

É possível uma antropologia dos sonhos no Nordeste indígena?¹

Jardel Jesus Santos Rodrigues

Universidade de São Paulo (USP).

E-mail: jardel.rodrigues@usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-0285-4248>



Resumo

Este artigo é fruto de uma revisão bibliográfica da literatura etnológica produzida no Nordeste cujo objetivo é verificar a presença da experiência onírica e a sua importância para o conjunto dos povos originários que habitam a referida área. Os dados etnográficos sobre o tema até agora recolhidos recobrem diversos contextos relacionais e distintos âmbitos temáticos, tais como xamanismo e transmissão de conhecimentos, entre outros. O argumento desenvolvido é que os indígenas do Nordeste estão em posição permanentemente instável frente aos diversos seres extra-humanos com quem compartilham o cosmos e o espaço-tempo dos sonhos, notadamente os encantados, instabilidade tentativamente contornada com contradições e reorientações de conduta.

Palavras-chave:
Antropologia dos sonhos; Experiência onírica; Sonhos; Indígenas do Nordeste.

Abstract

This article is the result of a bibliographical review of the ethnological literature produced in the Northeast of Brazil, which objective is to verify the presence of the oneiric experience and its importance for the group of original peoples that inhabit the referred area. The ethnographic data on the subject collected so far cover different relational contexts and different thematic areas, such as shamanism and the transmission of knowledge, among others. The argument developed is that the indigenous people of the Northeast of Brazil are in a permanently unstable position vis-à-vis the various extra-human beings with whom they share the cosmos and space-time of dreams, notably the enchanted ones, an instability tentatively circumvented with contradictions and behavioral reorientations.

Keywords:
Anthropology of dreams; Dream experience; Dreams; Indigenous of the Northeast of Brazil.

Nos mundos *indígenas* a dimensão onírica é um espaço compartilhado por humanos e extra-humanos², cujo acesso é possível aos primeiros pelo ato de sonhar, entre outras possibilidades. Ao entrar no *espaço-tempo* dos sonhos, os humanos podem ter encontros com diversos outros seres igualmente dotados de agência e potência, com os quais compartilham o cosmos. Esses são momentos particularmente perigosos para os humanos, pois é durante as perambulações oníricas da alma³ que ela pode ser raptada. A posição dos humanos nos sonhos é, aparentemente, de vulnerabilidade ontológica frente aos extra-humanos (*encantados*⁴, mortos, espíritos-plantas, espíritos-animais, entre outros).

As imagens oníricas têm suscitado o interesse de diversas áreas do conhecimento — religião, artes, ciências médicas e biológicas, psicanálise e antropologia, entre eventualmente outras — que têm dedicado permanente atenção ao tema. No caso da antropologia, os esforços têm se voltado para diferentes “contextos sociais, tais como o melanésio, ameríndio, africano, chinês, árabe, australiano” (Leite, 2003: 8). Variadas também são as perspectivas teóricas dos trabalhos que versam sobre sonhos, abrangendo a semiótica, a sociolinguística, a psicanálise, a hermenêutica, a neurofisiologia, assim como são múltiplos os temas aos quais o conteúdo onírico está relacionado, tais como o xamanismo, a mitologia, o ritual, a transmissão de conhecimentos e muitos outros (Leite, 2003).

Na introdução do livro *Dream Travelers* — publicação que reúne um compilado de trabalhos sobre sonhos nos contextos melanésio, indonésio e australiano —, Ivan Lohmann apresenta duas abordagens mais tradicionais para tratar, ao menos nesses contextos, das imagens oníricas. A primeira entende a experiência onírica como viagens da alma para um mundo “ontologicamente real”; e a segunda, de caráter psicanalítico, “sustenta que os sonhos são escapes imaginários que revelam desejos internos profundos” (Lohmann, 2003: 5, tradução minha). Ambas as abordagens estão presentes, lateralmente, no material etnológico sul-americano.

No que concerne à bibliografia disponível sobre as Terras Baixas da América do Sul (TBAS), a antropóloga Karen Shiratori (2013) afirma que para os povos originários deste contexto sonhar é um ato cotidiano, cujas implicações concernem não somente àquele que sonhou, mas também ao seu povo. A autora supõe que os sonhos não deixam

1. Este artigo foi apresentado originalmente no Grupo de Trabalho (GT) 02, intitulado “Amazônia e Nordeste indígenas: por uma etnologia transversa”, da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), coordenado por Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA), Florêncio Almeida Vaz Filho e Ugo Maia Andrade, aos quais agradeço pelos comentários, críticas e sugestões feitas à versão preliminar do artigo. Agradeço os comentários de Fernanda Lima Almeida e Yuri Werner Biguetti Winkler. Os eventuais equívocos são, contudo, da minha responsabilidade.

2. Mobilizo as categorias extra-humanos e mais que humanos para evidenciar o caráter humano dos *encantados* e ao mesmo tempo salientar que eles possuem capacidades que extrapolam às dos humanos.

3. O conceito de alma pode ter distintas acepções. Neste artigo, utilizo alma no sentido de princípio vital que anima o corpo, também referido na bibliografia etnológica como imagem, duplo, espírito, espectro, entre outros. A alma é capaz de abandonar o corpo durante os sonhos ou quando é capturada/raptada por agências mais que humanas, o que provoca no alvo da ação um estado de adoecimento.

4. Os *encantados* são agentes extra-humanos dotados de poderes sobrenaturais, podendo assumir a forma de

de ser incorporados à vida social, já que não são relegados “a fantasias incoerentes nem reduz[idos] a elaborações mentais” (Shiratori, 2013: 55). Esta perspectiva destoa, consideravelmente, daquela desenvolvida pelo médico neurologista e psiquiatra Sigmund Freud (1856-1939) (Freud, [1900] 2012), para quem a experiência de sonhar é individual e, conseqüentemente, seus feitos dizem respeito apenas ao indivíduo.

O sonho despertou a minha atenção a partir do trabalho de campo que desenvolvi, ainda durante a graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia (UFBA), junto ao povo indígena Kiriri habitante da Terra Indígena (TI) Kiriri⁵, localizada no município de Banzaê-BA, com 12.320 hectares de extensão e distante cerca de 300km da capital baiana. O contato com este povo indígena se deu no segundo semestre letivo de 2017, quando cursei o componente curricular *Educação diferenciada e revitalização de línguas indígenas* (FCHL47)⁶, ministrado pelo professor Marco Tromboni de Souza Nascimento, e também realizei a minha primeira viagem de campo à TI com o intuito de aplicar oficinas, em parceria com os demais estudantes, sobre os conceitos de língua, linguagem, variação linguística, entre outros, para professores indígenas e demais interessados. Após esta experiência passei a compor a equipe de assessoria linguística e, desde então, venho mantendo contato regular com os Kiriri. Durante esses anos, presenciei, em campo, conversas cotidianas nas quais a experiência onírica se fazia presente, porém a minha atenção estava voltada para o projeto de *fortalecimento linguístico*⁷.

Tendo em vista prosseguir minha relação de pesquisa com os Kiriri, ingressei no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, em 2020, com o projeto intitulado “*Passeio da alma*”: *diálogos sobre os sonhos e a retomada linguística do povo Kiriri*, cuja intenção era investigar os diálogos/relatos sobre sonhos produzidos entre os interlocutores e as menções e relatos a sonhos na língua indígena em processo de *fortalecimento*. O referido projeto de pesquisa tinha como hipótese a ser verificada que o processo de revitalização linguística estimularia o sonhar imerso na língua indígena⁸, o que, em face da minha posição no projeto de revitalização linguística, me credenciaria como interlocutor-ouvinte dos sonhos. Eu conciliaria, assim, os meus interesses de pesquisa e os interesses dos Kiriri, uma vez obtivesse a sua aquiescência. Anteriormente à matrícula no mestrado, que ocorreu em janeiro de 2020, o mundo viu

humanos (antropomorfa), animais (zoomorfa), vegetais e estruturas geológicas (montanhas, morros, rios e etc). Possuem forte influência na vida cotidiana e nas decisões coletivas de diversos povos indígenas, auxiliando-os em processos de cura e protegendo-os dos perigos iminentes, e em certas situações atuando junto a especialistas rituais, os xamãs ou pajés. Essas agências mais que humanas correspondem aos *antepassados* que passaram da existência terrena, mediante encantamento, diretamente para outro nível cosmológico, sem ter experienciado a morte, sendo alguns deles donos de domínios cosmológicos, tais como a *Mãe d'Água* (mar, rio, lagoa), *Caipora* (matas) e *Guajara* (manguezal).

5. Há também grupos Kiriri estabelecidos nos municípios de Muquém do São Francisco, Oeste baiano, e em Caldas, porção Sul de Minas Gerais (Henrique, 2019), que deixam o território tradicionalmente ocupado devido aos conflitos internos e externos durante a retomada do território, especificamente a partir da década de 80.

6. A disciplina FCHL47 ocorreu sob a forma de Ação Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCS), modalidade de ensino extensionista criada pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e cujo objetivo é propiciar o diálogo entre a Universidade e a comunidade externa a ela.

7. Segundo informações

surgir diante de si uma nova mutação do coronavírus, o Sars-Cov-2, e cujos primeiros registros de infecção ocorreram em dezembro de 2019, na cidade chinesa de Wuhan. Como sabemos, para tentar mitigar os efeitos nefastos da crise sanitária que se instalou, a Organização Mundial da Saúde (OMS), juntamente com outras instituições de saúde, recomendou, expressamente, a adoção do distanciamento físico para todos.

A pandemia, persistente há mais de um ano, acarretou a suspensão das atividades de campo, impactando, diretamente, os projetos de pesquisa na área de etnologia indígena, como foi o meu caso⁹. Fui, assim, compelido a realizar um trabalho de caráter bibliográfico sobre a experiência onírica entre os povos indígenas da área etnográfica do Nordeste, doravante NE. Mesmo sem um roteiro prévio e uma questão que direcionasse a consulta à bibliografia, procedi a um cotejo preliminar iniciado pela produção etnológica sobre os Kiriri. Em dado momento fui surpreendido com a quantidade de menções à experiência onírica nas teses e dissertações consultadas. Nesse sentido, enfrentei problemas similares aos identificados por Shiratori (2013) em sua pesquisa de revisão da literatura etnológica sobre sonhos nas Terras Baixas da América do Sul (TBAS), ou seja, fragmentação e dispersão do material dado que citações e reflexões sobre o fenômeno onírico estão, muitas vezes, restritas a tópicos, seções, capítulos ou a breves menções. Mas, diferentemente do contexto da TBAS onde há ao menos artigos que dão atenção exclusiva aos sonhos (Cf. Gregor, 1983; Kracke, 1989, 2006; Langdon, 1999; Borges, 2002; Vianna, 2016, Refatti, 2019, entre outros), no caso do Nordeste a presença do tema é, aparentemente, mais incidental. Desse modo, a revisão bibliográfica constitui um primeiro esforço de identificar lacunas e, eventualmente, de me deixar surpreender com a literatura etnológica da região.

O que aqui se apresenta é, pois, uma sistematização da bibliografia produzida no contexto etnográfico do Nordeste organizada mediante eixos-temáticos, tais como doença-tratamento terapêutico; relação vivos-mortos, luta pela terra e relação com os *encantados*, que organizam o material etnográfico sobre sonhos no referido contexto.

A categoria Índios do Nordeste concerne aos 80 povos indígenas que ocupam pouco mais de 200 Terras Indígenas¹⁰ em distintos contextos etnográficos do Nordeste brasileiro, distribuídos pelos estados que compõem o Nordeste administrativo (Alagoas, Bahia, Ceará,

disponíveis na dissertação de Vanessa Moraes (2020), a categoria nativa *fortalecimento* é utilizada em vários contextos na comunidade Kiriri, a exemplo dos projetos desenvolvidos no âmbito da escola indígena com vistas ao *fortalecimento* da cultura. Nesse sentido, Hamilton Kiriri (Barão), quando inquirido sobre o título da apresentação que faria com Vanessa Moraes no evento *60 + 01 (Anos de Linguística e Línguas Indígenas)*, realizado, em 2019, pelo Departamento de Linguística do Museu Nacional (MN/UFRJ), respondeu imediatamente *Fortalecimento linguístico Kiriri*. Deste modo, utilizo a categoria para referir ao processo de retomada da língua Kiriri.

8. Há estudos que têm comprovado que sonhar em um idioma estrangeiro significa que o sonhador está começando a adquirir fluência no idioma. Suponho ser possível considerar uma língua indígena em processo inicial de fortalecimento linguístico como uma segunda língua em vias de retomar o seu estatuto de língua materna ou primeira língua. Para demais informações, consultar a matéria do jornal *El País*, intitulada *Quando você sabe que é bilingue?* (Mendoza, 2017). No contexto ameríndio, o documentário *Patxohã – Língua de Guerreiros* lançado em 2017, sobre a retomada da língua dos Pataxó, chama atenção para a questão dos sonhos no processo de fortalecimento de linguístico.

9. Os Kiriri já receberam as duas doses de um dos

Piauí, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe), com a inclusão de Minas Gerais e Espírito Santo¹¹, e a exclusão do Maranhão. Trata-se de um conjunto demograficamente — população estimada em 208.691 habitantes, atrás apenas do Norte do país (305.873), segundo dados da FUNAI — e socioculturalmente expressivo, com rede de relações e empréstimos rituais que asseguram forte comunicação interétnica. A despeito de ser a área de colonização mais antiga (Dantas; Laranjeira; Carvalho, 1992), os povos indígenas resistiram ao genocídio e aos processos de apagamento históricos promovidos pela Coroa portuguesa e, posteriormente, pelo Estado brasileiro. Desde 1970, a literatura etnológica tem registrado diversos e ricos processos de etnogênese¹² e de (re)afirmação étnica, que têm contribuído para o aumento do seu contingente demográfico.

Em um balanço bibliográfico realizado por Maria Rosário de Carvalho e Edwin Reesink (2018), os autores observam que, embora a produção etnológica desenvolvida no Nordeste brasileiro esteja relacionada a distintas agendas de pesquisa, ela mantém uma agenda temática muito compartilhada, cujos temas fortes são “identidade étnica, processo de territorialização¹³ e forte presença dos líderes indígenas nos processos de reconhecimento étnico e reivindicação territorial” (Carvalho; Reesink, 2018: 76).

Esta agenda de pesquisa foi, e continua sendo, fundamental para uma série de questões, notadamente para a garantia das terras indígenas. A minha proposta, que aparentemente seguirá por outro caminho ao tematizar a experiência onírica, não está dissociada daqueles temas fortes, mas está em relação de estreita complementaridade, como teremos a oportunidade de demonstrar ao longo deste artigo. Os sonhos, na amostra bibliográfica consultada, têm caráter preponderantemente *prognóstico*¹⁴, mediante a qual o sonhador recebe indícios de que acontecimentos poderão alterar o curso das suas ações. O sonhador é o receptor dessa ou dessas antevistas que ele interpreta à luz do seu contexto social, apelando para um, ou mais de um, especialista ritual local, a quem relata o sonho para ser decifrado. O sonho é, assim, algo equivalente a um texto obscuro, intrincado, enigmático¹⁵ que advertiria sobre um possível futuro a se desenrolar na vida desperta, e em um espectro temporal aberto e reversível¹⁶ (Shiratori, 2013). No contexto etnográfico do Nordeste, tais antevistas ou vaticínios não se relacionam apenas a infortúnios gravosos — raptos da alma, doenças, mortes etc — que

imunizantes que teve seu uso emergencial aprovado, pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), contra o novo coronavírus (Sac-Cov-2). Contudo, ainda não foi autorizado pela comunidade e nem pela autoridade competente o retorno de não-indígenas à área, com exceção dos profissionais de saúde, em consonância com a portaria nº 419/PRES, de 17 de março de 2020 da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

10. Informações obtidas junto ao professor de antropologia da Universidade do Estado da Bahia e membro da Associação de Ação Indigenista (ANAI), José Augusto Laranjeiras Sampaio.

11. Alguns pesquisadores e associações indigenistas classificam os povos indígenas estabelecidos nos dois estados no Leste Etnográfico.

12. Para uma discussão sobre o conceito de etnogênese consultar o artigo de Miguel Bartolomé (2016).

13. O conceito de territorialização é aqui utilizado no sentido consagrado por João Pacheco de Oliveira (1998), ou seja, como “[...] um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos

levam à tentativa de interrupção da linha temporal em que o curso da ação foi sonhada, mas abrangem, também, *prognósticos* positivos.

A minha suposição é que os humanos estão, permanentemente, em posição de instabilidade ou insegurança ontológica frente aos diversos seres mais que humanos com quem compartilham o cosmos e o *espaço-tempo* dos sonhos, notadamente os *encantados*, que parecem atuar como os veículos predominantes de enunciação das antevistas, sob denominações distintas. É possível que prevaleça hierarquia entre esses seres extra-humanos, recorrentemente denominados *encantados*. Por ora é importante sublinhar que na experiência sensível os indígenas tentam observar certas regras de conduta em relação a esses seres, pedindo licença para entrar em seus domínios e deixando agradados, contradons, tais como fumo, cachimbos e cachaça.

O espectro temporal reversível que caracteriza a ocorrência do sonho, sua interpretação e alteração positiva sugere que ele transcorre em um tempo adiantado, o que permite sincronizá-lo com o estado de vigília (Shiratori, 2013). As antevistas (ou visões antecipadas geralmente traduzidas como “ver antes” ou, na feliz expressão de um indígena, “ver na frente”) transmitidas ao sonhador implicam, pois, uma decalagem temporal que assegura sincronização (ajuste perfeito) entre elas e as ações retificadoras mobilizadas para alterar, positivamente, o seu curso.

Este artigo está dividido em três seções: na primeira desenvolverei uma reflexão em torno dos sonhos dos vivos com os mortos e suas implicações na vida desperta. Na segunda discutirei os sonhos entre os vivos, isto é, entre os humanos e os *encantados*. Estes últimos, não obstante tenham um status ontológico distinto dos humanos, são considerados seres vivos, por não terem passado pela experiência da morte. Por isso os sonhos com *encantados* são preferenciais, a despeito da sua agência patogênica agressiva poder manifestar-se, excepcionalmente, através da categoria nativa *flechada*; e, por fim, apresentarei algumas conclusões mais detidas sobre a espinha dorsal deste artigo, i. e., os impactos dos sonhos *prognósticos* na vida desperta.

ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (Oliveira, 1998: 55).

14. Shiratori (2013) defende que a noção de diagnóstico seja mais adequada para tratar dos sonhos como ações vislumbradas pela alma durante suas perambulações. Eu suponho mais adequado o uso do termo prognóstico, que se distingue, sutilmente, de diagnóstico. Prognóstico: fazer o prognóstico de; prever, com base em indícios; predizer, conjecturar, antever; permitir ou adiantar (conhecimento do futuro); anunciar, vaticinar. O prognóstico é obtido a partir de interpretações feitas com base no diagnóstico.

15. Interpretar um sonho, nesse sentido, evoca a comparação Geertziana de que “fazer etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos[...].” (Geertz, 1978: 20).

16. Karen Shiratori está em diálogo com o perspectivismo ameríndio, particularmente no contexto de expedições de caça sonhadas por caçadores Yujdá (Juruna) — povo falante de uma língua do troco tupi, localizados no médio e alto curso do rio Xingu —, onde o sonho [...] não é um espelho onde o caçador veria o seu futuro, mas uma linha paralela de tempo onde a alma do caçador se engaja em um acontecimento novo. Não há nem encontros

Deambulando pelas imagens oníricas no Nordeste indígena: os encontros oníricos com os parentes mortos

A relação entre os vivos e os mortos é bem desenvolvida na antropologia em geral (Cf. Gennep, [1909] 2011; Turner, [1967] 2005, entre outros), e na etnologia indígena em particular, como bem demonstram os livros de Claude Lévi-Strauss (1957) e Manuela Carneiro da Cunha (1978), entre outros. Os sonhos são uma das vias de contato dos mortos com os vivos entre os indígenas estabelecidos no Nordeste (conforme será apresentado nesta seção), situação similar àquela encontrada nos distintos contextos etnográficos da TBAS (Carneiro da Cunha, 1978; Giralдин, 2012; Kopenawa, Albert, 2015; Limulja, 2019, entre outros).

Entre os Kiriri estabelecidos na Terra Indígena Kiriri/Banzaê-BA, a tônica da relação entre mortos e vivos é marcada por atenção, cuidado e agressão, podendo se manifestar, positivamente ou negativamente, no estado onírico e afetar a vida desperta. Uma interlocutora Kiriri, Dona Lenita, relatou que os mortos “veem durante o sono e *surrar*¹⁷ os índios e põem doença até levar à morte” (Caderno de campo do autor, julho de 2019), e para evitar tais infortúnios, os Kiriri preparam um ritual funerário, que compreende uma série de ações ritualizadas, desempenhadas sobretudo pelos parentes consanguíneos e afins mais próximos ao morto, com o uso constante da *zuru* (cachaça) para defender os presentes ao velório das ações passíveis de desencadeamento pelos não humanos (Bandeira, 1972). A *zuru* permanece sob o caixão, para lavar os pés dos participantes da sentinela (como é também denominado o velório) pouco antes da saída do cortejo para o cemitério, bem como ao longo das paradas entre a casa do finado e o local de sepultamento, onde também ocorre ingestão da bebida. Este ritual funerário corresponde a uma reverência aos *antepassados*, os *troncos velhos*¹⁸; em caso de não observância do rito os humanos podem sofrer com as agressões lançadas pelos mortos.

Sonhar com mortos pode suscitar ao sonhador ficar “doente por algum tempo a mercê do medo e do choque causado pela visão do morto” (Bandeira, 1972: 73). Como bem observa Paulo Sarmiento (1996), os mortos entre os Kiriri representam um inimigo em potencial. Em face da morte, atribui-se a esta caráter natural ou sobrenatural (Bandeira, 1972; Sarmiento, 1996). Se atribuída a um agente não humano, ela é considerada sobrenatural, por ação dos *encantados* (devido à

acidentais, nem encontros determinados pelo destino [...] O caçador recusa-se a refletir a imagem do acontecimento que, longe, começou a se desenhar contra ele” (Lima, 1996: 40).

17. “Surrar’ tem a conotação de infiltrar doença, castigar o corpo com mal-estar, provocando dores físicas [...]” (Bandeira, 1972: 79).

18. *Troncos velhos* é uma analogia, muito utilizada em todo o Nordeste indígena, para referir aos *antepassados*, os que precederam aos contemporâneos, designados *ponta de rama*.

inobservância das regras de conduta para com eles) ou por ação dos espíritos de mortos em decorrência de sua aproximação excessiva. Há casos, como registrou Bandeira (1972), em que a enfermidade é atribuída à bruxaria ou feitiçaria. O rapto do espírito (alma)¹⁹ pode ser efetivado pelos *encantados*, espíritos de mortos ou mediante a bruxaria. A alma é, então, captada enquanto o corpo definha, exigindo a mediação de especialistas rituais, a exemplo de xamãs, pajés e rezadores, que atuam como mediadores epistemológicos entre as várias dimensões socioculturais (Carvalho, 2002).

O ritual funerário Kiriri, além de expressão de respeito para com o falecido, cumpre um outro papel fundamental, i. e., separar os vivos dos mortos. Com este fim atribui-se outro espaço cosmológico aos mortos, como as aldeias subterrâneas e/ou celestes e, com isso, restabelece-se o estado anterior em que se encontrava a comunidade. Os espíritos de mortos podem, após abandonar o corpo, residir também junto aos tabuleiros, serras, tocas, plantas, árvores, detendo a capacidade de se deslocar pelo território (Sarmiento, 1996) enquanto aguardam o chamado de Deus para ascender aos céus.

Os espíritos dos mortos fazem pedidos, nos sonhos, aos seus parentes sobre assuntos diversos, ao tempo em que podem emitir conselhos. Vale notar que há uma distinção entre mortos bons e ruins, o que parece resultar da percepção, pela comunidade, de que os mortos bons observaram condutas socialmente adequadas no transcorrer da vida. Aqueles que durante a vida tenham, por outro lado, suscitado situações reprováveis, sociais, culturais e, ou, éticas, e os que morreram sob circunstâncias excepcionais, como suicídio, homicídio e acidentes são considerados ruins e acarretam problemas diversos para os humanos, a exemplo das doenças (Sarmiento, 1996). Um outro elemento interessante, registrado por Sarmiento, é que há índios Kiriri que comparam mortos ruins a indígenas desaldeados e não aliados na luta pela terra, o que teria motivado o seu desaldeamento²⁰. Dá-los como mortos, se estão vivos, constitui testemunho eloquente de rivalidade e de um tratamento equivalente ao dispensado aos mortos como alteridade máxima. Situação similar foi registrada por Priscila Matta entre os Pankararu da aldeia do Brejo dos Padres-PE, i. e., a experiência onírica, juntamente a rezas e visões, constitui canal privilegiado de contato dos mortos com os vivos, primazia sendo concedida às *penitentes*, “mulheres responsáveis pela Penitência [...] especialistas que conduzem os processos de

19. De acordo com a descrição feita por Sarmiento (1996), a alma ou o princípio vital, entre os Kiriri, possui aceção polissêmica, assim como distintas atribuições. Ela pode invadir o corpo de um vivente e causar-lhe doenças, que requerem atuação de especialistas rituais e dos *encantados*, para livrá-lo do mal que o aflige. Sarmiento também relata certa imprecisão entre as definições de alma e espírito entre os Kiriri, os dois sendo entendidos como parte imortal da pessoa e dotados de agencialidade, causadores de benfeitorias ou malfeitorias. Diferentemente da alma, o espírito teria a capacidade de sair do corpo e retornar, sob a forma humana, como destaca Sarmiento. Na hipótese de não regressar, são necessárias intervenções por parte de especialistas rituais para reintegrar-se ao corpo, como destacam Bandeira (1972) e Sarmiento (1996).

20. A condição de morto ruim atribuída a índios desaldeados remonta ao contexto dos conflitos internos, com repercussão externa, que eclodiram durante a retomada do território ao longo das décadas 1970 e 1990.

cura e de resolução dos problemas daqueles que proferiram promessas para a Santa Cruz” (Matta, 2009: 172). Os mortos entre os Pankararu são seres extra-humanos com quem os vivos mantêm relações, e, portanto, não são apreendidos como alteridade radical, mas, ao contrário, enriquecem o panteão dos mais que humanos. A possível ação negativa dos mortos é neutralizada ou ao menos minimizada mediante a relação que as penitentes estabelecem com eles durante o ritual, ajudando-os a “terem existência serena” (Mura, 2012: 240).

Os Pataxó da aldeia de Barra Velha-BA, na porção do extremo sul da Bahia e aos quais a literatura etnológica convencionou designar Pataxó meridionais, também fazem o mesmo tipo de distinção. Os espíritos bons seriam aqueles que em suas caminhadas oníricas transmitem ao sonhador “mensagens, confissões e repreensões” enquanto os *ruins* tentam obter para si o “espírito do sonhador que está a andarilhar pelo mundo onírico e levá-lo consigo. Se a captura se efetiva, o corpo da vítima começa a adoecer” (Cardoso, 2016: 258).

Entre os Pataxó Hãhãhã ou Pataxó setentrionais afirma-se que o *anjo da guarda* é quem “dá a força e o saber”. Para alguns ele é a própria alma, simultaneamente outro e parte indispensável da pessoa. A sua principal característica é andar, tomar conhecimento do que se passa à volta, perto e longe, no presente e no futuro. Para os Hãhãhã, a sua deambulação assegura que ele visite os parentes, dispersos²¹ ou mortos, observe a sua condição e traga notícias para as famílias estabelecidas nas aldeias. Essa é uma expectativa muito generalizada.

Para Hugo Pedreira (2017), o uso da noção de *anjo da guarda* para referir à alma é uma solução interessante encontrada pelos Pataxó Hãhãhã. A tradução, para eles, não é um expediente eventual, é a sua própria forma de expressão neste mundo. “Tendo apenas a língua dos brancos [...] vivem em tradução” (Pedreira, 2017: 118). Essa alma que anda tem capacidade extra-humana, aconselha e protege (Pedreira 2017), é a parte da pessoa que é suporte da relação — especialmente das boas relações com os parentes (Pedreira, 2017: 118-119).

Afirma-se também que quem tem uma *boa visão* “é porque tem o anjo de guarda forte” (Pedreira, 2017: 119). *Visão* é um *dom* que requer, como outros dons, ser permanentemente cultivado. Para Tim Ingold (2012: 30), os dons são habilidades, ou seja, “capacidades para ação e percepção do ser orgânico como um todo

21. A história dos povos indígenas no NE é marcada pela resistência e pela diáspora. As mães costumam, na diáspora, conservar consigo os umbigos dos filhos até o retorno ao lugar de origem, que elas acreditam ser inevitável, uma vez que o seu próprio umbigo está lá enterrado.

[...] não são transmitidas, mas refeitas (ou cultivadas de novo) [...] uma educação da atenção via engajamento ativo no ambiente”.

A oração dirigida ao *anjo da guarda* é o meio que propicia a boa visão e a condição para a aquisição de uma certa modalidade de conhecimento — ter sonhos capazes de desvelar o futuro e de “sustentar relações na distância” — cuja acessibilidade é restrita a quem cultiva a visão e sabe deslocar-se, prerrogativas do duplo do corpo ou anjo da guarda (Pedreira, 2017). Mas um parente morto, detentor do *dom*, pode manter com os vivos a mesma relação observada com o anjo da guarda.

Uma regra de conduta — manter certa restrição sobre o *dom*, as orações, sonhos e os demais conhecimentos acionados — é imperativa, sob o risco de perda de eficácia. Não se trata de falta de generosidade. “O que isso revela é um regime de conhecimento onde as relações em jogo na sua circulação importam tanto quanto os conteúdos e as fórmulas transmitidas, e competem igualmente para a sua eficácia” [...] (Pedreira, 2017: 139).

Os casos Kiriri, Pankararu e Pataxó sugerem que devemos restringir, ao menos para os povos citados, a conclusão de Manuela Carneiro da Cunha (1978) de que os mortos são *Outro* e de que a posição frente a eles é sempre de evitação, naquelas situações em que não sendo a aproximação excessiva, os mortos não se mostram ameaçadores e os vivos, reciprocamente, não se recusam a com eles interagir. Além disso, como a experiência onírica é a via de contato preferencial dos mortos com seus parentes, ela pode transmitir aos vivos mensagens relevantes, como alertas a perigos iminentes e recomendações diversas. Permanece, contudo, precaução em relação a uma aproximação excessiva.

Os sonhos deixam entrever a possibilidade de infortúnios na virtualidade do *espaço-tempo* da experiência onírica, a exemplo da doença e do rapto da alma. Nesses casos, o corpo prostrado na rede define até a morte, caso não lhe seja restituída a alma raptada; por isso, é imprescindível a intervenção de um mediador cosmológico, geralmente um especialista como xamãs, pajés e rezadores. Para as situações em que não há captura da alma, os sonhos funcionam como antevisões, permitindo ao sonhador perceber aproximações excessivas e demonstrações de afeto do morto para com o vivente, indicadores do infortúnio em curso, e que recomenda que o sonhador, na experiência sensível, aja de forma a paralisá-lo, lançando mão, igualmente, de um

especialista ritual. Este foi o caso de dona Lenita que ao despertar de um sonho com seu avô materno já falecido, foi aconselhada a buscar a ajuda de uma benzedeira, pois os Kiriri estão sempre atentos a consequências negativas passíveis de decorrer com a aproximação excessiva com os mortos.

O estatuto ontológico do morto é, pois, ambíguo, como indica também a possibilidade de manifestação da sua potência agressiva, premissa válida também para os espíritos de mortos considerados bons. Nesse sentido, os mortos e os *encantados*, não obstante os segundos não tenham passado pela experiência da morte, podem acionar, em certos casos, potências xamânicas agressivas, e usar, igualmente, os sonhos para atuar sobre os humanos.

Os encantados e seus encantos: a flechada mediante os sonhos

Na seção anterior, apesar de conceder atenção especialmente à relação entre os indígenas do Nordeste e os seus mortos, e ao papel dos sonhos nesta trama, a questão do complexo doença-cura que os sonhos geralmente tematizam — pois é no espaço onírico que os agentes patogênicos são lançados aos humanos — foi tratada lateralmente. Nesta seção esforços serão envidados para tratar a experiência onírica com os *encantados*, os veiculadores preferenciais de sonhos, pois são vivos, como lembra, recorrentemente, a literatura etnológica no Nordeste (Cf. Bandeira, 1972; Nascimento, 1994; Sarmiento, 1996; Andrade, 2004, 2008; Matta, 2009; Schillaci, 2017; Durazzo, 2019; Segata e Durazzo, 2020, entre outros).

A literatura tem assinalado, igualmente, a importância dos *encantados* nas sociocosmologias dos diversos povos originários ali estabelecidos, considerando-os fundamentais nos processos de cura, retomada de terras e reafirmação étnica. A eles também se recorre para que propiciem boas pescarias, caçadas e colheitas, observando-se, em troca, os códigos de conduta tacitamente definidos nas relações para com eles, a exemplo da oferta de fumo, cachaça e mel em seus domínios cosmológicos (rios, lagoas, mar, manguezal, serras, grutas etc), sob pena de agressões aos que não seguirem os protocolos.

Entre os Pankararu, “as doenças são produzidas em decorrência de processos de agressão e predação lançadas pelos seres sobrenatu-

rais” (Matta, 2009: 173) — concepção similar à dos Kiriri, para quem a doença e a morte não possuem, essencialmente, caráter natural, antes podendo decorrer da ação patogênica dos extra-humanos. Cabe ressaltar que as populações ameríndias identificam as doenças enviadas ou provocadas pela manipulação humana, denominadas em muitos contextos etnográficos como feitiço, a exemplo do Alto Xingu (Cf. Vanzolini, 2010; 2011); Oiapoque (Cf. Andrade, 2006; 2018; 2019) e Nordeste (Cf. Andrade, 2004; Vieira, 2010).

O processo de tratamento do enfermo entre os Pankararu envolve promessa aos *encantados* e a indicação exata daquele que por ela será beneficiado. O compromisso, todavia, é assumido pelo que toma a iniciativa de celebrá-la. A promessa é feita “em sonho ou pela seleção de um ser sobrenatural que se relaciona com um xamã do núcleo de lealdade do doente” (Matta, 2009: 173). Os xamãs Pankararu, em muitos casos, são capazes de identificar a *flechada* que atingiu o doente através das imagens oníricas, “o que significa que o princípio vital do paciente está sendo controlado, mesmo que não integralmente, pelos seres sobre-humanos” (: 175). Com esta ação, o xamã age para livrar a vítima de infortúnio gravoso. Se o sonho não interrompe a ação em curso, a experiência onírica é reorientada para identificar o agressor e o tipo de agressão, informações fundamentais para a ação terapêutica. Assim, o sonho atua também para obtenção do itinerário terapêutico, como no caso da afamada penitente Pankararu Ana Bomba, que teria obtido a cura de uma enfermidade no seu leito de morte, através de um sonho:

“Eu estava estiradinha, prontinha pra morrer, e no sonho ele veio e me ensinou o remédio, aí o povo me deu e na hora eu me levantei e fiquei boa até hoje! Nunca fui pra Recife, nunca fui pra caminho nenhum, doutor nenhum me viu, me curei com essa quixabeira²² que me ensinou [...]. Aí no sonho ele falou: “Não precisa ir pra floresta, raspa quixabeira pra você beber”. Eu gritando com uma dor, uma dor! Assim que eles me deram, pronto, até hoje tô boa! Tenho muita fé nele!” (Mura, 2012: 204, *grifo nosso*).

Retomo a categoria *flechada* referida acima por Matta (2009), mas desta vez para referi-la entre os Potiguara da Baía da Traição, pois são abundantes os casos em que a *Mãe d’Água*, *dona*²³ do reino do mar ou rio, encanta e seduz suas vítimas através da *flechada* disparada nos sonhos. José Glebson Vieira (2010) apresenta o relato do índio potiguara Severino que, na infância, passou pela experiência de encontro com a *Mãe d’Água*, durante uma experiência onírica. Na ocasião, ela assu-

22. A quixabeira (*Brumélia sertorium* Mart) é uma espécie arbórea pertencente à família Sapotácea que compõe a flora do bioma Caatinga, e é comumente utilizada no preparo de bebidas medicinais, por populações indígenas ou não, devido às suas propriedades anti-inflamatória, cicatrizante e hipoglicemiante (Silva et al, 2004).

23. A categoria *dono/a*, de modo geral, caracteriza a “relação entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas” (Fausto, 2008: 329).

Preliminarmente pensada por Carlos Fausto para dar conta da sociabilidade na Amazônia indígena, esta categoria pode ajudar a pensar, no caso do NE, a relação entre a *Mãe d’Água* e a *Mãe da Caça* com as espécies da fauna que vivem em seus domínios, controladas e protegidas por elas. A relação de maestria-domínio é sempre marcada pela assimetria, evidente no controle exercido pelos donos/as em seus domínios e sobre suas criaturas, mas esta interação não implica exclusivamente em controle, mas também em cuidado (Fausto, 2008).

miu a forma humana de uma bela moça que lhe convidou para fugir. Aceito o convite, ele nadou durante horas até chegar ao reino da moça. Ao tomar consciência, ainda no decorrer da sua caminhada onírica, da situação delicada em que se envolvera, despertou e comunicou à mãe o ocorrido que, imediatamente, procurou ajuda para livrar o filho da *flechada* (Vieira, 2010: 276).

A situação ocorrida com Severino não é a única. Vieira (2010) descreve também uma outra vivenciada pela mãe de um menino, que identificou em sonho o desejo da *Mãe d'Água* de tomar para si seu filho. Já desperta, ela recomendou à irmã que não se dirigisse ao rio com o sobrinho, o que foi desconsiderado. A criança foi acometida, na sequência, de um choro convulsivo, sudorese intensa e febre alta. A rezadeira foi convocada para intervir e, assim que o processo de diagnóstico foi iniciado, a *Mãe d'Água* se apresentou e assumiu a autoria do ato. Ela se manteve presente durante o trabalho de cura — tratamento do enfermo pela rezadeira — no decorrer do qual foi retirada uma pena de cor azul do umbigo da criança, sinal de que a *Mãe d'Água* desistira de levá-la consigo, para a felicidade dos seus parentes. Vale notar que o comportamento da *Mãe d'Água* oscila entre a hostilidade e a amizade, como a periculosidade dos encontros com ela e a sua capacidade simultânea de presentear — boas pescarias, por exemplo — evidenciam (Vieira, 2010: 277).

Entre os Tuxá também foi registrada a presença da *Mãe d'Água*, descrita como um ser benevolente, não obstante possa desejar reter para si o “espírito de uma criança ficando ela muito doente, sendo os mestres os únicos capazes de diagnosticar se de fato isso está ocorrendo. Esse *encanto* pode carregar o espírito da criança até a morte” (Salomão, 2006: 115).

A sedução (*engraçar-se*, uma expressão regional) da *Mãe d'Água* é “revelada através de sonhos ou de rezadores, uma das principais maneiras desse encantado afetar as pessoas” (Vieira, 2010: 277). Ela pode revelar, nos sonhos classificados como prognósticos, a ação em curso, podendo os humanos, na vida desperta, tentar pausar o acontecimento visualizado no espaço onírico, tal como vimos no caso do menino *flechado*. Como o tempo do sonho é reversível, o infortúnio anunciado pode ser pausado desde que o sonhador procure auxílio, em geral de um mediador epistemológico, para evitar que prevaleça sobre si o futuro desenhado na linha temporal do fenômeno onírico.

Assim como o mar ou o rio possui uma *dona*, o domínio da mata é da *Caipora* — conhecida como *Cumadre Florzinha* entre os Potiguara — que, não obstante possua o mesmo registro ontológico da *Mãe d'Água*, é considerada uma *encantada brava e selvagem* pelos Potiguara, e conhecida por sua aversão ao contato com os humanos e incapacidade de se comunicar através da fala, restringindo-se aos assobios e arrepios provocados naqueles com os quais se depara. Em determinadas situações, ela assume a pele de uma bela mulher, comunicando-se também através da linguagem. O seu propósito é, então, seduzir os homens, para o que lhes afugenta a caça, fazendo com que eles se percam na mata. Essas são as melhores ocasiões para que sejam estabelecidas relações de amizade simétricas: o caçador terá que respeitar os seus animais de estimação, i. e., abster-se de os caçar (cotia, coelho e tatu, identificados pelo furo na orelha) e fazer-lhes agrados (Vieira, 2010); em contrapartida, a *dona* da mata permitirá que os caçadores tenham sucesso em suas expedições de caça.

Entre os Pataxó da região do extremo sul baiano, a *Caipora*, conhecida como *Vovó*, também está presente, mas não sob a forma de um encanto *selvagem*. Os bons rezadores e caçadores Pataxó “consegue[m] vê-la ao cruzar as fronteiras que dividem nosso mundo ao mundo delas pelos sonhos. É na experiência onírica que ela aparece em sua forma humana” (Cardoso, 2016: 344). Tais encontros são considerados como potencialmente perigosos, pois há a possibilidade de os caçadores serem *encantados* (atraídos/seduzidos) e levados para morar no seu domínio, sob a terra. A mãe da caça também pode apresentar-se sob a forma humana, para fazer pedidos, como foi o caso do indígena Manuel Santana, que sonhou com a *Caipora* pedindo-lhe para plantar “maxixe, quiabo” (: 348), cultivares por ela apreciados.

Mais recentemente, Jean Segata e Leandro Durazzo (2020) afirmaram que não somente

os *encantos* têm a capacidade de transitar entre os mundos, mas também aqueles envolvidos no ritual [pajés, xamã, rezadores, curadores e mestres e mestras] podem, em dadas condições, caminhar em diferentes instâncias cosmológicas, sobretudo quando servindo de vínculo ritual entre estas (Segata; Durazzo, 2020: 193).

Nesta seção foram examinados processos de agressão e predação, entre os quais a ação agressiva de *encantados* através da categoria

flechada, um modo de agressão xamânica na qual a alma de um humano é capturada na esfera onírica por um extra-humano, mas é também pelo sonho que os indígenas podem identificar, geralmente com a ajuda de um mediador, o tipo de agressão e o agente causador. É durante a experiência sensível do agredido que ações serão desencadeadas para paralisar e/ou mesmo evitar a ação em curso antecipada. É fundamental equalizar as relações entre os humanos e extra-humanos para que a instabilidade seja contornada e, conseqüentemente, o caos cosmológico não se instale.

Zelar os encantados: os prognósticos oníricos e a aquisição de conhecimentos

Os Tuxá, estabelecidos no município de Rodelas, Norte do estado da Bahia, também entendem as vivências oníricas como experiências reais vivenciadas pelo espírito ou duplo. Dora Jurum Tuxá, após viajar em busca de tratamento médico no estado de Pernambuco, sonhou, diversas vezes, percorrendo o território tradicional autodemarcado Dzorobabé e visitando seus parentes, experiência que ela sintetiza com a frase “Fiquei uma sonhadeira fina” (Durazzo, 2019: 179). Os deslocamentos oníricos são considerados por Dora Jurum como viagens em espírito (Durazzo, 2019). Jozinete Kiriri, mestra do *toré* Kiriri²⁴, relatou à Vanessa Moraes (2020) um sonho em que um seu irmão, sob o efeito do álcool, sofria um grande acidente de moto e não resistiria. Ela atuou na vida desperta para alterar, mediante a intercessão de um especialista, o desfecho visualizado (Moraes, 2020).

Volto aos *encantados* Kiriri. Eles demonstram, mais uma vez, sua importância nas decisões relativas à indicação e assunção dos chamados *trabalhos*, o que significa que a pessoa escolhida preencherá funções mágico-religiosas. Os avisos emitidos por esses seres ocorrem de duas maneiras: “[dirigindo-se] à própria pessoa ou a uma que já tenha ‘trabalho assentado’” (Bandeira, 1972: 92). O que se mostra interessante, na descrição da antropóloga, é que a indicação é informada através de “sonhos ou de visões. Aparecem os *encantados* e falam com a pessoa de forma a que ela entenda” (Bandeira, 1972: 92). Esses foram os casos de Dalta e Romana, que vivenciaram episódios de adoecimento e loucura até que os *encantados* lhes comunicassem que elas haviam sido escolhidas para assumir funções cosmológicas. O afastamento ou

24. São mulheres escolhidas pelos *encantados* para acolhê-los em seus corpos e intermediar a relação entre humanos e extra-humanos.

descumprimento das obrigações rituais entre os Truká também pode levar os escolhidos a sofrer punições por parte dos *encantados*, que se materializam no humano sob a forma de adoecimentos e estados de loucura (Schillaci, 2017).

Quando um *encantado* deseja ser *zelado* entre os Pankararu, ele comunica à pessoa, em sonho, e na sequência faz a entrega de uma semente, que deve ser entranhada sob o solo da casa do escolhido (Albuquerque, 2017), que passa a ser chamado de *zelador de praiá*²⁵ ou *dono de praiá*, e cuja obrigação é providenciar a [...] “decoração da vestimenta, passos rituais que serão executados no terreiro, e seu toante — música de cada praia” (Matta, 2009: 167). Tais instruções são transmitidas pelos *encantados* ao longo dos sonhos.

Sonhar, entre os Pankararu e Pankararé, é um talento, passível ou não de desenvolvimento. A hipótese de Cyril Menta (2017: 214) é que as atividades rituais Pankararu reúnem certas condições “que provocam o sonho”, i. e., dois tipos de tecnologias complementares e utilizadas conjuntamente, tecnologias do sonho — posturas e disposições corporais que tendem a aumentar o número de ocorrências oníricas, “multiplicando os despertares de um indivíduo” — e de orientação do pensamento — tecnologias que operam através da captura social e captura do pensamento, i. e., atividades preparatórias aos rituais que “permitem focalizar o pensamento individual sobre o mundo invisível e seus habitantes”. No caso dessas últimas tecnologias, seria suficiente a simples observação — e mais ainda a participação — de rituais para produzir uma “elaboração secundária do sonho”, uma vez que ele se liga fortemente à vida social, ao que é “vivido antes e depois”.

A tese de doutorado de Menta trata das transmissões rituais dos índios Pankararu aos Pankararé, transmissão que nos termos de Cohen, autor ao qual Menta se alinha teoricamente, é feita casualmente “porque sua reprodução não é jamais idêntica”, sobretudo porque não pode e nem deve sê-lo, uma vez que as especificidades constitutivas dos rituais são ensinadas por entidades invisíveis. O que é então transmitido pelos Pankararu são as condições que favoreçam as relações com as entidades invisíveis locais a fim de que a população receptora elabore um panteão local. “As entidades que intervirão quando das curas xamânicas ou dos rituais coletivos devem ser entidades locais e não translocais”, afirma Menta (2017: 214) *apud* Kwon (2008). O mundo invisível é cognoscível através do estabelecimento de um espaço próprio, um

25. *Praiá* é uma roupa ritual confeccionada a pedido do *encantado* ao seu zelador ou dono, e que será utilizada durante a dança dos *Praiás*, performance ritual que ocorre num espaço da aldeia, o terreiro, destinado a este fim.

terreiro, “um lugar de práticas e de transmissões rituais”, tratada como uma instituição ou infraestrutura institucional” (Menta, 2017: 221).

Nessas experiências, aprende-se “esquemas generativos extremamente produtivos”²⁶ (Menta, 2017: 229) que permitem a recriação indefinida do conteúdo da tradição, para os quais o sonho é central. Os cânticos são tidos como o melhor exemplo da semi-generatividade da cultura Pankararu. Há quatro tipos de cantos rituais. Os dois primeiros, os cantos dos *torés* e *praias*, são rituais coletivos, cujos cânticos são largamente difundidos. O terceiro gênero corresponde aos cantos de curas xamânicas (toantes de cura) e cantos pessoais, pouco difusos. O último gênero é o dos cantos específicos da Noite dos Passos, uma sequência do ritual Corrida do Imbu também denominada noite dos pássaros, composta por diferentes coreografias imitativas de uma série de pássaros, tais como papagaios, avestruzes, abutres, além dos porcos, sapos, formiga e bovinos. As fronteiras entre os repertórios não são intransponíveis e é bem possível ouvir-se uma canção de *praiá* durante uma cura xamânica (Menta, 2017).

Os *encantados* costumam fazer intervenções, decisivas, nos processos de etnogênese, tal como ocorreu entre os Truká e Tumbalalá, localizados na região do submédio rio São Francisco. Foi a partir dos cantos recebidos em experiências oníricas do truká Acilon Ciriaco, que os dois povos começaram a se organizar. Inicialmente saíram à procura dos cânticos que Acilon havia recebido e das danças produzidas a partir dos cantos. A antropóloga Mércia Batista (2005) registrou o relato do truká Joaquim Gavião: [...] “Acilon tinha descoberto a aldeia, dizia que aqui era lugar de caboclo e que uma voz tinha dito que tinha uns cachimbos de barro enterrado e que tinha uma pedra com toda a história da tribo. E tudo que ele falou deu certo” (Batista, 2005: 91).

No caso Tumbalalá, a localização da aldeia foi informada por intermédio do “*Encantando* Manuel Ramos a Luís Fatum” (Andrade, 2008: 238), a partir do que uma série de esforços foram enviados para “levantar” a aldeia, o que contou com o apoio de uma rede intercomunitária formada pelos Truká e Tuxá. No contexto Tumbalalá, os *encantados* utilizam a experiência onírica como via prioritária de comunicação com os humanos (Andrade, 2008), o que me leva a supor que a indicação do local onde a aldeia deveria ser levantada ocorreu mediada pelos sonhos.

26. Fausto, Franchetto e Monagnani (2011) sustentam que as “formas da memória” se estendem ao longo de um contínuo com, de um lado, textos que devem ser fielmente memorizados e enunciados — a exemplo das quinze canções rituais dos Kuikuro do Alto Xingu, cada uma dividida em suítes, compostas, por sua vez, de 10 a 100 canções diferentes, algumas das quais podem requerer vários anos de aprendizagem “a fim de que a enunciação seja perfeita” — e, do outro lado, textos cujo conteúdo ritual difere a cada ocorrência. O esquema cultural das segundas é denominado generativo (Menta, 2017: 230).

Considerações finais

O material etnográfico reunido parece demonstrar que os sonhos são *prognósticos*, que se desenham no horizonte do sonhador, contribuindo para que ações sejam acionadas para alterar o desfecho revelado, caso se trate de um infortúnio iminente. A posição dos humanos é invariavelmente de instabilidade ontológica, haja vista a possibilidade de exposição às diversas agências que povoam o cosmos, que podem usar o universo onírico para assediar (mediante a sedução) e agredir, xamanicamente, a alma que está a perambular. Seguir as regras de condutas tacitamente convencionadas para agir com os *encantados* e para mitigar a aproximação excessiva dos espíritos de mortos é imprescindível para manter o equilíbrio cosmológico, sem o qual o caos se instalaria. Todos, a princípio, devem colaborar para assegurar as boas relações com os entes do cosmos, notadamente os especialistas rituais, capazes de visualizar os extra-humanos e viajar para o mundo *encantado*.

Há situações, como vimos, em que a experiência onírica não concerne a situações gravosas, a exemplo daquelas em que os *encantados* interveem para que aldeias sejam “levantadas”, mediante a transmissão de informações diversas ao longo dos processos de reconhecimento étnico. Avisos — de emboscadas preparadas por não índios vizinhos, muito frequentes entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia — e recomendações de como agir em situações de iminente confronto interétnico, bem como saudações de parentes física e socialmente distantes, demonstram que o repertório é variado.

Não há, portanto, um corte radical entre vivos e mortos assim como entre vivos e *encantados*. É comum dizer-se que um parente consanguíneo morto “veio em sonho trazer o nome para denominar a aldeia” ou que “São Sebastião veio no meu sonho”, uma clara alusão ao seu poder de cura (Souza, 2015: 180).

Nesse sentido, vivos, mortos — parentes ausentes²⁷ — e *encantados* comporiam um mesmo campo político permanentemente acionado pelo parentesco e caracterizado pela indeterminação, uma vez que se tratam de seres mesmo-outros, que estão simultaneamente longe-perto, presentes-ausentes (Pedreira, 2017) e se comunicam predominantemente através dos sonhos.

27. Nem todos permanecem parentes após a morte, mas só aqueles que conservem a capacidade de saber andar, um ideal nativo de sociabilidade, sem o que poderão advir transformações ontológicas indesejáveis (Souza, 2015; Pedreira, 2017).

Eles têm o *dom* e são capazes de se relacionar com aqueles com os quais se comunicam sob a mesma relação que guardam com os seus duplos. O sonho e a habilidade da visão contornariam, assim, o afastamento, a morte. A capacidade de circulação do *anjo da guarda* — ou alma/duplo dos vivos — é especialmente relevante nos sonhos-comunicação com os parentes distantes, bem como naqueles que antevêm acontecimentos. São, como vimos, habilidades reconhecidas aos que têm “uma boa visão”.

Por meio de revelações em sonhos, notadamente, os *encantados* informam sobre os tempos remotos, adensando as histórias deixadas pelos *antepassados*. No decorrer dos trabalhos do GT constituído para a identificação e delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, eles demandaram a inclusão, no mapa, de um conjunto de locais que não estavam sendo considerados (Mejía Lara, 2017). Tempos depois, em uma mensagem que não dava ensejo a dúvidas, eles comunicaram haver chegado o tempo para a reconquista do território, já delimitado, mas não demarcado, o que deveria ocorrer anteriormente à Copa do Mundo de 2014 e aos Jogos Olímpicos de 2016. Assim ocorreu e os Tupinambá procederam à retomada de parcelas mais estratégicas e extensas, alcançando pouco menos de $\frac{3}{4}$ do território total (Alarcon, 2020).

Vimos, finalmente, que os constantes empréstimos rituais entre os vários povos indígenas — e aqui exemplificados pelos Pankararu e Pankararé — devem ser entendidos como transmissão apenas das condições que propiciam as relações entre cada povo indígena e as denominadas entidades invisíveis do seu panteão. É no terreiro local, “lugar de práticas e de transmissões rituais”, que são aprendidos, mediante a observação e a participação, os “esquemas generativos” a partir dos quais a recriação é indefinida (Menta, 2017: 229), e o sonho, a experiência onírica, é central.

As habilidades ou talentos — seja a boa visão, sejam os cânticos e danças — de cada observador/participante são, pois, desenvolvidas não mediante a sua transmissão mas mediante o seu aprendizado “nas várias situações em que os aprendizes são guiados a se engajar com os lugares, seres e coisas que compõem um mundo compartilhado (Ingold, 2010: 2) por humanos e extra-humanos.

Referências

Alarcon, Daniela Fernandes. 2020. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Tese de doutorado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Albuquerque, Marcos Alexandre dos Santos. 2017. “A intenção Pankararu: a Dança dos Praiás” como tradução intercultural na cidade de São Paulo”. *Illuminuras* 18 (43): 158-187. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.72881>.

Andrade, Ugo Maia. 2004. *A nau da jurema: processos cosmológicos e cosmologias em processo no Nordeste indígena*. Monografia de graduação, UFBA, Salvador, BA, Brasil.

Andrade, Ugo Maia. 2008. *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas.

Andrade, Ugo Maia. 2016. *O real que não é visto: xamanismo e relação no baixo Oiapoque (AP)*. Tese de doutorado, USP, São Paulo, SP, Brasil.

Andrade, Ugo Maia. 2018. “Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa”. *Horizontes Antropológicos* 51: 203-227. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200008>.

Andrade, Ugo Maia. 2019. “Xamanismo e redes de relação interindígenas: Amazônia e nordeste brasileiro”. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1 (54): 84-100. <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2019v1n54ID21542>.

Bandeira, Maria de Lourdes. 1972. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: Estudos Baianos/UFBA.

Bartolomé, Miguel Alberto. 2006. “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. *Mana* 12 (1): 39-68. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>.

Batista, Mércia Rejane Rangel. 2005. *Descobrimos e recebendo heranças: as lideranças Truká*. Tese de doutorado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Brasil, Fundação Nacional do Índio. *Portaria nº 419/PRES, de 17 de março de 2020, estabelece medidas temporárias de prevenção à infecção e propagação do novo Coronavírus (COVID-19) no âmbito da Fundação Nacional do Índio – FUNAI*. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Boletim%20de%20Servicos/2020/Boletim%20Edicao%20Extra%20de%2017.03.2020.pdf>.

Brasil, Fundação Nacional do Índio (FUNAI). S/d. *Quem são?*. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao#:~:text=Hoje%2C%20segundo%20dados%20do%20censo,no%20pa%C3%ADs%20274%20l%C3%ADnguas%20ind%C3%ADgenas>.

Borges, Paulo Humberto Porto. 2002. “Sonhos e nomes: as crianças Guarani”. *Cadernos CEDES* 22 (56): 53-62, 2002. <https://doi.org/10.1590/S0101-32622002000100004>.

Cardoso, Thiago Mota. 2016. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Tese de doutorado, UFSC, Florianópolis, SC, Brasil.

Carneiro da Cunha, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC.

Carvalho, Maria do Rosário de; Reesink, Edwin. 2018. “Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, 87: 71-104. <https://doi.org/10.17666/bib8704/2018>.

Carvalho, Maria do Rosário Gonçalves de. 2002. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental História, Mitologia, Ritual e Xamanismo*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.

Dantas, Beatriz Góis; Laranjeira, José Augusto; Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de. 1992. “Povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras, 431-456.

Durazzo, Leandro Marques. 2019. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. Tese de doutorado, UFRN, Natal, RN, Brasil.

Durazzo, Leandro; Segata, Jean. 2020. “Intercosmologias: humanos e outros mais que humanos no Nordeste indígena”. *Espaço Ameríndio (UFRGS)* 14 (2): 185-198. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.106994>.

Fausto, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana* 14 (2): 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.

Fausto, Carlos; Franchetto, Bruna; Monagnani, Tommaso. 2011. “Les formes de la mémoire. Art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu”. *L’Homme* 197: 41-70.

Freud, Sigmund. [1900] 2012. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Renato Zwick. [S. l.]: L&PM; Edição de bolso.

Gennep, Arnold Van. 2011. *Os ritos de passagem*. 2. ed. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes.

Geertz, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Giraldin, Odair. 2012. “A morte, o morrer e o morto entre os Timbira”. *Anais da 28ª RBA*, São Paulo, SP. http://www.uft.edu.br/neai/file/odair_morte_morrer_timbira.pdf.

Graham, Laura. [1995] 2018. *Performace de Sonhos: discursos de imortalidade Xavante*. Tradução Fernando Luiz Brito Vianna. São Paulo: Edusp.

Gregor, Thomas. 1983. “O branco dos meus sonhos”. Tradução Alcida Rita. *Anuário Antropológico* 7 (1): 53-68. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6233>.

Henrique, Fernanda. 2017. *Por uma onirologia Kaingang: um breve levantamento etnográfico sobre o sonhar*. Dissertação de mestrado, UFPR, Curitiba, PR, Brasil.

Henrique, Fernanda Borges. 2019. *Por um lugar de vida: os Kiriri do rio Verde, Caldas/MG*. Dissertação de mestrado, Unicamp, Campinas, SP, Brasil.

Ingold, Tim. 2010. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação, Porto Alegre* 33 (1): 6-25. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>.

Ingold, Tim. 2012. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kracke, Waud. 1989. "O poder do sonho no xamanismo Tupi (Parintintin)". *Série Antropológica* 79. Brasília: UnB. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-poder-do-sonho-no-xamanismo-tupi-parintintin>.

Kracke, Waud. 2006. "To dream, purchase to cure: dreaming and shamanism in a Brazilian indigenous society". *Social Analysis* 50 (2):106-120.

Kwon, Heonik. 2008. *Ghosts of war un Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Langdon, Esther Jean. 1999. "Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona". Tradução Ricardo Fernandes. *Revista Ilha*: 35-56. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14442/13231>.

Leite, Luiza Ferreira de Souza. 2003. *Relacionando territórios os sonhos como objeto antropológico*. Dissertação de mestrado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Lévi-Strauss, Claude. 1957. "Os mortos e os vivos". In: Lévi-Strauss, Claude (Org). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Anhembi, 215-232.

Lima, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana* 2 (2): 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.

Limulja, Hanna Cibele Lins. 2019. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami (Pya u – Toototopi)*. Tese de doutorado, UFSC, Florianópolis, SC, Brasil.

Lohmann, Roger Ivar. 2003. *Dream Travelers: sleep experiences and culture in the western pacific*. New York: Palgrave Macmillan US.

Luciano, Gersem dos Santos. 2006. "Saúde indígena". In: Luciano, Gersem dos Santos (Org.). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 172-183.

Matta, Priscila. 2009. "Dois elos da mesma corrente: os rituais da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu". *Cadernos de Campo* 18 (18): 165-180. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v18i18p165-180>.

Mejía Lara, Ernenek. 2017. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)*. Tese de doutorado, UNICAMP, Campinas, SP, Brasil.

Mendonza, Virginia. 2017. *Quando você sabe que é bilíngue?*. El País, 12/09/2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/28/cultura/1503911116_963972.html.

Menta, Cyril. 2017. *Transmissions de rituels des indiens Pankararu aux indiens Pankararé. Nordeste du Brésil*. Tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), Paris, France.

- Moraes, Vanessa Coelho. 2020. *O que devemos aprender com a ciência do índio? Análise das contribuições epistemológicas, educacionais e linguísticas dos saberes Kiriri*. Dissertação de mestrado, UFBA, Salvador, BA, Brasil.
- Mura, Claudia. 2012. “*Todo mistério tem dono!*”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Tese de doutorado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Nascimento, Marco Tromboni de Souza. 1994. *O Tronco da Jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri*. Dissertação de mestrado, UFBA, Salvador, BA, Brasil.
- Patxohã – Língua de Guerreiros*. Direção: Claudiney Ferreira. Produção: Ana Paula Fiorotto. Porto Seguro-BA: Itaú Cultural e Ministério Público Federal Procuradoria da República em Minas, 2017. Disponível em: <http://canal.itaucultural.org.br/embed/ZJ3lXLv3nk>.
- Refatti, Denize. 2019. “Os sonhos da criança Ava-guarani: circulação de saberes e autonomia da infância indígena através da participação na experiência onírica na aldeia Ocoy/Pr”. R@U: 123-139. <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2019/10/5.pdf>.
- Salomão, Ricardo Dantas Borges. 2006. *Etnicidade, processos de territorialização e ritual entre os índios Tuxá de Rodelas*. Dissertação de mestrado, UFF, Niterói, RJ, Brasil.
- Santos, Júlia Otero. 2010. *Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar*. Dissertação de mestrado, UnB, Brasília, DF, Brasil.
- Sarmento, Paulo Sousa. 1996. *Atitudes e representações diante da morte: alguns elementos para uma definição da concepção de morte dos Kiriri de Mirandela-BA*. Dissertação de mestrado, UFBA, Salvador, BA, Brasil.
- Schillaci, Manuela. 2017. *Religiosidade Truká e o rio São Francisco (PE): um estudo sobre a violência simbólica das grandes obras*. Dissertação de mestrado, UFPE, Recife, PE.
- Silva, Giselle Medeiros da Costa; Martins, Patrícia de Lima; Silva, Humberto; Freitas, Karidja Kalliany Carlos de. 2004. “Estudo autocológico de Buméliasertorium (Quixabeira) – Espécie ameaçada de extinção no ecossistema Caatinga”. *Revista Biologia e Ciências da Terra*, 4 (1). <http://joaootavio.com.br/bioterra/workspace/uploads/artigos/sertorium-51563480e5149.pdf>.
- Shiratori, Karen Gomes. 2013. *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas do possível*. Dissertação de mestrado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Souza, Fabiano José Alves de. 2015. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: descortinando o movimento das puxadas de rama*. Tese de doutorado, UFSCAR, São Carlos, SP, Brasil.
- Turner, Victor. 2005. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.
- Vanzolini, Marina. 2010. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de doutorado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Vanzolini, Marina. 2011. “O parentesco pervertido: nota sobre a feitiçaria entre os Aweti do Alto Xingu”. In: Lima, Edilene Coffaci de; Córdoba, Lorena. (Orgs.). *Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana*. Série Pesquisa. Curitiba: Editora UFPR, 211-223.

Vianna, João Jackson Bezerra. 2016. “Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas”. *Revista de Antropologia*, 59 (3): 265–294. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124820>.

Vieira, José Glebson. 2010. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. Tese de doutorado, USP, São Paulo, SP, Brasil.