeto depende do que os sujeitos de nossas pesquisas estão nos dizendo. Em tempos em que a construção de identidades tem-se mostrado fundamental na arena política, parece impossível desviar-se da temática. Ter, contudo, como horizonte a importância do contexto pragmático-referencial e relacional de assunção do eu pode dar novo viés para as discussões identitárias.

tela, em um primeiro momento, uma pessoa dividida em alma, pele, visão, órgãos internos e hábitos e, em uma segunda tomada, estabelece uma dualidade entre pessoa e alma. Isso porque a alma não é somente um componente ou parte da pessoa, mas seu duplo.

A família forma uma unidade via a alma de seus membros ao conectar as ações dos parentes de modo que elas influenciem a personalidade dos demais: a pessoa e o corpo que você é dependem da ação dos seus parentes (e da contra-ação que ela pode gerar). A alma extrapola, portanto, o plano do indivíduo para fundamentar unidades sociais mais amplas. Aqui vale a explicação de Lima (2005: 145-6):

além disso, essa semiótica não dota cada pessoa de um outro que ela mesma sem ao mesmo tempo fazer dela um duplo virtual dos demais membros da família. Entre os Yudjá, com efeito, não é pelo sangue ou por outras substâncias (o sêmen, por exemplo) que as pessoas formam uma família, mas por sua alma. Por intermédio da dualidade da pessoa, a noção de alma torna-se capaz de oferecer uma imagem da ligação das pessoas em uma família individuada de um modo tal que a ação efetuada por uma provoca uma contra-ação que pode ser direcionada para as outras pessoas. Essa dualidade serve assim para fundamentar a unidade da família⁶⁵.

A alma que amalgama uma unidade para além da pessoa, curto-circuita mais uma vez nossa tentativa de equiparar as noções de inconsciente e alma: o duplo não diz respeito somente a seu portador, ele coloca em relação um grupo de pessoas. Ele não é estruturado (somente?) pela linguagem, mas pela “linhagem”. A alma é objeto da ação de outros e de outrem, não sendo passível de ser isolada, a não ser na morte.

Nesse sentido, a interpretação de Lima acerca da não-identificação relativa entre uma pessoa e sua alma pode nos auxiliar. A realidade da noção de alma costuma consistir em tomá-la como o meu eu (ou de outrem). Contudo, isso não serviria muito bem aos Yudjá. A idéia de que *my soul is my own*, emprestada por Lima de Lawrence, que pode nos gerar certa proteção e isolamento, dificilmente seria bem acolhida pelos Yudjá na medida em que os isolaria e distanciaria de si mesmos: “nenhuma pessoa

⁶⁵ Já a noção de pele fundamenta a separação entre as pessoas. A individuação da criança produz a individuação de seu pai e de sua mãe na medida em que eles adquirem uma nova pele.

Yudjá se sentiria coextensiva à sua alma – pois isto é (chamar) a morte” (2005: 336).
Nas palavras da autora,

toda a argumentação feita pelos Yudjá em benefício do caráter de pessoa dos animais envolve a sua capacidade reflexiva de constituir um si *à la* humanidade para si mesmos. Já sua argumentação em benefício da vida humana envolve uma capacidade reflexiva para constituir no mesmo lance um outro *para si e dentro de si*. Enquanto as peles são o invólucro da pessoa, a alma é um de seus órgãos internos, podendo ser ejetada como um duplo. Se viva (e sensata ou astuta, sábia), a pessoa contém outra similar dentro de si, a alma que é um outro, o outro que se tornará ao morrer (2005: 337).

O interessante é que, diferentemente dos animais, dos espíritos, dos ogros, a alma pessoal humana não tem uma perspectiva própria, o que pode ser percebido em sonho, contexto em que a alma encontra-se refém do olhar objetivante de Outrem, sendo inteiramente incapaz de fazer com Outrem o que fazem com ela⁶⁶. E mais: à alma, enquanto contida pela pessoa, é negada uma capacidade de reciprocidade de perspectivas.

Ora, a própria alma (*we'awi*, primeira do singular) que faz de uma pessoa um ser inteligente, capaz de reflexividade, dotado de uma mente comunicativa (pois dizer que se pensa é dizer que se conversa por meio da alma, isto é, consigo mesmo), e que a dota também de vida ou pulsação, não tem, desde que se ausente do seio dessa pessoa, capacidade de reciprocidade de perspectivas. Capacidade de que, a meu ver, neste sistema yudjá que dispensou os xamãs, são dotados de maneira inequívoca apenas os seres humanos durante a sua vida, e em condição de vida (não-*'i'anay-zados*) (Lima 2005: 337)

Lembremos que para os Wauja, a alma vê o que o corpo não vê somente quando ausente do corpo. Encarcerada nesse suporte material, ela é incapaz de conhecer e entender outras consciências⁶⁷. Segundo Barcelos Neto (2008),

⁶⁶ Lima adverte que essa idéia não serve para a experiência dos xamãs.

⁶⁷ Essa idéia wauja da necessidade de a alma libertar-se do corpo para poder exercer sua capacidade de conhecimento é muito próxima à idéia de conhecimento incorporado pelos *yuxin* ausentes do corpo proposta por McCallum e Lagrou para os Kaxinawa.

(...) na sua condição de cativo/sonhador, o doente vê os seres que o raptaram como ‘gente’ (*iyāu*), ou seja, despidos das ‘roupas’ animais ou monstruosas que normalmente os ocultam. Na condição de ‘morto’ (*kamāi*), o sujeito está livre da natureza densa e limitada do corpo, o que permite que sua alma (consciência, mente) realize plenamente as suas capacidades de conhecer e entender outros pontos de vista (: 105).

É preciso morrer ou sonhar para que a alma adquira outros pontos de vista. Ao ver nos sonhos os *apapaatai* como gente, a alma coloca-se, contudo, sob o ponto de vista desses seres monstruosos: é, como diria Lima, o ponto de vista de Outrem que domina.

A reciprocidade de perspectivas é, para a autora, atributo exclusivo dos humanos, o que é evidência do caráter assimétrico da perspectiva. Essa conceitualização etnográfica relaciona-se “à gemelaridade virtual da pessoa humana, quer dizer, ao seu *outro* embrionário, placentário, em que consiste a alma daquele que vive para quem é vivente” (2005: 337).

A sabedoria humana apresenta-se, assim, como a “capacidade de conhecimento do poder de verdade de Outrem” (Lima 2005: 340). A sabedoria é caracterizada pela assimetria perspectiva; a infelicidade sendo o seu oposto: a apropriação do ponto de vista pelos espíritos. Lima conclui que é a suscetibilidade à perspectiva de Outrem a condição para a geração, por parte da pessoa, de um *outro para si e dentro de si*.

Suscetíveis a Outrem ou pelo menos ao Outro estamos todos, nos diriam psicanalistas, antropólogos e poetas. Ao Outro Sujeito bem como ao Outro de si. A alma que sonha ou o inconsciente que se apresenta são marcas dessa alteridade que todos portamos, essa parte do sujeito que nos aliena. Esse parece ser o grande denominador comum entre sonhos ameríndios e sonhos “psicanalisados”: o sonho é sempre de um Outro. Ameríndios e ocidentais parecem, nesse sentido, captar um descentramento do sujeito em relação à pessoa ou ao ego⁶⁸. O espanto perante certa opacidade do sujeito – uma recusa em se fazer conhecer por inteiro, pois a inteireza é sempre uma ilusão momentânea – assombra a ambos.

⁶⁸ Com essa observação não pretendo estabelecer uma equivalência total entre os conceitos (nativos) de pessoa e ego. A meu ver, eles se aproximam na medida em que tratam de afirmar os contornos do sujeito e pela própria empreitada dessa dissertação.

No Ocidente, a psicanálise postulou uma duplicidade de sujeitos na pessoa: o indivíduo divide-se em Consciente e Inconsciente, para Freud⁶⁹, e em Enunciado e Enunciação para Lacan (Garcia-Roza 1988). Nas terras baixas sul-americanas, a pessoa também não se apresenta como um todo coeso. Ela é relacionalmente dual, compósitos de Eu e Outro, conforme a imagem proposta por Kelly (2001), ou um divíduo, composto de corpo e alma como nos sugere Viveiros de Castro (2002c).

O pensamento indígena e o psicanalítico dão conta, cada um à sua maneira, desse aspecto despedaçado do sujeito. A função-Eu depende, no primeiro caso, de um processo de construção de corpos, de diferenciação dos seres e do estabelecimento de relações. Para a psicanálise, o sujeito constitui-se enquanto tal pelas passagens pelo estádio do espelho – ao unificar esse corpo despedaçado pela (falsa) imagem de totalidade oferecida pelo reflexo nessa superfície – e pelo complexo de Édipo. Diferentemente do senso comum vigente no mundo euro-americano, para ambos os pensamentos o sujeito nunca está dado: ele é o resultado (nem sempre final) de processos conscientes e inconscientes, que envolvem sujeito, família e grupo ou sociedade. Ele é esse ser evanescente que, para Lacan, emerge entre significantes e, para teóricos do perspectivismo ameríndio, emerge em relação, constituindo-se como um devir.

O sonho aparece como um contexto em que relances do Outro do sujeito entram em cena. É possível vislumbrar e imaginar um pouco como é a vida desse Outro e como ela afeta a vida da pessoa. O sonho, contudo, é sonhado de diferentes formas em terras distintas.

Como vimos, a alma – fluxo virtual total contra o qual cabe à pessoa diferenciar-se – pode extrapolar o plano do indivíduo para fundamentar unidades sociais mais amplas, como o exemplo yudjá nos mostrou. E o inconsciente? Seria ele um terreno exclusivo daquele que o possui? É claro que, de uma perspectiva lacaniana, o inconsciente não deixa de ser afetado pelas relações sociais e pela linguagem, mas a ele dificilmente se pode atribuir o poder de criar grupos a não ser na medida em que todos

⁶⁹ Em *O Inconsciente*, Freud afirma que a psicanálise apenas exige que o processo de inferência de que outros além de mim têm uma consciência deve ser aplicado a nós mesmos: “se o fizermos, deveremos dizer: todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo e que não sei como ligar ao resto da minha vida mental, devem ser julgados como se pertencessem a outrem; devem ser explicados por uma vida mental atribuída a essa outra pessoa” (1915: 195).

os atos humanos são influenciados pelo inconsciente dos sujeitos, o que não é dizer muita coisa.

Encerrada na pessoa, a alma não tem perspectiva. Ela é objeto da perspectiva de Outrem. Ela necessita de Outrem para ganhar forma. O inconsciente, por sua vez, é sustentado pela linguagem e pelo desejo que é sempre do Outro, nos diria Lacan. Assim, ainda que a alma e o inconsciente tenham capacidades distintas para gerar unidades sociais mais amplas, ambos só podem ganhar consistência na medida em que uma relação de alteridade é estabelecida.

E quanto aos sonhos, o tema que nos lançou nessa jornada? Se para a psicanálise o sonho nos fala de uma decomposição do Eu, em termos ameríndios o mais correto seria pensá-lo como uma decomposição da pessoa e de suas relações sociais como sugerido anteriormente?⁷⁰ À primeira vista, essa suposição pode nos parecer correta, mas diante da discussão apresentada, não seria mais preciso afirmarmos que a questão que se coloca para o pensamento ameríndio não é a de uma decomposição, mas justamente seu oposto, uma necessidade de composição da pessoa? O discurso psicanalítico pode ser interpretado como uma tentativa de decompor o sujeito, mostrando como ele não é uma unidade. Esse esforço, no nosso entendimento, não tem contrapartida no discurso ameríndio. O trabalho é o oposto: um esforço de compor, estabilizar o sujeito a partir do estabelecimento de uma série de relações, sejam elas com humanos ou não-humanos.

Outra diferença importante de ser marcada refere-se à conexão estabelecida por Freud entre o sonho e um desejo infantil. Se para o psicanalista, “um sonho pode ser descrito como um substituto de uma cena infantil, modificada por ter sido transferida para uma experiência recente” (1900: 582), não encontramos nenhuma associação entre desejo infantil e sonho entre os ameríndios, postulada por eles mesmos ou pelos pesquisadores.

Entre divergências e similitudes, o interessante é que, ao compararmos sonhos ameríndios e sonhos psicanalisados, é fácil percebermos que em ambos os casos o universo onírico é uma fonte de conhecimento da vida do Duplo, dessa parte alheia da

⁷⁰ Para não perdermos a qualidade simétrica do pensamento antropológico, poderíamos pensar os sonhos psicanalisados como um vagar do sujeito pelo seu inconsciente.

pessoa. As reflexões produzidas em diferentes sociedades acerca do sonhar revelam com bastante nitidez o quanto a empreitada de tornar-se sujeito ou pessoa é atravessada por mistérios e incongruências que perturbam a mente e aguçam a investigação intelectual. A emergência do sujeito e a construção da (noção) de pessoa nos convocam a pensar.

Considerações finais

*Chamo o tempo, eu chamo o tempo
Pra ele vir me ensinar
Aprender com perfeição
Para poder ensinar*
Mestre Irineu Raimundo Serra, O Santo Cruzeiro

*A vida é de fato o único “tipo” de tempo que
temos*
Roy Wagner, Symbols that stand for themselves

Tempo que não passa: a temporalidade onírica

O exercício proposto ao longo dessa dissertação foi o de capturar os significados do sonhar para os povos ameríndios à luz da reflexão psicanalítica acerca da noção de inconsciente conforme elaborada por Freud e revista por Lacan. Os sonhos *daqui* e os sonhos de *lá* se mostraram enquanto um lócus privilegiado de reflexão acerca da pessoa, de seus contornos e (in)constâncias. A experiência onírica, com sua vividez sensorial e multidão muitas vezes bizarra de acontecimentos, parece impelir o ser humano a um questionamento acerca de sua constituição subjetiva. O universo onírico e as diversas teorizações (etnograficamente localizadas) de que é objeto projetam teorias sofisticadas do que vem a ser o sujeito. Quando nos recolhemos da vigília, um mundo outro desperta, um mundo dentro de nós e para além de nós, que nos desestabiliza, gerando questionamentos e tentativas de compreensão do mistério que envolve a existência.

E esse enigma sobre o qual nos debruçamos também é feito de tempo, um tempo de difícil definição que não sou capaz de compreender totalmente, que acredito ser possível pensarmos, inspirada em Fausto (2001), como um tempo comprimido. Todas as vezes em que me deparo com as descrições etnográficas acerca do tempo onírico, sinto alguma estupefação, uma sensação de que algo me escapa. Diante dessa dificuldade de determinarmos a temporalidade presente (ou ausente?) no sonho, apresento alguns fragmentos de compreensão.

Todos os povos que mencionamos ao longo do primeiro capítulo formulam alguma reflexão acerca da temporalidade do sonho. As atividades vivenciadas pelo *akuã* da pessoa kalapalo em sonho, por exemplo, costumam ser referidas a um contexto de

futuro experimentado pelo *self* do/a sonhador/a. Basso (1992) afirma que somente imagens e visões oníricas que apontam para o futuro adquirem significação social. O sonho é, assim, uma busca pessoal de entendimento e conhecimento quanto a possíveis transformações futuras que podem vir a ocorrer com o/a sonhador/a. A experiência onírica, contudo, segundo a autora, refere-se menos a ao que acontecerá à pessoa do que sobre certo tornar-se do *self*.

Entre os Mehinaku, os sonhos são uma pista para o futuro. Os acontecimentos que se desenrolam na experiência onírica são símbolos de eventos por vir e um meio valioso de aprendizado sobre ocorrências futuras. Gregor adverte, porém, que os eventos do sonho podem prever o futuro, mas dificilmente coagi-lo ou determiná-lo.

Gonçalves (2001) concebe o sonho pirahã como uma possibilidade oferecida ao corpo de experimentar outras formas de tempo e espaço. No sonho (*aipipai*), a pessoa não se encontra em seu estado ordinário (*ibiisi*), mas em estado *abaisi*, no qual é uma espécie de duplo. Nessa *forma*, é possível ausentar-se da vida cotidiana e viajar por patamares que não o pirahã. O autor identifica, assim, no uso do termo *abaisi* nas narrativas oníricas, a indicação do estado do/a sonhador/a e a sua posição em uma temporalidade distinta. Em seu uso em relatos de sonhos, os termos *abaisi* e *ibiisi* correspondem a uma distinção espaço-temporal na medida em que o segundo refere-se à temporalidade e espacialidade ordinárias e o primeiro aponta para outras formas de tempo e de espaço vivenciadas em sonho.

Quando os sonhos são percebidos como presságios, a experiência onírica é vivida como algo que se refere às relações sociais do patamar pirahã. Esse tipo de sonho recebe outro nome: *iaipipao'ai'i*. Outra interpretação para os sonhos é a de que o *ibiisi* visita lugares nos quais o *abaisi* esteve durante o sono. Gonçalves afirma, então, que no contexto onírico há um entrelaçamento simultâneo das vidas do *ibiisi* e do *abaisi*. No plano onírico, não se está diante de um *ibiisi* e tampouco de um *abaisi*, mas de algo designado por *abaisi* para elucidar esse novo plano, onde os seres e as coisas podem ser recriados e transformados.

Os acontecimentos presentes nos sonhos pirahã produzem efeitos bem como os acontecimentos da vida desperta podem produzir um sonho. Como escreve Gonçalves (2001: 289): “se o sonho pode produzir um acontecimento, o acontecimento pode

produzir um sonho. Ou seja, o que acontece no sonho irá acontecer no mundo como repetição, e o que se passou no estado de vigília acontece no sonho como representação”.

Como afirmou Fausto para os Parakanã, talvez o mais correto não seja rotular o sonho como divinatório, mas como um condensado de presente-futuro ou, mais precisamente, como um presente comprimido acessado no presente da narração. Isso porque a tele-visão (*wari'imongetawa*) – técnica de localização do inimigo na floresta⁷¹ – não se refere, segundo o autor, somente a um acontecimento futuro, mas àquilo que já está acontecendo. Assim, para os Parakanã, o sonho não se configura como outro espaço-tempo paralelo ao da vigília.

Descola (1989, 2006) descreve como o sistema achuar de interpretação dos sonhos busca, a partir de regras simples de conversão, dotar os sonhos de uma função premonitória. A construção metafórica das relações selecionadas do material onírico é formulada de modo que adquira um valor divinatório. A interpretação é articulada pelo desejo de controlar de alguma forma o futuro. A exegese dos sonhos é valorizada pelos Achuar porque a maioria deles é percebida como presságios: todos os sonhos prevêm direta ou indiretamente algum evento futuro.

Entretanto, como vimos, o sonho *kuntutnar* (sonho de bom agouro para a caça) é condição necessária para o sucesso na caça, mas não suficiente. É necessário ter um sonho desse tipo antes de se partir para a ação, porém, sonhar não define automaticamente o resultado da caçada. Lembremos que para os Aguaruna os sonhos também são experiências que revelam possibilidades ou probabilidades (*likelihoods*) de acontecimentos. Eles constituem-se enquanto eventos que estão se desenvolvendo, mas ainda não são fatos consumados.

É fácil notarmos que nos sonhos, a alma se apresenta ao sujeito, vivenciando acontecimentos que podem ou não se atualizar. O futuro não é necessariamente determinado. Trata-se de um desenrolar de eventos paralelos à vida da vigília ou, seguindo o raciocínio de Fausto, que já fazem parte da vigília. A alma do/a sonhador/a engaja-se em acontecimentos novos que podem ou não se materializar na vida desperta. Quando em um sonho há um mau presságio quanto a uma caçada, por exemplo, o

⁷¹ Ver cap. 1, p. 49-50.

caçador busca evitar os perigos anunciados, suspendendo algumas atividades que poderiam concretizar os eventos oníricos. Como coloca Lima (1996: 40) para os Yudjá, o caçador engaja-se em “uma imobilização do tempo outro, na ruptura do acontecimento que se desenha ao longe para ele”. A realidade onírica, apesar de ser preocupação quanto ao futuro, não nos fala de uma pré-determinação do destino, como a idéia simplista de presságio pode nos fazer crer. Os eventos oníricos vivenciados pela alma do/a sonhador/a remetem a um universo de possibilidades que dependem da sua agência e de outros seres para se presentificar. Assim, talvez, as “teorias nativas do sonho” não possam ser designadas nem como regressivas nem progressivas na medida em que o sonhar parece ser um contexto de ação contemporâneo ao da vigília.

Nos três tipos de sonho descritos por Descola – *kuntuknar*, *mesekramprar* (sonho de mau agouro) e *penke karamprar* (sonho considerado verdadeiro no qual se estabelece uma comunicação com um ser espacial ou ontologicamente distante) –, a alma é capaz vagar à vontade, transitando em outros planos da realidade, comumente inacessíveis. O sono proporciona aos humanos travar contato com diversos seres extra-humanos que se apresentam em toda a sua imanência, nas palavras Descola, “na abolição dos limites do espaço e do tempo” (2006: 141).

Essa idéia de abolição dos limites do espaço e tempo talvez possa ser estendida para os outros grupos estudados aqui. Quem sabe nossa desorientação diante da temporalidade onírica aponte para sua ausência, para um instante que não se faz tempo?⁷² Ou que se faz de forma tão comprimida que nos dificulta sua periodização?

É interessante observarmos que alguns povos estabelecem uma associação entre sonho e morte (não seria a morte a ausência total do tempo?). Na narração dos sonhos, os yudjá, por exemplo, marcam cada unidade do discurso com a expressão *'i'anay* (*ha de*, o que distingue uma realidade inferior e um eu onírico. Os espíritos dos mortos são *'i'anay*, o que autoriza Lima a supor que a expressão significa “em estado de *'i'anay*” ou “na condição de *'i'anay*”. Um informante disse à autora que se morre um pouco ao dormir e que a alma torna-se lá longe *'i'anay*. Assim, para Lima, o sono é uma modalidade tênue de morte: “transição entre vida e morte, graus de vida e graus de

⁷² Em um primeiro momento de seu pensamento, Lacan (1985b) nos diz que a originalidade do sonho consiste em ele não estar no tempo.

alma, graus de realidade e graus de falsidade, o sono é a passagem ou distanciamento que variam em grau”⁷³ (2005: 260).

Na narração de seus sonhos, os xamãs não costumam usar o deítico *'i'anay*, o que instaura um valor de verdade específico desse tipo de sonho: “a ausência do dêitico é o meio pelo qual se efetua a síntese cosmológica entre as duas linhas de espaço-tempo da vida humana” (2005: 260). O xamã apresenta-se, assim, como um costureiro do tempo: seu sonho falado condensa o tempo onírico (ou da morte, um estado *'i'anay*) e o tempo da vigília.

Entre os Pirahã, Gonçalves também identificou uma relação entre sonho e morte. O autor nos conta que na primeira vez em que sonhou com seu pai, um ano após sua morte, Kohoibiihi soube que seu pai finalmente encontrava-se perto. Assim, o sonho estabelece uma nova temporalidade e uma nova espacialidade. Como bem explicou Kohoibiihi: “quando sonhamos, ficamos perto, ficamos junto aos mortos” (Gonçalves 2001: 277).

Essa associação entre sonho e morte deve-se ao fato de ambos serem um tempo de parada, em que o tempo se condensa ou simplesmente não dura? Isso aponta para uma ausência do tempo ou, quem sabe, para outra coisa... A reflexão de Wagner acerca do tempo mítico ou orgânico (1986) pode lançar alguma luz sobre essa questão. Seu uso do conceito grego de *época* (parada, cessação) introduz uma idéia acerca da temporalidade que parece caber bem à temporalidade onírica. O autor talvez nos dissesse que o tempo do sonho nos confunde não por sua ausência, mas justamente por sua presença. Ele não é um tempo que se conta, mas um agora sem antes nem depois. O tempo mítico ou orgânico, que daria conta das peculiaridades da magia, das narrativas míticas e literária bem como dos sonhos,

não acumula (e conta) como intervalos; seus eventos são eles mesmos relações, cada um subsumindo e transformando radicalmente o que veio antes. Cada evento, por conseguinte, *diferencia* o caráter do todo por meio da antecipação, assimilando o que o precedeu em sua própria relação, um

⁷³ Nesse sentido, o sonho também se aproxima da cauinagem: “graus de morte para os vivos, graus de vida para as almas” (Lima 2005: 260).

‘agora’ que suplanta [*supercedes*], ao invés de estender, seu ‘depois’ (1986: 81).

A passagem do tempo é óbvia, diz Wagner, mas não a sua presença. Nos sonhos, apartados de nossas analogias espaciais de contar o tempo (relógios, ampulhetas e, instrumentos astronômicos, por exemplo), não somos capazes de representar o intervalo temporal. O intervalo – “a própria essência de usar espaço para representar tempo” (1986: 85) – contrapõe-se à idéia de *época* acionada por Wagner para expressar um tempo que é pausa, parada (*stoppage*). Nas palavras do autor, a *época*

constitui um ‘pedaço’ auto-definido de tempo, algo que é original e imensurável que escapa a todas as tentativas de convencionalização. *Epoch, then, is time considered as organic, happening as one and the same as the frame with which it is perceived.* Assim, época é o fator fundamental na diferenciação de tempo; enquanto espaço e velocidade, as metáforas pelas quais o tempo é medido, nos dão nosso sentido de relação e precisão do tempo, época é a presença do tempo (1986: 85-6).

Uma época é instantânea, seu tempo não é passado nem futuro, é sempre o “agora” porque não se trata mais do tempo percebido, mas do tempo enquanto percepção. O “agora” é a imediação da percepção na mesma medida em que o “depois” é a alienação do percebido. Assim, no vocabulário wagneriano, trata-se de um tempo que representa a si mesmo: época é o tempo, experimentado diretamente e não sua representação e congelamento no espaço – atributos esses do tempo literal, tornado reversível para poder ser contado.

A distinção entre tempo orgânico e tempo literal ou entre época e intervalo proposta por Wagner nos remete à distinção desenvolvida por Deleuze e Guattari (1997) entre o tempo de Cronos e o tempo de Aion. Na frase de Virginia Wolf, “o bicho caça às cinco horas”, os elementos que compõem a sentença são uma única e mesma coisa. Assim,

o clima, o vento, a estação, a hora não são de uma natureza diferente das coisas, dos bichos ou das pessoas que os povoam, os seguem, dormem neles ou neles acordam. E é de um só vez que é preciso ler: o bicho-caça-às-cinco-

horas. Devir-tarde, devir-noite de um animal, núpcias de sangue. Cinco horas é este bicho! Este bicho é este lugar! (Deleuze e Guattari 1997: 50).

A estrutura frasal formada pelo artigo indefinido acompanhado de um nome próprio e de um verbo no infinitivo constitui, do ponto de vista de uma semiótica livre de formalismos e de subjetivações pessoais, a cadeia de expressão de base. O verbo no infinitivo, segundo Deleuze e Guattari (1997: 51), não é indeterminado quanto ao tempo, mas

“exprime o tempo flutuante próprio ao Aion, isto é o tempo do acontecimento puro ou do devir, enunciando velocidades e lentidões relativas, independentemente dos valores cronológicos ou cronométricos que o tempo toma nos outros modos. Assim, estamos no direito de opor o infinitivo como modo e tempo do devir ao conjunto dos outros modos e tempos que remetem a Cronos...”.

O sujeito que interpela(-se) nesse tempo é um modo de individuação distinto do de uma pessoa, ele é hecceidade: “relação de movimento e de repouso ente moléculas ou partículas, poder de afetar e de ser afetado” (Deleuze e Guattari 1997: 47). Assim como o tempo orgânico de Wagner, “uma hecceidade não tem nem começo nem fim, nem origem nem destinação; está sempre no meio” (1997: 50). Ela não se constitui de pontos, mas apenas de linhas: é rizoma.

Hecciedades de Aion, o/a sonhadora *vive* esse tempo que por ser pura presença nos parece, à primeira vista, estar ausente. A idéia de uma ausência de temporalidade é abraçada por Freud em relação ao inconsciente.

Em diversos escritos, o psicanalista afirma que o inconsciente não tem tempo. A idéia de tempo é originada, segundo o autor (1932), pelo modo de atuação do sistema *Pcpt-Cs* que vigora pelo princípio de realidade (ver p. 68). Recupero a seguinte citação: “no id, não existe nada que corresponda à idéia de tempo, e – coisa muito notável e merecedora de estudo no pensamento filosófico – nenhuma alteração em seus processos mentais é produzida pela passagem do tempo” (1932: 95). Freud talvez faça certa confusão entre tempo e passagem do tempo. Será o tempo do inconsciente pura presença?

Para Lacan, esse tempo tem nome e ele é lógico. Em seu *Seminário 11*, o psicanalista nos lembra que o desejo em Freud – com sua veiculação para um futuro curto e limitado do que ele sustenta de uma imagem do passado – é, no entanto, indestrutível e, por conseguinte, desgarrado do tempo. Nesse sentido, o psicanalista faz o seguinte questionamento:

O desejo indestrutível, se ele escapa ao tempo, a que registro pertence na ordem das coisas? – pois o que é uma coisa senão aquilo que dura, idêntica, um certo tempo? Não haverá aqui lugar para se distinguir ao lado da duração, substância das coisas, um outro modo de tempo – um tempo lógico? (1988b: 35).

Esse tempo lógico – distinto do tempo da duração, do tempo de Cronos ou do tempo literal – é introduzido por Lacan “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada”.

Nesse texto, publicado pela primeira vez em 1945 e republicado com diversas modificações em 1966 nos *Escritos*, Lacan recorre ao problema de três prisioneiros a quem é prometida a liberdade caso descubram a cor do disco pregado às suas costas (escolhido entre três brancos e dois pretos) a partir da observação dos discos pregados nos outros dois prisioneiros. Os três chegam ao mesmo tempo à conclusão de que têm um disco branco. Transcrevo aqui a “solução perfeita”, ainda que, para Lacan, ela seja da ordem do sofisma:

Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: “Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto”. E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Ao que saí porta afora, para dar a conhecer a minha conclusão (1998c: 198).

Nessa solução intervém “duas escansões suspensivas, duas paradas e duas partidas antes da conclusão final” (Porge 2006: 214). O tempo lógico percorre o movimento do sofisma⁷⁴ e modula-se em três momentos: *o instante de olhar, o tempo*

⁷⁴ Para Porge (2006: 215-6), há sofisma no concluir com a ‘solução perfeita’ sem levar em conta o tempo das duas escansões que colocam em dúvida a conclusão. A objeção não conduz a um raciocínio novo nem refuta a solução perfeita (que parte, ela própria, de uma hipótese falsa); ao contrário, são as objeções à

para compreender e o momento de concluir. É o tempo de uma certeza antecipada pela iminência do possível adiantar-se do outro. Esse tempo, como coloca Porge, não é especular nem mensurável em duração. Ele se dissolve no próprio ato de concluir.

Não sou capaz de decifrar se esse tempo é pura presença, mas posso presentir que ele também se distancia do tempo literal na medida em que é “a exposição de uma lógica do ato em que o tempo assume seu valor significante” (Porge 2006: 215). O tempo aqui não é o fundo contra o qual a vida passa. Ele é uma relação que estabelece um sujeito coletivo a partir das asserções em que os sujeitos (os prisioneiros) se implicam.

A inabilidade para nos aproximarmos da temporalidade onírica parece advir de nossa concepção do tempo enquanto objeto de mensuração. Pensar o tempo fora desse registro exige-nos um esforço intelectual considerável. No caso do tempo do inconsciente, minha compreensão é nebulosa, contudo, podemos perceber que estamos diante de outro tempo que o literal, de um tempo constituído de três tempos que o sujeito percorre na enunciação. Acredito que os sonhos, no caso ameríndio, aparecem como um ponto de fuga do tempo, nos quais ele se apresenta como imediato, pura presença. Esse tempo convive com outras temporalidades que podem ser vislumbradas na noção de ponto de vista. Como coloca Lima, refletindo sobre a cosmologia perspectivista juruna a partir da caça aos porcos:

a estrutura que a noção de ponto de vista permite configurar é, em primeiro lugar, feita de tempo: linhas espaço-temporais ou acontecimentos e seus duplos, e os duplos de seus duplos. Em segundo lugar, ela é uma dinâmica na qual a Palavra virtual do animal é tudo. Ensina ainda que a realidade *para o caçador* quando ele toma a palavra para falar de si mesmo faz *parte* de realidades *para outrem*. Desse modo, o sujeito ao qual os acontecimentos são referenciados não é um centro em torno do qual gira *seu próprio* mundo. Trata-se antes de um Sujeito disperso no tempo-e-espaço cósmico, duplicado entre a vida sensível e a vida da alma, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por seu Outro — no caso em pauta, o outro do porco do mato (1996: 41).

solução perfeita que, repetidas por duas vezes, em duas escansões, fazem-na existir como solução. Os dois tempos de escansão adquirem um valor significante que valida a ‘solução perfeita’; exata, mas falsa”.

O sujeito é, assim, feito de tempo e de Outro. Ele se dispersa pelo espaço-tempo cósmico a partir de sua dupla inserção na Natureza e na Sobrenatureza. E, inserido nessa duplicidade, o sujeito encontra-se atrelado à Palavra do Outro. Nos sonhos, essa Palavra de faz ouvir na medida em que a perspectiva do Outro se impõe ao/a sonhador/a.

O sonho como invenção

O que o sonho coloca em ação nos mundos ameríndios? O percurso dessa dissertação buscou aproximar-se dos mistérios do onírico e das possíveis soluções inventadas por diferentes povos das terras baixas sul-americanas. O sonho, esse enredo que mistura ficção e verdade, realidade e alucinação, vida e morte, impõe ao ser humano um desejo de investigação. O que é isso que (se) passa em mim e ao mesmo tempo fora de mim, em outros domínios cosmológicos ou partes inconscientes (e, portanto, fora de mim). O ímpeto de interpretar o material da elaboração onírica é sempre um esforço de invenção na medida em que se trata de uma extensão de significados, poderia nos dizer Wagner.

Em seu estudo acerca da inovação do significado entre os Daribi, grupo das terras altas da Papua Nova Guiné, Wagner (1972) mostra-se interessado na construção de metáforas. Para compreender como elas são criadas, o autor debruça-se principalmente sobre a magia, interpretação dos sonhos e nomeação daribi.

Na justaposição em uma metáfora de dois campos usualmente percebidos como não conectados, a ligação metafórica (analogia) controla a relação potencial de tais campos. A discrepância entre eles é encoberta pela analogia. A aquisição e controle de poderes individuantes mostra-se de várias formas entre os Daribi. Para tratar dessa ligação metafórica que alinha dois campos separados, Wagner aborda os encantamentos mágicos e as revelações em sonhos. Esse alinhamento traz conseqüências para ambas as regiões envolvidas. A interpretação dos sonhos, bem como os *pobi* (encantações mágicas), envolve, dessa forma, a estruturação de dois terrenos ou áreas de atividade normalmente separadas. Ambas, bem como a poesia, os motivos geométricos e as toadas de flauta daribi, são estilos de atualização de relações metafóricas.

Um *pobi* cria capacidades por meio da invocação de uma metáfora que ‘empurra’ dois campos desse tipo para um alinhamento, enquanto que um sonho *revela*

capacidades que, por meio da interpretação metafórica, podem ser efetivamente exploradas; o primeiro começa com a ocasião e trabalha em direção à capacidade, o último começa com a capacidade e procura uma ocasião (Wagner 1972: 69).

O papel da metáfora é, assim, o mesmo em magia e na interpretação dos sonhos: uma ligação controla o alinhamento de duas áreas anteriormente desconectadas. O sonho é, assim, uma forma de mediar dois sistemas convencionalmente não relacionados, trazendo-os a uma ação coordenada. Nesse sentido, entre os Daribi, algumas pessoas são percebidas como boas sonhadoras, ou seja, são abençoadas por um talento para a percepção de poder: “um sonhador é valorizado por sua habilidade para perceber poder ou capacidade, que lhe são reveladas por meio da ligação metafórica entre duas áreas experimentais, que de outra forma permaneceriam desconhecidas” (Wagner 1972: 74).

Descola identifica uma semelhança entre o método estrutural de análise dos mitos desenvolvido por Lévi-Strauss e a maneira como os Achuar interpretam seus sonhos, o que atribui aos objetos manuseados em ambas as práticas: “essa afinidade paradoxal de método provavelmente aponta para uma afinidade de objetos: a antiga afirmação da analogia entre o sonho e o mito seria então baseada na maneira idêntica de mover do sensível para o Inteligível, do concreto ao abstrato” (1989: 448). Da mesma forma que o pensamento mítico, de uma perspectiva lévi-straussiana, encaixa juntos resíduos de evento, os sonhos, afirma Freud, organizam imagens residuais por condensação e deslocamento. Ambos seriam, assim, uma forma de bricolagem. Inconsciente coletivo e individual fazem uso de “artifícios idênticos para codificar a diversidade da realidade em sistemas elementares de relações” (Descola 1989: 448).

O sonho configura-se, dessa forma, como produto de certa compulsão associativa que nos assola. Imersos na linguagem, a significação se precipita por todos os lados, tendo como base um tesouro de significantes que já de partida nos determina e nos excede, como bem nos ensina Lacan (1988a: 25-6) o que aprendeu com Lévi-Strauss.

Uma vez que a linguagem só pode ter surgido repentinamente, afirma o antropólogo (2003), passou-se de um mundo em que nada tinha sentido para um em que tudo o possuía. Significante e significado, constituíram-se, assim, como dois blocos

complementares, mas separados. Assim, temos “uma situação fundamental e que pertence à condição humana, a saber, que o homem dispõe desde sua origem de uma integralidade de significante que lhe é muito difícil alocar um significado, dado como tal sem ser no entanto conhecido” (Lévi-Strauss 2003: 42). Essa inadequação entre significante e significado resulta em uma superabundância de significante em relação aos significados. Como escreve Lévi-Strauss,

em seu esforço para compreender o mundo, o homem dispõe assim sempre de um excedente de significação (que ele reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico que compete aos etnólogos e aos lingüistas estudar). Essa distribuição de uma razão suplementar (...) é absolutamente necessária para que, no total, o significante disponível e o significado assinalado permaneçam entre si na relação de complementaridade que é a condição mesma do pensamento simbólico (2003: 43).

A partir dessa concepção da origem do pensamento simbólico e da noção wagneriana de metáfora, é possível assumirmos que a interpretação dos sonhos é uma simbolização da imagem, a qual coloca em relação significante e significado por meio do trabalho humano de invenção.

A alma que vaga nos sonhos ameríndios também faz parte desse jogo na medida em que podemos pensá-la, à maneira de Wagner (1985), como um processo de metaforização que se dá no terreno da identidade. Esse processo, para Wagner, torna os conceitos de personalidade, de *self* individual e a tripartição freudiana do eu em ego, superego e id inúteis para a compreensão da invenção do *self* em sistemas que operam ordinariamente com uma simbolização diferenciante.

Entre os Daribi, o termo *poi* refere-se à relação entre pessoas ou objetos que compartilham alguma similaridade. Tais objetos e pessoas são *sabi* um do outro. E *poie* significa nomear. A nomeação envolve sempre uma correspondência entre o portador do nome e sua fonte. A relação *poi* permite aos Daribi “metaforizar a diversidade de atributo e experiência humana por meio da imagem fornecida pelo seu mundo” (1972: 94). Esse tipo de relação, conseqüentemente, *diferencia* as pessoas.

Poderíamos dizer o mesmo da alma. Essa noção representa, segundo Wagner, uma expressão inovadora da personalidade e volição, opondo o indivíduo à

uniformidade da ideologia social. As características das pessoas são manifestações da alma. Essa é o assento das faculdades volitivas, cognitivas e vitais. A metáfora da alma é capaz de uma ampla extensão, o que podemos notar por sua atribuição a animais. “As idéias e práticas em torno da noção de alma fornecem um idioma ou uma forma para atos inovadores gerados em oposição dialética à ideologia” (Wagner 1981: 131). Esse tipo de idioma (que inclui fantasmas e possessões)⁷⁵ é menos um credo ou conjunto estruturado de crenças do que um estilo ou modo de inovação.

Dentro desse horizonte teórico, podemos entender o esforço humano para compreender o contexto onírico como algo da ordem da significação. A simbolização, todavia, como bem nos ensina Wagner (1981), opera de forma distinta em sociedades cujo controle – o foco do simbolizador – encontra-se no modo diferenciante ou no modo convencional de simbolização.

Simbolizações convencionais, associadas por Wagner ao mundo ocidental intelectualizado, são aquelas que se relacionam no campo do discurso e formam “conjuntos” culturais, como frases, equações, peças de roupas, kits de ferramentas. Generalizam ou coletivizam por meio da capacidade de unir signos em um único padrão. Porém, segundo Wagner, elas têm tal capacidade apenas porque “etiquetam (*label*), codificam os detalhes do mundo que ordenam. Todas as simbolizações convencionais, na medida em que são convencionais, têm a propriedade de representar, ou denotar, outra coisa que não elas mesmas” (1981: 42)

No modo diferenciante (ou não convencional) de simbolização, lógica essa que vigora principalmente em sociedades tribais, um novo referente é introduzido simultaneamente à nova simbolização. “Porque nem significante nem significado pertence a uma ordem estabelecida de coisas, o ato de simbolização somente pode ser referido a um evento – o ato de invenção no qual forma e inspiração vêm *to figure each other*” (1981: 43). Um evento (como a descoberta de um novo rosto) manifesta símbolo

⁷⁵ O trato com fantasmas é sempre mediado por algum indivíduo que é possuído, atacado, adoentado ou morto por um fantasma. Essa pessoa “torna-se a incorporação de uma relação inovadora, um tipo de metáfora humana, pois se encontra animado por duas identidades e vontades” (Wagner 1981: 132). Como o sonho, uma doença de causa desconhecida deve ser interpretada. Deve-se identificar o fantasma específico que a causou, estruturando-se, assim, o desconhecido e transformando-a em uma relação manejável.

e referente simultaneamente, é um símbolo que representa a si mesmo, diferentemente do modo convencional no qual o símbolo representa outra coisa que não ele mesmo.

Nesse sentido, o modo convencional objetifica⁷⁶ os contextos concedendo ordem e integração racional e o modo diferenciante especifica e concretiza o mundo convencional desenhando distinções radicais e delineando suas individualidades. Nas palavras de Wagner, “o pensamento e a ação dialéticos endereçam-se conscientemente aos mecanismos de diferenciação contra um fundo de similaridade; aproximações coletivizantes ou racionalistas enfatizam integração e o elemento de similaridade contra um fundo de diferenças” (1981: 116).

Retomo o pensamento de Wagner para não perdermos de vista que, ao compararmos objetos (sonhos) e conceitos explicativos (alma e inconsciente) cunhados sob diferentes modos de simbolização jamais poderíamos encontrar, conforme demonstramos, uma equivalência total entre os termos⁷⁷. Porque o ponto aqui, como o autor captura com brilhantismo, é que “não estamos lidando tanto com diferentes lógicas ou racionalidades quanto com modos totais de ser, de invenção do *self* e da sociedade” (1981: 117). E o *self* que se inventa sonha seus sonhos atravessado por essas e tantas outras invenções.

⁷⁶ O conceito de objetificação em Wagner refere-se à transferência de associações de um contexto para outro. Existem dois tipos de objetificação (decorrentes do fato de se ter uma combinação de dois contextos): uma é resultado de suas intenções, é o que ‘se está fazendo’; a outra, a contra-invenção, é a causa ou motivação de suas intenções. A motivação é do campo do inato.

⁷⁷ Mesmo o sonho não é um fenômeno único caracterizado de diferentes formas por “nós” e “eles/as”. Lembremos que cada rede e contexto por onde transitam os sonhos e suas interpretações cria sentidos, sujeitos e objetos distintos, o que nos impediria de supor o sonho como um objeto universal particularizado de distintas formas.

Referências Bibliográficas

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. *A arte dos sonhos – uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim – Museu Nacional de Etnologia.

_____. 2008. *Apapaatai – rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade São Paulo.

BASSO, Ellen. 1992 (1987). “The implications of a progressive theory of dreaming”. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora). *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

BROWN, Michael. 1992 (1987). “Ropes of sand: order and imagery in Aguaruna dreams. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora)”. *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

CAILLOIS, Roger. 1978 (1966). “Prestígios e problemas do sonho (*a imagem onírica*)”. Em: CAILLOIS, R. & VON GRUNEBaum, G. E (organizadores). *O Sonho e as Sociedade Humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

CRAPANZANO, Vincent. 1992a. “Introduction”. Em: *Hermes’ dilemma and Hamlet’s desire – on the epistemology of interpretation*. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press.

_____. 1992b. “Centering”. Em: *Hermes’ dilemma and Hamlet’s desire – on the epistemology of interpretation*. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press.

_____. 1992c. “The self, the third, and desire”. Em: *Hermes’ dilemma and Hamlet’s desire – on the epistemology of interpretation*. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press.

_____. 1992d “Self-characterization”. Em: *Hermes’ dilemma and Hamlet’s desire – on the epistemology of interpretation*. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press.

_____. 1992e “Saints, Jnun and dreams”. Em: *Hermes’ dilemma and Hamlet’s desire – on the epistemology of interpretation*. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press.

_____. 2005. “A cena: lançando sombra sobre o real”. Em: *Mana* vol.11, n.2. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

DELEUZE, Gilles. 1998 (1969). “Primeira série de paradoxos: do puro devir”. Em: *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1997 (1980). “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”. Em: *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. São Paulo: Ed. 34.

DESCOLA, Philippe. 1989. “Head-shrinkers versus shrinks: jivaroan dream analysis”. Em: *Man, New Series*, Vol. 24, No. 3, (Sep., 1989). England: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

_____. 2006 (1993). “Sonhos”. Em: *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify.

FAUSTO, Carlo. 2001. *Inimigos fiéis – história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

FREUD, Sigmund. 1900. “A psicologia dos processos oníricos”. Em: *A Interpretação dos Sonhos - Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. V*. Rio de Janeiro: Imago.

_____. 1901. “Sobre os sonhos”. Em: *A Interpretação dos Sonhos - Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. V*. Rio de Janeiro: Imago.

_____. 1911. “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. Em: *A Interpretação dos Sonhos - Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XII*. Rio de Janeiro: Imago.

_____. 1912. “Uma nota sobre o inconsciente”. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XII*. Rio de Janeiro: Imago.

_____. 1915. “O inconsciente”. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago.

_____. 1917. “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. Em: *Obras Completas de Sigmund Freud – escritos sobre a psicologia de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

_____. 1924. “Uma nota sobre o bloco mágico”. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIX*. Rio de Janeiro: Imago.

_____. 1932. “A dissecação da personalidade psíquica - conferência XXXI das ‘Novas Conferências’”. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. 1988 (4ª edição). Em: *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GONÇALVES, Marco Antônio. 2001. *O Mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ;

GOW, Peter. 1997. “O parentesco como consciência humana: o caso dos piro”. Em: *Mana*, Rio de Janeiro: 1997, vol.3, n. 2.

GREGOR, Thomas. 1981a. “A content analysis of mehinaku dreams”. Em: *Ethos*, Vol. 9, No. 4, Dreams, (Winter). Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.

_____. 1981b. ‘Far, far away my shadow wandered’: the dream symbolism and dream theories of the Mehinaku indians of Brazil”. Em: *American Ethnologist*, Vol. 8, Nº 4 (Nov.). Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association

_____. 1984. “O Branco dos meus Sonhos”. Em: Anuário Antropológico 82. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HERDT, Gilbert. 1992. “Selfhood and discourse in Sambia dream sharing”. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora). *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

KELLY, José Antônio. 2001. “Fractalidade e troca de perspectivas”. Em: *Mana* vol.7, n.2. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

KILBORNE, Benjamin. 1992 (1987). “On classifying dreams”. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora). *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

KRACKE, Waud. 1992 (1987). “Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process”. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora). *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

LACAN, Jacques. 1985a (1978)a. “O sonho da injeção de Irma”. Em: *O Seminário – livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1985b (1978)b. “O sonho da injeção de Irma (fim)”. Em: *O Seminário – livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1988a (1973). “O inconsciente freudiano e o nosso”. Em: *O Seminário – livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1988b (1973). “Do sujeito da certeza”. Em: *O Seminário – livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1998a (1966). “O estádio do espelho como formador da função do eu”. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1998b (1966). “Função e campo da fala e da linguagem”. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1998c (1966). “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada”. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LAGROU, Els. 2000. “Homesickness and the cashinahua self: a reflection on the embodied condition of relatedness”. Em: J. Overing & A. Passes (organizadores). *The anthropology of Love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge.

_____. 2007. “Agência: fluidez e forma fixa”. Em: *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003 (1960). “Introdução à obra de Marcel Mauss”. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Tânia. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. Em: *Mana* vol.2, n.2. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

_____. 1999. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna”. Em: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol. 14, nº 40. São Paulo: Anpocs.

_____. 2005. *Um peixe olhou pra mim – o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Instituto Socioambiental e Editora Unesp. Rio de Janeiro: Núcleo de Transformações Indígenas.

MAUSS, Marcel. 2003a (1904). “Esboço de uma teoria geral da magia”; 2003b (1938) “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”. Em: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif Edições.

McCALLUM, Cecilia. 1996. “The body that knows: from cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America”. Em: *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, vol. 10. Blackwell Publishing.

MERRIL, William. “The Rarámuri stereotype of dreams”. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora). *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

PORGE, Erik. 2006 (2000). “O tempo lógico”. Em: *Jacques Lacan, um psicanalista*. Brasília: Editora Unb.

PRICE-WILLIAMS, Douglass. “The waking dream in ethnographic perspective”. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora). *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

SEGATO, Rita Laura. 2003. “Antropología y psicoanálisis: posibilidades y límites de um diálogo”. Em: *Serie Antropologia 330*. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

TEDLOCK, Barbara. 1992a (1987). “Dreaming and dream research”. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora). *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

_____. 1992b (1987). “Zuni and quiche dream sharing and interpretation”. Em: TEDLOCK, Bárbara (organizadora). *Dreaming - anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

VILAÇA, Aparecida. 2002. “Making kin out of others in Amazonia”. Em: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 619-642.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” Em: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif Edições.

_____. 2002b. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. Em: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif Edições.

_____. 2002c. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. Em: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif Edições.

_____. 2006. “The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic”.
Versão pré-publicação.

VIVEIROS DE CASTRO *ET ALII*. 2003. *Transformações Indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Projeto Pronex/ NUTI, Rio de Janeiro/Florianópolis

WAGNER, Roy. 1972. *Habu – the innovation of meaning in Daribi Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1977. “Analogic Kinship: A Daribi Example”. Em: *American Ethnologist*, Vol. 4, No. 4, pp. 623-642.

_____. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1986. “Epoch: real and unreal time”. Em: *Symbols that stands for themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.