



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Hanna Cibele Lins Rocha Limulja

**O DESEJO DOS OUTROS:
UMA ETNOGRAFIA DOS SONHOS YANOMAMI
(PYA Ú – TOOTOTOPI)**

Florianópolis/SC
Março, 2019

Hanna Cibele Lins Rocha Limulja

**O DESEJO DOS OUTROS:
UMA ETNOGRAFIA DOS SONHOS YANOMAMI
(PYA Ú – TOOTOTOPI)**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani.

Florianópolis/SC
Março, 2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Limulja, Hanna Cibele Lins Rocha
O DESEJO DOS OUTROS : UMA ETNOGRAFIA DOS SONHOS
YANOMAMI (PYA Ú - TOOTOTOPI) / Hanna Cibele Lins Rocha
Limulja ; orientador, José Antonio Kelly, 2019.
153 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. sonhos yanomami. 3. imagens.
4. saudade. 5. mitos. I. Kelly, José Antonio. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Hanna Cibele Lins Rocha Limulja

**O DESEJO DOS OUTROS: UMA ETNOGRAFIA DOS SONHOS YANOMAMI (PYA Ú
– TOOTOTOPI)**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Renato Sztutman, Dr.

Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Oscar Calavia Saez, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Evelyn Martina Schuler Zea, Dra.

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Prof. Dr. Rafael Victorino Devos

Coordenador do Programa

Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani

Orientador

Florianópolis, 12 de março de 2019.

*Para todos os povos indígenas do Brasil, que continuam
fazendo dos seus sonhos uma forma de resistência.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer às pessoas que fizeram parte da minha trajetória junto aos Yanomami e que se iniciou bem antes da presente pesquisa.

Antes de tudo agradeço aos Yanomami do *Pya ú* por terem me recebido após uma ausência de cinco anos e por terem compartilhado comigo um pouco de suas vidas e de seus sonhos. Agradeço a casa, a comida e o *pee nahe*. Agradeço, sobretudo, às famílias de Gilberto e Olimpia, Claudio e Lenita, Fátima e Ari, Dalvina e Constantino, Fábio e Leda, Marisa e Robson. Ao velho e querido Luigi. Ao Jairo, pelo árduo trabalho de transcrição que fizemos durante a minha permanência no *Pya ú*. Ao Lourenço, Geraldo e Ailton, pelo auxílio com a tradução de parte do material. Ao Ênio, por todo o suporte logístico, sem o qual o trabalho de campo que culminou nesta tese não teria sido possível.

Agradeço à Hutukara Associação Yanomami, nas pessoas de Davi Kopenawa e de Dário Vitório, que forneceram todo o apoio necessário para que eu pudesse entrar na TI Yanomami e desenvolver a minha pesquisa. Ao Davi agradeço a disposição, a generosidade e a paciência que sempre teve para responder às minhas infindáveis perguntas sobre o universo onírico yanomami. Ao Dário, por ter se empenhado em vários trâmites burocráticos para que eu conseguisse entrar em campo, bem como pelo suporte que forneceu enquanto eu estava no *Pya ú*.

Agradeço ao Instituto Socioambiental, que me ofereceu todo o apoio necessário para que eu pudesse planejar minhas entradas em campo durante os períodos em que eu estive em Boa Vista. Agradeço a Marcos, Lidia, Matthieu, Ana Paula, Marina, Moreno, Estêvão, Sid e Marcolino, Dona Maria, Norma, Ilce. No ISA São Paulo, agradeço ao Beto Ricardo e à Fanny o carinho e o apoio contínuo. Ao Antenor, por sempre estar disposto a me ajudar com o meu computador e temas afins.

Ainda em Boa Vista, agradeço à SESAI o apoio com as caronas e o transporte de meus materiais e equipamentos. Agradeço em nome do Assessor Indígena Enio Mayanawa. Também gostaria de agradecer aos diversos técnicos e técnicas de saúde que passaram pelo posto do *Pya ú*, bem como aos médicos cubanos que passaram pela região do Toototopi e que, na ocasião em que esta pesquisa foi realizada, participavam do Programa Mais Médicos.

À Gisele e ao Jefferson, por terem me recebido tantas vezes em sua casa e terem me ajudado em vários momentos durante o meu trabalho de campo. À Gisele agradeço a amizade e o empenho sincero com que se dedicou tantas vezes para que não me faltasse nada em

campo. Agradeço também ao Dr. Vilson a disposição e a generosidade em me atender sempre que precisei.

Agradeço ao Corrado, amigo querido de longa data, sempre pronto a ouvir minhas ladainhas e compartilhar as angústias e desafios do trabalho com os Yanomami. Agradeço ainda a ajuda com a logística e as conversas sem fim. À irmã Mariagnes, sua perspicácia e generosidade em partilhar do trabalho com os Yanomami. À Dora, companheira de luta e de sonhos, obrigada por tudo desde o início do trabalho na CCPY até os dias de hoje. À Lucineide e à Luana, por me receberem em Boa Vista sempre com todo o carinho.

Ao querido Carlo Zacquini, agradeço por compartilhar um pouco de sua sabedoria e sensatez com as novas gerações e por ser um exemplo de força e dedicação no trabalho junto aos Yanomami. À Claudia Andujar agradeço por ter impactado de maneira profunda, através de suas fotos em preto e branco, meus sonhos com os Yanomami e a floresta.

Aos amigos novos de Boa Vista que tornaram a permanência em campo muito mais duradoura e possível, agradeço a casa, a alegria e o carnaval: Marina, Estêvão, Virgínia, Marcela e Lucas. Agradeço em especial à Marina, por compartilhar comigo tantas histórias e risadas. E ao Estêvão, que esteve alguns momentos no Pya ú durante o meu campo, agradeço as conversas que iam noite adentro. Agradeço também a elaboração dos mapas presentes nesta tese.

Em Floripa, agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Agradeço à Antonella Tassinari, que foi a primeira pessoa a me introduzir à Antropologia e depois ao mundo da Etnologia. À Jean Langdon, ao Márnio Texeira-Pinto, ao Oscar Calávia Saez e à Gemma Oorbitg, agradeço por terem participado da minha banca de qualificação e terem delineado alguns dos caminhos possíveis para a minha pesquisa. À Gemma agradeço também por ter aceitado fazer parte da banca da tese.

Ao Oscar agradeço ainda por ter iniciado a minha orientação no doutorado e por ter continuado para muito além. Agradeço as conversas e trocas de ideias que permearam a minha formação e que de certa forma encontram algum eco no modo como esta tese foi escrita.

Ao Renato Sztutman, à Evelyn Zea e à Vânia Zikan, agradeço por terem aceitado participar da banca de defesa e, junto com os demais membros, terem contribuído com suas leituras cuidadosas e suas sugestões inestimáveis.

Agradeço ao meu orientador, José Antônio Kelly, a generosidade que sempre se dispôs a compartilhar comigo e com todo mundo sobre qualquer tema que toque aos Yanomami. *Waxi ihete mahi!* Agradeço, sobretudo, a amizade e confiança, a abertura e liberdade que me

possibilitaram delinear as ideias principais desta tese. Você foi, sem dúvida, o melhor orientador que eu poderia ter tido.

Agradeço ao Eduardo Viveiros de Castro por ter me orientado tantas vezes, desde o início do trabalho na CCPY/ISA até o momento do trabalho de campo que deu origem a esta pesquisa. Agradeço a paciência, as conversas e tantos conselhos que orientaram a minha trajetória ao longo dos últimos dez anos. Agradeço ao Bruce Albert a generosidade e disposição para conversar sobre a minha pesquisa. Agradeço também as sugestões de leituras fundamentais, sobretudo em relação aos sonhos e aos mitos.

Agradeço a convivência e as trocas de experiências com os colegas do PPGAS: Felipe, Edu, Charles, Luciano, Diego, Rocío, Anahí, Carol, Lucas, João, Marcos, Lorena. Agradeço, sobretudo, à Tati, ao Diógenes e ao Marcelo, que foram mais que colegas e juntos tornaram esse retorno para Floripa mais alegre e colorido. À Melissa, amiga de longa data e pra vida toda, agradeço por compartilhar vários momentos da nossa trajetória, que teve início antes do doutorado e vai para muito além.

Ainda em Floripa, agradeço a tantas casas e amigos que me acolheram antes e depois do campo: Clarissa, Carlos, Rafael, Ananda, Tomás, Nadia, Vinicius, Cauê, Jeandrey, Caio, Léo, Vânia, Scott, Viviane, Devos, Evelyn, José, Gabriel, Bartira. Aos amigos que estão espalhados pelo mundo mas que moram no meu coração, agradeço por estarem presentes apesar da distância: Cris, Léozão, Matheus, Camila, Amana, Fernando, Lucas, Bruna, Vinicius, Fiona, Sophie, Guillaume, Marc, Ben, Rosa, Gisele, Darcy, Maria T, Aimé, Dixon, Melgris, Nelson, Luis Bello, Marianella. Agradeço ao meu afilhado Pedro por entender, na sua grandeza de gente pequena, a falta de tempo da Dinda.

Aos amigos que gostam dos sonhos dos outros e os compartilham, agradeço à Karen o carinho, a generosidade e a disposição nas trocas de ideias e nas sugestões de leituras. Ao João agradeço também as poucas mas ricas conversas sobre sonhos. Aproveito aqui para agradecer a Mauro, Tati, Rodolfo, Majói e Nicole.

Um agradecimento mais que devido vai para os amigos e amigas que revisaram ou se dispuseram a revisar partes desta tese, sobretudo pela agilidade com que o fizeram, quase ao mesmo tempo em que ia sendo escrita. Agradeço a Corrado, Melissa, Karen, Marcos, Luciano, Fernando e Jorge. Agradeço à Fernanda, que gentilmente aceitou fazer a revisão final.

Agradeço profundamente à minha mãe por sempre ter estado ao meu lado e dado todo o apoio necessário para que eu pudesse ir atrás dos meus sonhos. Ao meu pai, que, mesmo sem entender direito o que eu fazia, à sua maneira, também sempre me incentivou. Ao meu

irmão Paulo e à minha cunhada Nathalia, que, mesmo de longe, acompanham a minha trajetória e torcem por mim. À minha irmã Anita e ao meu cunhado Yuri, sou profundamente grata por terem me fornecido todas as condições necessárias para que eu pudesse escrever esta tese. Agradeço o prazer que me deram em compartilhar suas vidas, oferecendo-me casa, comida e ouvidos. Morar com vocês foi de longe a melhor coisa que me poderia ter acontecido neste último ano. Esta tese também é de vocês. Aproveito para agradecer a Ponta, Haducken, Flora, Telma e Luise, que tornaram a vida muito mais emocionante. Agradeço também ao João, por ter estado presente durante minha passagem por São Paulo.

O campo que realizei durante esta pesquisa teve início em novembro de 2015 e se estendeu até fevereiro de 2017. Todos os acontecimentos que tiveram lugar no cenário político e que culminaram no momento crítico em que nos encontramos atualmente chegaram até mim através de cartas. Algumas delas diziam que eu continuasse na floresta com os Yanomami, porque do lado dos *napë pë* o céu já estava caindo. Apesar das notícias apocalípticas, agradeço de coração as cartas e mimos enviados durante o tempo em que permaneci no Pya ú: Gisele, Marina, Virgínia, Ana Paula, Corrado, Mariagnes, Melissa, Diego, Anita, Yuri, mãe e pai.

Esta pesquisa contou com o financiamento de uma bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação de Santa Catarina, sem a qual este trabalho jamais teria sido possível.

RESUMO

O objetivo desta tese consiste em apresentar aspectos centrais sobre os sonhos yanomami. A etnografia foi desenvolvida a partir de trabalho de campo realizado entre os Yanomami da comunidade do Pya ú, localizada na região do Toototopi, TI Yanomami, durante o período de outubro de 2015 a fevereiro de 2017. Os sonhos yanomami se constituem como uma forma de se relacionar com o mundo e com os outros que habitam este mundo. O fim da tarde é o momento da emergência da saudade e o início do dia dos mortos, dos espíritos. Aqui há uma inversão entre dia/noite. A noite dos Yanomami equivale ao dia dos *pore* (mortos). É por meio dessa inversão que procuramos indicar como, na teoria da pessoa yanomami, o *utupë* (imagem) é o *locus* dos sentimentos, dos pensamentos e da volição. Na floresta yanomami, tudo possui um *utupë*; e é por meio dos sonhos que essas imagens podem encontrar-se. Procuramos ainda demonstrar, por meio dos sonhos dos xamãs, como os mitos são sonhos, na medida em que são continuamente sonhados, abrindo a possibilidade de um mundo em permanente construção. Nesse ponto, o tempo do sonho e o tempo do mito funcionam à maneira de uma fita de *möbius* e se movimentam em um trajeto que tende ao infinito.

Palavras-chaves: sonhos yanomami, imagens, saudade, mortos, alteridade, mitos.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to present key aspects about Yanomami dreams. This ethnography was developed from fieldwork accomplished among the Yanomami of Pya ú community, situated in the Toototopi region, TI Yanomami, during the period from October 2015 to February 2017. Yanomami dreams are constituted as a way of relating to the world and to the others who inhabit this world. The end of the afternoon is the moment of the emergence of longing and the beginning of the day of the deceased, the spirits. Here there is an inversion between day and night. The night of the Yanomami is equivalent to the day of the *pore* (dead). It is through this inversion that we seek to indicate how, in Yanomami theory of personhood, the *utupë* (image) is the *locus* of feelings, thoughts and volition. In the Yanomami forest everything has a *utupë* and it is through dreams that these images can meet each other. We also attempt to demonstrate, through the dreams of the shamans, how myths are dreams, insofar as they are continually dreamed, opening the possibility of a world in permanent construction. At this point, the time of the dream and of the myth operate in the manner of a *Möbius strip* and move on a path that tends to infinity.

Keywords: yanomami dreams, images, deceased, alterity, myths.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Mapa – Região do Toototopi e suas comunidades.....	23
Figura 2. Mapa – Localização da comunidade do Pya ú na Terra Indígena Yanomami.....	24
Figura 3. Mapa – Vista aérea da comunidade do Pya ú.....	24
Figura 4. Foto – Comunidade do Pya ú (fevereiro de 2017).....	25

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	14
OS CAMINHOS DA TESE.....	16
TRADUÇÕES.....	16
O TEMPO DAS IDEIAS E O TEMPO DA ESCRITA.....	17
O ENCONTRO.....	20
OS YANOMAMI DO PYA Ú.....	22
O RETORNO.....	26
ABORDAGEM DOS SONHOS.....	27
CAPÍTULO 1. A GESTA DE KOPENAWA	28
CAPÍTULO 2. A ORIGEM DA NOITE E O DESABROCHAR DAS FLORES DOS SONHOS	42
2.1. A PESSOA YANOMAMI E O SONHO	44
2.2. COSMOS YANOMAMI.....	50
2.3. A NOITE DOS VIVOS É O DIA DAS IMAGENS	51
2.4. <i>MARI TÈHÈ</i> : O TEMPO DO SONHO	53
2.5. <i>MARI HI</i> : A ÁRVORE DOS SONHOS.....	54
2.6. A FALA E O SONHO.....	56
2.7. INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS YANOMAMI	65
CAPÍTULO 3. OS SONHOS YANOMAMI	69
3.1. SONHOS PREMONITÓRIOS.....	72
3.2. SONHOS COTIDIANOS.....	75
3.3. SONHOS DOS CAÇADORES	79
3.4. SONHOS COM <i>TÈPÈRÈSIKI</i>	82
3.5. SONHOS COM OS AUSENTES	83
3.6. SONHOS COM OS MORTOS	84
3.7. O SONHO, A SAUDADE E O FIM DO DIA	87
CAPÍTULO 4. RÉQUIEM PARA UM SONHO	93
4.1 <i>HUTU MOSI</i> : A CASA DOS <i>PORE</i>	95
4.2 MOMENTOS DE UMA FESTA <i>REAHU</i>	98
4.2.1 Os diálogos cerimoniais <i>wayamu</i>	102
4.2.2 As danças noturnas.....	102

4.2.3 O choro fúnebre e o entardecer.....	105
4.3. WA TEMI XOA THA?	109
4.4. O SONHO COMO RESISTÊNCIA	112
CAPÍTULO 5. O MITO REENCONTRADO: DO SONHO AO MITO E VICE- VERSA.....	115
5.1 OS SONHOS DO XAMÃ LUIGI	120
5.2 A EXPERIÊNCIA ONÍRICA DOS XAMÃS	122
5.3. OS SONHOS NOS MITOS.....	129
5.3.1 Mito 31. <i>O dilúvio</i>.....	129
5.3.2 Mito 39. <i>O primeiro xamã</i>.....	130
5.3.3 Mito 62. <i>Horonamĩ</i>.....	131
5.3.4 Mito 244. <i>Carregada pelos espíritos da noite</i>.....	132
5.3.5 Mito 256. <i>Chupador de Cérebro</i>.....	134
5.3.6 M 270. <i>Uma jovem indisposta</i>.....	134
5.3.7 Mito 281. <i>Um genro esperto</i>.....	135
5.4 LÉVI-STRAUSS E FREUD.....	137
CONCLUSÃO.....	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150

APRESENTAÇÃO

Esta tese trata dos sonhos yanomami e pretende apresentar algumas questões fundamentais para localizar o sonho dentro do pensamento yanomami.

A primeira delas se refere ao lugar que a imagem (*utupë*) possui entre os componentes que formam a pessoa yanomami. No momento do sonho, o corpo (*siki*) permanece na rede, e o *utupë* se desprende e vive as experiências no tempo do sonho (*mari tëhë*). Esse processo é o mesmo que acontece com a pessoa no momento da morte: a imagem, liberada do corpo, transforma-se em espectro (*pore*), que vai morar nas costas do céu (*hutu mosi*).

Aquilo que se vê em sonho é *utupë* – e esse é um atributo que os Yanomami compartilham com tudo o que existe. Durante o dia, a imagem fica presa ao corpo, e é somente à noite, durante o sono, que se desprende de sua base material e pode manifestar-se livremente.

“Só à noite é que se sonha”, diziam-me os Yanomami. Essa afirmação parecia ter uma relação com a inversão entre dia/noite que rege a interação entre vivos e mortos, espíritos *xapiri pë* e animais. Assim, à noite, sob a forma de imagem, os Yanomami podem entrar em contato com os outros seres que compõem o cosmos – para os quais o mesmo período equivale ao dia.

Tentarei demonstrar que o dia está para o corpo assim como a noite está para a imagem e que esta se constitui como o componente da pessoa responsável pelo surgimento dos sentimentos, da volição e do pensamento. De dia as pessoas se ocupam de suas atividades cotidianas. Com o início da noite, a imagem começa a se manifestar, alcançando seu ápice no momento do sonho. O fim da tarde é também o momento em que os Yanomami dizem que sentem saudades. Procuraremos, por meio da compreensão deste componente que forma a pessoa yanomami, o *utupë*, elucidar essa relação do surgimento dos sentimentos com o fim do dia.

Partindo da hipótese de que o *utupë* é o *locus* dos sentimentos, da volição e do conhecimento yanomami, e de que tudo que realmente importa em relação à pessoa deve necessariamente passar pela imagem, distancio-me em parte das concepções de noção de pessoa apresentadas até o momento, notadamente por Albert (1985) e Lizot (2007). Para esses autores, o pensamento consciente (*pei pihi*) seria a sede dos sentimentos, da volição, etc. A minha hipótese é que o *pei pihi* se constituiria apenas como a parte da pessoa responsável pela manifestação dos pensamentos e sentimentos, e não por sua origem. Tentarei, por meio dos dados que apresentamos, comprovar a razão de pensar dessa forma.

Ao tratar dos sonhos yanomami, não me preocupei em ir atrás de interpretações ou significados que o material onírico poderia fornecer. Não fiz isso no momento do trabalho de campo e muito menos *a posteriori*; e, portanto, não tentei enquadrar os sonhos dentro de chaves ou esquemas teóricos analíticos. Esse tipo de abordagem, por mais que pudesse trazer alguma contribuição para o tema em questão, poderia igualmente correr o risco de engessá-lo sob conceitos e teorias que apenas mascarariam relações de natureza mais profunda. Estava, portanto, mais interessada no que os Yanomami faziam com seus sonhos do que naquilo que os sonhos poderiam dizer.

Um aspecto importante que notei entre os Yanomami é que o sonho é tão fundamental que parece estar em todos os lugares – e, pela mesma razão, não se encontra em lugar nenhum. Assim, não existe um momento específico para a “contação” de sonhos, ou um grupo especializado em decifrar os significados que os sonhos poderiam conter. Tampouco há uma marca específica dentro da língua yanomami que se refira a um “discurso onírico”.

Como demonstrarei, contar um sonho é algo importante e até mesmo indispensável em alguns casos, mas isso em geral é feito de maneira informal: assim que a pessoa acorda e, ainda em sua rede, conta o seu sonho para os parentes que estão próximos. Os sonhos também podem ser tornados públicos, quando são contados durante um *hereamu*, discursos realizados pelos mais velhos, os *pata thë pë*, no centro da casa coletiva. Entretanto, esses momentos não são destinados exclusivamente aos sonhos.

O sonho está relacionado diretamente com os acontecimentos da vigília, com a doença, com a morte, com o xamanismo, com os mitos, com a relação com os outros que compõem o cosmos, com o conhecimento, etc. Enfim, ele está em todos os lugares. E, na floresta yanomami, tudo sonha e tudo pode ser sonhado.

Ainda que o tema do sonho esteja relacionado com vários aspectos – para não dizer todos – da vida yanomami, meu intuito aqui não foi o de indicar a sua relevância a partir de temas que são clássicos dentro da antropologia, como xamanismo e mitologia, por exemplo.

Seguindo a mesma direção que Spadafora (2010), parto da ideia de que o sonho deva ser considerado um tema de estudo em si próprio. Ou seja, o sonho, ainda que tenha várias relações com essas outras esferas da cultura, pode prescindir delas, dependendo, óbvio, do enfoque da pesquisa.

Assim, pode-se, por exemplo, pesquisar os sonhos das mulheres yanomami ou dos caçadores sem necessariamente fazer menção ao xamanismo ou aos mitos. Por outro lado, parece-me que, para tratar desses temas e de vários outros, é imprescindível reportar-se à experiência onírica.

Como será possível perceber, abordo os sonhos dos xamãs e os mitos. Entretanto o intuito aqui foi no sentido de demonstrar, por meio da experiência xamânica, como os mitos são sonhados e como podem, num certo sentido, ser considerados sonhos.

OS CAMINHOS DA TESE

Nesta tese ideias foram sendo apresentadas seguindo um percurso análogo ao modo como os sonhos me foram contados durante o trabalho de campo. Esse fato se deve menos a uma escolha consciente do que a uma constatação *a posteriori*. Dessa forma, as ideias e os argumentos são expostos através de sonhos, mitos e conversas que surgem entrelaçados com a descrição do cotidiano da maloca ou em momentos de uma festa *reahu*.

Trata-se, portanto, de um trabalho eminentemente etnográfico que exigiu certos “sacrifícios”. Explico-me: ao pôr em relevo aquilo que parecia dar voz ao sonho dentro do pensamento yanomami, deixei de lado toda uma discussão teórica entre os trabalhos realizados sobre o mesmo tema no contexto ameríndio. Algo, aliás, que teria dado um embasamento muito maior para as ideias que ora apresento. De qualquer forma, será possível perceber que as leituras que me inspiraram e com as quais dialogo se encontram, ainda que de forma quase subliminar, nas entrelinhas deste trabalho. Mesmo porque o material que encontrei em campo só poderia fazer algum sentido através de pressupostos teóricos que ecoaram de algum modo na minha formação como antropóloga.

Ainda assim, justifico tal abordagem pela minha necessidade quase obsessiva de querer dar destaque aos sonhos yanomami e de tentar preencher esta lacuna que até então fora deixada em branco dentro dos estudos voltados a esse povo. Dito isso e consciente de que apenas delinheio questões que merecem um tratamento mais aprofundado, contento-me, ao menos, em ter colocado o tema dos sonhos na pauta dos estudos yanomami.

TRADUÇÕES

Durante o trabalho de campo, recolhi mais de 100 sonhos registrados em língua yanomami e que totalizaram mais de 30 horas de gravação. Ainda em campo, transcrevi esse material, que deu origem a mais de 500 páginas. No entanto, consegui traduzir apenas uma parte desse volume de informações e realizei uma compreensão aproximada daquilo que me foi dito.

Realizei parte dessas traduções com um jovem yanomami, ciente de suas próprias limitações em relação a temas tão profundos. Traduzi algum material com um professor mais velho e que tinha um relativo domínio do português, mas ele tampouco se sentia apto a me explicar coisas que “*só os xamãs sabem*”.

Dessa forma, apresento parte deste material que traduzi junto com outros momentos que surgiram espontaneamente durante o campo. Como sempre, esses relatos espontâneos trouxeram elementos importantes sobre o tema do sonho, os quais, através dos registros ou das minhas perguntas insistentes, eu pude apenas esboçar.

Como em toda etnografia, o que surgiu por livre e espontânea vontade dos meus interlocutores sempre foi muito mais interessante do que qualquer pergunta que eu lhes pude dirigir. Mesmo porque existe uma limitação inerente a toda pesquisa e que se torna ainda mais evidente quando o povo estudado fala uma língua diferente da nossa: é o fato de que, quando lhes perguntamos algo, eles nos respondem aquilo que queremos ouvir. E, antes que essa atitude possa ser interpretada como um comportamento subserviente de um espírito condescendente, trata-se de uma estratégia, mais do que legítima, de se livrar do assédio insistente das perguntas insólitas que dirigimos a eles.

Nossos interlocutores, bem mais perspicazes do que nós, antropólogos, compreendem-nos muito antes do que nós pensamos compreendê-los; e, portanto, contam-nos aquilo que acreditam sermos capazes de entender, de forma que as melhores respostas são sempre aquelas que provêm das perguntas que não fazemos.

O TEMPO DAS IDEIAS E O TEMPO DA ESCRITA

Quando iniciei a escrita desta tese, voltava de um período de campo que durou um ano e meio. Durante esse tempo, vivi entre os Yanomami do Pya ú e a cidade de Boa Vista, Roraima. Embora tenha permanecido mais tempo no Pya ú, totalizando 11 meses, considero o tempo que passei na cidade também como trabalho de campo. Em parte porque, quando eu saía da floresta, continuava tão longe da minha casa como quando estava em Boa Vista, com a diferença de que na maloca a vida era muito mais agradável, apesar de suas idiossincrasias – pois, como se sabe, no campo nem tudo são flores.

Entretanto o que me faz considerar Boa Vista parte do meu campo é o fato de que todo o preparo que antecede a entrada na floresta – o qual vai desde a logística das compras, as caronas, os contatos, até a própria relação com os Yanomami – acontece na cidade. E é

também na cidade que eu conseguia tempo para, nos intervalos da minha permanência na floresta, pensar sobre as coisas que os Yanomami me diziam.

A escrita desta tese aconteceu bem depois do período do campo. Eu saí de Boa Vista no final de fevereiro de 2017 e iniciei a escrita em início de 2018. Houve, portanto, o intervalo de um ano entre o campo e a escrita. Durante esse tempo, organizei o material que havia recolhido em campo; estava às voltas tentando resolver a questão da tradução das minhas gravações, relendo as 700 páginas dos meus diários de campo; lendo a bibliografia dos temas afins ao meu e muitas outras coisas que nada tinham a ver com a tese.

Enfim, o tempo passou. E as ideias que me apareceram logo na primeira entrada em campo permaneceram no trabalho que agora apresento. No entanto foi preciso tempo para que elas pudessem amadurecer. O tempo das ideias não é o tempo da escrita. Este último está submetido ao ritmo da academia, dos prazos, da linearidade e do produtivismo.

Já o tempo das ideias é outro: não obedece a prazos e muito menos à academia, ele apenas existe dentro de si mesmo. Não se trata, contudo, de um tempo morto, estacionado. Pelo contrário, à maneira do tempo dos sonhos e dos mitos, o tempo das ideias está sempre em constante movimento, mas sua trajetória segue um caminho que não tem início nem fim. Tal qual uma fita de *möbius*, as ideias percorrem um caminho que aparenta ter dois lados, mas que, na verdade, tem apenas um. É preciso que as ideias percorram esse trajeto várias vezes para que possam, então, começar a dar o ar da graça e se metamorfosear em forma escrita.

Só que o tempo passa, a bolsa acaba, a prorrogação começa e também acaba, e ainda no meio do caminho tinha uma eleição... Não foi fácil, mas a vida continua, e os sonhos dos Yanomami também. Aqui apresento um pouco daquilo que consegui vislumbrar sobre seu universo onírico e que tento metamorfosear em forma de tese. Espero, ainda que num nível infinitesimal, ter conseguido passar um pouco de sua beleza e também de sua originalidade.

Contam os Yanomami que Omama, o demiurgo, criou a árvore dos sonhos para que os humanos pudessem sonhar. Assim, quando as flores dessa árvore desabrocham, os sonhos são enviados aos Yanomami. Esta tese se constitui, num certo sentido e ao seu modo, como uma árvore dos sonhos cujas flores ainda estão por desabrochar. Espero que futuramente essas flores possam lançar sementes e germinar em solos mais férteis, dando origem a novos frutos. Apresento a seguir os 5 capítulos que compõem esta tese.

No capítulo 1, faço uma releitura d'*A queda do céu* a partir da perspectiva dos sonhos, tentando demonstrar a centralidade do tema dentro da narrativa de Kopenawa e sublinhando os aspectos que tiveram ressonância no material que reuni junto aos Yanomami do Pya ú.

No capítulo 2, apresento o mito de origem da noite e sua relação com os sonhos. Descrevo também os componentes que formam a pessoa yanomami com o objetivo de indicar o lugar da imagem (*utupë*) como a fonte do conhecimento e das emoções da pessoa. Nesse sentido, tudo que afeta uma pessoa deve antes passar por sua imagem. Apresento também a inversão que existe entre a noite dos Yanomami e o dia dos mortos (*pore*), dos espíritos *xapiri pë* e dos animais. Procuo indicar qual o sentido dessa inversão para compreender as relações dos Yanomami com a alteridade.

Também discorro sobre alguns aspectos gerais dos sonhos yanomami, como o processo corporal que ocorre no momento em que a pessoa sonha e que coincide, por sua vez, com o processo da morte. Outro ponto que destaco é a relação entre sonho e fala; e apresento os vocábulos dentro da língua yanomami que se referem ao sonho.

No capítulo 3, apresento os sonhos yanomami que me foram contados durante o tempo em que permaneci na comunidade do Pya ú. Trata-se dos sonhos de homens, mulheres, jovens, adultos e velhos que giram em torno de questões do dia a dia e de suas relações com os diferentes seres que habitam o cosmos yanomami. Apresento também os sonhos premonitórios e seus desdobramentos durante a vigília, bem como os sonhos com pessoas ausentes e com os mortos.

No capítulo 4 faço uma descrição da floresta dos mortos (*pore*), o *hutu mosi*, destino póstumo yanomami, lugar onde vivem os *pore* e para onde tentam insistentemente levar os vivos. Também descrevo algumas cenas de uma festa intercomunitária *reahu*, a fim de indicar como esse evento se constitui como um simulacro do mundo dos mortos. Trato ainda do tema que fornece o título desta tese e que se refere ao fato de os sonhos yanomami serem motivados pelo desejo dos outros. É contra tal desejo que os vivos resistem para que possam seguir vivendo.

No capítulo 5, a partir da fala dos xamãs durante uma reunião, apresento alguns dos pontos que serviram para pensar o tema dos sonhos neste trabalho e, sobretudo, os sonhos dos xamãs. Considero tanto as sessões xamânicas diurnas sob o efeito da *yãkoana* quanto os sonhos noturnos experiências oníricas, já que tanto uma quanto a outra possibilitam o acesso à imagem (*utupë*) dos seres e do mundo.

Também procuro demonstrar a maneira e frequência com que os mitos aparecem nos sonhos dos xamãs. Aqui a minha tese é de que todo mito é um sonho, na medida em que deve, necessariamente, ser sonhado – e é por essa razão que os sonhos dos xamãs possibilitam que os mitos estejam sempre em transformação.

Apresento alguns mitos reunidos em diferentes coletâneas que fazem alguma referência ao sonho. Procuo demonstrar que, ao longo das publicações, as traduções desses mitos foram mudando, criando outras versões e omitindo possíveis referências aos sonhos. Por fim, para demonstrar a afinidade entre sonho e mito, apresento a relação que Salmon (2013) faz entre Lévi-Strauss e Freud. O meu intuito com essa comparação foi o de demonstrar que a natureza comum que sonho e mito possuem também se fez notar em metodologias de análise que, guardadas as devidas diferenças, apresentam correspondências fundamentais.

Na conclusão retomo alguns dos principais pontos apresentados ao longo do trabalho e traço uma reflexão sobre o tempo do sonho e o tempo do mito, indicando como ambos remetem não a um tempo, mas antes a uma dimensão espaço-temporal que está em constante movimento e que, portanto, nunca tem fim, pondo em órbita um mundo em permanente transformação.

A seguir apresento um pouco do caminho que me fez chegar até os Yanomami e aos seus sonhos. Na sequência apresento a comunidade no Pya ú, onde realizei a minha pesquisa.

O ENCONTRO

Em 2008 tive o meu primeiro contato com os Yanomami, quando fui contratada para trabalhar como assessora pedagógica de campo dentro de um Projeto de Educação Intercultural desenvolvido no âmbito da CCPY – Comissão Pró-Yanomami, Organização Não Governamental criada nos anos 1970 para a defesa dos direitos deste povo, sobretudo do direito pela demarcação de sua terra, o que viria a ocorrer em 1992. Em 2009 a CCPY foi absorvida pelo Instituto Socioambiental.

Meu trabalho consistia em realizar, junto com as demais assessoras, a formação dos professores Yanomami no curso de magistério indígena, ao final do qual eles voltariam para lecionar nas escolas de suas comunidades. Também realizávamos o acompanhamento das escolas nas comunidades yanomami, fazendo etapas de 1 a 2 meses em campo. O trabalho durante esses “campos” consistia em acompanhar as escolas, realizar cursos e coletar as informações referentes ao censo escolar, que depois eram encaminhadas para a Secretaria Estadual de Educação de Roraima. Através desse trabalho, que realizei até 2010, pude conhecer várias regiões da TI Yanomami e também ter um primeiro contato com a língua yanomae.

Em 2011 fui para a Venezuela trabalhar junto a outra ONG, também para assessorar as escolas yanomami localizadas no outro lado da fronteira. Fiquei até 2012, quando resolvi voltar para a academia e realizar meu doutorado.

O tema dos sonhos surgiu ainda quando eu trabalhava nessas ONGs. Durante o tempo em que permanecia em campo, eu sonhava intensamente. Os sonhos, em geral, eram situações inusitadas e quase sempre tinham alguma relação com os mortos. Foi então que comecei a comentar meus sonhos com Davi Kopenawa, que, por sua vez, sempre tinha uma explicação para as coisas que apareciam no meu sonho.

Eu também passei a sonhar com os Yanomami durante o tempo em que permanecia em Boa Vista, cidade para onde eu me mudei quando fui trabalhar na ONG. Certa vez sonhei com Davi Kopenawa em frente ao portão da Hutukara, primeira Associação Yanomami criada em 2006. Ele tinha uma bolsa cuja alça cruzava o peito, e as mãos estavam apoiadas na cintura, para que ninguém pudesse passar. Como de costume, quando o encontrei comentei que havia sonhado com ele. Ele sorriu e mais uma vez me esclareceu o sonho: *“Você sonhou isso porque é verdade. Foi lá na entrada da Hutukara que eu deixei a minha imagem (utupë) para proteger a terra yanomami”*.

Outra vez sonhei com um professor yanomami que se afogava no rio Branco. Quando cheguei ao trabalho, encontrei-o e lhe contei o sonho com cuidado e sem mencionar diretamente sua morte. Ele me olhou em silêncio e não disse uma palavra. Ao fim do dia, fui avisada por uma colega do trabalho que esse mesmo professor não deixara sua rede em momento algum. Voltei a conversar com ele e tentei persuadi-lo a não levar tão a sério o que eu lhe dissera, afinal era apenas um sonho. Mas ele se zangou e pediu que o deixasse quieto em sua rede. Obedeci.

Muito mais tarde, lembrei-me de um acontecimento que marcou a minha primeira entrada de campo, em julho de 2008. Estava na região do *Papiú*, na comunidade do *Herou*, onde os Yanomami esperavam visitantes para uma grande festa. Essa região foi devastada na época do garimpo, o que afetou consideravelmente o ambiente da região e a própria organização das comunidades. Não havia comida; havia apenas a carne moqueada, resultado da caçada coletiva que os Yanomami tinham feito por ocasião da festa e que só seria repartida ao final da mesma. Os demais assessores e eu não havíamos levado comida suficiente, e passei um dia inteiro com uma lata de sardinha que dividimos entre os três. Na manhã seguinte, enquanto preparávamos um mingau, atravessei a maloca para buscar açúcar; e, no meio do caminho, enxerguei tudo escuro, o que me pareceu bastante normal, uma vez que as malocas dessa região são menores e com o teto todo fechado, deixando entrar pouca

luminosidade. Ao caminhar, tropecei na lenha de alguém – que por alguma razão estava no meio do caminho – e, sem me dar conta, comecei a desmaiar. Antes que caísse no chão, senti alguém me segurando pelo braço esquerdo. Quando dei por mim, já estava na minha rede, com um xamã cantando em cima de mim. Trouxeram-me às pressas um mamão, que eu devorei vorazmente, e depois me traduziram o que o xamã estava dizendo: eu estava sonhando demais, por isso tinha ficado fraca.

Esses foram apenas alguns momentos em que eu pude perceber que o sonho tinha importância para os Yanomami. Em razão disso, comecei a me interessar pelo tema e fui atrás do que havia sido escrito a respeito. Para minha surpresa, encontrei apenas esparsas referências, o que me pareceu estranho: se os Yanomami pareciam dar tanto destaque para o sonho, como é que nos estudos realizados sobre esse grupo nada havia a respeito?

Ao mesmo tempo em que eu havia ficado fascinada com a possibilidade de pesquisar um tema que me parecia extremamente interessante, fui levada a repensá-lo. Se ninguém havia dito nada a respeito ainda, talvez esse tema não fosse tão central assim como eu imaginava que o era para os Yanomami.

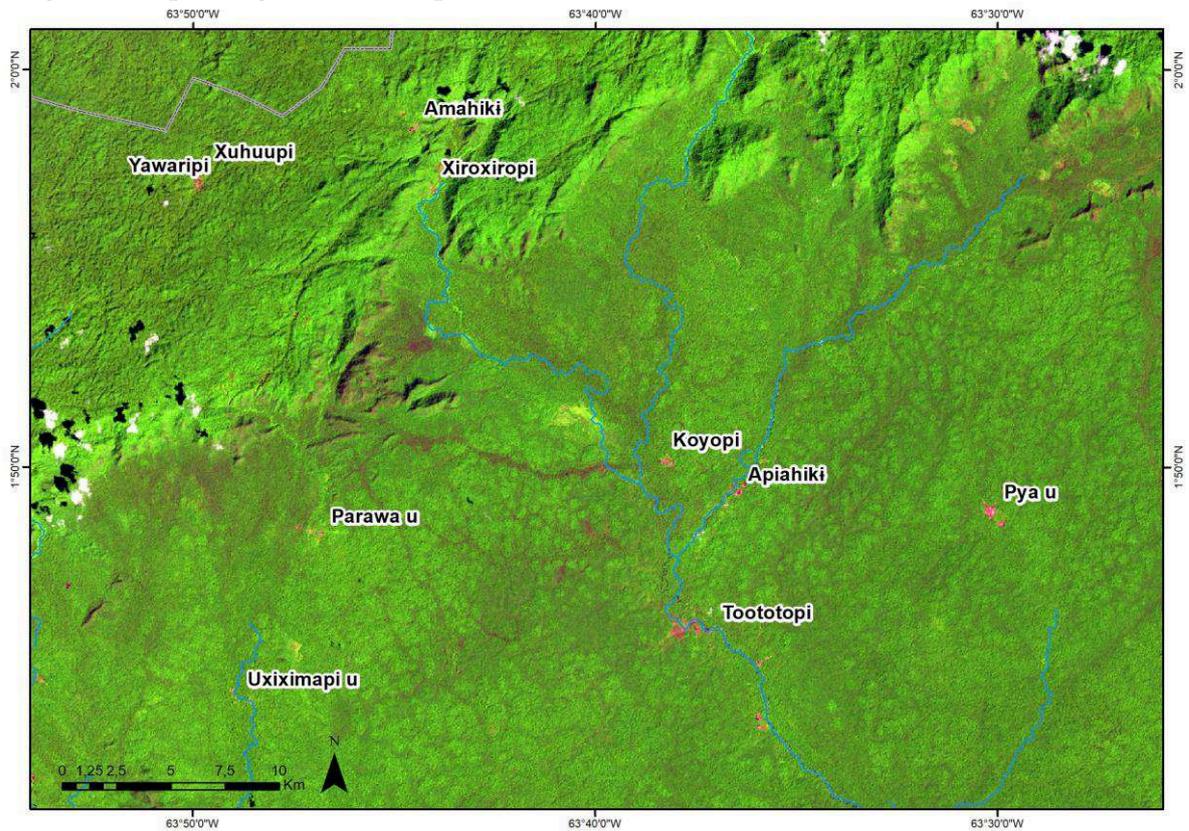
Até que finalmente li *A Queda do Céu* – com um deleite indescritível, devo dizer. Era a primeira vez que eu me deparava com um livro sobre os Yanomami em que as referências aos sonhos não eram apenas inumeráveis, mas o sonho atravessava praticamente toda a narrativa e, num certo sentido, a ultrapassava. E o melhor de tudo isso era que o coautor era um yanomami. Não posso deixar de dizer que, nas notas desse livro – que constituem, por si só, um outro livro –, são várias as menções aos sonhos, servindo como fonte fundamental para validar os dados que apresento ao longo deste trabalho.

OS YANOMAMI DO PYA Ú

Toototopi é uma região localizada no interior da Terra Indígena Yanomami¹, próxima à fronteira com a Venezuela e cortada pelo rio Toototopi. Constitui-se por 10 comunidades que estão ligadas por laços de parentesco e que se visitam regularmente por ocasião das festas intercomunitárias (*reahu*).

¹ Os Yanomami ocupam uma região que se estende pelo interflúvio Orinoco-Amazonas, localizada na fronteira do Brasil com a Venezuela, em um território de 23 milhões de hectares de floresta tropical contínua. Do lado do Brasil, a TI Yanomami soma 9.664.975 hectares, com uma população de aproximadamente 22 mil pessoas, distribuídas em 258 comunidades (Fonte: Território e Comunidades Yanomami, Brasil-Venezuela 2014, ISA).

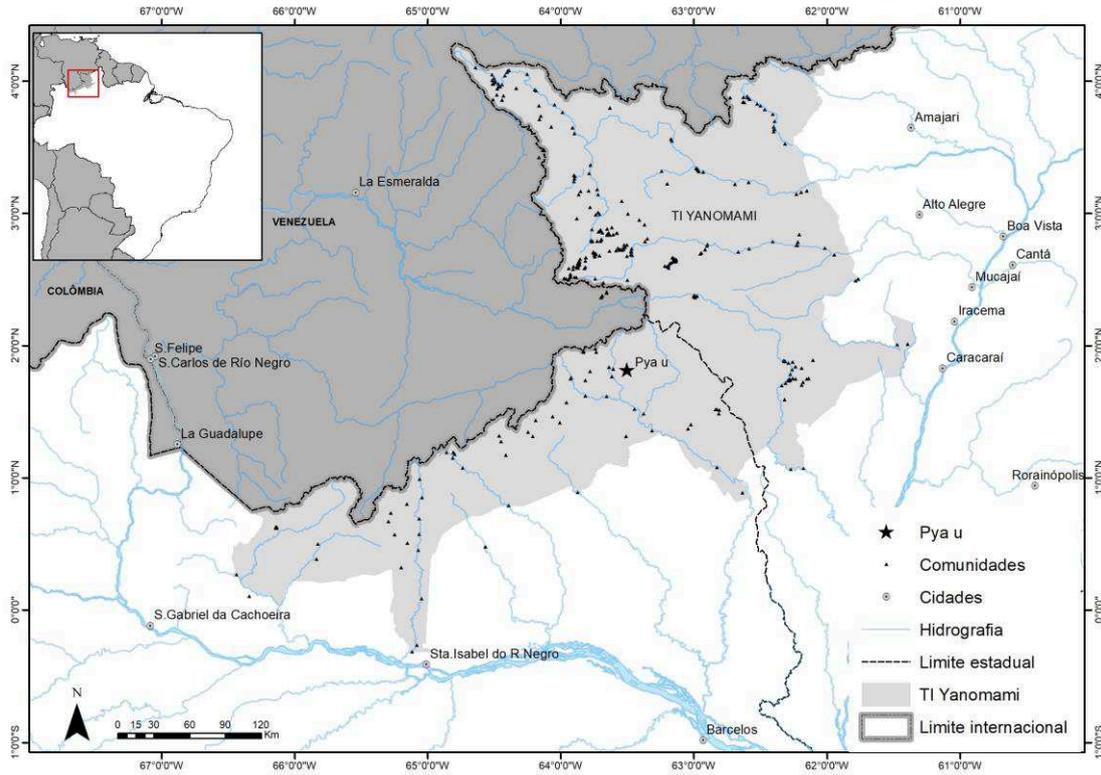
Figura 1. Mapa – Região do Toototopi e suas comunidades



Fonte: Mapa elaborado por Estêvão Benfica Senra para esta tese (2019).

Atualmente a região conta com uma população de 748 pessoas (SESAI, 2017). E a comunidade do Pyaú possui 167 pessoas, representando a maior maloca da região. Cheguei pela primeira vez a essa comunidade em 2010, na ocasião em que trabalhava como assessora de campo pelo Instituto Socioambiental (ISA).

Figura 2. Mapa – Localização da comunidade do Pya ú na Terra Indígena Yanomami



Fonte: Mapa elaborado por Estêvão Benfica Senra para esta tese (2019).

Figura 3. Mapa – Vista aérea da comunidade do Pya ú



Fonte: Mapa elaborado por Estêvão Benfica Senra para esta tese (2019).

Naquela época o Pya ú era a comunidade mais longe da pista de pouso, localizada no Polo Base *Toototopi*, distante cerca de 4 horas de caminhada. Por essa razão, raramente a equipe de saúde visitava essa maloca. Os Yanomami também costumavam sair pouco para a cidade de Boa Vista. E, com exceção dos professores e dos agentes de saúde, eram poucos os que falavam português. Entretanto, nos últimos anos construíram uma pista de pouso e um posto de saúde próximo à comunidade, o que mudou bastante o contexto inicial em que eu havia trabalhado. Apesar de as saídas para a cidade se terem tornado mais frequentes, a maior parte dos Yanomami continua sem falar português, e seu contato com Boa Vista vai pouco além da Casa de Saúde Indígena e dos hospitais para onde são removidos quando possuem algum problema de saúde.

Figura 4. Foto – Comunidade do Pya ú (fevereiro de 2017)



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

O RETORNO

No dia 16 de setembro de 2015, cheguei à cidade de Boa Vista e iniciei uma série de contatos com pessoas e instituições locais com o objetivo de conseguir caronas para a região onde realizaria a minha pesquisa de campo de doutorado. Entrei em contato com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e com a Hutukara Associação Yanomami (HAY). Por meio desta última, consegui apoio para solicitar caronas em voos da SESAI.

Durante o tempo em que permaneci em Boa Vista, dediquei-me também ao preparo para entrar em campo, que consistiu basicamente na compra de *matihî pë* (mercadorias para troca) e da alimentação necessária para essa primeira etapa, além dos contatos via radiofonia que realizei a fim de avisar a comunidade sobre a minha chegada.

Só consegui carona em um voo da SESAI para entrar na comunidade do Pya ú no dia 22 de outubro de 2015. Ao todo foram três entradas que ocorreram entre outubro de 2015 e fevereiro de 2017, totalizando 11 meses em campo.

Quando cheguei ao Pya ú, a casa grande já não era mais a mesma: a casa que eu conhecia não existia mais, caíra depois de uma grande tempestade. Construíram a nova casa em um lugar próximo à antiga. Abriram a facção uma pista de pouso e solicitaram a construção de um posto de atendimento à saúde.

Cheguei no início da estação seca (outubro a março), e o rio estava completamente seco. A água com a qual contávamos para banhar e consumir vinha de uma pequena fonte, que, ao longo dos meses seguintes, chegou a secar completamente.

Uma das mudanças no Pya ú que ocorreram durante esse lapso de tempo em que eu fiquei fora foi o consumo do caxiri. Pelo menos uma vez por semana, os homens e/ou as mulheres se reúnem na frente da casa de quem oferece a macaxeira para preparar a bebida e compartilhá-la depois de alguns dias. Diferente dos lugares onde o consumo do caxiri já ocorre há bastante tempo, como na região do Papiú, Kayanaú e Catrimani, no Pya ú não são todos que o bebem, e talvez por isso não ocorram tantas brigas ou discussões mais sérias. Aqueles que não bebem e que possuem uma opinião negativa sobre a bebida são os que costumam apartar as brigas e acalmar os ânimos daqueles que se embriagam.

ABORDAGEM DOS SONHOS

Quase um mês depois da minha chegada ao Pya ú, fiz uma reunião com toda a comunidade para falar sobre o tema da minha pesquisa e explicar a razão da minha permanência entre eles. Apresento parte dessa reunião e seus desdobramentos no capítulo 5.

Depois de um tempo, passei a visitar as pessoas pela manhã e a perguntar sobre os seus sonhos. Essa abordagem foi a porta de entrada que encontrei para iniciar a pesquisa. Em geral, as pessoas foram bastante receptivas às minhas investidas, sobretudo aquelas que já tinham por mim alguma estima. Fátima foi uma das mulheres que me contaram seus sonhos; e inclusive instava os outros membros da sua família a fazerem o mesmo. Segundo ela, todos os seus filhos sonhavam, e um indício seguro disso era o fato de eles falarem enquanto dormiam. Seu marido, Ari, um dos melhores caçadores do Pya ú, também sonhava muito.

Sua filha mais velha, Evelyn, embora reconhecesse que sonhava, dizia que eu demorava muito tempo para perguntar sobre seus sonhos e que, por isso, ela e as demais pessoas esqueciam o que haviam sonhado. Dizia-me que eu deveria aparecer por volta das 6 horas da manhã, momento em que as pessoas ainda estavam em suas redes e que me poderiam contar seus sonhos, pois ainda se lembrariam deles. Eu passava em torno das 7 horas e já me sentia bastante constrangida em abordar as pessoas a essa hora da manhã; por outro lado, era uma ótima ocasião para eu participar do desjejum de cada família. Comecei a ir cada vez mais cedo, até que imaginei que em algum momento eu começaria a aparecer nos sonhos das pessoas, já que chegava praticamente no momento em que elas haviam acabado de acordar.

Os Yanomami que me contavam seus sonhos eram majoritariamente homens mais velhos. Os jovens quase nunca o faziam; e, por isso, eram duramente recriminados pelos mais velhos, que diziam que eles tinham vergonha de falar, mas que certamente sonhavam. Após três semanas, eu tinha registrado mais de 100 sonhos. Foi quando decidi modificar essa abordagem e tentei “ver” os sonhos no cotidiano yanomami.

Vamos, então, aos sonhos dos Yanomami do Pya ú. Mas antes passemos pelos sonhos de um yanomami em particular: Davi Kopenawa.

CAPÍTULO 1. A GESTA DE KOPENAWA

*Acho que vocês deveriam sonhar a terra,
pois ela tem coração e respira².*
Davi Kopenawa

Quando ainda era criança e morava na casa de *Marakana*, no rio *Toototopi*, Kopenawa sonhava com seres que não conhecia. Eles se aproximavam devagar, envoltos numa luminosidade ofuscante, todos belamente pintados de urucum e ornamentados com enfeites de penas de pássaros. Pareciam convidados que chegavam para dançar em uma festa *reahu*. Kopenawa contemplava aquele espetáculo em seu sonho ao mesmo tempo em que o temia – nunca havia visto aqueles seres. À noite, aterrorizado, começava a chorar e gritar, e chamava por sua mãe, que o acalmava: “*Não chore. Você não vai mais sonhar, não tenha medo. Agora durma sem chorar. Acalme-se*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 89). Mas esses sonhos continuaram por toda a sua infância, até a juventude.

Em seus sonhos, Kopenawa sobrevoava a floresta; seus braços se transformavam em asas, como de uma grande arara vermelha. Do alto, ele contemplava a paisagem. Mas, quando menos esperava, despencava no vazio e acordava em pânico, chorando. Nesses voos oníricos, eram os espíritos *xapiri pë* que carregavam a sua imagem para bem alto no céu. É assim que esses espíritos fazem quando querem que uma criança se torne xamã. Eles a olham enquanto dorme e carregam sua imagem para bem longe. É por isso que as crianças gritam à noite, pois veem os *xapiri pë* em seus sonhos (id., p. 90).

Antigamente esses seres não existiam, foram criados por *Omama*, o demiurgo, a pedido de sua esposa, *Thuëyoma*. Após terem procriado, a mulher perguntou ao marido: “*O que faremos para curar nossos filhos se ficarem doentes?*”. *Omama* se pôs a pensar, mas não sabia o que fazer. Foi então que *Thuëyoma* disse: “*Pare de ficar aí pensando, sem saber o que fazer. Crie os xapiri pë, para curarem nossos filhos!*”. *Omama* concordou e deu origem a esses espíritos (id., p.84).

Kopenawa sentia que os *xapiri pë* amarravam as cordas de sua rede bem alto no céu e através delas desciam para se aproximar e fazê-lo ouvir seus cantos (id., p. 90). Também sonhava com animais que o perseguiam pela floresta, dos quais ele fugia correndo. E de repente seus braços se transformavam em asas, e ele levantava voo.

² Em A Queda do céu (p. 468). Entrevista a F. Watson (Survival International), Boa Vista, julho de 1992.

Sonhava também com os inimigos próximos da casa. Pintados de preto, eles iam flechando os Yanomami. Ao ver essa cena, Kopenawa se colocava a fugir novamente e era perseguido por eles na floresta, até que conseguia subir no alto de um morro e saltava, alçando voo (id., p. 92).

Todas essas imagens que via em sonho eram os *xapiri pë*, que o olhavam e se interessavam por ele. Naquela época Kopenawa não entendia aquilo que via em seus sonhos e sentia muito medo. Foi apenas bem mais tarde, quando se tornou xamã e provou o pó da *yãkoana*, que pôde compreender: os *xapiri pë* desejavam que ele se tornasse xamã – era por essa razão que eles apareciam em seus sonhos (id., 93).

Assim ele foi crescendo; e, durante sua juventude, passava muito tempo na floresta, caçando. Seus sonhos continuaram, e os *xapiri pë* sempre vinham visitá-lo. Esses espíritos não costumam aparecer para os jovens caçadores que comem sua própria caça, da mesma forma que não se aproximam daqueles que começam a ter relações sexuais muito cedo. Os que fazem isso não sonham e tampouco se tornam bons caçadores. Por outro lado, os rapazes que andam sempre pela floresta começam a sonhar com os *xapiri pë*, e estes se apaixonam por eles (id., p. 95).

Foi sonhando que Kopenawa se tornou um bom caçador, pois, antes de encontrar sua caça, já havia visto a imagem desses animais em sonho. Entretanto, depois que passou a trabalhar para os brancos na floresta, ocasião em que estes o fizeram comer de sua própria caça, ele perdeu sua habilidade de caçador (id., p. 99).

Os *xapiri pë* que Kopenawa via em seus sonhos desde a infância são em sua maioria os *yarori pë*, ancestrais humanos que tinham nome de animais e estavam sempre se transformando. Eles deram origem aos animais de caça que hoje os Yanomami flecham e comem, os *yaro pë*. Mas apenas sua pele (*sikɛ*) se transformou em animal de caça – sua imagem (*utupë*) deu origem aos espíritos auxiliares, *xapiri pë*. Quando Kopenawa foi iniciado ao xamanismo pelo pai de sua esposa, Lourival, os *xapiri pë* passaram a levar seu *utupë* para todos os lugares, e ele pôde, então, contemplar os seres do primeiro tempo. Foi só depois de experimentar a *yãkoana* que passou a sonhar de verdade (id., p. 103). Sob seu efeito durante o dia, Kopenawa diz que morre e que seu espectro é carregado pelos seus *xapiri pë*, que o levam para conhecer coisas desconhecidas em todas as direções. Tudo que existe na floresta possui uma imagem *utupë*, e são essas imagens que os xamãs fazem descer (id., p. 116).

Quando os *xapiri pë* carregam Kopenawa, seu corpo permanece deitado na rede; apenas seu *utupë* é que segue viagem. Ele revela que a *yãkoana* tomada durante o dia e o sonho à noite são a forma como os xamãs aprendem. *Yãkoana* e sonho estão intimamente

relacionados. O xamanismo que fazem durante o dia se faz sentir nos sonhos que avançam noite adentro. Os *xapiri pë* continuam cantando durante a noite. Eles se aproximam do seu pai e dizem: “*Não adormeça! Responda, não seja preguiçoso! Senão, vamos abandoná-lo!*”. É graças à *yãkoana* que os xamãs podem conhecer a imagem de todos os seres. De outra forma, só seriam capazes de sonhar consigo mesmos (id., p. 137).

Kopenawa descreve seus voos pelas costas do céu, *hutu mosi*, lugar onde vivem os mortos. Também descreve o mundo subterrâneo dos *aõpatari* (id., p. 98). Consegue ver o *në roperi*, que é a imagem da riqueza da floresta. Parecido com um humano, apenas os xamãs conseguem vê-lo. *Në roperi* é o espírito da fertilidade; e, quando ele chega dançando, belamente enfeitado, traz às costas os alimentos da floresta. Kopenawa vê sua imagem após ter bebido *yãkoana* durante o dia e a continua vendo durante o tempo do sonho (id., p. 209).

Kopenawa explica que, quando é dia, os *xapiri pë* dormem. A tarde para eles equivale ao alvorecer – e, então, eles despertam. A noite dos Yanomami é o dia dos *xapiri pë*. Assim, enquanto os Yanomami dormem, os espíritos brincam e dançam na floresta. Os *xapiri pë* são muitos e imortais; e, se não fosse pela *yãkoana*, da qual eles se alimentam, jamais poderiam ser vistos pelos seus pais xamãs. Eles são magníficos: o urucum com o qual se pintam está sempre fresco, as linhas desenhadas sobre seus corpos são de um preto brilhante, e eles são extremamente perfumados (id., p. 112). Quando aparecem para fazer suas danças de apresentação, lembram jovens convidados para uma festa *reahu*, mas são muito mais belos (id., p. 113).

Os espíritos chegam fazendo sua dança de apresentação e se instalam na casa do iniciado. A primeira morada dos *xapiri pë* é o peito do xamã – só depois é que vão morar nas costas do céu. Enquanto adentram a casa, seus passos fortes tocam o chão, criando um ritmo poderoso. Em meio à luz cintilante, o perfume do urucum que exala de seus corpos preenche todo o espaço (id., p. 161). “*Na verdade, são as imagens deles, e as de seus espelhos, que moram no peito dos xamãs*” (id., p. 165), esclarece Kopenawa.

Apenas os xamãs conseguem ver essas imagens; as pessoas comuns, não. Por isso não conhecem as palavras da floresta, pois estão muito próximas dela (id., p. 157). Como não veem os espíritos em sonho, seu pensamento não se afasta muito e apenas se ocupam de suas caçadas, do trabalho na roça, das festas *reahu* (id., p. 168).

Os *xapiri pë*, além de curar os doentes, também tentam convencer os mortos a deixar os Yanomami em paz. Assim, quando os humanos morrem, seus espectros sempre querem carregar os vivos junto com eles para viver nas costas do céu. Os mortos sentem muita saudade de seus parentes que ficaram na terra sozinhos e lamentam: “*Os meus são tão poucos,*

têm tanta fome, nessa floresta infestada de epidemia xawara e de seres maléficis! Sinto muita pena deles! Tenho de ir depressa buscá-los!”. É por isso que os Yanomami sonham com seus parentes mortos. Porém Kopenawa alerta para o perigo dessa aproximação, pois, caso os mortos não parem de chamar os vivos, estes são afetados pela saudade e podem acabar morrendo (id., p. 191).

É nesse momento que os xamãs pedem ajuda aos seus *xapiri pë* para que enviem os espectros dos mortos de volta para as costas do céu. Assim, os *xapiri pë* intercedem: “*Ma! Parem de descer! Fiquem longe de nós! Deixem-nos viver por um tempo aqui nesta floresta! Mais tarde vamos nos juntar a vocês! Não tenham tanta pressa em nos chamar para perto!”*. E os mortos respondem: “*Ma! Vocês deveriam era ter pressa de voltar a nós!”*. Mas os *xapiri pë* insistem: “*Ma! Não estamos sofrendo! Voltaremos a vocês, é claro! Mas sem pressa! Retornem para o lugar de onde vieram!”* (id., p. 191).

É dessa forma que os *xapiri pë* fazem a mediação com os espectros para que deixem de importunar os Yanomami em seus sonhos. Esse diálogo que Kopenawa descreve, ele o ouviu após ter tomado *yãkoana* e durante seus sonhos. Se não fosse pela intercessão dos *xapiri pë*, os humanos morreriam o tempo todo, levados pela saudade que os mortos sentem deles. Ao contrário dos humanos, os espectros vivem por muito tempo; sua floresta, que fica nas costas do céu, é cheia de árvores carregadas de frutos, e a caça é abundante (id., p. 207).

A respeito do trabalho que os xamãs fazem, seja para curar um doente ou para trazer o valor da fertilidade para a floresta – Kopenawa esclarece –, eles não o fazem por dinheiro. Trabalham apenas para fazer com que o céu fique no lugar, para que haja caça, para que os Yanomami possam fazer suas roças e ter uma vida saudável. *Omama*, o demiurgo, não ensinou palavras sobre o dinheiro. Porém, os brancos pensam de outra forma: “*Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós*”, aponta Kopenawa (id., p. 216).

Kopenawa conta que antigamente os *Napënapëri* também não existiam. Eles são os espíritos dos antigos brancos que vivem na floresta distante para onde *Omama*, o demiurgo, fugiu após a sua morte. Os caminhos desses espíritos são fios de luz brilhantes e atravessam o céu durante a noite (id., p. 227). Os *Napënapëri* se parecem com os brancos, mas são muito mais belos.

Entretanto, Kopenawa adverte, não são humanos, são espíritos, mas são diferentes dos espíritos da floresta e dos ancestrais animais. Eles vestem uniformes brancos e camisas compridas, usam óculos que parecem espelhos (id., p. 228). Esses espíritos dos brancos são a imagem dos *Hayowari thëri*, um povo de ancestrais yanomami que foram carregados pelas águas e transformados em estrangeiros. Eles são ancestrais brancos que viraram outros e

agora dançam para os xamãs yanomami, como espíritos auxiliares (id., p. 229). Kopenawa conta que, às vezes, os *Napënapëri* vêm visitá-lo “por conta própria” no tempo do sonho. Ele, então, os faz dançar em silêncio (id., p. 230).

Os *xapiri pë* dos xamãs viajam por lugares muito distantes, até o fim da terra e do céu, por isso os antigos conheciam o “grande lago”³ que os brancos atravessaram, mesmo antes que eles pudessem chegar até a terra dos Yanomami. Os brancos, quando chegaram, disseram que a terra estava vazia. Porém, muito antes de sua chegada, os ancestrais e todos os povos da floresta já viviam aqui – assim conta Kopenawa (id., p. 253).

Então, um dia, o povo de *Teosi* chegou à floresta e resolveu levar as palavras de *Jesusi* para os Yanomami. Os missionários fizeram os xamãs pararem de tomar *yãkoana*, e com isso eles deixaram de cantar e de fazer descer seus *xapiri pë* (id., p. 257).

Kopenawa lembra que os Yanomami tentavam falar com *Teosi*, mas nunca conseguiam vê-lo. Então veio a epidemia *xawara*; e os xamãs trabalhavam o tempo todo, tentando segurar o peito do céu, que estava prestes a desabar sobre a terra. Kopenawa ficou muito doente e se recorda de ver em sonho o céu que quase caía (id., p. 266).

Através dos brancos, a epidemia chegou até a floresta e matou muita gente. Kopenawa perdeu seu tio materno e depois sua mãe. Velhos, crianças, mulheres e homens morreram, todos devorados pela epidemia *xawara*. Ao contrário do que os missionários diziam, quando os Yanomami morrem não vão viver junto de *Teosi*: eles vão morar nas costas do céu, onde a floresta é abundante, e as festas *reahu* nunca acabam. É por essa razão que Kopenawa diz que sua tristeza diminuía quando pensava nos parentes que perdeu para a epidemia, pois sabia que eles deviam estar felizes, vivendo na floresta dos mortos, junto com todos os parentes falecidos (id., p. 268).

Da mesma forma, Kopenawa diz que, quando morrer, seu espectro vai estar feliz nas costas do céu, junto com os antigos xamãs mortos. “*Os Yanomami são mais numerosos nas costas do céu do que aqui embaixo, na terra!*”, lembra ele (id., p. 275). Ainda hoje, quando os xamãs tomam *yãkoana*, não conseguem fazer dançar a imagem de *Teosi*; e Kopenawa recorda que, embora tenha tentado aproximar-se dele, não conseguia falar com *Teosi* e “*nem mesmo conseguia vê-lo em meus sonhos*” (id., p. 280).

Após tantas mortes, Kopenawa decide deixar a floresta e resolve ir trabalhar com os brancos, conhecer outras gentes, outros lugares. Começa a trabalhar para a FUNAI; depois vai para Manaus. Conhece outros lugares distantes de onde vivia e aos poucos vai percebendo a

³ O mar.

ofensiva dos brancos sobre a terra yanomami. Mas, nessa época, Kopenawa lembra que ainda era muito jovem e não entendia bem as coisas, não sabia como defender a floresta. Foi só depois, quando a estrada Perimetral Norte já havia rasgado a floresta, que ele pensou direito e começou a sonhar cada vez mais com a floresta. Foi assim que as palavras de *Omama* cresceram e ficaram fortes dentro dele (id., p. 310).

Era durante o tempo do sonho ou sob o efeito da *yãkoana* que Kopenawa via os brancos destruindo a floresta (id., p. 327). Ele ficava angustiado e não sabia o que fazer. Após viajar com os brancos e ver a destruição causada pelos garimpeiros, Kopenawa passou a não dormir direito. Ficava pensando em todos os Yanomami que haviam morrido de malária, na floresta doente. Quando conseguia dormir, sonhava que os garimpeiros queriam atacá-lo, pois sabiam que ele queria retirá-los da terra yanomami. Mas, graças aos seus *xapiri pë*, ele conseguia se livrar desses garimpeiros que o perseguiram em seus sonhos (id., p. 349).

Kopenawa recorda que, nessa época, os brancos haviam acabado de matar Chico Mendes, que defendia a floresta contra os fazendeiros, por isso ele ficava sempre alerta. Mas também pensava que, se morresse, o seu tormento acabaria, pois passaria a viver com os espectros nas costas do céu (id., p. 351).

Quando viu os brancos destruírem a floresta em busca de ouro, Kopenawa tentou entender o que eram essas coisas que ficavam embaixo da terra e que os brancos tanto desejavam. Até que os *xapiri pë* lhe mostraram sua origem no tempo do sonho. Foi assim que descobriu que aquilo que os brancos chamam “minério” são pedaços do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. Foi durante o sonho que Kopenawa conseguiu ver os brancos trabalhando com esses minérios (id., p. 357). Foi durante um sonho também que Kopenawa viu pela primeira vez o pai do ouro e dos outros minérios: ele estava doente de malária, e sua imagem foi levada pelo espírito da terra, *Maxitari*, até o mundo subterrâneo (id., p. 361).

Com o objetivo de falar para os brancos sobre as ameaças que seu povo e a floresta estavam sofrendo, Kopenawa começa a viajar para várias cidades, inclusive fora do Brasil. Nesses lugares distantes e sob o efeito de alimentos desconhecidos, ele sonhava com seus espíritos *xapiri pë*, que ficavam aflitos com essas viagens e falavam em seus sonhos: “*Onde é que foi parar nosso pai? Vai acabar se perdendo! Que volte para nós depressa! Esses forasteiros de longe vão maltratá-lo! Ele vai ficar doente!*” (id., p. 398).

Quando Kopenawa viaja para essa terra distante dos brancos, que chamam Europa, ele se dá conta de que já havia viajado para lá algumas vezes em sonho, motivo pelo qual pudera contemplar a imagem dessas cidades. Quando despertava sem compreender o que via,

perguntava para os xamãs de sua casa: “*O que são essas coisas estranhas que me apareceram no sono? O que vai acontecer comigo?*”. Ao que eles respondiam: “*Ma! Não fique aflito! Em breve, brancos vindos de terras distantes irão chamá-lo para perto deles. Devem estar falando de você, por isso você viu suas casas!*” (id., p. 422).

Mas, em todas essas cidades, Kopenawa se recorda de que nunca conseguiu dormir direito. Em Paris, ele se lembra do barulho e da agitação da cidade. Durante o dia, tinha de encontrar um monte de gente desconhecida e falar o tempo todo, mas pensava consigo mesmo: “*É uma terra distante e são gente diferente, não se deve reclamar!*”. À noite, não conseguia dormir (id., p. 423). Certa vez, quando ainda estava nessa cidade, Kopenawa conseguiu finalmente dormir; e, subitamente, sentiu-se tragado por um vazio. Embaixo de seus pés, a terra ia desmoronando, e a casa em que estava se desfazia. Foi quando ele começou a cair sem parar. Até que, por fim, os *xapiri pë* que o acompanhavam seguraram a sua imagem e lançaram acima dele um paraquedas de luz. Em seguida, *Omama* conseguiu agarrá-lo antes que ele se perdesse no mundo subterrâneo. Então, de repente, Kopenawa acordou no meio da noite e não sabia onde estava. Desesperado, quase gritou de pavor, mas conseguiu se acalmar e aos poucos despertou. Após perceber as coisas ao seu redor, pensou: “*Oae! Ya temi xoa!*”⁴ (id., p. 424).

Nas noites seguintes, Kopenawa continuou a sonhar: percorria as montanhas altas onde se escondem os espíritos ancestrais dos brancos. Eram essas imagens que o encorajavam, durante o sonho, a falar para os brancos com firmeza. Mas, por causa do barulho de suas cidades, os brancos não sabem mais sonhar com esses espíritos (id., idib.).

Em Nova York, Kopenawa se recorda de como os brancos viviam empilhados uns em cima dos outros, morando em um amontoado de montanhas de pedra. As pessoas andavam depressa, em todas as direções. Eram tantas que pareciam formigas. Quando dormia, da mesma forma que nas outras cidades por onde passara, ele sonhava com os espíritos dos antigos brancos (id., p. 431).

Kopenawa lembra que, em Nova York, o que mais o assustou não foi a altura dos prédios, mas as coisas que apareciam em seus sonhos. Assim, conta que uma noite viu o céu pegando fogo por causa do calor da fumaça das fábricas: “*Os trovões, os seres dos raios e os fantasmas dos antigos mortos estavam cercados de chamas imensas. Depois o céu começou a desmoronar sobre a terra com grande estrondo. Isso sim era mesmo assustador!*”. No sonho,

⁴ “*Oae, Ainda estou vivo!*”.

esses seres tentavam curar o céu doente, tentando girar a chave da chuva. Kopenawa lembra que não contou seu sonho para ninguém, pois estava longe da sua casa e dos seus (id., p. 432).

Em outro momento, lembra que ainda nessa cidade, durante seu sono, ouviu os estalos e estrondos do céu, que o fizeram acordar assustado. Pensou, então, que estava em outra terra e que não podia ter medo. Aos poucos conseguiu acalmar-se e começou a ouvir a voz da imagem dos espíritos *Hutukarari*, que assim lhe diziam: “*Ma! Não foi nada! Fiz isso para testar sua vigilância! Às vezes faço o mesmo para que os brancos me ouçam, mas não adianta nada! (...) eles permanecem surdos como troncos de árvore! Mas você me ouviu, isso é bom!*” (id., p. 433).

Dessas viagens todas por lugares tão distantes, Kopenawa concluiu que a cidade não é um lugar bom para viver. Ele se queixa de nunca ter conseguido dormir direito e não conseguir sonhar, pois seu espírito não consegue acalmar-se na cidade. Os brancos estão sempre com pressa, correndo de um lado para o outro, como formigas *xirina*. Falam só de trabalho e do dinheiro que não têm, por isso a vida dos brancos lhe pareceu triste (id., p. 436). Nas cidades dos brancos, não se pode conhecer as coisas do sonho, e os brancos têm seu olhar fixo para aquilo que os cerca: as mercadorias, a televisão e o dinheiro (id., p. 438).

Dessa forma, Kopenawa explica que os brancos só fixam seus olhos sobre seus papéis; e, por isso, eles apenas estudam seu próprio pensamento e só conhecem o que está dentro deles. É por essa razão também que eles ignoram os pensamentos distantes de outras gentes e lugares (id., p. 455).

Os brancos também são apaixonados por suas mercadorias a ponto de elas ocuparem até seus sonhos, por isso eles sonham com seus carros, suas casas, seu dinheiro e outros bens, sejam aqueles que já possuem ou com aqueles que desejam possuir (id., p. 413). É por essa razão, explica Kopenawa, que os brancos não conseguem sonhar tão longe. Dormem muito e são apenas capazes de sonhar consigo mesmos e com suas mercadorias (id., p. 390). Sobre com o que sonham, Kopenawa especula: “*Os brancos, quando dormem, só devem ver suas esposas, seus filhos e suas mercadorias*” (id., p. 462).

Já as palavras dos *xapiri pë* são diferentes: elas vêm de longe e falam de coisas desconhecidas para as pessoas comuns. Com a *yãkoana*, os xamãs conseguem contemplar a imagem dos seres no tempo do sonho (id., p. 459). Assim, continua Kopenawa a respeito dos sonhos dos xamãs:

As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos xapiri desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. Nós sonhamos desse jeito desde sempre, porque somos caçadores que

cresceram na floresta. Omama pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis (id., p. 461).

Kopenawa explica que, quando os xamãs tomam *yākoana* durante o dia e à noite dormem em estado de espectro, os *xapiri pë* começam a descer em sua direção. “*Não é preciso beber yākoana de novo*” (id., ibid.), esclarece. Na escuridão surgem os caminhos luminosos dos espíritos, cintilantes como o brilho da lua. O corpo continua deitado na rede, mas a imagem e o sopro de vida vão junto com os *xapiri pë* e sobrevoam a floresta para bem longe. “*O dia dos espíritos é a nossa noite*”, lembra Kopenawa – e é por essa razão que eles podem apossar-se dos xamãs durante o sono. “*É este nosso modo de estudar*” (id., p. 462).

Omama, que era um verdadeiro sonhador, foi quem criou *Mari hi*, a árvore dos sonhos. Quando suas flores desabrocham, elas enviam os sonhos para os Yanomami. Dessa forma, Kopenawa explica: “*Foi assim que ele pôs em nós, permitindo que nossa imagem se desloque enquanto dormimos*” (id., p. 463).

Kopenawa conta que as pessoas comuns sonham apenas com coisas próximas: caçadas, pescarias, mulheres que desejam, parentes de outras comunidades, ou com os mortos. Embora a sua imagem saia de seus corpos como a dos xamãs, nunca conseguem afastar-se muito. “*Entre eles, apenas os bons caçadores podem sonhar um pouco mais longe*” (id., p. 462). Em relação aos sonhos dos xamãs, Kopenawa pontua: “*Se os xapiri não tivessem o olhar fixado em nós, não poderíamos sonhar tão longe. Apenas dormiríamos como lâminas de machado no chão da casa*” (id., p. 463).

Sobre seus sonhos, Kopenawa conta que, enquanto os *xapiri pë* se apoderam de sua imagem, ele pode contemplar na noite as coisas que seus antepassados conheceram antes dele. Assim, é no sonho que ele pode ver *Omama* furando a terra com sua barra de ferro para fazer surgirem os rios e todos os animais das águas. Também vê os antepassados acenderem grandes fogueiras para se esconderem atrás da fumaça e poderem copular, na época em que a noite ainda não existia (id., p. 464).

Da mesma forma, Kopenawa já havia conhecido em sonho a terra dos brancos, muito antes de ir para lá. Voando na companhia dos *xapiri pë*, seus sonhos nunca têm fim e vão por todas as direções. Assim, esclarece Kopenawa que, quando os Yanomami querem conhecer as coisas, se esforçam para vê-las em sonho. E acrescenta: “*Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver*” (id., p. 465). Por essa razão, os habitantes da floresta nunca se esquecem dos lugares distantes que visitam em sonho, e são as coisas que Kopenawa conhece nos seus sonhos que tenta explicar para os brancos a fim de defender a floresta (id., p. 466).

Depois de ver seu povo morrer por causa das epidemias trazidas pelos brancos com a construção da estrada Perimetral Norte – que atravessou a floresta –, e mais tarde os milhares de garimpeiros que reviraram o chão da floresta e destruíram os rios em busca de ouro, Kopenawa entendeu que não adiantava defender apenas a sua casa: era preciso falar para defender toda a floresta, inclusive a terra dos brancos (id., p. 482).

Com a morte de muitos xamãs acarretada pelas ofensivas dos brancos, Kopenawa pensava que, se os xamãs que restaram também morressem, o céu, que eles seguram sobre nossas cabeças, desabaria. É por esta razão que ele fala aos brancos, para que estes possam sonhar eles mesmos com essas coisas e perceber que, se os xamãs não forem ouvidos na floresta, os Yanomami não serão os únicos a morrer (id., p. 491). É com este intuito que Kopenawa entrega suas palavras aos brancos, para que possam compreender que precisam sonhar mais longe e prestar atenção nas vozes dos espíritos da floresta (id., p. 498).

Através do relato de Davi Kopenawa, que tentei recompor a partir de seus sonhos e de suas reflexões oníricas, é possível perceber o lugar de destaque que o sonho possui dentro do pensamento yanomami. As referências são tantas que se poderia dizer que *A queda do Céu* é uma sorte de *Livro dos Sonhos Yanomami*, mas não no sentido desses livros de significado dos sonhos que se encontram facilmente em qualquer banca de jornal. *O Livro dos Sonhos* ao qual me refiro faz alusão ao livro de Borges (1976). Embora não se trate dos sonhos do autor, ainda que apareçam aqui e acolá seus textos oníricos, esse livro se refere à compilação de uma história geral dos sonhos. O autor parte da leitura literal que faz de uma metáfora de Addison e chega à ideia – que ele mesmo reconhece como atraente, ainda que perigosa – de que “os sonhos constituem o mais antigo e não menos complexo dos gêneros literários” (id., p. 5).

Todavia, não entraremos nesse debate, que, embora nos pareça extremamente interessante, foge ao nosso propósito aqui. A aproximação entre esses dois livros nos parece possível por apenas duas razões. Primeiro porque são livros que tratam fundamentalmente de sonhos. Segundo porque deixam entrever como os sonhos são percebidos por aqueles que contam.

No seu *Livro dos Sonhos*, Borges junta um material heteróclito que põe lado a lado os sonhos proféticos das Escrituras, os sonhos alegóricos e satíricos da Idade Média, os sonhos de Carroll e Kafka, entre outros. Tudo é sonho, embora o autor faça questão de fazer uma separação entre os sonhos inventados pelo sono e aqueles inventados pela vigília (id., ibid.).

No *Livro dos Sonhos* de Kopenawa, as experiências que descreve, ao mesmo tempo em que são pessoais, evocam toda uma multiplicidade de vozes. Ora é o xamã quem fala, ora

são os *xapiri pë*. Em outro momento, são os seres mitológicos: *Omama*, o demiurgo; *Thuëyoma*, a primeira mulher. Os espectros dos mortos, como sempre, também aparecem. Tudo que Kopenawa relata ao longo de seu livro tem uma relação direta com o sonho, seja aquele experimentado durante a noite ou aquele decorrente das experiências xamânicas realizadas durante o dia sob o efeito da *yãkoana* – e aqui essa distinção pouco importa.

Borges procura dar atenção especial a um tipo de sonho, o pesadelo, e ao temor único que ele causa no sonhador. Como vimos, os sonhos de Kopenawa se transformam, ao longo de sua vida, de imagens com seres desconhecidos que o visitam ainda em sua infância para os esplêndidos espíritos *xapiri pë* que passa a reconhecer após sua iniciação xamânica. Quando conhece melhor o mundo dos brancos e se dá conta da destruição que atinge a floresta e o seu povo, ele começa a sonhar com cenas apocalípticas, como o céu pegando fogo com labaredas enormes por causa da fumaça das fábricas na cidade. Sonha também com a guerra que os brancos fazem por petróleo e com as bombas que jogam por toda parte, incendiando a terra e o céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 443). Kopenawa não deixa dúvida: o pesadelo dos Yanomami somos nós, os *napë pë*.

É bom lembrar que *A queda do Céu* se trata da compilação de um material que surgiu de conversas, relatos, gravados ao longo de dez anos por Bruce Albert, o antropólogo que assina a coautoria do livro e que trabalha com os Yanomami desde a década de 1970. Entretanto, houve um evento fundador, como coloca o próprio Albert, que selou seu pacto político e literário com Kopenawa, dando origem ao livro (id., p. 531). Esse evento se refere a uma mensagem que Kopenawa gravou para Albert na qual ele relata todas as violências pelas quais os Yanomami estavam passando por causa da cobiça dos garimpeiros. Nesse relato Kopenawa acrescentava suas reflexões xamânicas, oriundas das sessões realizadas com seu sogro. Por fim, ele pede a Albert que divulgue suas palavras e consiga apoio para implementar com urgência um plano de saúde para atender os Yanomami.

Quem sugeriu a Kopenawa gravar essa mensagem foi Alcida Rita Ramos. Na ocasião, Kopenawa encontrava-se em sua casa em Brasília e acabava de assistir pela TV a uma reportagem que mostrava o avanço do garimpo na floresta yanomami. Foi quando ele se deu conta de toda a destruição que estava devastando o centro histórico do território yanomami. Atordoado após ver essas cenas, Kopenawa diz em um tom grave: “*Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito*” (id., ibid.). Alcida Ramos ouviu essa afirmação enigmática e lhe sugeriu que gravasse suas reflexões sobre aquilo que acabara de ver.

Essa reflexão perpassa todo o seu relato. E o que se torna claro ao longo da sua narrativa é o apelo que Kopenawa faz aos *napë pë*: eles precisam aprender a sonhar para que possam conhecer as coisas da floresta. É isso que ele espera entregando suas palavras aos brancos. Nesse sentido, *A Queda do Céu* é um livro que não apenas deve ser lido, mas, sobretudo, precisa ser sonhado. Só assim os brancos vão conseguir conhecer, por sua vez, as coisas de que Kopenawa fala.

Dentro do relato de Kopenawa, o que nos chama atenção é a maneira como ele encadeia sonhos com sessões xamânicas, narrativas históricas, mitos que viu em sonho ou ouviu os xamãs contarem, lembranças de sua vida pessoal, enfim, tudo junto e misturado. Parece que não há nenhuma ordem em suas falas – e ao mesmo tempo, quando passa de um relato de uma prática xamânica para um mito ou de uma lembrança de sua infância para um sonho, essa passagem sempre ocorre de maneira harmônica, como se não houvesse cortes nem interrupções abruptas. Tudo parece concatenado e bem encaixado. Na narrativa de Kopenawa, tudo faz sentido. E ela é bela não apenas por aquilo que nos oferece, mas também pelo modo como ela se deixa apreender.

Essa também foi a forma como os Yanomami me contaram seus sonhos, sobretudo os xamãs. Quando me falavam sobre algum sonho, entre os fatos que haviam sonhado contavam sobre eventos do passado, das casas onde moraram, de parentes ausentes. Não que esses temas não aparecessem em seus sonhos, pois como veremos, entre os Yanomami, tudo pode ser sonhado – e, nesse sentido, tudo é sonho. Mas o fato é que, nessa maneira de narrar acontecimentos aparentemente tão díspares, parecia haver um fundo comum, sobre o qual todas essas experiências poderiam ser postas lado a lado e compor juntas uma mesma narrativa. Voltarei a esse tema no momento em que me debruçar sobre os sonhos dos xamãs (capítulo 5). Por ora, explorarei um pouco mais os pensamentos oníricos de Kopenawa.

Como ele coloca, os *napë pë* não sabem sonhar, ou melhor, só sonham consigo mesmos, o que, em último termo, significa a mesma coisa dentro do pensamento yanomami, pois o sonho que realmente importa é aquele motivado pelos outros – ou, como veremos, são os outros que motivam os sonhos yanomami. Quem só sonha consigo mesmo nunca sai de si; e, nesse caso, o mundo se torna pequeno demais. Por não sonharem longe, os *napë pë* ignoram os pensamentos de outros povos e lugares e, portanto, não concebem outra forma de pensar que possa ir além daquela que eles experimentam. É por essa mesma razão que eles não conseguem ver a imagem das coisas e tampouco sonhar a floresta.

Ao contrário, como Kopenawa deixa bastante claro nos seus relatos, o sonho é a forma de aprender, por excelência, dos xamãs yanomami. É a sua escola. É a porta que os

Yanomami abrem para a alteridade, para o desconhecido, para o distante. É através dessa abertura que eles conhecem o mundo ao seu redor; e dessa forma seu pensamento consegue expandir-se. Como pontua Kopenawa, enquanto os *napë pë* têm lápis e papel, os Yanomami têm seus sonhos.

Através dos sonhos, os Yanomami conhecem lugares em que nunca estiveram. Lembremos que, mesmo antes de ir para outros países, Kopenawa coloca que já os tinha visitado em seus sonhos. Da mesma forma, os xamãs antigos já haviam sonhado com o mar, antes da chegada dos povos de além-mar. É pelo sonho que se conhece; e é por meio do *utupë* da pessoa, a sua imagem, que é possível vivenciar essas experiências.

Recordo também que, nesses sonhos com cidades distantes, Kopenawa não entende do que se trata, e os xamãs mais velhos lhe explicam: brancos vindos de terras distantes vão chamá-lo para perto deles. Kopenawa sonha com os brancos porque, antes, estes devem estar pensando em Kopenawa. São os brancos que desejam Kopenawa, e é por isso que ele sonha com eles. Mais uma vez, percebe-se como os *outros* são bons para sonhar.

Ainda sobre seus sonhos em outros países, Kopenawa conta um sonho terrível que teve em Nova York, quando viu o céu pegando fogo, com chamas imensas, e depois desmoronando sobre a terra. Ele recorda que esse sonho foi assustador e que não pôde contá-lo para ninguém, pois estava longe dos seus. Não poder compartilhar o seu sonho talvez tenha sido tão terrível quanto vivenciá-lo. Como veremos, contar um sonho é parte fundamental para que o sonho não se realize. E, mesmo quando se trata de um sonho bom, relatar a experiência onírica é algo importante para que o sonho possa ganhar mais sentido.

Tudo que existe possui um *utupë* – e, nos sonhos, são essas imagens que se veem. Logo, tudo pode ser sonhado. É por essa razão que Kopenawa pode dizer que as coisas que vê em seus sonhos existem, pois pode ver suas imagens. É daí que surge também sua estupefação ao não conseguir, a despeito de sua vontade, sonhar com *Teosi*. Como algo ou alguém pode existir se sua imagem não pode ser sonhada? Então, Kopenawa conclui: *Teosi* não existe. Da mesma forma que São Tomé, os Yanomami só acreditam naquilo que veem, em seus sonhos.

Ainda sobre essa relação entre sonho e conhecimento, Kopenawa coloca que, quando os Yanomami querem conhecer uma coisa de verdade, se esforçam para sonhá-la – e foi dessa forma que ele aprendeu a ver. Sobre esse mesmo ponto, recordo aqui uma fala de Kopenawa realizada na abertura de um evento acadêmico que ocorreu em Florianópolis⁵. Ao responder a uma pergunta do público, ele iniciou sua frase da seguinte maneira: “*Vocês, brancos, não*

⁵ Tratava-se, na ocasião, das Jornadas Antropológicas, evento organizado pelos alunos do PPGAS/UFSC, que ocorreu entre 30 de outubro e 1º de novembro de 2017.

sabem...”. E então se corrigiu: “*Quer dizer, vocês, brancos, sabem, mas vocês não conhecem*”. Essa dificuldade em encontrar em português uma palavra adequada para expressar o alcance do saber dos brancos só poderia referir-se ao sonho.

Na língua yanomami, *-taa* é uma raiz verbal que significa tanto saber quanto conhecer. Essa também é a raiz para o verbo ver. Não me recordo de outra palavra que possa ter o sentido de conhecer, saber, a não ser que se esteja referindo ao sonho. Assim, pensando em uma tradução hipotética para a frase de Kopenawa, caso ele a pronunciasse em sua língua, possivelmente ele diria “*Kaho napë wamaki taaï, makii wamakï marimuimi*”, o que significa “*Vocês, brancos, sabem, mas vocês não sonham*”. Assim, na floresta yanomami, não basta saber: é preciso sonhar para realmente conhecer as coisas a fundo.

Concluo essa apresentação sobre os pensamentos oníricos de Kopenawa com a sua definição de política, que se contrapõe às “*palavras emaranhadas*” que os brancos usam para se apossar de suas terras:

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe como nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas e jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (id., p. 390).

Aqui o sonho ganha uma dimensão política. E é através dos sonhos que os *xapiri pë* podem intervir, seja para proteger os Yanomami dos apelos incessantes de seus parentes mortos, seja para defender a floresta da cobiça dos brancos. Enquanto estes últimos continuarem sonhando consigo mesmos, nunca serão capazes de compreender as palavras que vêm da floresta. Para os Yanomami, sonhar é um ato político e, como veremos, também um ato de resistência.

No próximo capítulo, falo sobre o mito da origem da noite e sua relação com os sonhos yanomami. Também farei uma breve apresentação dos componentes da pessoa yanomami com o objetivo de demonstrar o processo que ocorre no momento do sonho. Nesse ponto, procuro indicar o lugar central que a imagem, o *utupë*, possui para compreender não apenas os sonhos, mas a própria noção de pessoa yanomami. Por fim discorro sobre a relação entre sonho e fala, tentando apontar para a importância que existe no ato de socializar o sonho e no modo como ele orienta a vida das pessoas durante a vigília.

CAPÍTULO 2. A ORIGEM DA NOITE E O DESABROCHAR DAS FLORES DOS SONHOS

No início a noite não existia, era sempre dia. Por isso as pessoas caminhavam muito pela floresta, caçavam e voltavam com sua presa e a comiam.

– *Vão caçar, pois a noite não existe!* – diziam os mais velhos.

Havia um yanomami chamado *Yawarioma* que caminhava sempre pela floresta. Devagar, ele ia por todas as direções. Um dia, caminhando sozinho, escutou a voz da noite. Era o mutum, que dizia:

– *Ĥ-hĩ.*

Ele era a noite e ensinava o nome dos rios em todas as direções. Chorando, dizia:

– *Ĥ-hĩ, ĥ-hĩ, naquela direção está o rio Toototopi. Ĥ-hĩ, ĥ-hĩ. Por ali há o rio Marito.*

Assim *Titiri*, o mutum dono da noite, falava. Antes de ele ensinar o nome dos rios, nós não sabíamos. Foi com essas palavras que ele nos ensinou o nome das águas:

– *Ĥ-hĩ, ĥ-hĩ, naquela direção está o rio Palimi u, ĥ-hĩ, ĥ-hĩ.*

Assim *Titiri* dizia. Foi quando *Yawarioma* ouviu e procurou o mutum. Porém, ele não conseguia enxergar, pois ao redor de *Titiri* reinava a mais completa escuridão. *Yawarioma* voltou para sua casa e contou para sua mãe:

– *Mãe, na floresta há um mutum, porém ao seu redor é tudo escuro.*

A mãe deu as seguintes instruções:

– *Coloque breu (warapa koko) num pedaço de pau e depois acenda com o fogo. Em seguida, fleche o mutum.*

Yawarioma voltou para a floresta e foi ao encontro do mutum. Levou o breu e o colocou num pedaço de pau que acendeu com o fogo. Então levantou o pau, e o fogo iluminou *Titiri*. Ele estava lá, sentado sobre um galho. Depois que *Yawarioma* conseguiu enxergá-lo, flechou-o. “*Thaiii! Thikuuuu! Throuu!*”⁶.

⁶ As onomatopeias são partes fundamentais das narrativas yanomami. No caso dos mitos, que são narrados, em geral, pelos xamãs, além de tornar a narrativa mais rica e a performance do xamã mais admirável, as onomatopeias trazem consigo detalhes que, longe de serem apenas um artifício da língua, indicam um refinamento acústico por meio do qual os Yanomami percebem e dão sentido ao mundo ao seu redor. Assim, foi-me explicado que esses três sons que se seguem logo após *Yawarioma* ter visto o mutum correspondem respectivamente a três momentos: o estalo da corda do arco no instante em que a flecha é lançada em direção ao mutum; momento em que a flecha acerta o alvo; e o momento em que o mutum cai rodopiando no chão. Para mais considerações sobre a experiência acústica dos Yanomami, ver texto de Albert intitulado “La forêt polyglotte”, disponível em: https://www.academia.edu/26224296/La_for%C3%AAt_polyglotte.

Assim, a grande noite se espalhou por todos os lados, e ouviram-se as vozes dos animais noturnos. Os Yanomami dormiram. Antes os Yanomami não dormiam à noite, por isso eles não sonhavam – pois era sempre dia. Antigamente a noite não existia.

Essa é uma das versões do mito de origem da noite que me foi contada por Luigi, um dos xamãs mais velhos do Pya ú. Entre uma conversa e outra, ele me conta as viagens que realiza e os mitos que conhece por meio dos seus sonhos. Sempre faz questão de dizer que só à noite é que se pode sonhar. Antes do surgimento da noite, os Yanomami dormiam quando sentiam vontade e saíam para caçar a qualquer hora, estavam indo e vindo o tempo todo. Em outras versões, copulavam em plena luz do dia, escondendo-se atrás da fumaça de suas fogueiras (COCCO; LIZOT; FINKERS, 1991). Com a morte de Titiri, a ordem temporal é instaurada. A partir de então, a noite será o momento para dormir e sonhar. À luz do dia se ocuparão das tarefas cotidianas, da caça, da roça, da pesca. Uma ordem espacial também surge: antes os Yanomami não sabiam para onde iam, mas Titiri nomeou os rios, os montes, mapeando, assim, os caminhos da floresta.

No mito apresentado acima, *Yawarioma* tenta flechar o mutum, porém ao seu redor reina a escuridão. Seguindo o conselho de sua mãe, o herói acende *warapa koko* na ponta de um pau e ilumina o mutum, conseguindo flechá-lo mortalmente.

*Warapa koko*⁷ é um tipo de breu de fácil combustão que serve, entre outras coisas, para prender fogo. Essa resina também é usada pelos Yanomami quando querem parar de sonhar. Foi o caso de Ailton, que, após a morte de sua avó, passou a vê-la constantemente em sonhos. Angustiado, comentou o caso com a sua mãe, que imediatamente lhe preparou *warapa koko*, passando-o pelo fogo e esfregando-o contra sua pele. A partir dessa noite, Ailton deixara de sonhar.

Como vimos, no mito o *warapa koko* ilumina o mutum, dono da noite e da escuridão, para que este possa ser visto pelos Yanomami. Passada sobre o corpo, a resina faz com que a pessoa deixe de sonhar. Aqui, o *warapa koko* – que simboliza a luz – está para o mutum – símbolo da noite e da escuridão – da mesma forma que o dia está para a noite.

warapa koko (luz) : mutum (escuridão) :: dia : noite

⁷ *Warapa koko* é uma resina inflamável retirada da árvore *warapa koki* (*Protium spp.*) e utilizada, entre outras coisas, na improvisação de tochas durante a noite. Ver Albert & Milliken (2009, p. 90). Ver também verbete *warapa* em Lizot (2004, p. 465).

Nessa equação o sonho apareceria no polo oposto ao *warapa koko*, uma vez que este tem a qualidade de acabar com ele da mesma forma que faz com a escuridão ao redor do mutum. A luz põe fim à noite e aos sonhos; e esses dois, por sua vez, opõem-se ao dia. Assim, em um mundo onde só havia a luz, o sonho não podia existir.

Os Yanomami associam explicitamente o sonho à noite, e dizem que de dia não se sonha. Essa associação, que à primeira vista parece óbvia – pois, afinal, é à noite que se dorme e é, portanto, o momento em que se pode sonhar –, parece mascarar uma relação mais profunda que faz com que o sonho seja associado unicamente à noite. Para entender melhor essa relação, é preciso compreender antes o que acontece com a pessoa no momento do sonho. E, para tanto, faz-se necessária uma digressão sobre os componentes que formam a pessoa yanomami.

2.1 A PESSOA YANOMAMI E O SONHO

Quando um yanomami sonha, o corpo, *pei*⁸ *siki*, permanece deitado na rede, enquanto o *pei utupë*, uma espécie de imagem vital, se desprende e pode viajar por lugares que o sonhador percorreu durante o dia ou por lugares distantes e desconhecidos. Em sonho, a pessoa pode encontrar parentes próximos, distantes, ou mesmo os que já morreram. Independente de onde se vai ou de quem se encontra, é sempre a imagem da pessoa que vivencia essas experiências no tempo do sonho (*mari tēhë*). Antes que a pessoa desperte, a imagem retorna para o corpo. Tudo o que se passa no sonho é considerado algo que de fato aconteceu ou que irá acontecer. E, dependendo do conteúdo onírico, isso pode afetar a vida de quem sonhou ou mesmo de toda a comunidade. No próximo capítulo, tratarei mais detalhadamente sobre os sonhos yanomami e suas consequências para a vida desperta. Por ora, atendo-me ao processo corporal que o sonho desencadeia.

Durante o trabalho de campo, não busquei fazer um estudo detalhado sobre a noção de pessoa ou sobre o corpo yanomami, já que esse tema foi fartamente descrito em trabalhos anteriores (ALBERT, 1985; LIZOT, 2007). Entretanto, o fato de o sonho remeter diretamente a processos que envolvem o corpo e a pessoa yanomami fez com que esses assuntos surgissem naturalmente nas conversas e nos sonhos contados. Meu interesse se direciona,

⁸ *Pei* é um incorporante que indica que um elemento pertence de forma indissociável a um todo. Assim, usa-se para descrever partes do corpo da anatomia de animais e partes de plantas. Além disso, tudo o que se constitui como produto direto ou indireto da atividade corporal é precedido por *pei*. Exemplo: *pei nathe* (ovo), *pei mae* (rastro); *pei wāaha* (nome). Ver “Dicionário Enciclopédico de la Lengua Yānomāmi” (LIZOT, 2004; verbete *pei*, p. 312).

contudo, à parte da pessoa yanomami que apareceu de forma mais recorrente nos relatos oníricos e que se refere fundamentalmente ao *pei utupë*, ou seja, a imagem vital da pessoa. De toda forma, para fornecer uma compreensão mais ampla do lugar que esse componente possui na constituição da pessoa yanomami e sua relação com o sonho, apresento a seguir uma descrição de tais componentes a partir da análise de dois autores. A escolha dessas duas análises se deve ao fato de se tratar de descrições bastante precisas e completas realizadas pelos antropólogos que mais realizaram trabalho de campo entre os Yanomami. Além disso, as duas análises consistem de estudos realizados entre grupos yanomami separados no tempo e no espaço, dando uma maior dimensão das semelhanças e diferenças que compõem a família linguística Yanomami. Também escolhi essas duas análises por divergirem em aspectos que me parecem centrais para pensar a concepção da imagem da pessoa yanomami a partir de uma perspectiva do sonho. Feitos os devidos esclarecimentos, vamos às análises em questão.

Albert realizou sua pesquisa entre os Yanomae do Alto rio Catrimani, no Brasil; e Lizot, entre os Yanomami centrais na Venezuela⁹. O yanomami se constitui como uma família linguística isolada, composta por pelo menos 4 línguas e suas variantes (RAMIREZ, 1999). Dessa forma a língua yanomami estaria subdividida em: Yanomam e Yanomami, Ninam (Yanam), Sanima (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 554). Postula-se ainda uma quinta variante, o Yãroamë¹⁰.

Embora os componentes da pessoa Yanomami apresentados pelos dois autores sejam basicamente os mesmos, por dizerem respeito a línguas diferentes divergem em relação à grafia¹¹, à pronúncia e também ao significado.

Albert (1985) faz uma descrição da pessoa yanomae distinguindo as concepções relativas ao corpo biológico e aquelas relativas aos componentes metafísicos da pessoa.

O *pei siki*, que literalmente quer dizer pele, seria uma espécie de envelope corporal e se refere ao corpo biológico em contraposição ao corpo imaterial, chamado de *pei uuxi*, o interior, ou *pei miamo*, o centro. *Pei uuxi* corresponde a uma interioridade metafísica, um conjunto de elementos espirituais cuja integração constitui a pessoa humana. Albert aproxima

⁹ Albert iniciou seu contato com os Yanomami do lado do Brasil a partir dos anos 1970 e continua até os dias de hoje. Lizot teve contato com os Yanomami do lado da Venezuela em 1968 e permaneceu por lá durante 22 anos, voltando para a França em 1990.

¹⁰ Ver: http://www.linguasyanomami.com/grm_yrm/grm_yrm.pdf.

¹¹ Essa divergência se deve também às diferenças relativas a cada gramática, que normatiza a língua yanomami de acordo com contingências históricas às quais os Yanomami do Brasil e da Venezuela estiveram submetidos. No caso dos Yanomae pesquisados por Albert, a língua é a mesma falada na região do Toototopi, onde se localiza a comunidade do Pya ú, divergindo apenas em relação à forma escrita, conforme consta em sua tese (1985).

esse conceito da ideia de *psique*. No momento da morte, ocorre a separação definitiva do *pei uuxi*, corpo espiritual do *pei sikĩ*, o envelope corporal (id., p. 139-140).

O conjunto dos componentes psíquicos que constituem o *pei uuxi* se divide em quatro partes, a saber, o *pei pihi*, o *pei a nẽ porepẽ*, o *pei utupẽ* e o *rixi*. Vejamos esses componentes mais detalhadamente.

O primeiro termo, *pei pihi*, designa o rosto, “*a expressão do rosto tal como é expressa pelo olhar*” (id., p. 141). Metaforicamente *pei pihi* corresponde ao pensamento consciente subjetivo e ao princípio das emoções. Assim, todos os verbos yanomami que descrevem as atividades psíquicas ou os estados de consciência possuem a raiz *pihi*. Além disso, *pei pihi* seria também a sede da volição; e, em alguns casos, parece conotar ainda a instrumentalidade. O autor dá diversos exemplos na língua yanomami que comprovam esses usos e significados de *pihi* (id., *ibid.*).

O *pei a nẽ porepẽ* é o segundo componente que integra o corpo metafísico yanomami. Esse termo, sob a forma *pore a*, serve para nomear o espectro de uma pessoa morta, seu fantasma, como algo oposto aos vivos. Albert pontua que, sob essa acepção, o conceito de *pore a* se relaciona mais com a cosmologia yanomami do que propriamente com a classificação dos componentes da pessoa. *Pei a nẽ porepẽ* designa a forma espectral contida pelo corpo de todos os seres vivos e que é liberada no momento da morte (id., p. 142).

Este duplo interior, a forma espectral, é considerado pelos Yanomami a origem de todas as manifestações do pensamento ou do comportamento não consciente, as quais se apresentam através dos movimentos ou expressões involuntários; dos sonhos; das alterações de consciência devidas à dor e à doença (psíquica ou mental) e durante o transe (xamânico ou profano) sob o efeito de alucinógenos (id., p. 143).

Nesse ponto, Albert coloca que o momento do sono é, para os Yanomami, a experiência mais próxima da morte apreensível no seio da vida. Ainda que, nos outros estados citados acima, a forma espectral também se extraia do envelope corporal, no caso do sonho esse processo acontece de forma relativamente duradoura (id., *ibid.*). Os presságios e, de maneira geral, os eventos que acontecem nos sonhos são atribuídos à forma espectral daquele que dorme (id., p. 144). Voltarei a esse tema mais adiante.

A ideia de *pei a nẽ porepẽ* está estreitamente ligada à de sopro vital – *wishia* – e segundo Albert se aproximaria da noção latina de *anima* (id., p. 146). Assim, a separação entre a forma espectral e o envelope corporal no momento da morte está associada ao último suspiro. Da mesma forma, a inspiração dos bocejos dados ao acordar corresponderia à reintegração da forma espectral ao corpo biológico, após um episódio onírico (id., *ibid.*).

O terceiro componente é o *pei utupë* e se trata aqui de uma imagem interna da unidade corporal que se constitui como sede do princípio vital fundamental. De maneira geral, o *pei utupë* designa toda forma de reprodução: a sombra, o reflexo, o modelo reduzido de um objeto, o eco da voz (*wãha utupë*). Sua extensão para o universo dos brancos abarca tudo aquilo que se refere a uma imagem. Assim, uma fotografia, uma imagem televisiva, um desenho, são traduzidos como *utupë*. Quando os xamãs estão sob efeito de alucinógenos, é o *utupë* das coisas que eles veem. São essas imagens vitais presentes em todos os seres que os xamãs fazem descer e dançar em suas sessões de xamanismo (id., ibid.).

O *pei utupë* é concebido também como sede de uma energia vital que se manifesta por impulsos agressivos e é associado aos batimentos do coração. O autor traduz o termo *pei utupë* por “imagem vital” e justifica tal escolha por ser esse componente a “condensação da imagem e da energia corporal individual” (id., p. 147). O *pei utupë* é o atributo incorporeal que os Yanomami compartilham com todos os demais seres animados e inanimados (id., ibid.). Assim, tudo o que existe possuiria uma imagem.

O princípio ativo das imagens vitais costuma geralmente se manifestar sob a forma de uma força vingativa em reação às atividades humanas de predação ou a certas infrações às normas culturais, rituais ou não. Imputa-se a elas um certo número de doenças. Há ainda o conceito de *nõreme*, que se assemelha ao *utupë*. Ambos constituem a fonte do *animatio corporis* e da energia vital (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 669).

O quarto e último componente que forma o corpo metafísico yanomami é o *rixi a*. Essa categoria designa um tipo de alter ego animal ao qual todo yanomami se considera ligado. O duplo animal vive longe da pessoa com a qual ele está relacionado, em geral sobre o território de grupos desconhecidos e, portanto, potencialmente inimigos (ALBERT, 1985, p. 151).

O indivíduo e seu duplo animal nascem, vivem e morrem no mesmo momento; seus destinos são indissociáveis e coexistentes. Qualquer infortúnio que afete o alter ego animal terá consequências imediatas no ser humano ao qual ele está associado. Sobre a pessoa recai a interdição ao consumo da carne correspondente ao seu duplo animal. Há ainda similaridades físicas que aproximam os duplos animais de seus análogos humanos. Assim, quando uma mulher tem por duplo animal um veado, suas pernas serão longas, e ela será grande e com olhos claros. Quando uma mulher tem por duplo animal uma anta, ela será grande, e sua pele será lisa e escura como a desse animal. E assim por diante (id., p. 152).

Recapitulando, os componentes que formam a pessoa yanomami a partir da análise de Albert estão divididos em corpo biológico e corpo metafísico. O primeiro é definido pelo

termo *pei siki*, que significa a pele, o invólucro corporal. O segundo é denominado de *pei uuxi* e representa o conjunto dos componentes psíquicos da pessoa, divididos em quatro: 1) *pei pihi*, sede do pensamento consciente e da volição; 2) *pei porepë*, responsável pelos pensamentos e comportamentos não conscientes; 3) *o pei utupë*, que representa a imagem, é comum a todos os seres e possui um potencial agressor (lembramos que, durante o sonho, é o *pei utupë* que sai do corpo); e 4) *rixí a*, duplo animal que compartilha com seu análogo humano a mesma origem e destino.

Vejam agora a análise que Lizot (2007) faz sobre os Yanomami da Venezuela. A pessoa yanomami é constituída pelos seguintes componentes: *pei noreshi*, *pei mi ãmo* e *pei uhutipi*. O *pei noreshi* corresponde à imagem, a um duplo da pessoa, e este termo designa também os desenhos e as fotografias. Seria um duplo animal da pessoa e estaria relacionado a ela desde o nascimento. A pessoa e seu duplo nascem, adoecem e morrem juntos; ela possui as características de seu duplo animal. Os homens herdaram seus *noreshi* por via paterna, os quais podem ser uma onça, um macaco araguato (guariba), uma águia harpia (gavião real), etc. No caso das mulheres, presume-se que todas tenham como duplo animal o *hããhããmi*, um animal raro e não identificado que se alimenta de caranguejos. Os duplos animais vivem longe das pessoas com as quais estão relacionados, por isso não existe nenhuma interdição alimentar em relação ao consumo da carne desses animais, com exceção do gavião. Há também os duplos animais das crianças menores, que são transitórios e se encarnam na forma de um pequeno lagarto de rabo azul, chamado *ihiru noreshi*, que significa literalmente imagem de criança. Eles vivem cerca da casa e não se costuma matá-los. São instáveis, e as crianças os perdem com facilidade. Assim, se uma criança se assusta, o seu duplo animal foge. As mulheres saem pela floresta em busca do duplo perdido da criança, que se recupera no momento em que este é encontrado. O mesmo acontece com um adulto, quando os xamãs decidem que ele adoeceu devido à perda do seu duplo animal (LIZOT, 2007, p. 290-291).

Outro componente da pessoa é o *pei mi ãmo*, que corresponde ao “centro” da pessoa, o “princípio vital”. Apenas os humanos possuem *pei mi ãmo*. E, embora se constitua como um componente imaterial, os xamãs podem vê-lo sob uma forma antropomórfica. O *pei mi ãmo* é contido pelo *pei siki*, que corresponde a um invólucro corporal e que pode ser traduzido também como a pele que recobre o corpo, ou o próprio corpo. Como princípio vital, o *pei mi ãmo* está diretamente relacionado à vitalidade da pessoa e pode ser roubado por seres sobrenaturais, deixando a pessoa doente. Caso o xamã não consiga restituí-lo antes que seja devorado por esses seres, a pessoa acaba morrendo. Após a morte, o princípio vital sobe ao céu e se transforma numa alma (*no porepi*) no momento da cremação (id., p. 292).

O terceiro e último componente que constitui a pessoa yanomami é o *pei uhutipi*, que corresponde a um reflexo, a uma emanção, e que também é imaterial, assim como o princípio vital. Porém, tanto os homens quanto os animais possuem um *pei uhutipi*. Esse componente, no caso dos homens, possui uma forma humana e se transforma em espectro, *pore*, no momento da morte. Esse espectro continua na terra para sempre, vagando sem fogo. O *pei uhutipi* tem um potencial agressivo, e os espectros também podem agredir os humanos e roubar-lhes o princípio vital, o *pei mi ãmo* (id., p. 292-293).

Diferente de Albert, Lizot não considera o *pei pihi* – sede dos pensamentos e volições – um componente da pessoa, uma vez que o *pihi* é um classificador verbal que compõe vários verbos que têm relação com os sentimentos, as crenças, a vontade e o pensamento. Para esse autor, o *pei pihi*, como sede dos sentimentos, forma parte de uma pessoa da mesma maneira que um braço ou qualquer órgão. Assim, *pei pihi* se referiria apenas à face que tem o cérebro, que, por sua vez, é a sede de tudo o que se refere ao *pei pihi*. Nesse sentido, o *pei pihi* não teria nenhuma relação com a nosologia das doenças e não poderia ser considerado um constituinte da pessoa yanomami (id., p. 290).

De modo geral, a descrição dos dois autores se aproxima bastante, divergindo apenas em relação a alguns aspectos dos componentes metafísicos da pessoa e ao seu destino póstumo. No caso, Albert considera que, para os Yanomae, *pei mi ãmo* ou *pei uuxi* é um conjunto que engloba todos os demais componentes imateriais da pessoa, enquanto Lizot considera o *pei mi ãmo* um componente entre os demais. Este último descreve o *pei noreshi* como sendo um duplo animal e ao mesmo tempo uma imagem, parecendo significar o mesmo que, para os Yanomae, seriam duas coisas distintas: a imagem da pessoa é *pei utupë*; e o duplo animal se denomina *rixi a*.

Além disso, Lizot descreve dois processos distintos que ocorrem com o corpo no momento da morte. O *pei mi ãmo*, centro vital contido pelo corpo biológico (*pei sikî*), desprende-se e se transforma em “alma”, que sobe para o céu. E o *pei uhutipi*, espécie de reflexo, transforma-se em um espectro (*pore a*) que fica vagando para sempre sobre a terra. Portanto, a pessoa yanomami teria dois destinos póstumos, um celeste e um terrestre. No caso dos Yanomae descritos por Albert, apenas o *pore a*, contido pelo corpo biológico, no momento da morte se desprende e vai morar nas costas do céu.

A maior distinção na análise que os dois autores fazem dos componentes da pessoa yanomami parece estar na compreensão que fazem do *pei pihi*. Enquanto sede do pensamento consciente e da volição yanomami, Albert considera o *pei pihi* um constituinte da pessoa

yanomami, ao passo que Lizot não vê nenhuma relação, uma vez que o *pei pihi* não entraria na nosologia das doenças.

Toda essa revisão dos componentes da pessoa yanomami foi feita com o intuito de fornecer uma visão geral da pessoa para, então, compreender o processo que se desencadeia no momento do sonho. Como veremos mais adiante, a partir da descrição que os Yanomami do Pya ú me fizeram sobre os seus sonhos e dos processos corporais desencadeados no momento do sonho, pude validar algumas das descrições fornecidas, sobretudo por Albert. Como este autor, concordo que o *pei pihi*, como manifestação do pensamento consciente, é sim parte constituinte da pessoa yanomami. Entretanto, diferente dele e de Lizot, que consideram o *pei pihi* o responsável pela origem dos sentimentos e da volição yanomami, atribuo à imagem, ou seja, ao *pei utupë*, a sede dos sentimentos, da vontade e do conhecimento yanomami, sendo o *pei pihi* apenas a manifestação consciente daquilo que precisou antes surgir no âmago da imagem.

Ao longo deste e dos próximos capítulos que se seguem, procuraremos demonstrar a razão de pensarmos dessa forma.

2.2 COSMOS YANOMAMI

Vimos o que acontece com o corpo yanomami no momento do sonho. Quando à noite a pessoa dorme, seu corpo, *pei siki*, permanece deitado na rede, enquanto sua imagem, *utupë*, viaja e experimenta os eventos que podem afetar ou não o corpo de quem sonha. Essa separação que ocorre entre corpo e imagem é a mesma que acontece no momento da morte. O corpo, matéria inerte, apodrece. A imagem se transforma em um espectro, *pore a*, e vai viver nas costas do céu, o *hutu mosi*, um lugar que se caracteriza, sobretudo, por uma grande casa coletiva que está sempre em festa¹².

O mundo yanomami é concebido como um conjunto de quatro discos sobrepostos¹³. O nível em que se encontram os Yanomami é chamado de *hwei mosi*. Logo acima dele há dois níveis celestes, e abaixo um nível subterrâneo. O primeiro nível logo acima se chama *hutu mosi*, e é para onde vão os espectros dos mortos, os *pore pë*. Nesse primeiro céu, eles voltam a ser jovens; e, com o passar do tempo, envelhecem e morrem uma segunda vez,

¹² Voltarei detalhadamente sobre esse tema no capítulo 4.

¹³ Para os Yanomami da Venezuela, o cosmos está dividido em 5 níveis, todos semelhantes aos descritos pelos Yanomae. A diferença estaria em mais um nível subterrâneo, chamado *hetu misi suwë pata*, que se caracteriza por ser um mundo de podridão habitado por uma grande quantidade de lombrigas gigantes (LIZOT, 2007, p. 274).

transformando-se em moscas gigantes que vão para o *tukurima mosi*, um segundo céu diáfano, de uma luz intensa, localizado logo acima do *hutu mosi* (ALBERT, 1985, p. 632). Nas descrições que me foram feitas, essas moscas voltam para o nível terrestre, ou seja, para onde estão os Yanomami, mas vivem longe da casa coletiva, em meio à floresta. O nível subterrâneo, que se encontra logo abaixo do nível onde vivem os Yanomami, chama-se *hoterima mosi*. É um mundo escuro e pútrido. Lá vivem os *ãopatari pë*, seres canibais¹⁴ que se alimentam do princípio vital das pessoas e das substâncias patogênicas que os xamãs enviam para o subsolo (SMILJANIC, 1999, p. 52-53).

Essa breve descrição do cosmos foi feita para mapear os caminhos e os lugares por onde os Yanomami circulam no momento do sonho. Em geral, os *utupë* dos *kuapora thë pë*, i.e., das pessoas comuns, permanecem no mesmo patamar em que vivem os Yanomami, ou seja, no *hwei mosi*. Percorrem as trilhas que já conhecem; vão a comunidades próximas ou distantes, onde participam de festas *reahu*; vão a lugares de pesca, caça, coleta de frutos, etc. Mas também se deslocam por lugares onde nunca estiveram antes, sejam florestas desconhecidas ou mesmo cidades como Boa Vista, Manaus e até São Paulo.

O fato de o *utupë* de uma pessoa se deslocar por lugares que ela nunca frequentou antes durante a vigília permite que ela possa afirmar que conhece esses lugares por ter estado lá em sonho. Este é um aspecto fundamental do sonho yanomami: o fato de possibilitar o acesso a experiências que de outra forma não aconteceriam durante a vigília. Assim, durante seus sonhos, os Yanomami podem entrar em contato com parentes que estão afastados espacialmente ou até mesmo com os mortos. Esse tipo de encontro não tem lugar durante o dia, pois o dia é da matéria. É só à noite, quando o *utupë* se desprende do corpo, que se pode, então, entrar em contato com a imagem desses outros seres que povoam o cosmos yanomami.

Entretanto, para compreender por que a noite é o momento propício para que tal encontro aconteça, é preciso antes entender como esses outros seres percebem a noite.

2.3 A NOITE DOS VIVOS É O DIA DAS IMAGENS

Vimos que durante o dia o *utupë* fica preso ao corpo e que, com o cair da noite, no momento do sono, pode desligar-se de sua base corpórea e fazer suas incursões no tempo do sonho. A noite dos vivos corresponde ao dia dos *pore pë* (os espectros dos mortos) e dos *xapiri pë* (espíritos auxiliares dos xamãs). Tanto estes quanto aqueles não possuem corpos no

¹⁴ Os *ãopatari pë* são os Yanomami que, no tempo mítico, foram precipitados para o nível subterrâneo, após a queda do céu. Para uma versão desse mito, ver Wilbert & Simoneau (1990, p. 35).

sentido que os vivos possuem, i.e., corpos materiais e visíveis aos olhos das pessoas comuns. Os *pore pë* porque já morreram e, portanto, perderam o corpo que possuíam; e os *xapiri pë* porque são feitos de pura imagem¹⁵. A noite parece ser, portanto, o dia de tudo que possui uma imagem. E os Yanomami têm acesso a esse mundo por meio dos sonhos.

Tudo que se vê em sonho é *utupë*, ou seja, é a imagem das coisas e dos seres que aparecem no sonho; e a pessoa yanomami só pode acessar essas outras imagens a partir de seu próprio *utupë*.

Da mesma forma, o dia dos vivos equivale à noite das imagens – mortos, *xapiri pë*, etc., os quais não podem ser vistos pelos vivos durante o dia, exceto pelos xamãs¹⁶. Assim, é preciso que seja noite e que os Yanomami possam, na condição de *utupë*, interagir com esses outros seres. Uma imagem só se (re)conhece através de outra imagem.

É por isso que os Yanomami dizem que só à noite é que se sonha, porque é quando o *utupë* pode manifestar-se plenamente e entrar em contato com essas outras imagens que não poderiam ser vistas em plena luz do dia.

A noite é da imagem, dos mortos e dos outros seres que habitam o cosmos. É quando a imagem, liberta do corpo, pode vagar por lugares desconhecidos, encontrar parentes distantes ou falecidos. A noite é o momento do outro; e esse outro dentro da pessoa yanomami é a imagem, o *utupë*. Entretanto esse outro não supõe uma dualidade, pois tudo o que afeta a imagem também afeta o corpo.

Quando um yanomami sonha, não diz que foi um outro quem viveu essas experiências oníricas, mas ele próprio. Uma prova disso é que, além de fazer uso da primeira pessoa do singular (*kami ya*) para se referir ao sujeito das ações nos sonhos, é comum descrever essas atividades oníricas fazendo uso do passado epistemológico (*kípëni, kini, kípere, kure*)¹⁷. Esse ponto é fundamental, pois os Yanomami fazem questão de distinguir entre um acontecimento que testemunharam e outro de que apenas ouviram falar. Dessa forma, “o passado epistemológico implica que o locutor possua um conhecimento pessoal e direto sobre o que fala ou, pelo menos, que certifica a veracidade do que diz” (LIZOT, 1996, p. 118). Esse tempo verbal aparece com frequência nos relatos oníricos, o que não deixa margem de dúvida de que, de fato, foi a própria pessoa que narra o sonho quem viveu tal experiência.

¹⁵ No tempo das origens, que se caracteriza, sobretudo, por estar em constante transformação, os ancestrais Yanomami, em decorrência de seu comportamento desregrado, acabaram transformando-se nos animais que os Yanomami caçam atualmente. Assim, as “peles”, *sikî*, desses ancestrais deram origem aos animais de caça, enquanto suas imagens, *utupë*, deram origem aos *xapiri pë*, espíritos auxiliares dos xamãs (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 614).

¹⁶ Voltarei a esse tema mais adiante, no capítulo 5.

¹⁷ Sobre o passado testemunhado, ver Ramirez (1999, p. 99) e Lizot (1996, p. 118).

Entretanto, é a parte da pessoa yanomami que corresponde à imagem, o *utupë*, que, livre do corpo, age como espectro (*pore a*) e experimenta os eventos dos quais a pessoa vai se recordar ao acordar. Esse outro, a imagem, só pode ser outro como parte que se aliena do todo, de sua base material, o corpo.

A noite é o dia de tudo que não possui um corpo físico. E, nesse universo repleto de tantos outros, é quando a noite cai para o corpo que a imagem entra nesse mundo de alteridade, ficando mais vulnerável.

Há mais. Não bastasse uma inversão entre dia e noite dos vivos e mortos, também há uma outra inversão que diz respeito ao modo como cada um vê a si próprio e aos outros dentro desse contexto. Assim, os *pore* (mortos) se veem como os verdadeiros Yanomami e enxergam os vivos como espectros. Também aos olhos dos *xapiri pë*, os vivos são vistos como espectros. Por sua vez, os vivos se veem, obviamente, como os verdadeiros Yanomami, sendo que os mortos são para eles os que já morreram, i.e., os *pore*. No meio de tantas perspectivas, o que há em comum a todas elas é que os mortos são sempre os outros mesmo (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Mas, ao contrário dos mortos krahó, os *pore* yanomami, embora assediem os vivos em seus sonhos, não são considerados por eles inimigos¹⁸, ainda que seu intuito seja sempre o mesmo: levar os vivos para a morada dos mortos.

No próximo capítulo, veremos como os sonhos com os mortos afetam os Yanomami e como eles respondem a essas investidas. Por ora, voltemos nossa atenção para o *mari tëhë*, o “tempo” do sonho.

2.4 MARI TËHË: O TEMPO DO SONHO

Na língua yanomami, *mari* significa sonho; e *tëhë* quer dizer momento. Assim, para se referir a algo que aconteceu durante a noite, diz-se *titi tëhë*, sendo que *titi* significa noite. Da mesma forma, para se referir ao momento no presente se diz *hwei tëhë*, sendo que *hwei* quer dizer agora, aqui, hoje. Também pode referir-se a uma estação: *maa tëhë* é a época das chuvas, em que *maa* significa chuva; *raxa tëhë*, época da pupunha, em que *raxa* significa pupunha. Em todas essas expressões, *tëhë* tem um sentido de localizar no tempo algum

¹⁸ As descrições que me foram feitas dos mortos sempre enfatizavam que, embora os *pore* continuassem fazendo guerra depois de mortos, esse ímpeto belicoso se voltava contra outros grupos de mortos e que, em relação aos vivos, teriam uma atitude amistosa (*nohimu*). Nas descrições recolhidas por Albert, os mortos são vistos como perigosos e agressivos, mas que deixam de importunar os vivos assim que às cinzas do morto é dado o devido tratamento funerário. Entretanto, quando o morto se trata de um xamã, o potencial de agressão é muito mais acentuado e duradouro. Ainda na descrição de Albert, os vivos são vistos a partir da perspectiva dos mortos como sendo espectros agressivos que os maltratam (ALBERT, 1985, p. 634-650).

acontecimento. Também pode referir-se a uma atividade que acontece ao mesmo tempo em que outra, como no caso de orações subordinadas de tempo (RAMIREZ, 1999, p. 67)¹⁹.

Mari tēhë se refere ao tempo do sonho. Ou seja, todas as experiências que o *utupë* vive enquanto a pessoa dorme acontecem no *mari tēhë*. Mas, antes de se constituir como um tempo, seria mais apropriado referir-se a uma dimensão em que o tempo não ocorre de maneira linear, podendo ser acessado e transformado continuamente. *Mari tēhë* se refere a um tempo, mas também pressupõe um espaço; e, portanto, talvez possa ser traduzido como um espaço-tempo que está sempre em constante movimento. Nesse contexto a distinção entre passado, presente e futuro não é relevante, pois, como veremos no próximo capítulo, o sonho coloca em ação eventos que já aconteceram, que poderão acontecer ou que estão acontecendo.

Aquilo que se passa no *mari tēhë*, no tempo-espaço do sonho, pode influenciar a vida da pessoa que sonha ou de toda a comunidade. E, portanto, o sonho interfere diretamente na realidade da vigília. Da mesma forma, como veremos mais detalhadamente no capítulo que se segue, a vigília também tem influência no sonho. O que acontece com a imagem da pessoa no momento em que ela sonha é considerado tão verossímil quanto o que ocorre durante a vigília. Não se trata, portanto, de duas realidades paralelas, mas antes de duas formas de acessar um mundo que só pode ser plenamente compreendido a partir dessas duas perspectivas, a saber, a do corpo durante o dia e a da imagem durante a noite. Essas perspectivas, longe de se oporem, na verdade se complementam e possibilitam que os Yanomami possam ter um conhecimento do mundo que vai muito além daquele que experimentam durante a vigília.

Nesse sentido, tanto as experiências que ocorrem durante o sonho quanto as que se passam durante a vigília se desenrolam à maneira de uma fita de *möbius*, de modo que o que acontece de um lado vai parar do outro sem interrupção. O que aparenta ter dois lados na verdade tem apenas um, e a única fronteira que existe é a da linguagem. Mas, antes de entrarmos nesse ponto, passemos primeiro pela árvore dos sonhos e pelo campo semântico no qual se insere o sonho Yanomami.

2.5 MARI HI: A ÁRVORE DOS SONHOS

Quando as flores desabrocham na árvore dos sonhos, então nós, yanomae, sonhamos muito longe, nós sonhamos. Antigamente a árvore dos sonhos também existia. Assim, quando não sonhamos, é porque as flores da árvore dos sonhos não

¹⁹ Exemplo: *Urihi hamí ya huu tēhë tēhí ya taarema* (“caminhando pela floresta, eu vi uma onça”).

desabrocharam. Nós, Yanomae, que vivemos, todos nós sonhamos, assim nós somos (Luigi, xamã do Pya ú).

*Mari hi*²⁰ é a árvore dos sonhos que está plantada nos confins da terra. Quando suas flores desabrocham, os sonhos são enviados para os Yanomami. Quem a criou foi o demiurgo Omama, considerado *maritima a*, o sonhador.

Como vimos, *mari* é uma das palavras que os Yanomami usam para sonho e entra na classe dos nomes dependentes, o que significa que deve ser incorporado obrigatoriamente no complexo verbal (RAMIREZ, 1999, p. 16). Assim, para se referir a algo que foi visto em sonho, pode-se dizer:

Eu vi uma onça – *tih* *ya taa-rema*

onça eu ver (sufixo orientador do passado transitivo)

Eu vi uma onça em sonho – *tih* *ya mari*²¹ *taa-rema*

onça eu sonho ver (sufixo orientador do passado transitivo)

Há outras palavras que os Yanomami usam para se referir a um sonho. No Pya ú, na maior parte dos sonhos que me foram relatados, *mari*²² apareceu de maneira predominante, mas também foram usadas as palavras *kuramaï* e *thapimou*. De acordo com o dicionário de Língua Yanomami de Lizot (2004), *kurama-* é um verbo transitivo que diz respeito aos sonhos em que se veem pessoas de quem se está separado, ou lugares distantes (id., p. 183). Já *thapi* é um substantivo que significa sonho, premonição, presságio que se tem em sonho; *thapimou* é sonhar com um lugar distante, com pessoas ausentes ou com um morto (id., p. 434). Há ainda o verbo *he tharëai*, que significa sonhar com alguém, com um lugar; escutar ruídos enquanto se dorme; ou ainda uma visão obtida sob o efeito de alucinógenos. *He tharëprou* significa ver em sonhos algo de que se recorda claramente, e pode se referir ainda à capacidade de se lembrar de lugares ou de acontecimentos pertencentes ao passado (id., p. 81).

Tanto *kurama-* quanto *thapi-* fazem menção a um aspecto que parece fundamental no sonho yanomami e que remete à noção de distância. Pode-se sonhar com pessoas e lugares próximos, mas também se pode sonhar com lugares distantes, muitas vezes nunca frequentados durante a vigília e que o sonhador passa a conhecer através do sonho. O sonho

²⁰ Em que *mari* = sonho, e *hi* – classificador nominal de árvore.

²¹ *Mari* – sonho, como nome dependente, é seguido do verbo principal ver e seu sufixo respectivo.

²² Em yanomamï corresponderia ao verbete *mahari*, segundo o “Dicionário enciclopédico de la lengua yanomamï” (LIZOT, 2004, p. 191).

com parentes ausentes também costuma ser muito comum, assim como o sonho com os mortos. Aliás, esses dois tipos de sonhos abordam basicamente a mesma questão: a distância e aquilo que ela desencadeia em quem sonha, a saudade.

O sonho com alguém que não está, seja porque viajou ou porque morreu, costuma ser explicado como resultado da saudade que sente o ausente. Dessa forma, a pessoa que sonha acaba sendo contagiada com o sentimento daquele que aparece no sonho. E a saudade, além de estar presente nos sonhos, também se manifesta com o fim do dia, ou seja, com o surgimento da noite. Assim como o sonho, a saudade só pode ter lugar no pensamento yanomami quando o sol se põe. Mas esse é um tema ao qual voltaremos no próximo capítulo. Fiquemos um pouco mais no terreno da palavra, passando, portanto, ao contexto discursivo dentro do qual o sonho é socializado.

2.6 A FALA E O SONHO

Como vimos, quando a pessoa dorme, o corpo permanece deitado, enquanto a imagem, o *utupë*, se desprende e se desloca para vivenciar as experiências que serão lembradas ao acordar. Entretanto, embora os Yanomami digam que todo mundo sonha, nem todo mundo lembra que sonhou; e, quando lembra, nem sempre sabe contar seu próprio sonho. Como veremos, contar o sonho é fundamental, pois a socialização do conteúdo onírico permite que, em se tratando de um mau presságio, a pessoa ou quem seja afetado pelo sonho tome as devidas precauções durante a vigília.

Independente do que um sonho venha a significar, esse sentido jamais é dado arbitrariamente ou ao bel prazer do sonhador. A linguagem faz com que o sonho possa vir ao mundo. De outra forma, ele permaneceria como realidade virtual e que, portanto, não se poderia dar por completo.

Entretanto, não há entre os Yanomami um momento dedicado exclusivamente à contação de sonhos, da mesma forma que não existe para a contação de mitos. Aliás, os mitos são conhecidos, fundamentalmente, por serem sonhados (tratarei desse tema mais detalhadamente no capítulo 5). Os Yanomami costumam contar seus sonhos de forma espontânea assim que despertam. Contam, sobretudo, os sonhos que causam algum estranhamento ou que indicam um mau agouro, mas também podem contar sonhos corriqueiros. Assim que acordam, ainda deitados na rede, comentam o sonho que acabaram de ter. Quem ouve são os parentes que se encontram com suas redes próximas ao redor do mesmo fogo, em geral o cônjuge, os filhos, e às vezes algum outro parente. Como veremos

mais adiante, se o sonho representa alguma ameaça à pessoa, ela não deixa a casa de forma alguma no intuito de evitar o infortúnio pressagiado no sonho, o que não raramente acaba desencadeando discussões conjugais, já que as mulheres alegam que muitas vezes os homens dizem ter esse tipo de sonho como pretexto para não irem caçar.

Para além dessa esfera do núcleo familiar, há os sonhos que são tornados de conhecimento público e contados no centro da casa coletiva. O sonho pode se referir a algo que coloque em risco o bem-estar geral da comunidade, como, por exemplo, um sonho no qual os inimigos são vistos próximos da casa; ou se referir a qualquer outro tema que o sonhador ache relevante compartilhar.

Esses sonhos contados no centro da casa acontecem no contexto dos *hereamu*²³, discursos proferidos quase que diariamente. Iniciam-se assim que anoitece ou na alvorada, antes do amanhecer, e tratam de assuntos diversos que vão desde questões referentes à casa, como a necessidade de cortar o mato ou de trocar as folhas velhas do teto, até assuntos mais políticos, como a importância de se manterem relações de amizade com determinadas comunidades, etc.

Os *hereamu* são a ocasião em que os *pata thë pë*²⁴ usam de sua habilidade oratória para expor o que seus *pensamentos dizem*²⁵ e mobilizam a comunidade para a realização de alguma tarefa. Esse também é o momento em que circulam as notícias que chegam através do sistema de radiofonia implementado em algumas regiões da Terra Yanomami. Dessa forma, toda a comunidade é colocada a par dos acontecimentos que dizem respeito às comunidades yanomami próximas ou distantes e sobre os parentes que estão internados na Casa de Saúde Indígena (CASAI) em Boa Vista.

Nesse sentido, o sonho yanomami, longe de se constituir como uma profecia irremediável, diz respeito antes a temas e circunstâncias que podem ser contornados, mas para isso é preciso que seja socializado. Dessa forma, contar um sonho no centro da casa teria um efeito profilático, já que as pessoas orientariam suas condutas a partir daquilo que o sonho pressagia. Assim, por exemplo, quando alguém conta que teve um sonho em que os inimigos estavam próximos da casa coletiva, faz com que as pessoas orientem suas condutas e fiquem em alerta, não se afastando da casa nem andando sozinhas pela floresta. Não significa, contudo, que os sonhos determinem a vida das pessoas: eles servem como orientações e são

²³ *Here* significa pulmão e também entra na raiz do verbo respirar; *-mu* é um sufixo derivacional. Em yanomami, a palavra correspondente para esse tipo de discurso é *patamu*, ou seja, agir como um *pata* (ancião, velho), evidenciando, assim, a relação entre essa fala e os homens mais velhos.

²⁴ Sendo que *pata* significa ancião, velho; e *thë pë*, o plural.

²⁵ “*Ya pihî kuu*”, em que *ya* = 1ª pessoa do singular; *pihî* = pensamento; *-kuu* = verbo intrans. dizer.

levados em consideração, sobretudo, quando se referem a alguma ameaça nefasta. No próximo capítulo, falaremos mais detalhadamente sobre esse tipo de sonho.

Voltando aos *hereamu*, esses discursos proferidos no centro da casa são realizados em geral pelos *pata thë pë*. Trata-se de pessoas mais velhas, respeitadas pela comunidade e reconhecidas por certas qualidades, como, por exemplo, coragem, generosidade e um bom senso de humor. Outra qualidade fundamental para ser um *pata* é ter um domínio pleno da palavra, ou seja, realizar os *hereamu*, participar dos diálogos cerimoniais *wayamu*, etc. Os *pata thë pë* não possuem um poder de coerção, pois não se trata aqui de uma classe com um *status* diferenciado, como um conselho de anciãos ou coisa do tipo. É por meio da força de suas palavras que eles têm o poder de convencimento.

Os *pata thë pë*, em sua maioria, são homens, mas as mulheres também são englobadas por esse termo, e são chamadas individualmente de *patayoma a*²⁶. Embora sejam os homens mais velhos que realizem com maior frequência os *hereamu*, não raras vezes as *patayoma* também vão ao centro da casa e proferem seus discursos. Em geral são mulheres mais velhas, mas também é comum que alguma mulher adulta vá até o centro expor para todos algum problema ou circunstância que deseja que se torne de conhecimento público. Na verdade, as mulheres yanomami sempre falam, ainda que sejam minoria em relação aos homens que falam no centro; e, no momento em que eles falam, elas expressam, de forma que todos ouçam, seus comentários e sugestões, que os homens, por sua vez, geralmente incluem em suas falas. Na parte coberta e baixa da casa, *xika hamî*, são elas que discutem com seus cônjuges muitos dos temas que vão parar no centro. Se faço esse parêntese para colocar a participação das mulheres nesses discursos que são proferidos principalmente por homens, é simplesmente para pontuar o quanto os assuntos referentes à casa e à vida na comunidade também passam pelas conversas entre e com as mulheres.

Os jovens normalmente não participam desse tipo de discurso. Dizem que sentem medo/vergonha (*kiri*) e que só quando forem mais velhos é que poderão estar aptos a falar no centro da casa. É ouvindo os *pata thë pë* falarem todos as noites que os jovens vão aprendendo desde cedo.

Como já foi colocado, um *hereamu* pode tratar de qualquer tipo de assunto e começa com um *pata*, uma *patayoma* ou qualquer outra pessoa adulta se dirigindo para o centro da casa, onde permanecerá minutos ou horas caminhando e falando para os seus corresidentes. Se estiver chovendo – ou por qualquer outra razão –, a pessoa pode também fazer o *hereamu*

²⁶ Sendo que, como já vimos, *pata* significa ancião, velho; *-yoma* é um sufixo nominal que indica o gênero feminino; e *a*, a marca do singular (RAMIREZ, 1999).

parada, posicionada embaixo da parte coberta da casa, mas sempre direcionada para o centro, para que possa ser ouvida. O discurso começa, assim, sem maiores cerimônias. E, enquanto o *pata* fala no centro da casa, na parte coberta as pessoas estão deitadas em suas redes ou sentadas ao redor do fogo, comendo, conversando. Às vezes parece que ninguém está prestando atenção, mas na verdade estão todos atentos ao que está sendo falado no centro. Um *hereamu* pode acontecer a partir da fala de um só *pata*, mas em geral outras pessoas falam no decorrer da noite. Assim, quando um *pata/patayoma* termina o seu discurso, retorna para sua rede, e outra pessoa toma lugar no centro da casa e inicia uma outra fala, que pode ter relação direta com o que acabou de ser dito ou se referir a um assunto completamente diferente.

O *wayamu*²⁷ é outro momento em que um sonho pode ser eventualmente contado. Nesse caso, trata-se de um diálogo cerimonial que é realizado no contexto da festa intercomunitária *reahu*²⁸. Justamente por ser uma fala cerimonial, ela é muito mais elaborada e se caracteriza por complexos jogos de palavras e figuras de linguagem, como metáforas, metonímias, sinédoque, etc.

Esse diálogo acontece na primeira noite da festa *reahu*. À noite um anfitrião vai ao centro da casa e, junto com um visitante, ambos se acoram e começam a se espalmar e a repetir frases ritmadas. Um fala e o outro repete, acrescentando outras frases ao longo da noite. Esses pares de homens (nesse caso são sempre homens) se sucedem ao longo da noite, sempre mantendo essa relação entre um anfitrião e um convidado.

Ao contrário do *hereamu*, que é proferido em geral pelos mais velhos, no *wayamu* os jovens também podem participar. Costumam ser os primeiros a tomar parte nos diálogos. Suas falas são mais truncadas, mescladas pela falta de prática e pela vergonha, mas é assim que vão praticando e aprendendo a realizar o diálogo cerimonial. Aos poucos, com o passar da noite, vão sendo substituídos pelos *pata thë pë*, e os diálogos ganham, então, outra cadência e densidade. Assim, esses velhos seguem noite adentro até a alvorada, mantendo sempre essa estrutura entre um convidado e um anfitrião. Antes que o sol possa nascer, a última dupla se desfaz – e o dia, então, toma lugar.

Tanto os discursos *hereamu* proferidos no cotidiano quanto os diálogos cerimoniais *wayamu* que acontecem por ocasião das festas *reahu* transcorrem durante o período da noite e antes do amanhecer. Essa relação da noite com essas falas parece ser do mesmo tipo que ocorre entre a noite e o sonho – e, por sua vez, pressupõe uma outra relação, a do corpo com sua imagem. Como já foi dito, o dia parece ser destinado ao corpo, e a noite é da imagem,

²⁷ Para uma descrição mais detalhada sobre o *wayamu*, ver Lizot (1991) e Kelly (2017).

²⁸ No próximo capítulo, faço uma descrição da festa *reahu*.

sendo esta o *locus* por onde devem passar os sentimentos, as volições e o conhecimento yanomami. Dessa forma, para que algo possa chegar até o corpo e se manifestar por meio da consciência, do *pei pihi*, é preciso antes que tenha passado pelo *utupë*. Nos próximos capítulos, apresento mais argumentos que corroboram a minha hipótese.

Como vimos, os *pata thë pë* – e entre eles destaco os xamãs – são aqueles que possuem maior habilidade com a palavra. E, portanto, contar seus sonhos no centro da casa coletiva ou para mim era algo que faziam sem maiores restrições ou dificuldades. Os *pata thë pë* são reconhecidos por todos como pessoas que sonham abundantemente e estavam sempre dispostos a compartilhar comigo suas atividades oníricas, fazendo questão de ressaltar que sempre sonhavam muito e longe. Da mesma forma, quando contavam algum mito, enfatizavam que conheciam as coisas das quais falavam justamente por terem sonhado.

Em compensação os jovens raramente me contavam seus sonhos. Diziam que não sonhavam ou que não lembravam o que haviam sonhado. No entanto, eram prontamente desmentidos pelas suas mães, que diziam que eles haviam sonhado, sim, pois haviam falado enquanto dormiam. Aliás, falar dormindo é uma evidência clara de que a pessoa está sonhando. É por isso que os Yanomami dizem que os cachorros também sonham, pois os latidos e grunhidos que soltam enquanto dormem são um sinal explícito de sua atividade onírica. Voltarei a esse tema mais adiante.

Já em relação às crianças, os Yanomami dizem que também sonham, mas que, como ainda são muito pequenas, não sabem falar direito sobre seus sonhos. Esse foi o caso de um dos filhos de Fátima, o qual morreu com uma picada de cobra. Ela me explicou que com certeza ele havia sonhado com o animal peçonhento, mas que, por ainda ser criança, não soubera falar sobre o seu próprio sonho.

Como já foi colocado aqui, falar sobre o próprio sonho é fundamental, sobretudo quando se trata de um mau agouro, pois é uma maneira de prevenir o infortúnio. Uma vez socializado, o sonho passa a ser melhor compreendido, e o sonhador entende que precauções deve tomar na vida desperta para que o mal pressagiado no sonho não venha a acontecer.

Quando uma pessoa sabe se expressar bem e possui pleno domínio sobre a fala, diz-se que é *aka moyamĩ*. Em yanomamĩ, *aka hayuai* se refere, entre outras coisas, a ser capaz de falar a língua yanomami; participar devidamente dos diálogos cerimoniais; participar ativamente nos intercâmbios comerciais, etc. (LIZOT, 2004, p. 8). *Aka taai* também possui significados semelhantes e se refere a uma criança quando já é capaz de se comunicar; falar com desenvoltura; ser hospitaleiro; participar nas dádivas e nos intercâmbios (id., p. 9).

Nota-se muito claramente uma relação entre fala, generosidade e reciprocidade, características que, como vimos, definem um *pata* (LIZOT, 1991). Saber falar é importante porque possibilita uma comunicação adequada. Ser um bom anfitrião e receber bem os convidados para uma festa *reahu* também é uma qualidade fundamental entre os Yanomami. Da mesma forma, saber participar dos intercâmbios é vital para manter as relações entre as comunidades aliadas e a boa convivialidade entre os corresidentes.

Por outro lado, de uma pessoa que não sabe expressar-se devidamente, diz-se que é *aka porepë*, que literalmente quer dizer “língua de espectro”. Também são chamadas assim as pessoas que falam enquanto dormem. *Aka porepë* se refere a uma fala desarticulada, que ocorre em momentos de estado alterado de consciência, como quando uma pessoa doente delira; quando se inala *yãkoana*²⁹; quando se embriaga de caxiri, etc. Também são *aka porepë* aqueles que não falam corretamente yanomami, sejam as crianças que estão aprendendo a falar ou os estrangeiros. Os brancos ocupam esse lugar por excelência, mas também se incluem aí outros povos indígenas da região, como os Macuxi, Wapichana, Sanumá, Ninam, etc.

Ser *aka porepë* vai além do fato de falar uma “língua de espectro”: significa que a pessoa está no processo de se tornar outro. Kelly (2011) observou que, quando pacientes yanomami se encontravam muito debilitados por alguma doença, faziam questão de se comunicar apenas em yanomami. Estando em um estado vulnerável entre a vida e a morte, falar uma língua que não era a sua poderia desencadear uma transformação em outro. Lembremos que, no perspectivismo ameríndio, comunicar-se com seres que não são aparentemente da sua espécie significa abrir a porta da alteridade para sua própria transformação em outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397).

Outro exemplo referente à expressão *aka porepë* é em relação aos estados de liminaridade. Tomo aqui a análise que Albert (1985) faz em sua tese, quando descreve o ritual de reclusão do homicida *unokaimu* como uma versão simétrica masculina do ritual de reclusão destinado às meninas no contexto da primeira menstruação, *yïpïmu*³⁰. A menina, quando está sob esse estado, deve seguir uma série de prescrições, abstenho-se, entre outras coisas, de se alimentar diretamente com as mãos, de tomar banho, de comer determinados alimentos, etc. Ela é mantida em abrigo construído com folhas de palmeira³¹, localizado atrás

²⁹ Voltaremos a falar mais detalhadamente da *yãkoana* e de sua relação com os sonhos dos xamãs no capítulo 5.

³⁰ Para uma descrição detalhada dos rituais *unokaimu* e *yïpïmu*, ver Albert (1985, p. 360-381; p. 573-598).

³¹ Há uma folha específica utilizada para a confecção da “casa” onde a moça deverá permanecer reclusa durante sua primeira menstruação chamada *yïpïhi* (*Scoroea guyanensis*), literalmente “árvore de menstruação” (ALBERT, 1985, p. 573-574).

do fogo de sua família (*xika hamĩ*). Sua mãe lhe passa uma cuia com o pouco de alimento que pode comer. Uma das interdições é a de não falar. Da mesma forma, o homem que se submete ao ritual do homicida *unokaimu* realiza uma série de prescrições para que possa digerir a gordura de sua vítima. Durante o tempo em que está em “reclusão”, também deve abster-se ao máximo de dirigir a palavra a quem quer que seja. A interdição da fala nesses dois casos parece estar diretamente relacionada ao estado de liminaridade em que se encontram. Se falassem, poderiam transformar-se em outros.

Também no processo de iniciação, o jovem xamã, além de seguir várias prescrições, jejuns e abstinências diversas, deverá manter-se em silêncio, não podendo dirigir a palavra a nenhuma outra pessoa e repetindo apenas aquilo que os xamãs que o iniciam lhe indicam. Por estar sob o efeito da *yãkoana*, o aprendiz de xamã pronuncia palavras de forma desarticulada e é considerado *aka porepë*.

Da mesma forma, mas em sentido oposto, quando os Yanomami do Pya ú tomavam caxiri, faziam questão de se comunicar comigo em português, mesmo os que nunca haviam ido à cidade e diziam não saber falar a língua dos *napë pë*, os brancos. Essa necessidade de falar outra língua no estado de embriaguez, além de estar relacionada ao fato de a pessoa perder a vergonha/medo e se aventurar em outra língua que não a sua³², talvez esteja associada também ao fato de saberem, por experiência própria, que essa consciência alterada que possibilita a transformação em outro é apenas temporária e, portanto, reversível, não havendo o risco de o processo de metamorfose concluir-se por completo. Lembremos que estados de alteração de consciência como os desencadeados pelo caxiri, pela *yãkoana* ou em momentos de doença são todos associados ao *aka porepë*, assim como a pessoa que fala enquanto dorme.

Na mitologia yanomami, *Pore* é dono das bananas e as sovina para o herói mítico *Horonamĩ*. Não articula bem as palavras e, por isso, não se comunica bem. *Pore* carrega em si o oposto do ideal da pessoa yanomami. Ele é *xiimi*, avarento, e o é duplamente: não domina as regras básicas de comunicação – sovina a palavra – e não compartilha a banana – nega o alimento. Nesse contexto, a troca é impossível, e o convívio em sociedade também. *Pore* vive sozinho na floresta (COCCO; LIZOT; FINKERS, 1991; LIZOT, 1991; CARRERA, 2004).

Também se diz que uma pessoa é *aka porepë* quando não é capaz de participar dos diálogos cerimoniais *wayamu*, ou quando dá objetos sem receber nada em troca (LIZOT, 2004, p. 8).

³² Quem nunca falou (ou pensou estar falando) um outro idioma fluentemente sob um estado de embriaguez?

Nota-se aqui, mais uma vez, como o saber falar está estreitamente relacionado com a generosidade. No caso, ser uma pessoa generosa não significa dar coisas sem pedir nada em troca. Dar sem receber ou receber sem retribuir é algo inconcebível entre os Yanomami. Isso vale para um bem (*matihî pë*), uma caça, uma ofensa, um morto. Sem troca, não há comunicação possível, e relação alguma pode existir.

A maior parte dos sonhos a que tive acesso foram desses homens generosos, os *pata thë pë*, que, no caso do Pya ú, eram quase todos xamãs. Mas também ouvi os sonhos de algumas *patayoma*, mulheres mais velhas; dos homens adultos; das mulheres adultas; e, com menos frequência, dos jovens. Várias vezes os Yanomami mencionavam que todo mundo sonhava e que a diferença estava em ter “vergonha/medo” de contar seu próprio sonho – vergonha essa que estava diretamente associada ao saber falar.

Isso não significa, contudo, que, para se contar um sonho, haja um fala específica que marque o relato onírico. Como já vimos, o sonho pode ser contado no contexto de um discurso cotidiano, *hereamu*, ou de um diálogo cerimonial, *wayamu*. Nesses casos, é preciso dominar essas formas de discursos, algo que não faz parte das habilidades dos mais jovens, uma vez que essa capacidade será desenvolvida ao longo da vida, ou seja, é com a maturidade que deverá ser alcançada plenamente. Como vimos, as mulheres também fazem os *hereamu*, mas com menor frequência do que os homens. Também há homens mais velhos que não falam no centro da casa. Ser homem e velho não torna uma pessoa necessariamente apta a fazer um *hereamu* e muito menos um *wayamu*. Contar um sonho não é diferente, já que este, quando tornado público, acontece dentro desses contextos discursivos.

No caso dos sonhos que me foram contados, as expressões usadas no início do relato eram em geral as mesmas. Transcrevo abaixo as mais comuns com suas respectivas traduções:

Expressões com que iniciavam os relatos oníricos	
Yanomae	Português
<i>Hapa ñaha ya mari kuama...</i>	Aconteceu em sonho/Eu estava no sonho
<i>Hapa ñaha thë kua...</i>	Assim é...
<i>Ya mari kuama...</i>	Assim eu estava no sonho...
<i>Ñhî ya mari kupëñî...</i>	Assim eu sonhei... (passado epistemológico)
<i>Ya marimu...</i>	Eu sonho...
<i>Awei, ñhî kami ya marimoma...</i>	Awei, assim eu sonhava...
<i>Awei, hwei tēhē ya marimu kupëñî...</i>	Awei, assim eu sonhei hoje... (passado epistemológico)
<i>Kami ya marimuwî...</i>	O meu sonhar

<i>Kihami ya marirayoma...</i>	Lá (remetendo a distância) eu sonhei...
<i>Hĩ ya marimu...</i>	Assim, eu sonho...

Como se vê, em geral os relatos começam com a pessoa contando que teve um sonho, usando os diferentes passados possíveis. Para terminar o relato, costumam concluir da mesma forma que terminam um discurso *hereamu*, pontuando o fim de “suas palavras”:

Expressões que indicavam o fim do relato onírico	
Yanomae	Português
<i>Īnaha ya mari kuama. Awei, ĩnaha thĕ ā kutaoma.</i>	Assim eu sonhei. Awei, assim minha palavra termina.
<i>Īnaha ya kuama, ĩnaha thĕ kua.</i>	Assim eu fiz, estava, assim foi.
<i>Īnaha ya kuama, kutaoma, ĩnaha ya mari kurayoma.</i>	Assim eu estava, acabou, assim eu sonhei.
<i>Hĩ ya mari kutao pĕnaha, ya thĕ ā thakema.</i>	Assim foi meu sonho, minha palavra eu coloquei.
<i>Awei, ĩnaha ya thĕ ā thakema.</i>	Awei, essa é a minha palavra.
<i>Īnaha ya mari a kurayoma.</i>	Assim eu sonhei.
<i>Īnaha thĕ ā kutaoma.</i>	Assim minha palavra termina.
<i>Īnaha ya mari kuaĩ.</i>	Assim eu sonho.
<i>Hĩ tĕhĕ thĕ ā maprarioma, mari.</i>	Então minha palavra termina, sonho.
<i>Īnaha thĕ ā kutaoma marimorayuwi.</i>	Assim termina minha palavra de sonho.
<i>Īnaha thĕ kua.</i>	Assim é.
<i>Maprarioma.</i>	Acabou.
<i>Kutaoma.</i>	Acabou, terminou.
<i>hwei tĕhĕ thĕ ā kutaoma, ĩnaha thĕ a kuoma.</i>	Agora minha palavra acabou, assim foi.
<i>Thĕ ā kutaoma.</i>	A palavra acabou.
<i>Thĕ a kuprarioma.</i>	Idem
<i>Hĩ thĕ ā hikio, maprarioma.</i>	A palavra já acabou.
<i>Awei, wa thĕ ā tei.</i>	Awei, tome a minha palavra.
<i>Īnaha thĕ kuama, peheti ya thĕ āha hipi kami yanĩ, awei.</i>	Assim foi, são verdadeiras as palavras que te dei, awei.
<i>Īnaha thĕ kuoma, ya mari a kurae pĕnaha ya thĕ ā thakema.</i>	Assim aconteceu, eu sonhei e a minha palavra eu coloquei.
<i>Īnaha ya mari kuama, ĩhĩ hikio thĕ ā hiki.</i>	Assim eu sonhava, só são essas as palavras
<i>Awei, kutaoma, ya mari a kurayo pĕnaha...</i>	Awei, acabou, eu sonhei assim...
<i>Īnaha ya mari kuama, kutaoma.</i>	Assim eu sonhei, terminou.

Para além dessas expressões que começam e terminam um relato onírico e dos verbos que vão precedidos pelas palavras *mari*, *kuramaĩ*, *thapimu* – que como vimos se referem, entre outras coisas, a algo que foi sonhado –, não há na língua yanomami uma forma

gramatical que seja própria para narrar um sonho, como acontece no caso de outros povos ameríndios, como os Kagwahiv, por exemplo. Estes últimos fazem uso de um marcador de discurso usado somente para o relato de sonhos (KRACKE, 1990, p. 146). Do mesmo modo, como já foi colocado, não há um momento destinado exclusivamente à contação dos sonhos, sendo que estes podem ser contados assim que a pessoa acorda, dirigindo-se aos parentes que se encontram próximos; ou no contexto de um discurso *hereamu*, quando a pessoa ocupa o centro da casa e torna público seu sonho.

Mesmo não havendo uma fala e um contexto específicos para o relato onírico, vimos como é fundamental falar sobre o próprio sonho, sobretudo quando este pressagia um mau agouro ou uma ameaça, como foi o caso do filho de Fátima, que não soube contar o seu sonho e foi picado fatalmente por uma cobra.

Passemos agora para o tema da interpretação dos sonhos.

2.7 INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS YANOMAMI

Como vimos, o sonho yanomami não possui um contexto, nem uma fala específica, e tampouco passa por um processo de interpretação elaborado. Em geral os conteúdos dos sonhos são facilmente compreendidos. E, se são socializados, eles o são pelas razões já expostas. Por não demandar tal trabalho de exegese, também não há um especialista para quem os sonhos são encaminhados em caso de dúvida sobre o significado oculto que poderiam conter.

Contudo, isso não quer dizer que os sonhos yanomami não sejam elaborados e que seus conteúdos não demandem uma atenção por parte daqueles que sonham. A maior parte dos sonhos que me foram contados parecia dizer exatamente aquilo que diziam. Assim, uma pessoa que dizia ter sonhado com cobra tomava as precauções para não encontrar esse animal pelo caminho. Se alguém sonha com os inimigos *oka pë* próximos da casa, é porque de fato eles se encontram cerca. Quase todos os sonhos, com exceção dos sonhos dos xamãs, tratavam de eventos que literalmente poderiam acontecer durante a vigília ou já haviam acontecido no passado, sendo desnecessária, portanto, a realização de um trabalho de interpretação exaustivo.

Há, todavia, sonhos que possuem significados que não são tão literais. Por exemplo, sonhar com um facão também significa que se encontrará uma cobra no caminho; ou um sonho em que a pessoa vê a si ou a outrem ornamentada é sinal de mau presságio. O que faz com que os Yanomami associem o fato de verem uma faca em sonho com encontrarem uma

cobra durante a vigília? Ou qual a relação entre uma pessoa que aparece ricamente adornada em sonho e o sentimento de que algo ruim está para acontecer?

Voltarei a esses sonhos no próximo capítulo, buscando demonstrar como as operações que os Yanomami fazem entre o conteúdo dos seus sonhos e sua interpretação, seja esta literal ou metafórica, dizem menos sobre como os Yanomami pensam seus sonhos do que como os sonhos são pensados através deles³³. E aqui já deixo claro que meu interesse não está no que os sonhos dizem, mas antes no que os Yanomami fazem com eles.

Nesse sentido, não busquei, durante a minha pesquisa, por uma chave dos sonhos yanomami – o que, embora pudesse ter seu valor, me pareceu pouco rentável para compreender as relações mais viscerais que os Yanomami parecem mobilizar por meio de seus sonhos.

Neste capítulo vimos que foi a partir do surgimento da noite que os Yanomami passaram a sonhar. Com base nos trabalhos realizados por Albert (1985) e Lizot (2007), fiz uma recapitulação dos componentes que formam a pessoa yanomami para compreender melhor o processo que ocorre no momento do sonho. Vimos também que, durante o sonho, o *utupë* que corresponde à imagem da pessoa se desprende temporariamente do corpo e vivencia as experiências que poderão afetar o corpo da pessoa que sonha ou mesmo de toda a comunidade.

Fiz um breve recorrido pelo cosmos yanomami e destaquei a inversão dia/noite que media a relação entre vivos e mortos. A noite dos Yanomami equivale ao dia das imagens, ou seja, dos *pore pë*, dos *xapiri pë* e da própria pessoa yanomami como *utupë*. É nesse mundo de imagens que os diferentes seres podem encontrar-se. Apresentei também as perspectivas desses seres que sempre veem todos os demais como sendo os mortos.

Passei pelo *mari tēhë*, “tempo” do sonho, que, como procurei demonstrar, se trata antes de uma dimensão espaço-tempo em que os eventos acontecem em um fluxo *continuum*, podendo afetar o tempo da vigília. Vimos que o *mari tēhë* não se constitui por um tempo linear e orientável, mas antes por uma dimensão em que as distinções entre presente, passado e futuro não fazem sentido. Os eventos dos sonhos, assim como os acontecimentos da vida desperta, constituem-se como duas maneiras de acessar e compreender o mundo, as quais se complementam através da perspectiva do corpo e da imagem.

³³ Aqui parafraseio Lévi-Strauss, que, a respeito da análise estrutural dos mitos, adverte: “Não pretendemos, portanto, demonstrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 31). As relações que se entreveem entre sonho e mito serão abordadas mais diretamente nos sonhos dos xamãs, conforme veremos no capítulo 5.

Vimos também que o *utupë* da pessoa yanomami é um outro dentro do corpo, mas que não pressupõe uma dualidade. Tudo que a pessoa experimenta em sonho através de sua imagem é percebido como uma experiência vivida pela própria pessoa.

Passamos pela *mari hi*, árvore dos sonhos, e apresentei o campo semântico que abrange o vocabulário relativo ao sonho, descrevendo suas significações e usos dentro dos relatos oníricos. Para além da esfera familiar, apresentei os contextos em que um sonho pode ser contado publicamente, como no caso de um discurso *hereamu*, realizado cotidianamente, ou de um diálogo cerimonial *wayamu*, que ocorre por ocasião da festa intercomunitária *reahu*. Sobre essas falas realizadas no centro da casa coletiva, salientei que são realizadas sempre no início da noite ou antes do amanhecer, marcando sua relação direta com o momento da noite. Atentei para o fato de que essa relação também ocorre com o sonho, uma vez que, para os Yanomami, só à noite é que é possível sonhar.

Neste capítulo, procurei demonstrar que essas relações aparecem como resultado ou desdobramento de uma relação anterior e mais profunda que existe entre o corpo e a imagem, sendo esta a sede primordial dos sentimentos e da volição da pessoa yanomami. Com o surgir da noite, essa imagem tomaria o lugar do corpo e se manifestaria de maneira mais intensa no momento do sonho. Recordei ainda que a noite dos vivos equivale ao dia dos mortos, espíritos e animais. O *utupë*, como imagem liberta do corpo, estaria, então, mais próximo desses outros seres, dado que todos eles possuem um fundo comum – que é também uma imagem. Lembrei mais uma vez que tudo que existe possui um *utupë*.

Ainda sobre a fala, coloquei que os *pata thë pë*, homens mais velhos da comunidade – e entre esses se destacam os xamãs –, são os mais aptos a fazer os *hereamu* e a falar no centro da casa, aptidão que é desenvolvida ao longo da vida. Apresentei o significado de ser *aka moyamí*, falar bem, e sua relação com a generosidade e a reciprocidade, qualidades imprescindíveis para ser considerado por todos um *pata*. Da mesma forma, ser *aka porepë* se caracteriza por alguém que não sabe comunicar-se e nem trocar. Lembremos que, no mito, *Pore* sovina palavra e comida e impossibilita com isso qualquer tipo de relação. *Aka porepë* se refere também a alguém com o estado de consciência alterado, seja pelo uso de alucinógenos e álcool (como no caso da *yãkoana* e do caxiri), seja por se encontrar em um estado de doença ou de dormência (nos casos das pessoas que falam enquanto dormem). Vimos que falar a língua de um outro, ou seja, ser *aka porepë*, pode desencadear a metamorfose da pessoa nesse outro. Evita-se, portanto, falar em momentos em que essa transformação pode ser perigosa, como, por exemplo, nos casos de liminaridade, como no

ritual destinado à primeira menstruação, *yipimu*, ou no caso do ritual do homicida *unokaimu*, ou ainda durante a iniciação xamânica.

Por fim procurei demonstrar que, embora o sonho prescindia de um contexto ou estilo discursivo específico, contar um sonho é fundamental, pois torna possível que a pessoa possa socializar as experiências que viveu em sonho e que, no caso dos sonhos que demandam alguma cautela, possa orientar a vida das pessoas que serão afetadas diretamente pelo sonho.

No capítulo seguinte, apresento os sonhos yanomami que me foram contados durante o tempo em que permaneci na comunidade do Pya ú. Trata-se dos sonhos de homens, mulheres, jovens, adultos e velhos que giram em torno de questões do dia a dia e de suas relações com os diferentes seres que habitam o cosmos yanomami. Apresento também os sonhos premonitórios e seus desdobramentos durante a vigília, bem como os sonhos com os mortos e com pessoas ausentes. Sobre estes últimos, procuro indicar como o sentimento de saudade é suscitado pelos outros, revelando-se em forma de sonho.

CAPÍTULO 3. OS SONHOS YANOMAMI

Saudade: presença dos ausentes.
Olavo Bilac

Mal amanheceu, devem ser por volta das 5 horas da madrugada. Claudio, um xamã de 45 anos, aproxima-se do centro da maloca e começa a contar um sonho. Os *oka pë* estão próximos da casa, e é preciso tomar cuidado. Esses inimigos tão temidos pelos Yanomami; são feiticeiros que matam suas vítimas de maneira sorrateira, soprando veneno. Em geral atacam as pessoas que estão sozinhas na floresta e jamais são vistos por elas. A pessoa que sofre seus ataques sente uma espécie de tontura no momento em que é atingida, volta para casa se sentindo estranha e cai prostrada em sua rede. Se os xamãs não conseguem curar a pessoa, ela pode morrer em questão de dias.

O sonho contado por Claudio foi sonhado por Lenita, sua mulher, mas é ele quem vai ao centro anunciar a aproximação dos *oka pë* e alertar a todos para que não se afastem muito da casa e nem andem sozinhos pela floresta.

Amanhece, e a casa, antes silenciosa, desperta e ganha vida. Rapidamente as pessoas vão se ocupando dos seus afazeres. Um grupo de mulheres pega seus cestos *wit*, seus facões e seus bebês e segue o caminho da roça, acompanhado de um bando de crianças. Algumas vão com os maridos. Outros homens saíram cedo para caçar, deixando a maloca toda na expectativa de comer carne de queixada ao final do dia. Um grupo de jovens fica em casa; os rapazes não animaram de ir caçar hoje, como não animaram ontem e provavelmente não animarão amanhã. Esta é, inclusive, uma reclamação constante de seus pais e dos *pata thë pë* em geral: de que os jovens não querem fazer nada. Os rapazes não querem caçar, as moças não ajudam suas mães na roça, nem gostam de pegar lenha no mato. Enfim, são jovens e passam a maior parte do tempo se divertindo entre eles, passeando pela casa ou por malocas próximas. As moças se pintam com urucum e sempre penteiam os cabelos, que estão cada vez mais compridos – tendência recente que contrasta com o corte curto tradicional usado pelas mulheres mais velhas e que era comum a todas há alguns anos. As mulheres dizem que as moças aprenderam a deixar o cabelo crescer com as Macuxi lá na Casa de Saúde Indígena (CASAI), uma das poucas ocasiões em que as mulheres deixam a maloca para ir à cidade de Boa Vista, ou seja, quando ficam doentes ou quando acompanham algum parente. O comprimento das madeixas das jovens já foi até comentado em um *hereamu*. Disseram que as moças estavam deixando de ser Yanomami e querendo virar Macuxi, perdendo a “cultura”. As jovens, por sua vez, pouco se importam com esses discursos e continuam a deixar os

cabelos compridos. Os rapazes tentam ao máximo postergar o casamento, em parte porque sabem que vão perder a liberdade de que gozam nessa fase da vida: os namoros descomprometidos e a falta de obrigação de ter de trabalhar. Como quem casa quer caça, os pais das jovens se recusam a dar suas filhas para os rapazes preguiçosos que não fazem outra coisa a não ser dormir, comer e namorar.

A casa segue seu ritmo diurno. Além dos jovens, ficam na casa os mais velhos, sobretudo os que estão doentes. Luigi, o *pata* mais velho do Pya ú, com mais de 80 anos, mesmo doente levanta de sua rede e vai do lado de fora da casa. Carregando o seu terçado cego, acocora-se e vai limpar os matinhos que crescem do lado de fora, deixando o caminho impecável.

Os bichos de estimação também ficam em casa, com exceção dos cachorros, que fielmente seguem seus donos, seja na caça ou na roça. Ficam os gatos, as galinhas e o macaco-prego – que, sempre que pode, rouba os ovos das galinhas ou tenta copular com elas.

As pessoas deixaram a casa para realizar seus afazeres, mas sem perder de vista o sonho que Claudio contou no início do dia: os *oka pë* estão próximos da casa, e é preciso tomar cuidado.

Por volta do meio-dia, as mulheres retornam com seus cestos *wñ* cheios de macaxeira, banana e tudo o mais que encontraram pela roça. Deitam os cestos em frente ao poste que sustenta as redes da família nuclear. Vão para o rio com os bebês presos à tipoia, dormidos de sono e de sol. Refrescam-se no banho e logo voltam para casa, onde vão descascar e ralar as macaxeiras. Estas, depois de raladas, serão espremidas no tipiti, até darem origem a uma massa branca e compacta que será depositada de maneira meticulosa em grandes bacias de alumínio para secar até o dia seguinte, quando será peneirada e assada em grandes discos de ferro para virar o tão apreciado beiju, o *naxihi*.

Aos poucos mais um dia termina; e a casa, que estava vazia, volta a ser povoada. Com o cair da tarde, a expectativa aumenta à espera dos homens que saíram para caçar. Na pista de pouso, os rapazes jogam futebol, e as moças assistem à partida sentadas em bancos improvisados de tocos de árvores dispostos na lateral do “campo de futebol”. No posto de Saúde, que fica ao lado oposto de onde se encontra a casa coletiva, algumas mulheres estão sentadas no chão e carregam seus filhos a tiracolo, catando piolho e conversando. Os jovens e as crianças também ficam ao redor do posto, esperando para ver se recebem algum resto de comida que, às vezes, os técnicos de saúde dispensam.

Dentro da casa, as crianças brincam no centro. Aos poucos a luz vai ficando cada vez mais fraca. E, antes que escureça, os homens voltam da caçada. Ari, um dos melhores

caçadores do Pya ú, contorna a casa por fora e, sem dizer uma palavra, vai direto ao rio para banhar-se. Jairo, seu filho mais velho, de 18 anos, carrega nas costas um pacote grande e pesado, trançado com folhas. Pelas suas pernas finas e compridas, escorre sangue de um vermelho-escuro. Jairo entra pela pequena porta que dá acesso à sua casa, onde está o fogo da sua família e as redes que o circundam. Larga o pesado pacote no chão e, também sem falar nada, pega o seu precioso sabonete escondido no fundo de um pequeno cesto suspenso, saindo logo em seguida em direção ao rio para banhar-se. Fátima, a esposa de Ari, sem perder tempo abre o embrulho com sua faca afiada e sorri satisfeita: hoje vão comer carne de queixada. As crianças, filhas mais novas do casal, pulam de felicidade – essa noite vão comer carne. Enquanto destrincha o animal que já veio cortado em quartos, algumas mulheres se aproximam por curiosidade e para pedir um pedaço da carne. Esse pedido é tácito, ninguém diz uma palavra – no máximo, comentam o tamanho do bicho, sua gordura ou o cheiro forte que exala. Fátima, de pronto, sem levantar a cabeça vai cortando e distribuindo os pedaços de carne. Cada mulher, logo que recebe sua parte, bate em retirada rumo ao seu fogo, onde cozinhará a carne que Ari caçou.

A noite cai finalmente, e aos poucos as estrelas começam a aparecer timidamente até tomarem o céu inteiro. É noite de lua cheia, e o centro da casa fica iluminado. Na parte baixa, onde ficam os fogos, panelas cheias de água cozinham a carne de queixada. Ao redor delas, as pessoas se aquecem e conversam esperando o cozimento. Mãos segurando pedaços de beijus secos surgem de todos os lados e os mergulham no caldo quente. As crianças ainda brincam no meio da casa e fingem não perceber os chamados insistentes de suas mães, que lhes pedem que voltem, pois já se fez noite. Após horas cozinhando no fogo, a panela é desamarrada do pequeno cipó que a sustenta em cima da lenha e é posta no chão. As crianças, que brincavam e gritavam freneticamente no centro da casa, correm rapidamente para suas famílias e vão finalmente comer um pedaço de carne acompanhado com macaxeira ou banana cozida. Essa noite todos vão dormir satisfeitos e saciados de sua fome de carne³⁴. Pelo menos por hoje.

Mas, antes que se possa dormir, um *pata* vai ao centro da casa e inicia um *hereamu*. O mato ao redor da casa e no caminho para o rio está muito alto e é preciso capiná-lo, pois as cobras costumam se aproximar, o que representa um grande perigo, sobretudo para as crianças que brincam nos arredores da casa. Também comenta a festa que se aproxima na comunidade do *Koyopi* e avisa que só os mais velhos foram convidados. É uma festa pequena, portanto os jovens e as demais pessoas que não foram convidadas não devem ir. Essa logística de

³⁴ *Naiki* é um verbo de estado que se refere especificamente a fome de carne.

convidados é fundamental para que se possa calcular a quantidade de comida e a própria duração da festa.

Mais um dia termina. E, após um dia sem maiores atribulações, a maloca dorme tranquila, a despeito do sonho de Lenita.

3.1 SONHOS PREMONITÓRIOS

Adriano, um xamã de 50 anos, sonhou com seu sobrinho Edinho. Este aparecia ricamente adornado no sonho do tio. Semanas antes, Edinho havia deixado o Pya ú em um voo de remoção da SESAI para ser internado na Casa de Saúde Indígena (CASAI) em Boa Vista. Seu estado era relativamente grave, tinha uma ferida infeccionada que cobria toda a panturrilha direita. Desde que havia sido removido para a cidade, sua família não tivera notícias via radiofonia. Adriano, preocupado com o estado de saúde do sobrinho, fez um *hereamu* no centro da casa e comunicou o sonho que acabara de ter. Todos ficaram apreensivos. Sonhar com alguém enfeitado não é um bom sinal. No mesmo dia, a mãe de Edinho apareceu chorando no posto de saúde, pedindo aos técnicos que modulassem via radiofonia, a fim de saber notícias sobre o seu filho, pois seu tio havia tido um sonho ruim. Depois de alguns dias, finalmente tiveram notícias da CASAI de Boa Vista e souberam que Edinho passava bem.

Sonhar com uma pessoa adornada como se fosse para uma festa *reahu* é um mau presságio. O homem aparece carregando braçadeiras feitas de tufo de caudais de arara, rabos de tucano, cristas de mutum e jacamim. Nos lóbulos de suas orelhas, enfia pequenas penas de papagaio e cujubim. A mulher no sonho aparece lindamente pintada com linhas sinuosas pelo corpo, e um vermelho vivo de urucum recobre toda a pele. No pescoço carrega vários colares de miçangas de cores variadas: amarelo, vermelho, preto, branco, azul. Nos lóbulos das orelhas, carrega flores ou penas do pássaro *sei si* (*Cotinga maynana*) de um azul cintilante, e nos braços carrega buquês de folhas perfumadas, *puu hana ki* (*Justicia pectoralis*)³⁵.

Esses sonhos que descrevem a pessoa adornada como se estivesse em uma festa *reahu* talvez sejam associados a algo funesto por remeter ao destino póstumo yanomami, momento em que, como vimos, o *utupë* deixa o corpo, transforma-se em *pore a* (espectro) e passa a viver nas costas do céu, o *hutu mosi*, onde rejuvenescerá e estará sempre ornamentado para uma festa *reahu* que nunca acaba³⁶. Como vimos, apesar de o sonho de Adriano pressagiar

³⁵ Sobre as flores e folhas usadas como enfeites pelas mulheres, ver Albert & Milliken (2009, p. 113).

³⁶ No próximo capítulo, descrevo detalhadamente esse destino póstumo e sua relação com a festa *reahu*.

algo ruim, seu sobrinho Edinho encontrava-se em bom estado de saúde. Mesmo assim, até conseguirem obter contato via radiofonia e ter notícias vindas do próprio Edinho, o sonho de Adriano gerou um mal-estar na comunidade, sobretudo em sua mãe, que, como toda mulher yanomami, já chorava o morto mesmo antes de ele ter morrido.

Quando questionei Adriano sobre seu sonho não corresponder aos fatos, ele me explicou prontamente que “há sonhos falsos e há sonhos verdadeiros”³⁷.

No entanto, voltemos um pouco ao que foi falado no capítulo anterior. Dissemos que tudo que se passa no sonho é vivido pelo *utupë* da pessoa e que se trata de acontecimentos que, se já não ocorreram, poderão vir a ocorrer. Ora, vimos também que tais acontecimentos oníricos não se referem nunca a fatos irremediáveis, mas antes a situações que o sonhador consegue manobrar durante a vigília para impedir que o mau presságio se realize. Assim, independentemente de ser “verdadeiro” ou “falso”, o sonho cumpre aqui um papel de mobilizar uma realidade que de outra forma permaneceria imutável. Se Adriano não tivesse sonhado com seu sobrinho, não teria outro meio de justificar o seu mau pressentimento, e seus parentes talvez não conseguiriam ter notícias do rapaz via rádio³⁸.

O sonho de Adriano previu um mau agouro que felizmente não se realizou na vigília. Vejamos o próximo.

Claudio acorda assustado, acaba de ver em sonho um terçado caindo na água. À medida que o objeto afunda, reluz e brilha intensamente. Antes de sair da sua rede, a primeira coisa que faz é contar o sonho para sua mulher, Lenita. Ela pensa, e os dois chegam à mesma conclusão: é cobra. Quando os Yanomami sonham com faca, terçado ou com a própria cobra, eles não saem de casa, pois é sinal de que serão picados por esse animal. Uma vez decifrado o sonho, Claudio vai em direção a uma árvore que se encontra próxima da casa e tira alguns ramos, bate contra si as folhas, passando pelos braços e pernas, e conjura o mau agouro pressagiado no sonho, repetindo várias vezes em voz alta: “*sira a, sira a, sira a, sira a, sira a...*”. Volta para a rede e decide que vai passar o dia em casa. Porém, Lenita quer sair para buscar bacaba (*Oneocarpus bacaba*), afinal sua filha Neila, de 9 anos, está com fome e não há comida. Claudio resiste, lembra-se do sonho, mas Lenita contesta, dizendo que eles não vão muito longe. Contrariado, ele pega sua espingarda e resolve sair para o mato. Lenita,

³⁷ “*Ai mari hore, ai mari peheti*”.

³⁸ Dentro da rotina da radiofonia da SESAI, os Yanomami que estão nas comunidades têm direito a um dia específico para modular com seus parentes que estão internados na CASAI ou pedir informações sobre o estado de saúde dos pacientes junto à Assistência Social em Boa Vista. O dia em que Adriano teve o sonho não era um desses dias, mas os parentes de Adir insistiram veementemente junto aos técnicos de saúde que se encontravam no posto na ocasião. Depois de muita conversa e sob a justificativa de que haviam sonhado que Adir não estava bem, conseguiram modular com o rapaz.

satisfeita, pega seu cesto *w#i* e chama Neila para acompanhar. Claudio vai na frente a fim de ver se encontra alguma caça no caminho. Em seguida vai Neila, cortando folhas e lascas de árvore com a sua pequena faca. Lenita segue atrás. De repente a menina grita, algo a picou entre os dedos do pé. A mãe, desesperada, pega o facão e sai à procura do animal, levantando as folhas caídas no chão. Mas, antes que o encontre, sente no tornozelo a picada: é uma jararaca. Claudio, ao ouvir os gritos da mulher e o choro da filha, volta para onde elas estão e finalmente consegue matar a cobra. Correm para o posto a tempo de serem medicadas com o soro antiofídico. Tempo depois, Claudio me explica que ele só não fora picado pois havia se batido com as folhas e conjurado a má premonição, coisa que sua mulher e filha não haviam feito. Ele lembra que não queria sair de casa, mas Lenita insistiu.

Meses depois, Peri, um homem por volta de 40 anos que vive sozinho, mal levanta da rede e vem em minha direção. Ele pronuncia qualquer coisa que eu não consigo entender, mas pela sua expressão eu já imagino que não seja algo bom. São 6 horas da manhã, e eu acabo de acordar. Olho pra ele sem falar nada, e ele sai da casa sem me dar maiores explicações. Tempo depois, retorna e me conta que havia sonhado comigo. Num tom grave, ele me revela: *“Hoje eu sonhei que você morria”*. Não me dá detalhes do sonho, só me passa as instruções: *“pegue um ramo de folhas e bata contra o corpo e diga ‘sira a, sira a, sira a, sira a...’; e depois as lance bem longe da casa”*. Eu respondo que sim e tento tranquilizá-lo, dizendo que não vou morrer tão cedo. Mas ele me faz a advertência: *“não se afaste da casa hoje, fique por aqui...”*. Nesse dia eu não fazia planos de sair da casa mesmo, mas acabo esquecendo as instruções de Peri e não me bato com as tais folhas. Ao saber do meu lapso, Peri sai e volta minutos depois trazendo o ramo com folhas e me entrega: *“vai lá fora, bata as folhas com força contra o corpo e repita ‘sira a, sira a, sira a, sira a’”*. Eu faço exatamente o que Peri me insta a fazer, sob o olhar aprovador de todos que estão por perto. Em seguida lanço as folhas para longe de mim. O dia acaba e felizmente nada me acontece.

Sira é a palavra que os yanomami usam para se referir a um mau caçador. Quando repetem essa palavra para afastar o mal pressagiado no sonho, colocam-se numa posição de presa. É como se, ao repetir a palavra *“sira”*, a pessoa fizesse com que o caçador não atingisse o seu alvo, uma espécie de “me erra”. Dependendo do sonho, quem ocupa a posição de caçador pode ser uma onça, uma cobra ou qualquer ser que represente uma ameaça nefasta. Nesse contexto e em outros, como veremos mais adiante, a pessoa que sonha é sempre a presa. O sonho, por pior que seja, pode ser remediado, desde que se tomem as devidas

precauções, como, por exemplo, não sair de casa³⁹. Como já colocado no capítulo anterior, também é importante que a pessoa fale do seu sonho, para que possa compreendê-lo bem e, assim, precaver-se da melhor forma possível.

Essa posição de “presa” que o sonhador ocupa em relação àquilo que ele sonha parece ser uma constante nos sonhos yanomami. Assim, independente de com quem se sonha, o sonhador aparece sempre em uma relação de desvantagem, que procura compensar na vida desperta tomando as devidas precauções.

Como veremos mais detalhadamente nos sonhos com os parentes ausentes e, sobretudo, com os mortos, essa vulnerabilidade de quem sonha está diretamente relacionada com o desejo dos outros seres que compõem o cosmos yanomami. Mas, antes de entrar nesses sonhos, passemos por outros mais triviais.

3.2 SONHOS COTIDIANOS

Quando estava noite, eu dormi, então eu sonhei que matava o peixe na água. Os inimigos *oka pë* sopravam (veneno) no sonho. Nós sentíamos muito medo, então os peixes que nós havíamos embrulhado em folhas fugiram no sonho. Em seguida, nós voltamos para casa. No sonho os inimigos *oka pë* queriam nos matar, por isso eu fiquei com medo.

Então eu acordei e em seguida eu voltei a dormir e a sonhar. A casa estava com o teto furado, mas mesmo assim nós fazíamos uma grande festa, uma anta grande estava sendo preparada no sonho. A anta estava pendurada no fogo do Roque. Apesar de a carne ser magra, nós queríamos comer, mas nós não comemos no sonho. (...) Em seguida nós preparamos o acompanhamento (da carne), nós preparamos macaxeiras. Eu ralava muitas macaxeiras, os de *Watoriki*, todo mundo ralava macaxeiras. No sonho nós fizemos *hereamu*, então outra festa *reahu* eu vejo novamente. Meu pai, Bernardo, fazia outra festa. Eu penduro os cachos de bananas, eu sonho que vou embora, no sonho as bananas cheiram mal. Eu puxava a canoa, eu também sonho que queria roubar as bananas, então eu pegava as bananas e ia embora. Meu pai, Bernardo, fazia a festa *reahu*. Com a outra anta, nós fazíamos *reahu* novamente. A casa era feia, estava muito esburacada, quase caindo, mas apesar disso nós fazíamos *reahu* no sonho. Em seguida eu voltei a dormir outra vez. O dia estava perto de amanhecer, daí eu voltei a dormir.

Eu sentia dor, doía muito, meu olho estava ardendo... (...) Então o *napë* me disse: “*awei, você está muito mal, você está com muita dor, você vai para Boa Vista*” – assim ele disse. Meu olho estava muito pior no sonho (...), por isso eu fiquei triste. Então nós sonhamos muito, eu sonho na floresta, pela floresta à noite eu vou embora, meu cunhado também vai embora à noite, então estamos no rio fundo. Fui embora outra vez, depois voltei novamente. Em seguida eu ouvi o canto dos galos. “*Awei, assim que aconteceu, eu estava sonhando*”, assim eu pensei. Então eu não

³⁹ É muito comum, quando estão acampados na floresta por ocasião de uma caçada coletiva (*henimu*) ou de um acampamento de verão (*waimi huu*), que os Yanomami sejam acometidos por esse tipo de sonho. Ainda deitados na rede, batem-se com as folhas e repetem várias vezes: “*sira a, sira a, sira a, sira a...*”. Isso porque, estando longe da casa coletiva, em meio à floresta, os Yanomami estariam mais vulneráveis ao ataque desses outros seres.

voltei a dormir de jeito nenhum. Eu despertei. Com o cacarejar dos galos, eu acordei.

Esse foi um dos sonhos que Fátima teve durante o tempo que passei no Pya ú. Ela sempre fazia questão de me contar seus sonhos e em geral se lembrava de ter tido vários sonhos numa mesma noite, algo que era bastante comum às demais pessoas. Aparentemente esse sonho não parece ter nada de excepcional, a não ser pela quantidade de detalhes que apresenta. E, se o transcrevo, é apenas porque coloca em um único relato alguns dos temas que são recorrentes nos sonhos das pessoas comuns, os *kuapora thë pë*. Assim, Fátima começa falando de pesca, dos inimigos *oka pë*, depois passa por uma festa *reahu* e termina com uma conversa com um *napë* falando sobre seu estado de saúde. No momento em que ela teve esse sonho, encontrava-se com uma inflamação no olho, e havia a possibilidade de ter de ser removida para a CASAI em Boa Vista, motivo de muita consternação para Fátima, que tinha receio de que seus filhos passassem fome durante sua ausência⁴⁰. O *napë* que aparece no seu sonho é um técnico de saúde do posto que fica localizado na comunidade do Pya ú. Por fim, uma equipe de Saúde que realizava um programa de prevenção à oncorcecos⁴¹ apareceu pela comunidade, e Fátima foi devidamente diagnosticada e medicada, não precisando ser removida para a CASAI.

Em outra ocasião, Fátima, que sentia uma dor muito forte na lombar, após tomar durante semanas um anti-inflamatório e sem obter nenhum sinal de melhora, acabou sendo removida para a CASAI, onde permaneceu mais de um mês internada. Quando retornou ao Pya ú, havia engordado 10 quilos e ainda sentia dor. Não soube me dizer o que tinha, porque disse que não havia intérprete na CASAI; e ela, por não falar português, não conseguia entender o que os *napë pë* diziam. Retornou ao Pya ú porque era fim de ano e porque, como os médicos entraram em recesso para as “festas”, a enviaram de volta, dizendo apenas que voltariam a removê-la depois de janeiro, algo que de fato aconteceu.

Deixando de lado as limitações do sistema de atendimento à saúde indígena e voltando aos temas dos sonhos, Fátima me contou que, quando esteve internada na CASAI, sonhava

⁴⁰ Quando os Yanomami são removidos para a CASAI ou para algum hospital em Boa Vista, são acompanhados por um familiar, em geral o cônjuge, o pai ou a mãe. Também podem levar um filho de colo. Não podendo levar os demais filhos pequenos, as mulheres muitas vezes se recusam a sair da comunidade, já que, como Fátima, receiam que os filhos passem necessidade. A remoção é realizada por aviões monomotor e coordenada pela SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena.

⁴¹ Também conhecida como a “cegueira dos rios”, a oncorcecos é causada por um verme parasita (*Onchocerca volvulus*) transmitido pela picada da mosca preta do tipo *Simulium*. A equipe que estava visitando várias regiões da TI Yanomami fazia parte de um programa de prevenção organizado pelas Nações Unidas. Essa foi uma das raras exceções em que vi um médico na TI Yanomami. As outras vezes foram durante meu campo, momento em que a presença de médicos cubanos na região se tornou regular graças ao Programa Mais Médicos.

constantemente com seus filhos, sendo que, quando despertava, ficava com o pensamento preocupado, imaginando que seus filhos não estavam bem. Ficava triste quando sonhava com eles, mas dizia que só no fim da tarde é que a tristeza aparecia: “*quando o sol está alto, eu não fico triste. À tarde apenas, 6 horas, então nesse momento eu fico triste*”⁴². A tristeza, assim como a saudade, são ambos sentimentos que tomam conta do pensamento yanomami apenas quando o dia acaba, i.e., com o início da noite. Voltarei a esse tema mais adiante.

Além dos temas que apareceram no sonho de Fátima, há uma série de outros assuntos que são recorrentes nos sonhos das pessoas comuns e que em geral giram em torno das atividades cotidianas que fazem parte da vida da vigília. Assim, temas como caçada, coleta de frutos, caminhadas pela floresta, festas, encontro com parentes, brigas, visita a outras comunidades, comida, caça, animais da floresta, trabalho na roça, etc., formam a maior parte do conteúdo desses sonhos.

Mas, para além desses sonhos triviais, que inclusive fazem parte também dos sonhos dos xamãs, as pessoas comuns sonham com pessoas ausentes, como parentes que não encontram há tempo ou visitantes que estão para chegar; com os mortos e com o destino póstumo *hutu mosi*; sonham com lugares distantes e desconhecidos, como cidades ou florestas para onde nunca foram durante a vigília. Também sonham com seres como *Tëpërësiki*, o dono das plantas cultivadas, e com os inimigos *oka pë*. Alguns chegam mesmo a sonhar com os *xapiri pë*, espíritos auxiliares dos xamãs.

Kopenawa, pontuando a diferença entre os homens comuns e os xamãs, coloca que, essencialmente, essa diferença reside no sonho: aqueles só sonham com coisas muito próximas, da mesma forma que os brancos, e não são capazes de se afastar muito. Assim, diz que, entre outras coisas, os homens comuns costumam sonhar com

[...] as mulheres que desejam, com pessoas de outras aldeias de quem são amigos ou então com os mortos de quem têm saudade. Dormem em estado de fantasma e sua imagem sai deles, como a dos xamãs. Mas nunca se afasta muito. Entre eles, apenas os bons caçadores podem sonhar um pouco mais longe (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 462).

De fato, como coloca Kopenawa, as pessoas comuns costumam sonhar com coisas próximas, ou seja, com aquilo que faz parte de suas vidas. Mesmo assim, conseguem ir para lugares distantes, como no caso das cidades que conhecem através de seus sonhos. Entretanto, de forma alguma essas distâncias podem ser comparadas com aquelas percorridas pelos xamãs, mesmo porque não se trata sequer de percorrer o mesmo espaço. O que se destaca aqui

⁴² “*Mothonka tireo tëhë ya xuhurumuimi, weyate xirō, 6 horas, ìhì tëhë ya xuhurumurayu*”.

não se refere a uma noção de distância como uma medida que separa dois pontos no espaço; trata-se, sobretudo, do acesso a diferentes níveis de realidade. Aquilo que separa os sonhos dos xamãs do das pessoas comuns não pode ser medido pela distância que percorrem, porque o que importa aqui não é exatamente aonde se chega no sonho, mas antes de onde se parte. O ponto de chegada é diferente porque o ponto de partida também não é o mesmo.

Os xamãs, através de suas atividades xamânicas, experimentam uma realidade completamente distinta da realidade ordinária e que os coloca em outro patamar em relação às pessoas comuns. Atravessam o cosmos yanomami interagindo com os mais diversos seres que o compõem e ainda veem os mitos se desenrolando em um eterno presente *continuum*. Aquilo com o que sonham se relaciona, sobretudo, com aquilo que experimentam na vida diurna, sob o efeito da *yãkoana*, i.e., durante as sessões xamânicas. Assim, a especificidade dos sonhos xamânicos em relação aos das demais pessoas residiria antes numa diferença de grau e não de substância, da mesma forma que a sua própria condição xamânica (CAMPBELL, 1989). Voltarei aos sonhos xamânicos em um capítulo específico. Apenas pontuo aqui que estabelecer uma comparação entre os sonhos dos xamãs e das demais pessoas não parece muito produtivo do ponto de vista da análise que procuro apresentar, uma vez que, como já foi dito, correspondem a experiências completamente distintas e que, portanto, só podem ser analisadas dentro de suas próprias idiossincrasias.

O que chama atenção nos sonhos yanomami, sejam eles das pessoas que são xamãs ou não, é a sequência de eventos oníricos que conseguem concatenar em uma mesma noite. Não raro, quando me contavam seus sonhos, era comum relatarem que haviam sonhado dois ou três sonhos na mesma noite. Esse fato é digno de nota não pela frequência e abundância de vários sonhos em uma mesma noite, mas antes pela capacidade mnemônica das pessoas que contam seus sonhos. Por vezes, lembravam-se também de sonhos que haviam tido em noites anteriores.

Essa capacidade parece estar relacionada, sobretudo, com o fato de falarem sobre seus sonhos e, portanto, de darem importância a eles, algo que justamente não fazemos entre nós. Como já coloquei em diversos momentos, contar um sonho é fundamental por várias razões, e aqui aparece mais uma delas: socializar o sonho permite que as pessoas o memorizem, ou talvez seria melhor dizer que elas memorizam seus sonhos para poder contá-los. Aqui, também são as pessoas adultas e os *pata thë pë* que contam os sonhos mais longos e detalhados. As crianças, que ainda não sabem falar direito, não conseguem expressar seus sonhos devidamente; e os jovens, por terem vergonha/medo de falar, costumam não falar dos seus sonhos ou contá-los de maneira breve e sem maiores detalhes. A memória, assim como a

desenvoltura para contar um sonho, são habilidades que se desenvolvem ao longo de uma vida inteira.

Entretanto, há outra razão para que os Yanomami façam questão de contar seus sonhos ou de pelo menos dizer que sonham muito. Diz respeito à concepção do sonho como um modo de conhecimento. Assim, alguém que possui uma atividade onírica intensa é considerado uma pessoa com sabedoria. Recordo que, no capítulo anterior, pontuei que os mais velhos, os *pata thë pë*, são reconhecidos, entre outras qualidades, por suas capacidades oníricas – e que dentre eles se destacam os xamãs.

Partindo do sonho como um modo de conhecimento, discorro a seguir sobre o sonho dos caçadores. Voltarei aqui às considerações que Kopenawa faz em relação aos sonhos dos homens comuns. Ele destaca que entre eles apenas os bons caçadores são capazes de sonhar um pouco mais longe. Sigamos, então, adiante através dos sonhos desses homens.

3.3 SONHOS DOS CAÇADORES

Assim ontem eu sonhei, sou eu mesmo, eu sonhava que flechava anta, enquanto eu flecho ela é igual a um yanomae. Depois disso, eu subi um outro rio, havia muitos jacarés, então eu voltei. Em seguida eu também subi na árvore, eu subia segurando os cipós, mas eu voltei sozinho, depois de ficar com medo... Eu já falei o sonho que tive ontem. Hoje eu sonhei outra vez. Vou contar o sonho de hoje. Hoje eu estava sozinho no sonho, outros Yanomae me flechavam, mas eu também estava bravo, assim eu sonhava. Porém, eles não me mataram, apenas eu os matava, assim eu sonho que eu fiz e depois eu fugia vivo. Sim, eles queriam me flechar, mas eles não ficaram em estado de assassino (*unokae*), somente eu os flechei, assim eu fiz no sonho. Isso aconteceu comigo mesmo, por isso são verdadeiras as palavras que eu digo. Eu sonho mesmo, por isso é claro o que eu vejo, é verdade o que eu digo, assim eu sonhei.

Esse é o sonho de Arnaldo, um homem de 38 anos e um dos melhores caçadores do Pya ú. Quase todos os dias, saía para caçar e sempre voltava com algum animal abatido. Arnaldo me dizia que sonhava muito porque sempre ia muito longe. Também me dizia que, toda vez que tinha um sonho ruim com cobra, onça ou inimigos, não saía para caçar e permanecia na sua rede.

Arnaldo vai longe nos seus sonhos porque também percorre longas distâncias durante sua vida desperta; e, se conhece bem a floresta, é porque, como todo bom caçador, vive mais tempo nela do que na casa coletiva. Dessa forma, ele aprende enquanto caça, mas também aprende enquanto sonha. Em seus sonhos, percorre os trajetos que fez durante a vigília; e, quando acorda, sempre está disposto a ir atrás do rastro de algum animal. Não necessariamente sonha com caça, embora esse tema seja bastante constante em seus sonhos,

mas sonha sempre com a floresta. E, quando sonha com algum animal, não corresponde necessariamente àquele que acaba flechando no dia seguinte ao sonho. De qualquer maneira, o sonho lhe possibilita circular por lugares que estão muito presentes na sua realidade desperta. E, considerando que aquilo que sua imagem faz em sonho também lhe diz respeito, é como se estivesse sempre caçando, mesmo enquanto dorme.

O que o torna um bom caçador é também o fato de não comer da própria carne que caça, o que o tornaria *sirã* e afastaria os animais para longe de si. Aqui, mais uma vez, para ser um bom sonhador é preciso, antes de tudo, ser generoso. E a generosidade é algo que se relaciona diretamente com a valentia, da mesma forma que quem é sovina, *xiimi*, não pode ser corajoso⁴³. É preciso ter coragem para poder se abrir para o mundo de alteridade que existe na floresta e no sonho. O caçador solitário que anda em meio à floresta é, num certo sentido, análogo ao xamã, que, separado de seu corpo, viaja em forma de imagem através do cosmos.

Entretanto, poder-se-ia argumentar que o xamã nunca está sozinho. Em suas viagens xamânicas, ele está sempre acompanhado de seus espíritos auxiliares. Mas, de certa forma, o caçador também nunca está só: ele apenas não se encontra entre os seus. Em meio aos tons e sobretons de verde e marrom, na densidade da floresta oculta, que se deixa entrever através dos finos raios de sol que atravessam as copas das árvores, o caçador nunca está sozinho. A floresta está sempre povoada pelos outros, sejam esses outros um animal, um *xapiri* ou os inimigos *oka pë*⁴⁴. Talvez seja o fato de estar mais entre os outros do que entre os seus que faz do caçador e do xamã pessoas que vão “longe” em seus sonhos. O sonho yanomami é esse não lugar onde todas as imagens se encontram e onde se está mais acessível a esses tantos outros e, sobretudo, às suas intenções. Voltarei a esse tema mais adiante. Por ora, detenho-me um pouco mais sobre os sonhos dos caçadores.

Adailton é um jovem de 22 anos que também caça muito. É casado e tem uma filha pequena. Ao contrário dos outros jovens, conta seus sonhos com desenvoltura. Certo dia me contou um sonho que teve com os *xapiri pë*, espíritos auxiliares dos xamãs. Disse que via em seu sonho uma serra⁴⁵ alta, depois via os *xapiri pë*. No sonho, sopravam-lhe o pó da *yãkoana*,

⁴³ Na ocasião de uma festa *reahu* que aconteceu na comunidade do *Apiahikí*, uma convidada da comunidade *Iaritha* comentou como as pessoas daquele lugar (no caso, seus anfitriões) eram *xiimi*, i.e., sovina. Ao fazer um pedido de *matihí pë* (bens) para uma moradora do *Apiahikí* e receber um não como resposta, a mulher convidada pronunciou a seguinte sentença: “*wa uuxi proke mahi, kaho wa waitheri aimi*” (seu interior é vazio, você não tem coragem). Marisa, que me contou o acontecido, explicou que quem não é *waitheri* (corajoso) só pode ser sovina – e, por sua vez, quem é corajoso é que pode ser generoso. Portanto, ser *xi ihete* (generoso) significa estabelecer relações, construir alianças através da troca. Significa relacionar-se com os de fora, sair dos seus e abrir-se para o perigoso mundo da alteridade. É por isso que, para ser generoso, é preciso ter coragem. Ser um *yanomami yai* (yanomami de verdade) é ser, antes de tudo, *waitheri*.

⁴⁴ Recordemos que esses inimigos sempre atacam suas vítimas quando se encontram sozinhas na floresta.

⁴⁵ As serras e montanhas são moradas dos *xapiri pë*.

e ele se transformava em *xapiri*. Disse que já havia tido esse tipo de sonho algumas vezes, mas que no momento não pensava em ser xamã, talvez mais tarde.

Falando de como os *xapiri pë* começaram a aparecer em seus sonhos, Kopenawa explica que os espíritos auxiliares não aparecem para os rapazes que estão sempre atrás das mulheres e que preferem, antes, aqueles que vivem caçando na floresta. Assim, os *xapiri pë*

Ficam enjoados com o seu cheiro de pênis e os consideram sujos. Não vêm mais visitar seus sonhos. Do mesmo modo, detestam os jovens caçadores que comem suas próprias presas. Estes também não sonham (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 95).

Nota-se no trecho acima a relação entre sonho, caça e xamanismo. Aquele que come a carne que caça não sonha e tampouco pode ver os *xapiri pë*. Um bom caçador, assim como um bom sonhador e um xamã, são, antes de tudo, pessoas que trocam e que, portanto, estabelecem relações com os outros.

Kopenawa conta, então, como os *xapiri pë* começaram a aparecer para ele:

Cresci passando meu tempo na floresta e foi assim que comecei, pouco a pouco, a ver os *xapiri*. Ficava concentrado na caça e, durante a noite, as imagens dos ancestrais animais se apresentavam a mim. Seus enfeites e pinturas brilhavam de modo cada vez mais nítido em meus sonhos (id., ibid.).

E relata como, após ter comido muito da sua própria caça, deixou de ser um bom caçador:

Eu sonhava sem parar naquela época, por isso me tornei bom caçador. Agora, já não sou tão bom. Trabalhei demais com os brancos na floresta e eles me fizeram comer minhas próprias presas muitas vezes. Isso me fez perder a habilidade de caça (id., p. 99).

Se Kopenawa deixou de ser um bom caçador, só não deixou de ser um “bom” sonhador porque se tornou xamã. De outra forma, continuaria sonhando apenas com coisas próximas e apenas dormiria como um machado no chão da casa (id., p. 463).

Os *xapiri pë* começam a aparecer nos sonhos dos rapazes que passam muito tempo na floresta, os quais podem optar por não se tornarem xamãs, como é o caso de Adailton, mas certamente serão bons caçadores. Retornarei aos sonhos com os *xapiri pë* não para tratar tanto dos sonhos, mas antes das intenções que estão por trás dessas aparições. Vejamos outros sonhos.

3.4 SONHOS COM *TĕPĕRĕSIKĭ*

Robson me procura de manhã para me contar seu sonho. É um homem de 40 anos e Agente de Saúde Indígena (AIS) da comunidade. Parece um pouco transtornado. E, então, conta-me a razão de seu estado:

Awei, hoje eu sonhei. Quando estávamos pescando, *Tĕpĕrĕsikĭ* nos engoliu no sonho. Eu fiquei muito angustiado, porque era muito visível. Depois eu fugi. Nós não o vimos, por isso *Tĕpĕrĕsikĭ* nos engoliu. (...) Quando eu acordei, eu fiquei com o pensamento triste, porque ele nos engolia a todos, inclusive as crianças, todos que estavam pescando. Eu fiquei com muito medo, porque meu sonho foi muito nítido.

Na mitologia, *Tĕpĕrĕsikĭ* é um ser que vive no fundo das águas e é associado a uma grande cobra. É pai de *Thuĕyoma*, a primeira mulher, pescada por *Omama* (o demiurgo) no início dos tempos. *Tĕpĕrĕsikĭ* é, portanto, sogro de *Omama* e é quem lhe ensina o uso das plantas cultivadas⁴⁶. Esse monstro subaquático é extremamente temido pelos Yanomami e aparece frequentemente em seus sonhos. Como no caso de todo sonho que prevê um infortúnio ou um mau encontro, as pessoas que sonham com *Tĕpĕrĕsikĭ* não saem de casa; e, se saem, não se aproximam dos rios de águas profundas, evitando com isso ser engolidas pelo monstro⁴⁷.

Os sonhos com *Tĕpĕrĕsikĭ* e com os inimigos *oka pĕ* talvez sejam os que mais causam mal-estar entre os Yanomami. Os sonhos com animais como cobra e onça também geram um sentimento de angústia, mas estes parecem ser, de alguma forma, mais contornáveis que aqueles. Em parte, porque esses animais, embora temidos, são visíveis na floresta. Já *Tĕpĕrĕsikĭ* e os *oka pĕ* são seres de outra natureza e jamais podem ser vistos aos olhos das pessoas comuns, a não ser através dos seus sonhos.

Há, entretanto, um tipo de sonho que causa ainda mais temor entre os Yanomami e se refere ao sonho com os mortos. Esse sonho costuma ocorrer principalmente em duas circunstâncias, a saber, quando se trata de uma pessoa que morreu há pouco tempo e que continua frequentando o mundo dos vivos por meio dos sonhos; ou quando uma pessoa se encontra em um estado debilitado de saúde. Mas veremos que esses sonhos também podem

⁴⁶ Para versões do mito em que *Omama* pesca a primeira mulher, *Thuĕyoma*, e a origem das plantas cultivadas, ver Wilbert & Simoneau (1990, p. 396-400). Para versões desses mitos entre os Yanomami ocidentais, ver Lizot *et al.* (1991, p. 163-170).

⁴⁷ “Diz-se dos afogados que foram ‘engolidos’ por *Tĕpĕrĕsikĭ* no fundo das águas. O espírito auxiliar (*xapiri*) proveniente da imagem (*utupĕ*) desse sogro subaquático de *Omama* (*Tĕpĕrari*) possui uma imensa boca que engole os seres maléficis mortos pelos outros espíritos, e em seguida cospe as ossadas. Diz-se também que o interior de seu corpo arde como pimenta. Finalmente, *Tĕpĕrĕsikĭ* é também associado à sucuri *ōkarima thokĭ*”. (KOPENWA; ALBERT, 2015, p. 620).

acontecer em outros contextos. Antes de falar sobre eles, passemos primeiro pelos sonhos que parecem constituir-se como uma forma atenuada dos sonhos com os mortos: os sonhos com pessoas ausentes temporariamente.

3.5 SONHOS COM OS AUSENTES

Olimpia, uma *patayoma* por volta dos seus 65 anos, acorda angustiada: acaba de ver sua filha Marina em sonho. Ela pensa na filha e se pergunta como ela deve estar. Marina mora na comunidade do *Apiahiki*, longe do *Pya ú* por uma caminhada de 6 horas. Olimpia não tem notícias da filha e desperta sentindo a sua falta. Quando me conta seu sonho, esclarece que na verdade quem está sentindo saudade é a sua filha e que por isso ela apareceu em seu sonho. Da mesma forma, explica que, quando eu voltar para a minha casa e sonhar com os *Pya ú thëri*, eu vou saber que estarão sentindo a minha falta. Assim Olimpia também explicava os sonhos que eu tinha com a minha mãe: “sua mãe está com saudade, por isso você sonhou com ela”.

Os sonhos com parentes ausentes é sempre constante e também são bastante recorrentes quando os Yanomami estão longe de casa, como é o caso quando ficam internados na CASAI em Boa Vista. Sentem saudades dos que ficaram em casa; e, quando passam muito tempo na cidade, preocupam-se com os que deixaram na floresta, sobretudo com os filhos, como vimos no caso dos sonhos de Fátima.

Certa vez eu não havia dormido bem à noite e na manhã seguinte comentei o fato com Olimpia, que dormia ao meu lado e com quem eu compartilhava meus sonhos. Ela me explicou que algumas pessoas da casa haviam ido para uma festa que ocorreu em outra comunidade e que estavam para chegar naquele mesmo dia – era por isso que eu não havia dormido direito. Quando visitantes ou pessoas da casa estão para chegar, não se consegue dormir⁴⁸ ou se sonha com elas, o que significa que estão se aproximando. No fim da tarde desse mesmo dia, essas pessoas chegaram. Recordo que o verbo *thapimou*⁴⁹ se refere, entre outras coisas, a sonhar com pessoas ausentes ou com lugares distantes. O sonho aqui remete sempre à ideia de distância, que, por sua vez, conduz ao sentimento de saudade⁵⁰. Como

⁴⁸ O verbo aqui é *ximakamu*.

⁴⁹ Ver capítulo 2 desta tese, p. 56.

⁵⁰ Sobre a relação entre sonho e saudade, é interessante notar a sua aproximação dentro de outras línguas indígenas. Assim, reproduzo a nota de Fausto (2001, p. 345, nota 11) referente a línguas do mesmo tronco linguístico: “Em *wayãpi*, sonhar é *-poau* e sonho *-moau* (F. Greand 1989). São cognatos do *mo-a’o* araweté, que significa ‘ter saudades’. Ambos parecem conter a protoforma tupi-guarani para estados incorporais

veremos, a pessoa que sonha é objeto do desejo daquele com quem sonha e, portanto, encontra-se em uma situação vulnerável em relação a esse outro. Passo, então, aos perigosos sonhos com os mortos.

3.6 SONHOS COM OS MORTOS

Como já coloquei, esse tipo de sonho costuma acometer pessoas que perderam parentes há pouco tempo ou que se encontram em um estado debilitado de saúde. No primeiro caso, o espectro do morto realiza suas visitas oníricas aos seus parentes vivos até que às suas cinzas seja dado o devido tratamento ritual (ALBERT, 1985, p. 642). No segundo caso, a pessoa doente passa a ser assediada constantemente pelos *pore* em seus sonhos, para que se junte a eles nas costas do céu, o *hutu mosi*. Embora essas sejam as situações mais recorrentes em que os *pore* aparecem nos sonhos dos vivos, veremos que há outras circunstâncias em que os mortos se fazem presentes. Vejamos como esses sonhos acontecem.

Odete, uma jovem da comunidade do *Koyopi*, estava de passagem pelo *Pya ú*. Ela havia perdido a mãe e o pai nos últimos anos. Dizia que sonhava com eles e que a convidavam para acompanhá-los aonde vivem os *pore*, no *hutu mosi*. Apesar da alegria de encontrar com os pais, ela se negava a ir com eles. Despertava desses sonhos triste e sentindo saudade.

Ilma, uma mulher de 45 anos da comunidade do *Pya ú*, passou mais de um mês internada no hospital de Boa Vista. Disse que, durante esse período, teve vários sonhos tanto com os xamãs do *Pya ú* quanto com os *pore*. Quando via os xamãs em sonho, sabia que estavam fazendo *xapirimu* para ela sarar. Também sonhava com suas filhas, que haviam ficado na comunidade, e sentia muita saudade. Sobre os sonhos com os *pore*, contava que eles apareciam em seus sonhos muito bem apresentados, pintados e ricamente ornamentados, dizendo-lhe insistentemente: “*Venha! Venha!*”⁵¹. Ao que ela respondia: “*Não, eu não quero ir!*”⁵². Disse que viu muitos papagaios (*werehe*) e que havia muita comida e bebida na casa dos mortos.

Não é surpreendente que os sonhos com os mortos sejam frequentes entre aqueles que estão em um estado fragilizado de saúde. Como vimos no capítulo anterior, quando estão

[**a'owa*] (Viveiros de Castro, 1992a: 208). Em parakanã, temos a expressão *-ejang-a'om* (ver-forma verbal de *a'owa*), que quer dizer ‘ter saudades de alguém’.

⁵¹ “*Huimai! Huimai!*”, em que *huu* – verbo intransitivo que significa ir; *-mai* – sufixo centrípeto. Ir na direção do falante, no caso ir ao encontro dos *pore*.

⁵² “*Maa, ya huu pihioimi*”, em que *maa* – negação; *ya* – primeira pessoa do singular; *huu* (ir) *pihio* (querer) *imi* (negação no presente).

muito doentes e deliraram, os Yanomami dizem que agem como um espectro, *poremu*. Sob essa condição, estão mais próximos dos mortos do que dos vivos e, portanto, essa comunicação via sonho se torna ainda mais perigosa, pois pode acabar levando o doente para o lado dos mortos.

Passemos agora para alguns relatos dos sonhos de Luigi, o xamã mais velho do *Pya ú*, que sonhava constantemente com os *pore*, fossem esses os espectros de seus pais, que já haviam morrido há muito tempo, ou fossem os *pore* em geral, que sempre insistiam para que ele os seguisse para o *hutu mosi*. Quando sonhava com seus pais, dizia que, apesar de acordar triste, resistia aos seus apelos:

Sim, há muito tempo atrás eu morri, aqui meu corpo estava deitado (na rede), minha mãe me chamou, meu pai me chamou, assim os dois fizeram, porém eles não estavam, os dois morreram. Meu pai, os Yanomami sopraram (veneno), assim foi. Minha mãe, a epidemia de catapora a devorou, minha mãe morreu, virou outra. Eu ainda era criança e fiquei chorando. Eles me apressavam para segui-los no sonho. Mas, apesar de eles me apressarem, **eu não morro**. Depois, devagar, quando eu morrer, eu irei com meu pai, com minha mãe... eu viverei bem com eles.

Luigi resiste ao chamado de seus pais dizendo que não morre, ainda que eles insistam. Só vai quando assim o desejar. E, quando morrer, viverá com eles onde vivem todos os mortos, no *hutu mosi*. Viver porque, como já vimos no capítulo anterior, quando um yanomami morre, o corpo apodrece, mas sua imagem, *utupë*, transforma-se em *pore* e segue viva em direção à casa dos mortos.

Em outro sonho, Luigi se lembra daqueles que morreram quando ele ainda era jovem, na sua comunidade natal, *Marakanã*:

Eu também vi claramente os *pore*. Lá no *Marakanã*, a epidemia matou os meus, eu via os *pore*, (...) os braços enfeitados com muitas folhas de *puu hana kî*, uma folha apenas eles não colocam, miçangas penduradas no pescoço, pintados com desenhos, muitos.

Aqui Luigi recorda a época em que vivia na comunidade *Marakanã*, localizada na mesma região que a comunidade do *Pya ú*. Nascido por volta da década de 1930, Luigi era jovem quando os primeiros *napë pë* começaram a aparecer na região do Toototopi e com eles as primeiras epidemias que tiveram um impacto devastador entre os Yanomami. Esses primeiros contatos com os *napë pë* deixaram marcas profundas na memória daqueles que vivenciaram essa época e que sobreviveram a tantos lutos⁵³. No alto dos seus mais de 80 anos,

⁵³ Para uma descrição da chegada dos primeiros *napë pë* na região e das consequências nefastas desse contato, ver a descrição de Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 233-253).

Luigi ainda sonhava com os parentes que perdera e com a vida que levava na época em que morava na maloca *Marakanã*.

No sonho acima, Luigi vê os *pore* muito enfeitados. É dessa forma também que eles vivem nas costas do céu, prontos para uma festa *reahu* que nunca tem fim. Vejamos mais alguns fragmentos dos sonhos de Luigi sobre os *pore* e suas considerações:

Quando eu fiquei doente, eu adoeci, havia muitos *pore*. Estavam de pé e queriam me levar junto com eles. Se eu não tivesse acordado, não sei se eu estaria vivo, não sei... Quando eu fico apenas um pouco doente, eu não os vejo. Os *pore* chamam para perto deles, eles ainda vivem e cantam músicas.

Ele recorda que apenas à noite é que é possível ver os *pore*:

Quando se sonha, os *pore* são bem visíveis. Quando se dorme, eles ficam visíveis e chegam, dá para ver. Apenas de dia não é possível vê-los, são invisíveis. De dia eles vão, porém não os vemos... eles chamam: “você, venha aqui. Por que você voltou (*retrocedeu*)?”. Eles falam: “não volte para trás, venha mesmo!”.

Nesses trechos descreve os sonhos que tem quando está doente. E, como salienta, é preciso que esteja muito doente para que possa vê-los em sonhos, i.e., é preciso que já esteja em um processo de se transformar em outro – e, dessa forma, mais próximo da morte e, por consequência, dos mortos.

Aqui Luigi retoma o tema da inversão do dia/noite dos vivos. Os *pore* só podem ser visíveis durante a noite, de dia são invisíveis. É à noite, durante o sonho, que os *pore* – no que para eles equivale ao dia –, podem fazer seus apelos aos vivos e ser vistos por estes. É só nesse momento que a comunicação entre eles se torna possível.

Como foi possível perceber, o sonho com parentes ausentes e com aqueles que já morreram são bastante semelhantes. Nos dois casos, trata-se de alguém que não está. A aproximação entre esses sonhos se deve também pela origem do sentimento que desencadeia: a saudade. E o que chama atenção aqui é que, ao contrário do que se poderia imaginar, não é a pessoa que sonha que sente saudade, mas aquela que aparece no sonho. Assim, o sonho é fruto de um sentimento que vem do outro, seja esse outro um morto ou um parente ausente temporariamente. O objeto do sonho é o sujeito do sentimento, e quem sonha acorda no mesmo estado daquele que desencadeou o sonho: a pessoa acorda *xuhurumu*, triste; e fica *pihi wariprao*, com saudade.

Entretanto, como veremos a seguir, esse sentimento de saudade, além de ser despertado pelo outro através dos sonhos, também vem à tona em determinado momento do dia.

3.7 O SONHO, A SAUDADE E O FIM DO DIA

Como todo fim de tarde, caminho até o poço, que fica no final da pista de pouso, para me banhar acompanhada de um grupo de meninas de idades variadas. Elas vão contentes, junto com suas panelas e garrafas *pet* para encher de água ao final do banho. O sol está no horizonte, e nossas sombras se projetam contra a grama. A algazarra dos pássaros e dos outros animais anuncia que o sol está se pondo e que mais um dia termina. Uma das meninas lembra que está se aproximando o dia da minha partida, então lamenta, e diz que naquele exato momento, quando o sol estiver se pondo, ela vai sentir saudades. As outras escutam e repetem a mesma coisa. Eu acho graça e pergunto se elas também vão sentir a minha falta de dia, e respondem prontamente que não – de dia não sentirão saudade, estarão muito ocupadas cuidando de seus afazeres. Será apenas ao entardecer, nessa hora em que o dia já acaba mas quando a noite ainda não se fez presente, no lusco-fusco, que sentirão saudade.

Não foi a primeira vez que ouvi essa associação entre o fim do dia e o surgimento da saudade. Luigi, o xamã com quem eu costumava conversar justamente nesse momento do dia, quando o calor estava mais ameno, entre uma conversa e outra apontava para o céu e dizia:

Quando o sol estiver nessa posição, eu vou sentir saudades. Talvez você não sinta a minha falta, mas eu vou sentir a sua. E, quando você estiver na sua floresta e sonhar com os Pya ú thëri, vai saber que estamos pensando em você e sentindo saudade.

Outra vez, Luigi mencionara que, ao final da tarde, pensava em seu filho, Peri, que naquela ocasião se encontrava em outra comunidade, realizando o serviço matrimonial (*turahamu*). Dizia que sentia sua falta e ficava triste sem saber notícias suas. Além disso, sonhava com ele frequentemente.

Interessante notar aqui que, quando diziam sentir saudade nesse momento do dia, não explicavam esse sentimento como resultado do sentimento de um outro – da mesma forma como o faziam para explicar o sonho que tinham com um parente ausente ou um morto. Talvez porque, nesse caso, o outro em questão se refira à própria pessoa, ou melhor dizendo, à parte mais vulnerável da pessoa yanomami, a saber, a sua própria imagem. Assim, o *utupë* se constituiria como esse outro dentro da pessoa yanomami que durante o dia permanece latente dentro do corpo e que, com a aproximação da noite, passa a se manifestar mais livremente, alcançando sua independência no momento do sonho. Uma vez livre do corpo, o *utupë* flui

por um mundo de imagens, de modo que, agindo como espectro, pode entrar em contato com todos os seres ao seu redor.

Entretanto, como já destaquei anteriormente, esse outro não supõe uma dualidade, mas antes uma parte desse complexo todo que compõe a pessoa yanomami. Lembremos que aquilo que afeta a imagem também afeta o corpo e vice-versa. Porém, a única maneira de aquilo que se passa com o *utupë* durante o sonho vir à tona é por meio da consciência, *pei pihi*. De outra forma, essas experiências oníricas ficariam à deriva, vagando por um mar de imagens sem um porto onde pudessem atracar. É porque o sonho pode ser tornado consciente e socializado por meio da fala que aquilo que toca a imagem também alcança o corpo.

Dessa forma, quando os Yanomami dizem que só à noite é que é possível sonhar e é quando se sente saudade, é porque é justamente nesse momento que a imagem vem à tona e pode se manifestar. É por essa razão também que o sentimento, bem como toda forma de conhecimento, antes de atingir a consciência passa pela imagem. O *utupë* é, portanto, a sede das emoções, volições e saber yanomami – e tudo o que realmente importa deve necessariamente passar antes pela imagem.

Sobre os demais outros que povoam os sonhos yanomami, é preciso fazer mais algumas considerações.

Como vimos, os sonhos com os mortos e com os parentes ausentes são desencadeados pelo sentimento desses outros. Nos dois casos, sente-se saudade. Entretanto, no caso dos sonhos com os mortos, a coisa é mais grave. Eles não querem apenas contaminar o vivo com o sentimento de saudade, isso é apenas o princípio. O que os mortos querem realmente é que os vivos passem para o lado deles, ou seja, querem que morram e finalmente se juntem a eles na grande casa coletiva que existe no *hutu mosi*.

Pois bem. Da mesma forma que os mortos aparecem nos sonhos dos vivos para expressar seus desejos, outros seres também manifestam suas intenções em relação aos Yanomami por meio dos sonhos. É, por exemplo, o caso dos espíritos auxiliares *xapiri pë*. São eles que aparecem nos sonhos dos xamãs pedindo que eles cantem; é dessa forma que surgem os cantos noturnos xamânicos, como veremos no capítulo 5.

No entanto, mesmo sem ser xamã, os *xapiri pë* começam a aparecer nos sonhos dos jovens, sobretudo daqueles que passam a maior parte do tempo na floresta caçando, como vimos no caso do sonho de Adailton e nas colocações de Kopenawa. Este último também relata a aparição desses espíritos em seus sonhos quando ainda era criança,

Naquele tempo, os espíritos vinham me visitar o tempo todo. Queriam mesmo dançar para mim; mas eu tinha medo deles. Esses sonhos duraram a minha infância, até eu me tornar adolescente. Primeiro, eu via a claridade cintilante dos *xapiri* se aproximando, depois eles me pegavam e me levavam para o peito do céu. (...) Os *xapiri* não paravam de carregar minha imagem para as alturas do céu com eles. É o que acontece quando eles observam com afeto uma criança adormecida para que se torne um xamã (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 90).

E acrescenta que é dessa maneira que os *xapiri pë* vão se interessar por aqueles que poderão, uma vez adultos, tornar-se xamãs.

Entre nós é assim. Primeiro os *xapiri* olham com afeto para a pessoa, quando é criança. Então ela fica sabendo que estão interessados nela e que vão esperar até ficar adulta para se revelarem de verdade. Depois, conforme cresce, eles continuam a observá-la e a testá-la. Por fim, se a pessoa quiser, pode pedir para os xamãs mais velhos de sua casa para lhe darem *yãkoana* para beber (id., p.100).

Notamos, portanto, que são os *xapiri pë* que decidem quando devem aparecer nos sonhos dos Yanomami, seja nos sonhos dos xamãs, quando querem fazê-los cantar; seja nos sonhos dos não iniciados, quando percebem um xamã em potencial. Tanto em um caso quanto no outro, é a intenção desses espíritos auxiliares que desencadeia os sonhos nos vivos.

Um outro tipo de sonho que se enquadra na mesma lógica é aquele que é resultado de magia amorosa. A pessoa apaixonada faz um preparo de ervas⁵⁴ e o coloca na bebida daquela que pretende que se enamore de si. Após beber a substância, quando a pessoa for dormir, sonhará com aquela que preparou a poção e acordará pensando nela, sentindo saudade. Foi assim que Fátima me explicou como conseguiu fazer com que Ari, seu atual marido, perdesse o medo/vergonha e se aproximasse dela. Também nesse caso, nota-se que a pessoa que sonha, mais uma vez, é o objeto do desejo de um outro e que seu sonho é desencadeado por uma vontade que lhe é completamente alheia.

E, para concluir, acrescento aqui os sonhos com animais temidos, como cobra e onça, ou seja, aqueles que colocam os Yanomami numa situação de “presa”. Quando alguém sonha com cobra, não é ao desejo da cobra que a pessoa sucumbe, mas ao desejo de um outro, provavelmente um inimigo. Assim, quando uma cobra aparece no caminho de uma pessoa na floresta, certamente foi um xamã inimigo quem a colocou ali, e o presságio do sonho é apenas a visualização de um desejo que vem desse outro.

Como podemos ver, em todos esses contextos é sempre a pessoa que sonha que é, num certo sentido, “presa” daquele que aparece no sonho. Nesse sentido, o sonho é fruto dos

⁵⁴ Sobre o uso de plantas para magia amorosa e de uso ritual, ver Albert & Milliken (2009, p. 138-144).

desejos e intenções dos outros, e a pessoa que sonha estaria mais acessível a essas vontades que lhe são alheias, mas que a atingem naquilo que lhe é mais caro, sua imagem.

Durante o sonho, portanto, a pessoa estaria mais suscetível à vontade e ao desejo do outro. Ao contrário do que supõe a psicanálise freudiana, para a qual o sonho seria o resultado de um desejo recalcado de quem sonha, no caso dos Yanomami o sonho se constitui antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal. Entretanto, como demonstro no próximo capítulo, em meio a tantas intenções e desejos outros que se manifestam por meio dos sonhos yanomami, são os vivos que decidem o que fazer com tais investidas.

Neste capítulo descrevi um dia no cotidiano da comunidade, iniciando com o sonho que Lenita teve com os inimigos *oka pë*, anunciado no centro da casa pelo seu marido Claudio. Todos seguem para suas atividades triviais, mas sem perder de vista o fato de que os *oka pë* se encontram próximos da casa e de que é preciso tomar cuidado.

Em seguida passei para os sonhos que chamei de premonitórios. Descrevi o sonho do xamã Adriano, que sonhara com seu sobrinho todo ornamentado e que se encontrava, na ocasião, internado na CASAI, em Boa Vista. Esse tipo de sonho é considerado um mau presságio, mas felizmente a previsão de Adriano não se confirmou. Mesmo assim, seu sonho mobiliza os parentes do rapaz para que consigam ter notícias por meio do rádio.

Apresentei também o sonho de Claudio com terçado e que pressagiava o encontro com uma cobra. Mesmo não querendo sair de casa, Lenita, sua mulher, insiste. Ela e a filha Neila acabam sendo picadas por uma jararaca. Peri tem um sonho nefasto comigo e me recomenda que não deixe a casa nesse dia, então me dá um punhado de galhos com folhas com os quais me bato, repetindo várias vezes “*sira a, sira a, sira a, sira a*” – o mesmo artifício usado por Claudio para não ser picado pela cobra que pressagiou no sonho. Vimos que a palavra *sira* se refere a um mau caçador e que, ao utilizá-la como uma forma de remediar o mau agouro, os Yanomami se colocam explicitamente na posição de “presas”. Repetindo várias vezes “*sira a*”, desejam com isso que o predador, independente de quem ocupe essa posição, erre seu alvo.

Passei pelos sonhos cotidianos e, através do sonho de Fátima, apresentei alguns temas recorrentes nos sonhos yanomami: pescaria, sonho com os inimigos *oka pë*, festas *reahu*, etc. Procurei apontar que a diferença entre os sonhos das pessoas comuns em relação aos sonhos dos xamãs corresponde a algo mais que uma questão de distância e que inclusive esse não seria um critério rentável, do ponto de vista da análise, para se pensarem tais sonhos, uma vez

que tratam de acesso a níveis de realidade completamente distintos. É preciso, antes, olhar para as experiências que as pessoas comuns e os xamãs vivenciam durante a vigília para poder compreender as idiossincrasias de seus sonhos noturnos.

Como foi exposto no capítulo anterior, afirmamos mais uma vez como é importante para os Yanomami contar um sonho e aqui chamamos atenção para o efeito mnemônico que resulta desses relatos oníricos. Também falamos sobre o sonho ser considerado um modo de conhecimento por meio do qual os Yanomami têm acesso a lugares e pessoas a que não teriam de outra forma.

Falei dos caçadores, de como conseguem ir longe em seus sonhos e de como esse fato estaria diretamente relacionado às suas experiências na vida desperta, às distâncias que percorrem e ao tempo durante o qual permanecem na floresta, longe da casa coletiva e, portanto, dos seus. Também falei da relação entre generosidade e sonho. Os bons caçadores são aqueles que sonham longe; os que comem de suas próprias caças não sonham. Assim, para ser um bom sonhador, é preciso antes de tudo ser generoso, estar disposto a trocar e, portanto, estabelecer relações com os outros, atributo indispensável a todo xamã.

Passei brevemente pelos sonhos com *Tëpërësiki* e pelo modo como esse tipo de sonho afeta os Yanomami. Aqui o intuito foi demonstrar como os sonhos das pessoas comuns vão além das atividades cotidianas que experimentam durante a vigília.

Falei finalmente dos sonhos com pessoas ausentes e os mortos, sendo o primeiro uma versão fraca do segundo. Nos dois casos, o que se destaca é a ausência daqueles que se fazem presentes por meio dos sonhos. E, mais do que isso, o sonho é resultado dos sentimentos e desejos desses outros, de maneira que a pessoa que sonha, mais uma vez, estaria à mercê de intenções que fogem completamente à sua vontade e das quais ela seria o alvo.

Terminei colocando o tema da saudade, sua relação com o sonho e com o fim do dia. É só com o pôr do sol que o sentimento de saudade pode vir à tona, porque é quando o sol se põe para os vivos que tem início o dia das imagens. Assim, a imagem da pessoa yanomami começa a tomar o lugar do corpo e pode se libertar completamente no momento do sonho. O *utupë* da pessoa seria, portanto, o *locus* dos sentimentos, da volição e do conhecimento yanomami. E, para que algo possa fazer sentido, é preciso que tenha passado antes pela imagem. Porém, para que possa vir à superfície da pessoa, faz-se necessária a passagem pelo *pei pihi*, o pensamento consciente yanomami. De outro modo, o sonho permaneceria perdido na escuridão de uma noite sem lua.

No próximo capítulo, apresento mais detalhadamente o destino póstumo yanomami, o *hutu mosi*, lugar onde vivem os *pore* e para onde tentam insistentemente levar os vivos em

seus sonhos. Também descrevo algumas cenas de uma festa intercomunitária *reahu*, a fim de demonstrar como esse evento se constitui como um simulacro do mundo dos mortos. E por último, porém não menos importante, procuro indicar como, apesar do insistente assédio que os Yanomami sofrem em seus sonhos, ocupando invariavelmente a posição de “presas” e estando sempre vulneráveis aos desejos e intenções dos outros, são sempre os vivos que, no final das contas, decidem quando devem ceder.

CAPÍTULO 4. RÉQUIEM PARA UM SONHO

Estou acompanhada de um grupo de pessoas e estamos prestes a fazer uma viagem. O trem que pegamos tem algo de diferente, mas eu não consigo saber bem o que é. Só lembro que a viagem tinha algo de sinistro e era bastante incômoda.

Quando chegamos ao nosso destino, seguimos em direção à casa de uma pessoa que iríamos visitar. Essa era, inclusive, a razão de nossa viagem. Encontramos o tal endereço. Mas, para chegar até o apartamento que buscávamos, tínhamos de subir uma escada estreita e íngreme. Eu sou a primeira a subir e, quando me encontro no topo da escada, um jovem segurando um violão cruza comigo. Olhamo-nos, ele sorri discretamente. Tenho a impressão de que o conheço de algum lugar.

Em seguida uma senhora de ar austero nos abre a porta. Ela já está à nossa espera e faz sinal para que entremos. Estamos todos na sala de estar, sentados em cadeiras de madeira, dispostas em um círculo, junto com a dona da casa. Entretanto, há algo muito estranho tanto na mulher quanto ao redor. E me custa um pouco identificar o que venha a ser.

De repente eu me dou conta de que todos os móveis do apartamento estão queimados, assim como sua proprietária, ou seja, o apartamento havia sido incendiado, e a senhora que nos recebia estava igualmente carbonizada. Assim, embora falasse conosco e gesticulasse normalmente, na verdade a mulher estava morta.

Não sei se fui a única a me dar conta da situação surreal em que nos encontrávamos, pois as demais pessoas agiam como se nada estivesse acontecendo. Então eu tento falar e gesticular com as que estão próximas a mim: “Essa mulher está morta, vocês não estão vendo?”. As pessoas, então, discretamente me pedem que pare de falar e que aja normalmente. Eu fico completamente sem saber o que fazer e só sinto vontade de sair o mais rápido possível daquela situação.

De repente ouço uma voz ao fundo. É Olímpia, que me diz alguma coisa que eu não consigo entender. Eu levanto a cabeça e me dou conta de que estou na minha rede e já amanheceu. Olímpia passa por mim e repete: “*Você está dormindo demais, deve estar doente!*”. Eu olho meu relógio e já são 7 horas da manhã. A maloca estava praticamente vazia; os homens já haviam saído para caçar, e as mulheres tinham ido à roça. “*Eu doente, será?*”. Reflito sobre meu estado de saúde – tirando os vermes e parasitas que se apoderaram do meu corpo, eu me sinto bem. Esforço-me para sair da rede, um pouco envergonhada de ainda estar dormindo àquela hora do dia, e tento fixar o sonho que acabara de ter. Sinto um calafrio ao lembrar que a mulher estava incinerada.

Começo a tentar entender meu sonho e concluo que precisava pegar um trem porque a única maneira de chegar até um morto é fazendo uma viagem. O músico que encontro no topo da escada é quem pode ir e vir do mundo dos mortos sem sofrer nenhuma sanção. É como se os artistas não pudessem morrer, pois estariam, assim como a arte, acima da vida e da morte...

Entretanto o que importa aqui não é o meu sonho em si, mas aonde ele me levou. Pela manhã vou visitar Fátima e aproveito para ver o que há para comer. Enquanto comemos e conversamos, eu recordo meu sonho e conto a história da mulher que estava morta mas que não sabia. Fátima e seu marido, Ari, dizem que os Yanomami também costumam ter esse tipo de sonho com os mortos (*pore*). Entramos, então, em uma conversa sem fim sobre os *pore* e a vida que levam nas costas do céu, o *hutu mosi*.

Enfim, chegamos ao mito do retorno dos mortos. Há meses que eu estava querendo perguntar sobre esse mito e não sabia por onde começar. Além de se tratar de um tema que não aparecia no repertório de mitos que os xamãs me contavam, referia-se a um assunto que eu não sabia muito bem como abordar, os mortos, ainda que fosse dentro do contexto mítico.

Fátima e Ari me contaram esse mito. E Ari, que é xamã, disse que já havia sonhado com essa história, mas acrescentou que quem o conhecia mesmo era seu pai, Luigi, o velho xamã do *Pya ú*.

O mito se refere a um momento em que os *pore* voltam para viver novamente entre os vivos. A casa coletiva, que antes havia ficado vazia pela ausência daqueles que morreram, passa, então, a ser reconstruída pelos próprios mortos. Uma mulher que perdera a sua filha e acabava de incinerar seus ossos reencontra a filha morta e se alegra. A moça não entende o que está acontecendo e pergunta: “*mãe, por que seu rosto está pintado de preto*⁵⁵?”. Mas a mãe tenta a todo custo dissimular a morta. Então ela olha para o cesto que contém seus ossos incinerados⁵⁶ e pergunta: “*mãe, o que há dentro deste cesto?*” E a mãe dissimula, mas os papagaios respondem à morta: “*Esses são seus ossos queimados!*”. Nesse momento os inhambus cantam e levantam voo. Os *pore* os seguem em direção ao céu. A filha morta vai atrás dos *pore*, e a mãe ainda tenta retê-la em seus braços, mas restam apenas pedaços de carvão em suas mãos.

Esse mito se refere a um tempo em que os mortos ainda podiam retornar ao mundo dos vivos. O total desconhecimento da filha morta sobre a sua condição deixa entrever a

⁵⁵ Como sinal de luto, as mulheres passam uma mistura de resina e carvão nos pômulos do rosto.

⁵⁶ A cremação dos mortos yanomami é uma das etapas iniciais que fazem parte do ritual funerário yanomami. Para uma descrição detalhada do tratamento das cinzas funerárias, bem como de todo o rito funerário, ver capítulo 2 em Albert (1985).

perspectiva que os mortos têm sobre si mesmos: eles não se percebem como *pore*. O inhambu (*Tinamus major*) que os *pore* acompanham rumo ao céu é uma ave associada à morte (LIZOT, 2004, p. 47), e seu canto se faz ouvir durante o entardecer.

O que mais chama atenção nesse mito é que ele remete aos sonhos que os Yanomami costumam ter com seus parentes mortos. Da mesma forma, o morto retorna para o convívio dos vivos como se nada tivesse acontecido. Lembremos que os *pore* se veem como os vivos, i.e., os Yanomami. E depois, como no mito, vão embora, assim como nos sonhos.

Outro aspecto interessante é que Ari conta que já havia sonhado com esse mito, assim como seu pai, Luigi, que sabia contar melhor tal “sonho”. Essa relação entre sonho e mito não é fortuita, e voltarei a ela no próximo capítulo.

Por ora, fiquemos com a descrição do destino póstumo yanomami, o *hutu mosi*, feita por aquele que sabe contar os sonhos, o velho xamã Luigi.

4.1 HUTU MOSI: A CASA DOS PORE

Eu vejo os *pore* em sonho. Quando nós morremos, os espectros (*pore*), eu também os vejo. Eu vou para a casa dos mortos em sonho. A casa deles é muito grande, não é pequena. Ela é muito bonita. Os *pore* continuam belos, assim eu os vejo, *huu!* Eu vejo muito no sonho esses seres em todas as direções.

Quando nós, Yanomami, morremos, a pele apodrece, e o *pore* saudável vai embora. Apenas a pele apodrece, o *uuxi* (centro vital) continua muito saudável, vivo. O braço enfeitado de penas de tucano, pele de caça, com as orelhas enfeitadas, assim o *pore* vai embora. As mulheres moças, quando morrem, vão embora muito bonitas, com folhas *puu hana kî* nas orelhas, com miçangas penduradas.

O caminho que leva até os *pore* é muito visível. Apesar de parecer muito longe, fica muito perto. Mesmo o céu sendo alto, quando morremos somos levados e chegamos ao *hutu mosi* sem avisar. Ah! Então o caminho fica visível e aparece a porta grande da casa dos *pore*.

No *hutu mosi*, os *pore* continuam fazendo festa. Fazem festa da pupunha. Ainda cantam, ainda fazem músicas, enquanto *estão vivos* fazem músicas. Conservam os seus cantos enquanto dançam, pois querem cantar! Assim, eles se pintam, desenham os olhos, enfeitam as orelhas. Eles colocam enfeites no lóbulos das orelhas, usam miçangas, enfiam penas de rabo de papagaio nas orelhas, no lábio inferior colocam penas de mutum, agem como moças (*mokomou*)... Os *pore* continuam transando, não param de transar, não tem fim, é mesmo muito igual aqui, não é diferente não.

O *pore* vai embora jovem, o corpo permanece deitado à toa (na rede). O *pore* é muito vivo, ele não vai doente. A pele morre deitada, mas o *pore* vai embora muito vivo, continua fazendo roça, continua tomando mulher. Os *pore* são muitos, muitos mesmo...

As velhas, quando morrem, tornam-se moças, agem como moças ainda, continuam brincando. Os homens continuam mexendo com elas, outros fazem amizade. Assim continuam fazendo os *pore*. Eles não param, eles fazem da mesma forma quando estavam vivos. Primeiro, quando são moças, os homens fazem amizade com elas. Depois um homem a chama e eles vão juntos para a floresta. Ainda vão muito atrás, não tem fim, assim continua igual, não pensam de outra forma. Outro pensamento não conhecem, assim é. “Os *pore* não viram moça!” – não pense dessa forma! Continuam brincando, o homem a vê bonita, a pega outra vez, assim é.

Os *pore* também brigam. Assim como os Yanomae, eles também defendem as mulheres. Eles se flecham uns aos outros ainda. Assim os *pore* continuam fazendo, continuam sendo guerreiros (*waitheri*). A valentia não acaba, assim eles são no princípio e igual continuam, assim eles fazem...

No começo, quando chegam ao *hutu mosi*, os *pore* são jovens, mas depois ficam velhos, os olhos ficam ruins. Os *pore* também ficam cegos quando se tornam muito velhos (...). Depois morrem novamente (no *hutu mosi*). Ah! Aqui (no patamar onde vivem os Yanomami) os *pore* ainda descem, uma mosca gigante, é uma mosca muito grande mesmo. Tem olhos e encontra no chão a carne de caça podre. Descendo até aqui, o *pore* se transforma em uma mosca gigante... Quando vira mosca, ela não morre mais. Ela continua viva, pela floresta ela continua indo, na casa dos Yanomami ela não vai, assim ela é...

Já as crianças, quando morrem, viram papagaios (*werehe*). Depois de se tornarem papagaios, elas gritam muito. Os velhos não se transformam em papagaios, eles apenas vão embora jovens e adornados. Aqui, quando morremos, o centro vital (*uuxi*) vai embora, a pele continua deitada...

Quando nós morremos, os *pore* não ficam com raiva. Eles são amistosos, alegres, eles riem, assim são os *pore*.

Essa é a descrição do *hutu mosi*, destino e morada dos mortos yanomami, feita pelo xamã Luigi. O *hutu mosi* corresponde ao céu que os Yanomami veem a partir do nível terrestre. É o destino póstumo dos espectros dos vivos, i.e., dos *pore*. Lembremos que esses são o resultado da transformação da imagem, *utupë*, que se separou definitivamente do corpo no momento da morte e que, em forma de espectro, vai viver nas costas do céu, o *hutu mosi*.

Como vimos, o caminho que o *pore* percorre para chegar ao céu, apesar de parecer longe aos olhos dos vivos, é bem perto. Quando chega ao *hutu mosi*, o *pore* se depara com uma grande casa coletiva que se caracteriza, sobretudo, por estar sempre em uma constante festa.

Lá todos vivem felizes e rodeados por uma enorme quantidade e variedade de comida. Além disso, quando chegam ao *hutu mosi*, os *pore* passam por um processo de rejuvenescimento, voltam a ser moças e rapazes. E, como tais, estão sempre belos e devidamente enfeitados, dançam e cantam o tempo todo e, é claro, transam entusiasmaticamente⁵⁷.

Mas não só de festa vivem os *pore*. Eles também fazem roças, caçam e pescam, realizam as mesmas atividades cotidianas que costumavam desempenhar quando estavam no patamar dos Yanomami. Além disso, participam de excursões guerreiras contra grupos inimigos.

Os *pore* se casam com as mesmas pessoas com quem se haviam casado no patamar terrestre e com elas têm os mesmos filhos. Com o passar do tempo, eles também envelhecem e, ao morrer, transformam-se em moscas gigantes que vão viver no patamar terrestre, porém longe de onde vivem os Yanomami.

No caso das crianças, quando morrem viram papagaios que estão sempre no céu, juntos, em revoada e fazendo barulho.

Como vimos, os *pore* vivem em uma grande festa que não acaba nunca, mas também fazem guerra. Entretanto, essa guerra não é contra os vivos, mas contra outros grupos inimigos também *pore*. Os *pore* são muitos.

Após essa descrição do céu dos mortos, façamos um breve percorrido por alguns momentos de uma festa *reahu*, a fim de perceber algumas aproximações entre o céu dos mortos e a festa que os vivos lhe fazem. O *reahu* é uma festa realizada entre comunidades ligadas por laços de parentesco e afinidade mantidos por uma relação de trocas e circulação de bens e pessoas.

Quando um yanomami morre, seu corpo é envolto em uma esteira e posto na floresta para que se possa decompor. Cerca de um mês depois, é queimado no centro da casa coletiva.

⁵⁷ Essas características do céu dos mortos lembram em muito as descrições de Cocanha, país imaginário descrito pelos poetas e pensadores desde a Idade Média e que expressava uma terra de abundância, ociosidade, juventude e liberdade (FRANCO JUNIOR, 1998). Por sua vez, essa Cocanha lembra em muito o carnaval, marcado, entre outras coisas, por uma suspensão do trabalho cotidiano e uma ênfase na licenciosidade sexual. Um dia antes de começar o *reahu*, um jovem yanomami me disse em português: “*Amanhã, começa o nosso carnaval!*”

Os ossos calcinados serão pilados minuciosamente e em seguida depositados em cabaças funerárias que serão seladas e distribuídas entre aqueles que ficarão responsáveis por continuar com o ritual funerário. Esse ritual acontece durante as festas *reahu*, que são realizadas justamente com esse propósito.

Assim, no decorrer de sucessivas festas – que podem durar alguns anos, a depender da quantidade de cabaças, entre outras coisas –, as cinzas do morto serão enterradas ao fim de cada festa. Com isso os Yanomami procuram dar às cinzas do morto o devido tratamento, fazendo com que o morto siga de uma vez por toda para o *hutu mosi* e deixe de importunar os vivos. Mas, como veremos, os mortos só vão embora quando querem.

Feitas essas breves considerações, passemos para a festa *reahu*⁵⁸.

4.2 MOMENTOS DE UMA FESTA *REAHU*

Fátima me chama, estamos atrasadas. A maloca está vazia, nem os cachorros ficaram. As mulheres já estão no mato. Saio correndo atrás dela e peço para passarmos antes pelo posto de saúde para que eu possa pegar meu chapéu e minha máquina fotográfica.

No fim da pista de pouso, pegamos o caminho à esquerda para encontrar as outras mulheres. Apesar da pressa, Fátima para, entra no mato e pega um caule que retira de uma planta, passa os dedos para tirar qualquer farpa e delicadamente o insere no septo nasal. Olha para mim e sorri satisfeita, como se tivesse encontrado o último detalhe que faltava para compor o seu visual de festa.

- *Você age muito como uma moça, Fátima!*⁵⁹ – digo-lhe sorrindo e brincando com a sua vaidade.

Ela me sorri de volta e responde:

- *Quando há festa, eu me torno moça. Depois, quando a festa acaba, eu volto a ser velha novamente*⁶⁰.

Seguimos para a clareira, que fica a poucos metros da casa coletiva. Lá encontramos as mulheres e crianças em plena ação. O cheiro de urucum está por toda parte e marca os corpos. Espelinhos com moldura de plástico cor laranja passam de mão em mão. Com palitos ou canudinhos feitos dos caules de plantas encontradas pelo caminho, as mulheres

⁵⁸ Apresento aqui *flashes* dessa festa com o intuito de indicar algumas aproximações com o céu dos mortos. Portanto, não se trata de modo algum de uma descrição exaustiva. Para uma descrição pormenorizada do processo de preparação do ritual funerário desde a morte da pessoa até sua culminação na consumação das cabaças funerárias, bem como uma descrição da festa *reahu*, ver Albert (1985, p. 382-523).

⁵⁹ “*Kaho wa mokomu mahi, Fátima!*”.

⁶⁰ “*Reahu kuo tēhē ya mokoprario, waiha reaku maprario tēhē ya pata korayu*”.

confeccionam pequenos pincéis com os quais irão pintar umas às outras. Enfiam uma das pontas nos recipientes com urucum e nos potes de violeta genciana e delicadamente vão traçando linhas senoidais umas sobre os corpos das outras.

É um frenesi total. Esse é o momento que antecede a dança que faremos ao entrar na maloca. Os convidados já nos esperam. É a nossa vez de dançar para eles. Os homens também costumam se preparar para esse momento, mas por alguma razão apenas dois *pata* apareceram; e as mulheres, furiosas, pintam-se maldizendo a preguiça e a falta de participação dos homens.

Após um período que dura horas, todos devidamente pintados e ornamentados, seguimos em fila indiana em direção à casa, soltando gritos eufóricos e anunciando a nossa aproximação. Do lado de dentro da casa, gritos não menos entusiasmados respondem à nossa chegada, indicando que já nos aguardam. Paramos em frente a uma das entradas da casa e aos poucos as pessoas decidem quem entra com quem e quem entra primeiro. Entram, então, os mais jovens, os rapazes, devidamente ornamentados e carregando consigo seus arcos e flechas nas mãos – mas às vezes pode ser uma espingarda, lanças ou qualquer objeto utilizado para fazer a dança. Esse momento é marcado por um ar de extrema jocosidade, sobretudo entre os homens, que às vezes buscam objetos inusitados para tornar a sua performance ainda mais cômica⁶¹.

Entram dando passos para frente e para trás. Parando em alguns momentos diante dos que estão dentro da maloca, jogam o objeto no chão, depois o recolhem e seguem adiante até contornarem toda a casa. E saem por onde entraram, dando vez para os que ainda não dançaram. As moças entram com folhas novas de palmeira que foram devidamente trançadas ou desfiadas no momento em que se pintavam. Entram aos pares, em trios ou sozinhas. Em seguida, entram os mais velhos.

Enquanto isso os xamãs inalam *yãkoana*, dançam e cantam do lado de fora. Nesse momento, é comum que as mulheres também inalem um pouco do alucinógeno para deixarem de ter vergonha/medo e dançarem com desenvoltura. Agitam nas mãos os objetos que carregam. E, no caso das anciãs, as *patayoma*, que dançam freneticamente, estas agitam seus braços ao lado das orelhas, como se tivessem levantando um peso imaginário.

Os que estão dentro da maloca – no caso, nossos convidados – estão enfileirados, também devidamente ornamentados, dando passos para frente e para trás, mas sem sair do

⁶¹ Essa dança de apresentação que os convidados realizam no início de uma festa *reahu* é a mesma que os espíritos auxiliares *xapiri pẽ* realizam para seus pais, xamãs, sendo que esta última se constitui como uma réplica superlativa daquela (ver KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612-13, nota 17).

lugar, e saúdam aos gritos os que passam dançando. Ao completar a volta na maloca, saem e dão vez aos que ainda não dançaram. Por fim, todos que estão fora entram e dão mais uma volta na maloca, levantando a poeira e criando um grande bloco humano que canta e dança. Anfitriões e convidados se juntam e vão dançar no meio da maloca, indo para um lado e para o outro, os homens na frente e as mulheres atrás, com seus filhos a tiracolo e as crianças ao redor fazendo algazarra.

No dia anterior foi o contrário: nós, os anfitriões, aguardamos impacientes a chegada dos visitantes, que fizeram essa mesma dança de apresentação no primeiro dia de festa. Na qualidade de visitantes, ao fim da dança os homens se colocam um ao lado do outro dentro da casa, acocoram-se com seus arcos e flechas na mão, enquanto aguardam os seus anfitriões. Estes chegam eufóricos e saúdam freneticamente seus convidados, abraçando-os e dizendo palavras amistosas. Em seguida, pegam um por um e levam até o lugar onde deverão pendurar suas redes. As mulheres, que estão sentadas perto de uma das entradas da casa e rodeadas de crianças, ao verem seus maridos sendo alocados seguem em disparada na mesma direção, carregando seu cesto com toda a parafernália da família: redes, panelas, cuias, facas, tudo de que precisarão para passar os próximos dias.

Para qualquer canto que se olhe, redes de cores e tecidos variados se amontoam umas em cima das outras e balançam energeticamente. Dentro delas, cunhados, primas, parentes que não se veem há algum tempo colocam os assuntos em dia. Um clima de alegria e flertes paira no ar, e ouvem-se vozes e risadas por toda parte.

Enquanto isso, no centro da casa, à plena luz do dia, começa a tomada do mingau de banana. A bebida, que consiste basicamente em quilos e mais quilos de banana cozida e diluída em água, é armazenada dentro do tronco de uma grande árvore que, semanas antes, fora derrubada e talhada para essa finalidade.

Cunhados oferecem uns aos outros cuias cheias de mingau. Quanto maior o recipiente, maior o desafio. E, na falta de cuia, garrafas pets cortadas, bacias de alumínio, jarros de plástico servem bem ao propósito. O homem que recebe o recipiente transbordando de mingau deve esvaziá-lo de preferência em goles cavaleares, sob os olhares auspiciosos dos demais, que, ao verem a cuia vazia, soltam gritos entusiasmados. As mulheres também oferecem e recebem cuias, tendo como alvo sempre os homens com os quais possuem uma relação de afinidade. É impensável recusar uma cuia. E, ao socorro de um homem que está sendo bombardeado por mulheres que trazem cuias de todos os lados, surgem outros homens, oferecendo para essas mulheres cuias ainda maiores.

Entre os jovens, esse momento de oferta do mingau se constitui como uma ótima ocasião para se aproximarem das moças e rapazes que desejam conhecer. Esse será o princípio do que mais tarde poderá vir a ser um intercuro sexual. As crianças, com suas pequenas cuias, também participam desse momento. Os meninos, com as barriguihas estufadas, reclamam, mas tomam a bebida ofertada pelas meninas – e correm em direção à canoa para buscar mingau e ofertar a bebida, por sua vez.

Os homens da casa imperativamente me compelem a oferecer mingau aos visitantes, e as mulheres me apontam os homens para quem eu devo me dirigir – em geral são os que já estão com as barrigas inchadas. Vou eu lá com a minha caneca oferecer mingau e, depois de algumas rodadas, sou acusada por diversos homens de cometer incesto. De fato, não me havia atentado para as relações de parentesco que me ligavam aos homens para os quais eu oferecia a bebida, apesar de saber que vários deles diziam ser meus irmãos com o simples intuito de recusar a minha cuia.

É evidente que existe, nesse momento jocoso de oferta de mingau, um duelo/disputa: por um lado entre visitantes e anfitriões; e por outro entre homens e mulheres. O verbo utilizado para oferecer-se reciprocamente o mingau nesse momento é *xëyou* – *xë-* é a raiz verbal e significa, entre outras coisas, bater, golpear, matar (LIZOT, 2004, p. 382); *you-* é um sufixo verbal recíproco; logo, *xëyou* seria bater-se ou matar-se reciprocamente.

Os homens atacam seus cunhados; e as mulheres, os maridos em potencial. Nesse duelo há uma oposição entre consanguíneos e afins, mas também entre homens e mulheres. Neste último caso, a oferta de mingau nem sempre simboliza um ataque, mas pode sugerir também um interesse sexual, sobretudo quando se trata dos jovens. É por isso que os homens para quem eu oferecia mingau e que diziam “ter uma relação de parentesco comigo” me acusavam de incestuosa. Essa rivalidade entre homens e mulheres também aparecerá em outros momentos no decorrer da festa.

O homem desafiado prova sua valentia tomando a bebida até o fim. Fugir a uma cuia ofertada ou sair antes de acabar todo o mingau é sinal de covardia. Os duelos continuam por horas a fio. À medida que a canoa esvazia, as barrigas se enchem e dilatam; e, antes que explodam, o líquido é vomitado em jatos ferozes que jorram em todas as direções, deixando o chão do centro da casa amarelado e com um cheiro azedo de banana que se espalha pelo ar. Cada vômito incita ainda mais o ânimo geral: os homens soltam gritos, e mais cuias cheias são oferecidas àquele que acaba de vomitar. Um misto de exaustão e zombaria toma conta de todos. E, antes de anoitecer, empanturrados, empinam com um certo orgulho seus ventres

dilatados e caminham lentamente em direção às suas redes, onde vão permanecer até o dia seguinte ou até o próximo evento.

4.2.1 Os diálogos cerimoniais *wayamu*⁶²

Cai a noite, e as redes continuam agitadas. Os fogos são acesos e esquentam as painéis e as conversas das pessoas. No céu a lua cheia ilumina o centro da casa. Quase despercebidos, dois homens caminham para o meio, posicionam-se de cócoras e começam a cantar frases ritmadas. Um é o anfitrião, e o outro é o convidado – e ambos ficam durante um bom tempo nesse diálogo cerimonial, trazendo notícias de longe, dando recados, falando sobre coisas da festa. As pessoas ao redor parece que não prestam atenção, mas todo mundo ouve, ou quase todo mundo. Ao longo da noite, os pares vão se substituindo, sempre mantendo esse formato: um anfitrião e um convidado. Os mais jovens – e, portanto, menos experientes – costumam falar primeiro e gaguejam diante do árduo exercício, que requer bastante habilidade. Gargalhadas estouram de um lado e outro da casa, fazendo-se comentários hilários sobre a performance dos novatos. À medida que a noite avança, a casa silencia, e o *wayamu* prossegue. Agora são os mais experientes que vão para o centro da casa, os *pata thë pë*. Esse diálogo permanecerá até o raiar do dia. Quando aparecem os primeiros raios de sol, os homens voltam para suas redes. Antes que se possa dormir, a casa acorda, e já é hora de preparar mais mingau para tomar à tarde.

4.2.1 As danças noturnas

Assim segue mais um dia de festa. E, quando se pensa que nesta noite se dormirá, mais uma vez passamos em claro. É a noite em que as mulheres dançam. Assim como no *wayamu*, quase que sem querer, um bando de meninas começa a puxar um canto. Uma menina canta mas, tímida, desafina – para prazer de todos, que dão risadas. Gritos de incentivo vindo dos homens soam de todos os lados da maloca. Aos poucos outras mulheres vão se juntando ao pequeno grupo. Mulheres com seus filhos a tiracolo, meninas segurando seus irmãozinhos pelas mãos, velhas se apoiando em paus para poderem acompanhar. Caminham na parte coberta, contornando a maloca por dentro, e assim seguem noite afora. As mais jovens que não se juntam ao grupo são instadas pelas demais a levantar da rede e

⁶² Para uma descrição mais detalhada do *wayamou*, ver Lizot (1991) e Kelly (2017).

aumentar o coro. Com o passar das horas, o corpo já não aguenta mais, e as vozes ficam roucas. Mesmo assim, seguem elas, estimuladas pelas mulheres mais velhas, as *patayoma*, a continuarem até o amanhecer. Nesse momento da dança e do canto noturno, também surge uma espécie de rivalidade entre homens e mulheres. É preciso aguentar firme a noite toda e, se possível, não deixar os homens dormirem. As moças balançam as redes dos rapazes, chacoalham cabaças barulhentas, amarram nos pés badulaques de toda sorte e pisam com força para se fazerem ouvir. Os rapazes mudam suas redes de lugar ou mesmo dormem em outra maloca para fugir das investidas das mulheres.

Os galos começam a cantar, o que não significa que está amanhecendo, pois na floresta esses bichos cantam a hora que bem entendem. Mas é um sinal de que é preciso aguentar firme, pois daqui a pouco o sol vai nascer e finalmente as mulheres vão soltar seu grito coletivo e vão para o rio banhar-se antes de deitar em suas redes.

Mas amanhece e a festa continua. Não há tempo para dormir. De dia, durante essas festas, há muito o que fazer. É preciso preparar o mingau que será tomado neste mesmo dia. Dependendo da quantidade de carne, os homens saem para caçar. Se há algum lugar interessante para a pesca, lá saem os homens em busca de timbó para bater, e as mulheres vão junto com seus cestos *xote he* e filhos para pegar o maior número de peixes possível.

Novamente cai a noite, e dessa vez são os homens que cantam. Da mesma forma que as mulheres, começam aos poucos. Os mais jovens, seguidos de bandos infantis, entoam as canções. Um canta primeiro, e em seguida o grupo repete em coro a música – e assim continuam por uma dezena de vezes, até um outro jovem, por livre e espontânea pressão, entoar uma nova canção. Assim cantando, fazem o mesmo percurso das mulheres: contornam a casa, passando em frente de todos os fogos. Os rapazes são muito mais ofensivos em suas investidas para não deixar que as moças durmam. Os meninos batucam em panelas roubadas de suas mães e avós, arrastam garrafas pets cheias de pedrinhas, usam qualquer coisa que encontrem pela frente e com a qual possam batucar, fazendo um estardalhaço; e, sempre quando podem, dão fortes solavancos nas redes das jovens. As moças, por sua vez, vão subindo cada vez mais as suas redes, a fim de evitarem as brincadeiras dos jovens. Ainda assim, os rapazes não desistem e, mesmo com as redes amarradas a 3 metros do chão, jogam objetos em direção às moças. Outras jovens revidam jogando água ou qualquer coisa que grude nos cabelos. Os jovens batem em retirada; e, durante toda a noite, só se veem vultos correndo em várias direções e gargalhadas por todos os lados. As *patayoma* gritam, protestando contra o roubo de suas panelas e furiosas com os estardalhaço que os rapazes

fazem. Esses protestos só fazem atizar ainda mais o ímpeto dos jovens, que alegremente continuam com sua algazarra noite adentro.

Os homens terminam suas cantorias assim que começa a amanhecer; e, como fizeram as mulheres, vão para o rio banhar-se e tentar dormir um pouco, embora não consigam, pois já é dia.

Esse momento da dança⁶³, como toda brincadeira entre sexos opostos, evidencia uma tensão sexual que envolve a atmosfera da festa. Não é à toa que essas provocações ocorram predominantemente entre as moças e os rapazes solteiros, ou seja, entre os jovens. A noite é também o momento ideal para os encontros amorosos, pois é durante essas festas que ocorre uma intensa circulação de pessoas vindas de outras malocas. E, devido às noites tumultuadas regadas a cantos e danças, é fácil dormir em outras redes sem levantar maiores suspeitas.

Amanhece mais um dia, e os cachos de bananas pendurados⁶⁴ vão diminuindo – sinal de que a festa está para chegar ao fim. A cada dia, pencas e mais pencas são descidas e cozidas em enormes panelas de alumínio para o preparo de mais mingau, que será, mais um dia, devidamente oferecido, tomado e vomitado. As mulheres vão para a roça buscar o máximo de macaxeira possível e voltam com seus cestos carregados. As meninas também acompanham suas mães nessas tarefas. Passam o dia a descascar quilos do tubérculo para ralar, espremer e, na manhã seguinte, preparar os beijus que os visitantes levarão para casa junto com a carne moqueada.

Na manhã seguinte, bem cedinho, as placas de ferro já estão postas sobre os fachos de lenha. A massa extraída da macaxeira, já devidamente peneirada, transforma-se em uma farinha branca e úmida que será moldada pelas mãos das mulheres, as quais, com o auxílio de uma faca, dão acabamento aos grandes discos de beiju. A fumaça das fogueiras cobre toda a parte baixa da casa e sobe pela parte alta até encontrar os raios de sol filtrados pela palha do teto, formando numerosos feixes de luz. O cheiro de beiju recém-assado é inebriante e se espalha por toda a maloca. Os discos são empilhados e entregues ao “responsável”⁶⁵ pela festa. No último dia, ele, junto com outros *pata thë pë*, realizarão a divisão da carne moqueada, que será entregue para cada visitante junto com os beijus.

⁶³ As danças não são realizadas necessariamente nesta ordem: mulheres em um dia, homens em outro. É comum também, numa mesma noite, cantarem os homens primeiro e após as mulheres, ou vice-versa, ou ainda dançarem homens e mulheres juntos.

⁶⁴ Os cachos de banana são pendurados imediatamente após a volta dos caçadores, que passam de 10 a 15 dias no mato fazendo uma caçada coletiva, *hwenimu*, e moqueiam a carne que será distribuída ao final da festa.

⁶⁵ O responsável pela festa pode ser um ou mais homens que receberam uma cabaça com as cinzas do morto e se comprometeram em realizar o ritual funerário. É na frente de sua casa que começam a ser pendurados os cachos de banana e também é em cima do seu fogo que fica suspensa a carne moqueada que será distribuída ao fim da festa. Será no pilar de sua casa que, ao final do *reahu*, as cinzas do morto serão enterradas.

4.2.2 O choro fúnebre e o entardecer

O choro marca o clímax e o desfecho do *reahu*. É nesse momento que fica evidente a razão de todos estarem reunidos na mesma casa há dias. Há um morto para ser chorado, e suas cinzas precisam ser devidamente enterradas. O choro fúnebre acontece no fim da tarde⁶⁶. Aos poucos as mulheres vão se juntando em frente à casa onde está a cabaça que contém as cinzas do morto. Os homens acompanham, as crianças, os jovens. Todos se acocoram e começam a chorar.

As *patayoma*, com os pômulos enegrecidos, levantam os braços e aos prantos evocam frases que enaltecem as virtudes daquele que morreu. Algumas andam em duplas de braços dados, indo de um lado para o outro, chorando seus lamentos. Às vezes, quando há roupas ou qualquer objeto do morto que deverá ser destruído, levantam a peça em questão, abraçam, passam de mão em mão, até ir parar na fogueira e ser queimada pelas brasas do fogo. As alamedas se intensificam com a combustão do objeto, e os gritos e choros também aumentam. Todos choram, crianças, jovens, velhos.

Um buraco é cavado bem abaixo do fogo doméstico. A cabaça que passou de mão em mão é, enfim, aberta, e as cinzas são derramadas no buraco. Os choros eclodem mais fortes, lamentos dolorosos são pronunciados. Em seguida, mingau de banana é derramado por cima e depois tudo é coberto por terra. Aos poucos, com o mesmo silêncio com que se formou, o grupo de pessoas se desfaz, cada um indo para sua rede, sem pronunciar uma palavra. Algumas pessoas continuam a chorar e a lamentar de suas redes. A noite cai, e por um instante a casa silencia.

Mas esse silêncio não dura muito. Um grupo de mulheres se dirige ao centro da casa e forma um círculo dando as costas umas para as outras. Elas, então, entoam canções sem sair do lugar. Isso dura alguns minutos. Tempo depois o círculo se desfaz, e a partir daí não haverá mais canto, nem dança, nem diálogos cerimoniais. A noite passa tranquila, nem uma voz, nem um choro de criança, nem sequer um latido. Parece que, por consenso ou por cansaço, todos entendem que a festa acabou; e a casa dorme envolta em um silêncio profundo.

⁶⁶ Durante o trabalho de campo, participei de quatro *reahu*. Em um deles, o choro foi realizado de madrugada. Em um outro, um *pata* chamou as pessoas para chorarem, dizendo que, apesar de o sol ainda estar alto, já era hora de chorar. Nesse dia o tempo estava nublado, e o homem achou que era mais tarde do que de fato era. Esse detalhe foi comentado pelas mulheres quando voltávamos para casa, ao notarem que ainda demoraria algumas horas para o sol se pôr e que, portanto, haviam chorado antes do tempo.

Na manhã seguinte, os convidados pegam seus cestos carregados de carne moqueada e beiju e seguem o caminho de volta para casa. Enquanto eles seguem sem olhar para trás, os de casa saem para vê-los ir embora. A casa, que antes era pura efervescência, torna-se vazia, e a vida retorna ao seu ritmo normal.

Se prestarmos atenção, há uma notável semelhança entre o *hutu mosi*, para onde vão os *pore* no momento da morte, e a festa intercomunitária *reahu*. Lembremos que o céu dos *pore* se caracteriza, sobretudo, por estar sempre em uma constante festa. Há uma abundância de alimentos e uma licenciosidade exuberante. Além disso, quando os *pore* ali chegam, passam por um processo de rejuvenescimento. Recordo aqui a frase de Fátima: “*Quando há festa, eu me torno moça. Depois, quando a festa acaba, eu volto a ser velha novamente*”. O momento do *reahu* é, sem dúvida, a ocasião em que todos voltam a ser jovens, e o entusiasmo e a participação dos mais velhos é uma prova disso. Todos se pintam e se enfeitam, tomam parte nas danças e nos cantos e, durante toda a festa, incentivam os jovens a participarem ativamente.

No decorrer do *reahu*, troca-se o dia pela noite. As grandes atividades acontecem ao anoitecer: danças, cantos, diálogos cerimoniais vão até o nascer do dia. Existe uma quantidade abundante de comida, preparada especialmente para essa ocasião. É durante essas festas que sobretudo os jovens vivem momentos intensos de intercursos sexuais. Ninguém dorme, e parece haver aí uma predominância do dia dos mortos sobre a noite dos vivos, uma vez que estes últimos parecem comportar-se como *pore*.

Entretanto, o que significa dizer que os vivos se comportam como os mortos? Já vimos que o contexto da festa *reahu* se aproxima em muito do céu dos mortos. E, para que essa aproximação se torne ainda mais verdadeira, é preciso que os vivos experimentem a noite como se fossem os *pore*, dançando e cantando naquilo que para estes corresponde ao dia.

Mas há mais. Essa aproximação entre o céu dos *pore* e a festa dos vivos parece relevante na medida em que aponta para um aspecto central do próprio *reahu*. É preciso que, durante toda a festa, os vivos se comportem como *pore*, para que possam no final da mesma realizar a separação definitiva entre os vivos e o morto. É apenas ao fim do *reahu*, quando ocorre o choro fúnebre e o enterro das cinzas, que tal separação acontece. Os primeiros voltam, então, a se comportar como yanomami, i.e., vivos, e retornam para suas casas para dar prosseguimento ao cotidiano de suas vidas, enquanto o último é retirado do convívio dos vivos e sua lembrança deverá ser obliterada. É como se o *reahu*, assim como o sonho, fosse a antecipação da morte de cada um. A festa é a um só tempo a ruptura e a manutenção da

relação entre vivos e mortos, mas também a antecipação do destino irremediável de cada pessoa, da morte que a todos espreita. Nesse sentido, poderíamos dizer que o *reahu* parece constituir-se como um grande sonho, uma vez que todos os vivos se comportam como se fossem *pore*, sem, no entanto, morrer.

Mas, se olharmos mais de perto, essa aparente inversão entre dia e noite só acontece em parte, pois, se por um lado a noite dos vivos se transforma no dia dos *pore*, o mesmo não acontece durante o dia dos vivos, que, como vimos, continua sendo dia, com os Yanomami realizando as atividades referentes à festa mesmo tendo passado a noite inteira em claro. O que parece acontecer nesse caso é que o dia dos vivos permanece igual, e a inversão apenas acontece à noite, quando os Yanomami se comportam como *pore* e a noite “se torna” dia também.

Nesse caso, poderíamos dizer que o que ocorre é um dia sem fim que começa com o dia dos vivos e continua com o “dia” dos *pore*. Um cenário similar àquele prefigurado no tempo das origens, momento no qual reinava um dia absoluto, e a noite ainda não havia sido criada.

Nesse ponto é preciso admitir também que, se a festa *reahu* se aproxima do céu dos mortos, apenas o faz de maneira caricatural; pois, se o *hutu mosi* se constitui como um mundo de fartura e abundância, as coisas no mundo dos vivos se passam de outra forma. Assim, durante o *reahu*, ainda que ocorra toda uma mobilização da comunidade anfitriã com o objetivo de que haja a maior quantidade possível de alimento, condição imprescindível para a realização da festa⁶⁷, essa fartura é apenas relativa.

Como vimos, as bananas são destinadas para a preparação do mingau, que é tomado em quase todos os dias da festa. Embora seja muito apreciado e encha os estômagos dos Yanomami, o mingau de banana não sacia a fome; e a carne moqueada, que foi caçada semanas antes do início da festa, não deve ser consumida antes do fim da mesma, quando deverá ser, então, distribuída aos convidados no momento em que retornarão para suas casas.

Aqueles que vieram para a festa e que não foram necessariamente convidados pelos *pata thë pë*⁶⁸, caso não possuam algum parente próximo que possa alimentá-los durante a festa, acabam passando fome. Muitas vezes algumas pessoas acabam retornando para suas casas antes do final da festa, justificando não terem o que comer, o que também, além de

⁶⁷ Na falta de banana, pode-se também realizar uma festa com mingau de pupunha ou ainda macaxeira.

⁶⁸ Normalmente esses “penetras” costumam ser os jovens, mas é comum que alguns adultos também compareçam a festas para as quais não foram formalmente convidados. Essa restrição ao número de pessoas acontece, sobretudo, quando não há comida suficiente para oferecer aos convidados e se privilegia a presença daqueles que possuíam um vínculo direto com o morto e dos *pata thë pë* das comunidades.

gerar um mal-estar geral, é um constrangimento para a comunidade anfitriã, pois não existe nada mais *xiimi* (sovina) do que oferecer uma festa sem ter comida suficiente para alimentar seus convidados.

Isso acontece também quando a festa, por alguma razão, dura mais dias do que o esperado. Em geral os *reahu* costumam durar em torno de 3 a 7 dias, a depender de uma série de fatores⁶⁹. Quando extrapola muito esse período, a convivência começa a se tornar um problema. Assim, embora os convidados se encontrem em uma comunidade onde estão cercados por pessoas com as quais estão ligados por laços de parentesco e aliança, não estão em casa. Por parte dos anfitriões, que festejam entusiasticamente o início da festa e a chegada dos convidados, depois de um tempo passam a tolerar aquilo que antes celebravam. Isso acontece também no caso das festas que terminam mas mesmo assim os convidados não vão embora.

Somada a isso, a falta de comida para as pessoas que vieram para a festa é uma questão que conta bastante na insatisfação dos convidados e gera comentários e intrigas que vão permear toda a atmosfera da festa. Algo também que será devidamente lembrado durante os meses seguintes pelas demais comunidades.

A ocasião de uma festa *reahu* é um momento de grande alegria e reencontro com os parentes, mas também é um momento em que não se está em casa, no caso dos convidados – os quais, depois de algum tempo, anseiam retornar para suas casas e cuidar de suas roças. Da mesma forma, para os anfitriões, receber os parentes é uma ótima ocasião para colocar as notícias em dia e realizar trocas que sustentam e mantêm suas redes de alianças. Mas, da mesma forma, depois de um tempo anseiam estar entre os seus e voltar para o cotidiano de suas casas.

Dessa forma percebe-se que, apesar de a festa *reahu* parecer constituir-se como uma forma especular do *hutu mosi*, ela apenas o é em um primeiro momento. Vista mais de perto, percebe-se que um mundo como o dos mortos não pode ser atingido em terra, a não ser que o seja de maneira caricatural. Esse simulacro que os vivos fazem do mundo dos mortos também não se realiza por causa daquilo que precisamente separa os vivos dos mortos: o corpo. Após dias sem dormir direito e algumas vezes sem comer bem, o último dia da festa é ansiado, tanto porque se trata do ápice da festa quanto porque os corpos dos vivos não aguentam mais e precisam de descanso.

⁶⁹ Esses fatores se referem, entre outras coisas, ao número de convidados, ao próprio morto em questão e também à finalidade da festa. Aqui descrevi um *reahu* em que foram enterradas as cinzas do morto, mas há festas em que o objetivo é destruir os *matihi pē* (pertences) do morto. Estas costumam ser menores e contar com a participação de menos pessoas.

Voltemos um pouco ao tema da saudade que perpassou este trabalho em vários momentos. Vimos que, durante o *reahu*, o momento do choro fúnebre ocorre justamente no fim da tarde, que é quando os Yanomami dizem sentir saudade. São os outros, estejam vivos ou mortos, que despertam em nós os sonhos de nostalgia. É a pessoa objeto do sonho que é o sujeito do sentimento. Nesse contexto, o sentimento vem do outro, vem de fora, e a pessoa ficaria vulnerável a ele na medida em que a imagem aflora, ou seja, com o surgimento da noite.

No capítulo anterior, falei de como a pessoa yanomami ocupa nos sonhos uma posição de “presa”, estando sempre vulnerável às intenções e aos desejos dos vários outros que povoam os seus sonhos. Num certo sentido, pode-se dizer que é por causa da vontade dos outros que os Yanomami sonham. Entretanto, como veremos, os vivos não se entregam tão facilmente a esses apelos incessantes e insistem em continuar vivos.

4.3 WA TEMI XOA THA?

Vimos que, quando um yanomami morre, seu corpo, *pei siki*, permanece no patamar dos vivos e passará pelo devido tratamento funerário para que o espectro do morto possa instalar-se de vez no mundo dos mortos, o *hutu mosi*. A sua imagem, *utupë*, desprende-se definitivamente do corpo e tem um potencial agressivo que precisa ser minimizado.

Esse espectro pode continuar atormentando os vivos em seus sonhos, despertando nostalgia e melancolia. Como vimos, o morto sempre tem a intenção de levar seu parente vivo consigo, e é preciso tomar as devidas providências para pôr fim a esse assédio incessante.

Lembremos também que esse processo que acontece durante a morte é o mesmo que acontece no momento do sono: o corpo permanece deitado na rede, enquanto a imagem, *utupë*, se desprende e vai viver as experiências das quais a pessoa se recordará ao despertar.

Quando uma pessoa morre, seu nome, assim como tudo que lhe pertencia, deve ser obliterado. Tudo evoca o morto, a começar pelo seu nome, que não poderá mais ser pronunciado, sendo essa talvez a primeira e mais importante interdição que exista em relação ao morto. Quando há pessoas em comunidades próximas que possuem o mesmo nome, dependendo das relações que possuíam com o morto, deverão trocar de nome imediatamente, pois pronunciar o nome próprio de uma pessoa morta é a mesma coisa que chamá-la e, portanto, torná-la próxima. Seus pertences deverão ser destruídos ao longo das festas *reahu* que se seguirão no decorrer de um período que poderá durar alguns anos, até que as cinzas do morto sejam enterradas definitivamente.

Em se tratando de um *pata*, dependendo do nível de influência que tinha sobre a comunidade, é possível que toda a casa coletiva seja destruída e as pessoas mudem para outro lugar e construam uma nova casa. Quando se trata de uma criança, que normalmente até uns 3 anos de idade não possui um nome próprio – sendo os meninos chamados de *mopata*⁷⁰ e as meninas de *napata* –, os pais raspam a terra por onde ela engatinhou e os postes da casa por onde brincou. Tudo deve ser destruído, e o traço do morto precisa ser eliminado.

Os Yanomami jamais se referem à morte de uma pessoa de maneira direta. O verbo *noma-* significa morrer, mas raramente é utilizado nesse sentido, a não ser que se refira à morte de alguma pessoa distante que não possua nenhum vínculo com aquela que esteja falando. Além de morrer, *noma-* se refere também à perda de consciência, seja causada por um desmaio ou pelo efeito de alguma substância. Assim, quando um xamã está sob o efeito da *yãkoana*, diz-se que ele “morreu”. Em todos esses contextos, a palavra *noma-* expressa uma situação atenuada da morte e não se refere diretamente a ela. Afinal, da mesma forma que dizer o nome do morto equivale a chamá-lo, i.e., trazê-lo para perto, falar diretamente sobre a morte é também uma forma de torná-la próxima.

Para mantê-la a uma boa distância, as expressões que os Yanomami usam para se referir à morte de alguém são revestidas de um eufemismo que chama atenção, sobretudo, pela delicadeza das imagens que evoca e que só poderia encontrar espaço entre os Yanomami neste não lugar que é a morte. Assim, para se referir a um homem que morreu, pode-se dizer: “as flechas estão plantadas no chão”⁷¹. Para uma mulher, pode-se dizer: “uma cesta grande está colocada no chão”⁷². No caso da morte de uma menina, pode-se dizer: “uma cesta pequena está na beira (fora da casa)”⁷³; e, em se tratando da morte de um menino, pode-se dizer: “uma flecha pequena está na beira (fora da casa)”⁷⁴.

Há ainda muitas outras expressões que se referem à morte de maneira igualmente sutil, como, por exemplo, “ele não está” (*a no kua*), “ela se perdeu” (*a marayoma*), “a casa (familiar) está vazia” (*nahi proke*), etc⁷⁵. A vida é feita de prosa, mas é na morte que a poesia encontra seu lugar.

A morte se refere a algo que se perdeu, que não está, que não se encontra. Ao mesmo tempo, se há algo que se inscreve na pessoa yanomami e que existe mesmo antes de esta ter um nome próprio e ser, portanto, individualizada dentro do seio de uma sociedade, é a morte.

⁷⁰ *Mo pata*: pênis grande; *Na pata*: vagina grande.

⁷¹ *Xaraka k̄ xatia*.

⁷² *W̄ī a ithaa*.

⁷³ *Xote he kasia*.

⁷⁴ *Ruhu masi kasia*.

⁷⁵ Essas e outras expressões se encontram em Albert & Gomez (1997, p. 166-170).

*Wa temi xoa tha?*⁷⁶ é uma das expressões que os Yanomami usam para se cumprimentar quando encontram um parente que não veem há algum tempo. O significado de *temi*⁷⁷ é vivo, com boa saúde. Mas é o *ainda (xoa)* que deixa entrever o destino inevitável da pessoa. Assim, a morte se inscreve no seio da vida; e, se a pessoa *ainda* se encontra viva, é porque certamente, em algum momento, ela deve morrer.

Como foi possível perceber, o sonho se inscreve na vida como uma forma atenuada de morte. Uma morte cotidiana e até mesmo necessária, que faz com que a cada noite se experimente um pouco daquilo que mais cedo ou mais tarde vai chegar para todos, o momento em que o *utupë* não retornará mais para o corpo, em que se transformará em um espectro e irá se juntar aos outros *pore* que vivem no *hutu mosi*.

Em uma sociedade onde falar dos seus mortos é trazê-los para perto, a única forma de se falar sobre um morto é através de um sonho. Por mais que o sonho seja desejo do morto, esse é o lugar que os Yanomami encontraram para se relacionar com algo que não deve ser dito. O sonho é a licença poética que os Yanomami encontraram para falar dos seus mortos; é o que possibilita, de certa forma, que possam ainda mantê-los em sua memória – ainda que, em última instância, essa memória deva ser abolida.

Da perspectiva dos mortos, que aqui também são os outros (CARNEIRO DA CUNHA, 1978), o sonho é a maneira que encontram para se fazerem presentes na memória dos vivos, e é ao mesmo tempo o seu ato de vingança contra o lugar de esquecimento que os Yanomami tentam lhe impor⁷⁸.

O sonho é a terceira margem do rio, é a boa distância que separa os vivos dos mortos. Distância essa que não pode ser ultrapassada sob penalidade máxima de se encontrar de maneira irremediável na outra margem, que é a morte. Dessa forma, os sonhos com os mortos não podem ser recorrentes, pois, despertando o sentimento de nostalgia nos vivos, eles os conduziriam para um caminho sem volta. E, se há algo que os mortos ensinam bem, é que saudade é coisa que mata.

⁷⁶ “Você ainda vive?”. Essa frase não parece ser comum apenas entre os Yanomami. Já no século XVI, Hans Staden notara como entre os Tupi essa expressão era presente. Assim relata seu encontro com o grande chefe Cunhambebe: “*Um dos selvagens olhava para mim parecendo ser o chefe. Fui em direção a ele e falei do jeito que eles gostam de ouvir em sua língua: ‘Você é Cunhambebe, você ainda vive?’.* ‘Sim’, respondeu ele, ‘eu ainda vivo’” (STADEN, 2017, p. 77).

⁷⁷ Sobre o significado de *temi* e os apelos incessantes dos parentes mortos, Albert (1985, p. 185) vai dizer: “‘Ainda vivo’ (este é o significado literal de *temi*: ‘saudável’) sempre se está parcialmente ou temporariamente morto (doença, atos involuntários, sonho, transe) e morto (*waximi*: ‘estar cansado, estar morto’) sempre se pode voltar à vida recusando os chamados ansiosos de seus entes queridos”.

⁷⁸ Como bem coloca Anatole France em *O lírio vermelho*: “*O sonho é com frequência a vingança das coisas que desprezamos ou a censura dos seres abandonados*”.

Entretanto, como vimos, nem sempre os mortos deixam os vivos em paz. Luigi, embora tivesse mais de 80 anos, sonhava constantemente com seus pais, que haviam morrido quando ele era ainda criança. No final das contas, os mortos só vão embora quando querem. O que os vivos fazem é tentar mantê-los a distância. Mas, como nos sonhos, é sempre o desejo e a vontade do outro que prevalece. Porém, não nos enganemos: embora o sonho yanomami se refira sempre a um desejo que lhe é alheio, há por parte dos vivos uma resistência em se submeter aos desejos e caprichos desses outros que lhes invadem os sonhos.

4.4 O SONHO COMO RESISTÊNCIA

A morte nunca acontece por acaso; ela é infligida no seio de uma comunidade sempre por um alguém que vem de fora. Da mesma forma que os mortos vão embora quando querem, a morte atinge uma pessoa quando um outro assim o deseja, seja esse outro um inimigo, um espírito de xamã ou mesmo um morto. Os vivos têm muito menos domínio sobre suas vidas do que gostariam, e os Yanomami têm nítido que tudo que se refere à própria morte passa antes por uma vontade que lhe é alheia, mas diante da qual se recusam terminantemente a se curvar. Tanto é que, como demonstrei no capítulo anterior, nos sonhos em que os mortos aparecem fazendo seus apelos incessantes, os Yanomami se negam a acompanhá-los. De qualquer forma, a morte vem sempre de fora e está à espreita de sua próxima vítima. O inimigo, ao contrário do objeto de seu desejo, nunca dorme.

“*Ya nomaimi!*”, “*Ya nomaimi!*”, “*Ya nomaimi!*” – exclamam os Yanomami quando uma grande árvore cai ao lado da casa. Batem no peito e gritam em alto e bom tom: “Eu não morro!”, “Eu não morro!”, “Eu não morro!”. Árvores nunca caem à toa; e, quando isso acontece próximo da casa, representa sempre um ataque. Foram os espíritos auxiliares de xamãs inimigos que derrubaram a árvore, mas felizmente ninguém se feriu. E os homens gritam que não morrem, ainda que o inimigo assim o deseje.

Como vimos, o sonho é sempre desencadeado pela vontade de um outro, e o sonhador aparece como uma “presa”, uma vítima, alguém que está à mercê de um sentimento que lhe é alheio. Entretanto, pode-se dizer também que, embora o sonho seja desencadeado pelo sentimento, desejo, vontade de um outro – seja esse outro um morto, um espírito, ou um parente ausente –, o sonhador não está de forma alguma condicionado aos sentimentos deste outro. Nesse caso, recordo-me dos sonhos das pessoas que estão em um estado debilitado de saúde e que se negam veementemente aos chamados dos *pore* para que o sigam até o *hutu mosi*.

Nesse sentido, o sonho se constitui como resistência. Os vivos resistem aos apelos incessantes desses outros, e é porque resistem que eles podem continuar existindo como Yanomami. Assim, embora a morte seja sempre um desejo que vem de fora, os vivos se negam veementemente a sucumbir a ele. Aos apelos incessantes desses outros, os Yanomami simplesmente respondem: “*ya nomaimi!*”, “*ya temi xoa!*”.

Comecei este capítulo com meu sonho da “mulher incinerada”, que nos levou ao mito de retorno dos *pore*. O aspecto interessante aqui é que, a partir de um sonho, cheguei ao mito e também ao tema dos mortos.

Apresentei a descrição de Luigi sobre o *hutu mosi*, destino póstumo yanomami, lugar para onde o *pore* vai viver quando a pessoa morre. O corpo apodrece no patamar terrestre; e a imagem, transformada em espectro, junta-se aos seus parentes falecidos nas costas do céu. Lá vivem em uma grande casa coletiva que está sempre em festa. Os *pore*, quando chegam ao céu, passam por um processo de rejuvenescimento e se transformam em jovens e moças que estão sempre enfeitados e dispostos a cantar, dançar e namorar – é claro.

Mas também fazem roça, caçam e guerreiam contra grupos inimigos. Vivem uma vida como a dos Yanomami no patamar terrestre. Entretanto, com o tempo também envelhecem e, por fim, metamorfoseiam-se em moscas gigantes que descem para viver no patamar dos vivos, mas longe da casa coletiva.

Em seguida fiz uma apresentação de momentos de uma festa *reahu*, ocasião em que ocorre o ritual funerário yanomami. Nessa descrição procurei destacar como as principais atividades da festa são realizadas no período da noite, momento propício para a manifestação dos sentimentos. É no fim da tarde que os Yanomami dizem sentir saudade; é também nesse momento que ocorre o choro fúnebre e que os vivos se separam do morto, o qual, por sua vez, deve ser enterrado e esquecido.

A festa segue seu ritmo noite adentro, ninguém dorme. E parece haver aí uma troca da noite dos vivos pelo dia dos mortos. Assim, permanecendo acordados a noite toda, os Yanomami parecem se comportar como *pore*, já que, para estes, a noite equivale ao seu dia. No entanto, durante essas festas, o dia continua sendo dia, de maneira que não se trata de uma inversão dia/noite, mas antes de um prolongamento do dia, como se a noite não existisse, à maneira do tempo mítico. Recordo que antigamente a noite não existia, ela precisou ser criada – e com ela toda uma periodicidade foi instaurada.

Durante a festa *reahu*, os vivos fazem um simulacro da floresta dos mortos, o *hutu mosi*, e se comportam como *pore* até o momento em que precisam separar-se do verdadeiro

morto. É como se, durante o *reahu*, nesse movimento caricatural de “imitar” o mundo dos *pore*, os Yanomami encarnassem o mito de retorno dos mortos – momento em que o convívio entre vivos e mortos é possível –, e tudo se passa como se a morte não existisse. Como no mito, ao entardecer os *pore* vão embora; porém, no caso do *reahu*, os vivos não tentam retê-los, pois sabem que essa separação não só deve acontecer como é imprescindível para que eles possam seguir vivendo.

Tratei da morte e dos mortos e de como estes últimos desencadeiam os sonhos de seus parentes vivos. É por meio dessa pequena morte cotidiana dos vivos que os *pore* podem seguir presentes em sua memória – memória esta que deve ser abolida para que os vivos não passem para o lado de *lá*.

Disse que esse assédio dos mortos é também uma forma de vingança que lançam contra seus parentes vivos, os quais, por sua vez, tentam a todo custo esquecê-los. Porém, os Yanomami resistem, na medida em que, embora seu sonho seja resultado do desejo dos outros, eles não se deixam afetar e continuam vivos, ainda.

Neste capítulo fui do sonho ao mito e no próximo continuo esse movimento, porém a partir dos sonhos dos xamãs, procurando demonstrar como esses dois domínios estão intimamente relacionados dentro do pensamento yanomami.

CAPÍTULO 5. O MITO REENCONTRADO: DO SONHO AO MITO E VICE-VERSA

Então é assim... Quando você pegar a minha imagem, eu vou ficar com medo. Quando você pegar a minha palavra e eu morrer, tudo bem... mas minha imagem, eu vou ficar preocupado. Assim nós somos. Aqui na floresta nós vivemos. Quando nós sonhamos, nós vemos a floresta...

Eu vou em sonho. Uma palavra apenas eu não tenho. Nós vamos longe em sonho. As palavras são muitas, assim é. São essas palavras que você quer? *Haixopë!* No início os Yanomae se transformavam em animais, assim nós pensamos sabiamente. Vocês, *napë pë*, não pensam assim, pensam diferente. Esses animais, vocês, brancos, apenas os comem. “*Por que no início os animais de caça não existiam?*”. Assim nós, Yanomae, pensamos.

Os Yanomae existiam e não paravam de se transformar. Assim, eles estavam sempre nesse caos, transformavam-se em tatu (*opo*). Isso nós também aprendemos no sonho. Nós, que somos Yanomae, quando sonhamos, sonhamos por todas as partes, em todas as direções. Como surgiu a noite? Isso nós também sabemos.

A noite não existia. O sonho, eu sei... no início eu sonhei também, *awei*, assim os Yanomae eram. Vocês, que são brancos, lá entre vocês a noite grande talvez existisse, assim vocês pensam, assim no início aconteceu... A noite grande estava sentada, assim a floresta era. Antigamente existia um sol igual a este. No início as pessoas não dormiam, as pessoas que chegavam com caça comiam e depois continuavam a caminhar pela floresta. As pessoas não conheciam a tarde (o crepúsculo), no início a tarde não existia.

Foi *Horonamî* quem encontrou a noite. Ele caminhava por todas as direções mesmo: “Onde você está?”. *Horonamî* pensou, pensou, e devagar *Horonamî* viu um mutum enorme. *Horonamî* chegou cansado a casa. Era claro. À luz do dia as pessoas transavam. Atrás da fumaça de suas fogueiras, elas se escondiam para transar. Isso eu também vi, vi tudo isso. Nós, que somos Yanomae, sonhamos muito, assim é.

Haixopë! Quando meu pensamento ainda era ignorante, eu pensava: “*Por que a noite grande estava sentada?*”. Eu pensava. Foi quando eu sonhei e vi a noite (o mutum) sentada. Então, os nomes dos rios nós não conhecíamos, nós tínhamos língua de fantasma (*aka porepë*). A noite nos ensinou o nome dos rios. Essas palavras, você ouça. “*Haixopë!*”, você pensa. Assim é, devagar, devagar... Foi *Horonamî* quem viu a noite. Ele usou o breu (*warapa koko*) para iluminar o mutum em meio à escuridão.

No início nós não existíamos. Eu sonhei, eu era criança e sonhava, meu pensamento também voava. *Horonamî* flecha o mutum... Assim eu sonhei, nós sonhamos. Nós, que somos

xapiri, quando nós queremos sonhar, nós vemos a imensidão da floresta, assim é. O mutum tinha a noite; no começo só havia o dia. Eu vi no sonho. Os Yanomae não conheciam a noite, foi *Horonami* quem a viu pela primeira vez. “*Haixopë!*”, eu pensava; *awei*, assim era antigamente. Assim é o sonho. “*Haixopë!*”, você pensará. Essas palavras eu sei. Eu sonho assim: um sonho apenas eu não sonho; quando eu sonho, eu vejo toda a floresta.

Você, que é de São Paulo, não ensine essas palavras à toa! *Awei*, é isso. Vocês, mulheres, também sabem. Assim nós sonhamos. Assim você vai pensar quando estiver na sua casa: “*Awei*, assim os Yanomae sonham, assim eles são!”. Você pense bem, você pegue essas palavras bem, assim nós damos. De dia nós não sonhamos. À noite, quando nós dormimos, nós sonhamos. A floresta vasta nós vemos, então. Quando sonham, as pessoas conhecem a floresta.

Vocês, brancos, no começo não existiam. Foi *Omama*, não foi um branco que fez vocês... foi a partir da grande espuma. Eu também sonho com essas palavras. *Awei*, *Omama*, isso eu também vejo, *Yoasi*... Só havia os dois; eles transaram e um deu à luz. No começo não existia mulher. Os dois transaram, e a mulher nasceu da perna de *Yoasi*.

Omama procurava água, seu filho sofria com muita sede. Ele gritava: “*pai, eu tenho muita sede... napa, eu tenho muita sede... napa, eu tenho muita sede...*”. *Omama* não conhecia a água. Aos poucos foi ouvindo a água. O som de uma cachoeira ele começou a ouvir: “*hokuuuuu, hokuuuuu...*”. Ele ouvia um barulho grande. Então seu filho tinha sede, seu filho sofria com sede. Começou a beber água, sua sede não tinha fim. Então a água não parava de brotar debaixo da terra.

Antigamente não existia água e nem a mulher, então *Tëpërësikî* ensinou. Foi *Omama* quem pescou a primeira mulher. No fundo da água, ela vivia. Ela era bonita, era filha de *Raharari*.

O gambá nós também conhecemos. “Nós ficamos bonitos à toa?”. Assim nós também fazemos: nos pintamos de vermelho, nos desenhamos, nos enfeitamos com pele de mutum, com penas de tucano, por isso nós fazemos isso, colocamos pele de pássaros na orelha, assim é. Assim o sonho acontece, assim nós sonhamos, por isso ouça a minha palavra: “*Haixopë, assim os Yanomami são, eles sonham!*”, você pense então.

Yoasi, ele chegou, ele não sabia. “*Por que você está pintado?*”. Ele não disse, ficou calado, pensando à toa. Então ele falou: “*Você é amiga?*”. A mulher levantou e não respondeu. Então *Omama* chamou: “*awei, venha cá!*”. Ela se levantou, então *Yoasi* a olhou, “*Huuuu!*”. Então *Omama* disse: “*awei, depois você a pegue para você...*”. Então, “a flor perfumada, passe na vagina da mulher para que fique cheirosa”. Mas *Yoasi* pegou a flor

errada: “oh! A vagina da mulher cheira muito ruim!”, ele pensou. Por isso a vagina de vocês tem esse cheiro. A vagina das mulheres não cheira mal à toa. Assim foi o sonho. Quando nós sonhamos, nós vemos em todas as direções. Durante o dia as pessoas não sonham, somente à noite nós sonhamos, apenas à noite.

Os *xapiri*, eles não vivem aqui, eles estão em outro lugar. A floresta deles eu vejo, mas eles vão muito longe. As pessoas comuns não conhecem os *xapiri pë*, mas “lá os *xapiri* descem”.

Assim nós sonhamos – nós, Yanomae, sonhamos. Nós agimos como professores, nós somos, assim nós fazemos bastante. Quando um *pata* morre, “*awei, lá uma grande flecha foi posta no chão*” – assim nós dizemos. Assim nosso *utupë* vai para muito longe; nós, *xapiri*, vamos...

Os *xapiri*, você não os conhece mesmo, apesar de eles serem muito visíveis, *Heweriwë* (espírito do morcego), mesmo os *xapiri pë* que agem como os brancos, os *Napëriwë* (espírito dos brancos). Essas são as palavras que você quer? *Awei*, então nós te ensinaremos.

Esse foi um trecho da fala de Gilberto, *xamã* do *Pya ú*, durante uma reunião que realizei logo após a minha chegada à comunidade. O intuito era explicar a razão da minha presença, bem como o tema da minha pesquisa e o tempo durante o qual pretendia morar entre os *Pya ú thëri*. Meses antes, ainda em Boa Vista, via radiofonia já havia solicitado a permissão da comunidade para voltar ao *Pya ú* e morar com eles por algum tempo⁷⁹.

Quem intermediou essa comunicação foi Enio Mayanawa, uma jovem liderança indígena que foi fundamental para a realização do meu trabalho de campo. Eu havia conhecido Enio há 10 anos, quando eu ainda trabalhava no Projeto de Educação Intercultural desenvolvido pela CCPY. Ele e um grupo de jovens de diferentes regiões da TI Yanomami haviam sido indicados por suas comunidades para seguirem o Curso de Magistério Yanomami. Após se formar, a maioria desses jovens retornou para suas regiões com o objetivo de lecionar em suas comunidades de origem. Alguns até hoje continuam ensinando, apesar do completo abandono em que essas escolas foram deixadas⁸⁰.

⁷⁹ Esse pedido, além de ter sido realizado via radiofonia para a própria comunidade do *Pya ú*, também teve o apoio da Hutukara Organização Yanomami, em Boa Vista.

⁸⁰ Desde 1991 a Educação Escolar Indígena deixou de ser responsabilidade da FUNAI e passou para o Ministério da Educação em articulação com as Secretarias Estaduais de Educação. No caso dos Yanomami, a formação de professores, bem como o acompanhamento às escolas, foi realizado pela CCPY/ISA até 2010. A formação de professores, com todas as dificuldades inerentes, passou, então, a ser realizada pelo Centro Estadual de Formação dos Profissionais da Educação de Roraima (CEFERR).

Outros começaram a integrar a Hutukara Associação Yanomami (HAY), criada em 2004. Enio participou da diretoria dessa Organização até 2012 e depois passou a trabalhar na Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Nesse momento passou a ter residência fixa em Boa Vista, e em pouco tempo assumiu o cargo de Assessor Indígena da SESAI. Esse emprego, bem como sua permanência na cidade, forneceram a Enio um conhecimento do mundo dos *napë pë* a que poucos jovens de sua comunidade tiveram acesso até o momento.

Faço essa breve apresentação de Enio para localizá-lo dentro da reunião de onde surge a fala de Gilberto, apresentada logo acima. Essa reunião foi realizada um mês após minha chegada ao *Pya ú* e contou com a colaboração de Enio, que se encontrava naquele momento na região para participar de uma festa em outra comunidade.

Pya ú é a comunidade de origem de Enio; e ele é o único yanomami da região que vive e trabalha em Boa Vista. Todos o consideram uma liderança junto aos *napë pë*, apesar de, no contexto das relações políticas internas yanomami, ele não possuir os atributos de um *pata*⁸¹.

Enio, então, serviu de intérprete na reunião da qual participou toda a comunidade e que durou uma manhã inteira. Após a minha apresentação e algumas linhas gerais sobre a minha pesquisa, foi a vez dos *pata thë pë* colocarem o que seus pensamentos diziam. Para minha surpresa, já naquele momento eles começaram a me falar sobre os sonhos, sobre temas que, como foi possível notar, permearam esta tese. Entretanto, o fato que mais chamou atenção foi eles se reportarem aos mitos de maneira tão enfática.

Na passagem transcrita acima, Gilberto fala sobre a capacidade que os Yanomami têm para sonhar, sobre seus sonhos de quando era criança, sobre os *xapiri pë*. E, entre uma coisa e outra, vai narrando episódios míticos. Começa pelo mito de origem da noite, que, como vimos no capítulo 2, está diretamente relacionado ao surgimento dos sonhos. Depois passa para outros mitos, como o da origem dos brancos, a origem da primeira mulher, a morte do gambá e a origem das cores, etc. Após a fala de Gilberto, Enio interveio antes que outro *pata* pudesse tomar a palavra e fez o seguinte esclarecimento:

Há duas palavras *marimu*. Existe a palavra do *xapiri*; *xapiri* é igual sonho, mas é diferente. *Marimu* significa o que o espírito fala, não é sonho... Sonho é diferente, sonho é coisa ruim, sonho com cobra mordendo perna, braço, no sonho vai aparecer a mesma coisa... Os espíritos estão falando dos mitos, antigamente, de como surgiram as coisas, é disso que eles falaram aqui. Eles são superiores, criadores...

⁸¹ Sobre os atributos dos *pata thë pë* e a reputação de que gozam entre os Yanomami, ver capítulo 2.

Essa explicação dos diferentes significados que *marimu* possui, Enio a fez para mim em português. Mas explicou em yanomae para os *pata thë pë* que aquilo que me interessava se tratava dos sonhos que as pessoas tinham enquanto dormiam à noite.

Quando eu percebi o que estava acontecendo, pedi que Enio deixasse os *pata* falarem sobre o que quisessem, pois aquilo que eles diziam também me interessava. Enquanto ele insistia em explicar aos *pata thë pë* que me contassem sobre os sonhos que se têm enquanto se dorme e não sobre as histórias de antigamente, várias pessoas falaram ao mesmo tempo, e um *pata* soltou o seguinte comentário: “*mas ela perguntou sobre sonhos...*”. Depois disso, um outro *pata* falou, e logo em seguida a reunião terminou. Havia mais de 3 horas que estávamos ali falando sobre os mitos, ou melhor, sobre os sonhos...

Essa reunião, que era apenas para ser introdutória e tinha o intuito de me apresentar e de pedir mais uma vez o consentimento da comunidade, levantou logo de início questões fundamentais sobre o tema desta pesquisa.

Ao falar sobre os sonhos, os *pata* começaram a me contar os mitos. Enio, percebendo que aquelas histórias não correspondiam ao que os *napë pë* conhecem como sonho, fez logo questão de aclarar as coisas: “*sonho é coisa ruim, sonho com cobra mordendo perna, braço...*”. Ou seja, é esse tipo de “experiência” que os *napë pë* conhecem como sonho. Enio ainda se refere aos sonhos premonitórios, maneira pela qual, quando possuem alguma relevância entre nós, os *napë pë*, os sonhos são levados em consideração.

É interessante observar aqui que, quando Enio distingue os sonhos dos mitos para tentar explicar aos *pata thë pë*, ele parte do conhecimento razoável que possui do mundo dos brancos, para os quais sonho se refere unicamente à experiência que ocorre quando a pessoa dorme.

Contudo, fazendo essa distinção, ele não nega a ambiguidade que o sonho possui para os Yanomami, pois sua primeira fala vai no sentido de tentar explicar esse “mal-entendido” por parte dos *pata thë pë*, reconhecendo o duplo sentido que a palavra *marimu* possui. Recordemos que *mari* significa sonho, *-mu* é um sufixo derivacional que funciona como verbalizador, e *marimu* significa agir em sonho, sonhar.

Assim, quando ele diz “há duas palavras *marimu*”, na verdade ele está se referindo aos dois significados que a palavra *marimu* possui e que, segundo ele, se refere a sonho e também às palavras do *xapiri*. E continua: “*xapiri* é igual a sonho, mas é diferente. *Marimu* significa o que o espírito fala, não é sonho...”. Quando diz *xapiri*, Enio se refere aos xamãs. Os mitos que os xamãs contam são sonhos também, mas são diferentes do sonho que os *napë pë* conhecem – e, portanto, nesse sentido não são sonhos.

Logo de início a relação entre sonho e mito havia sido colocada. Ao longo dos meses e das conversas, fui notando que, quando pedia aos xamãs que me contassem seus sonhos, eles acabavam me falando sobre os mitos. Tempo depois passei a perguntar-lhes a respeito dos mitos – e me contavam, então, que haviam sonhado com aquilo que me falavam.

Apresento a seguir um trecho de uma dessas narrativas contada pelo velho xamã Luigi. Na ocasião, como ele bem lembra, eu lhe pedi que me falasse sobre seu sonho.

5.1 OS SONHOS DO XAMÃ LUIGI

Assim eu fazia *yaimu*⁸². Depois de tomar *yãkoana* no sonho, eu fiz *yaimu* com um yanomae, eu o aconselho de verdade. Sonhei que bati no seu corpo, assim eu fiz no sonho. Ah! eu dormi novamente...

Awei, eu sonho que matava caranguejos. Eles estavam dentro da pedra. Depois de eu abrir caminho na água, eu nadava no sonho, mas o caranguejo me beliscou com sua garra (unha). Os caranguejos são bravos. Depois eu apertei o peito dele em sonho (para matá-lo), o carreguei (nas costas) e acordei. Logo voltei a dormir.

Eu sonho de novo, eu mato um tamanduá (*Tamandua tetradactyla*), eu sonho que flecho o tamanduá. Ele cai (da árvore), mas eu não o pego, eu o deixo para trás, assim eu sonhei. Antes de ontem, você tomou a minha palavra; ontem eu sonhei novamente. Sonhei que cavava outra vez para pegar o tatu. Ele é igual ao opo (*Dasyus novemcinctus*), bravo igual. Os tatus *morõ* (*Cabassous unicinctus*) são menores. Lá (referindo-se a São Paulo) também tem esse tatu? Não, só aqui tem. Eu sonho que cavo, depois eu corto o tatu e asso na folha, assim eu fiz.

Awei, você me perguntou sobre sonhos, ainda há mais. *Omama* pescou a filha de *Tëpërësiiki*, assim *Omama* fez. A filha de *Tëpërësiiki* não existe, eu penso que é mentira, mas a filha de *Tëpërësiiki* existe, é igual uma yanomami, ela é realmente bela.

Há mais. No começo *Omama* procurava um pau, a casca da árvore. *Satanasi-Yoasiwë* pegou uma flor que cheirava mal, fedia podre. Ele passou essa flor na vagina da mulher, que passou, então, a cheirar mal. *Omama* pega o pau certo. Se não fosse por isso, nós continuaríamos sendo jovens, assim é. *Omama* existe mesmo, eu vi em sonho, eu vi de

⁸² Ritual que ocorre por ocasião da festa *reahu*, semelhante ao *wayamu*. O *himou* é realizado com muito mais frequência que o *wayamu* para transmitir convites ou expressar pedidos importantes. Mas, da mesma forma que o *wayamu*, também é utilizado para ajudar na resolução de conflitos. Além disso, o *himou* é reservado aos homens mais velhos, ao passo que, como vimos, do *wayamu* também participam os jovens (LIZOT, 1991, p. 57).

verdade mesmo, a sua imagem (*utupë*) vai ao meu encontro. Ele dança para mim, por isso eu sei. Ele não está, porém eu vejo a sua imagem.

Ah! os *pata* se transformaram em *Terema*. A moça estava em *yipimou*⁸³, porém ela deixou os braços cruzados com os dedos debaixo das axilas, então suas unhas se transformaram. Assim aconteceu no início, eu sei, ela afiou as unhas numa pedra: “*xeki, xeki, xeki, xeki, xeki, xeki...*”. Assim *Terema* fazia, ela se transformou, ela fez *yipimou*, assim foi. Aos poucos você vai entender, assim foi, são verdadeiras as palavras que eu te dou.

Luigi inicia seu relato descrevendo sua participação em um diálogo cerimonial *yaïmu* e em seguida passa para uma cena do cotidiano em que busca caranguejos. Depois continua com cenas de caça, mata um tamanduá, que não leva consigo; e um tatu, que prepara para assar em folhas. Em seguida recorda que eu lhe havia perguntado sobre sonhos; e é quando começa a narrar episódios míticos: “*Awei, você me perguntou sobre sonhos, ainda há mais, Omama pescou a filha de Tëpërësikî...*”. Nesse pequeno trecho, ele apresenta fragmentos de três mitos.

O primeiro se refere ao mito de origem da primeira mulher que foi pescada pelo demiurgo *Omama*. Seu nome é *Thuëyoma*, filha do monstro aquático *Tëpërësikî*⁸⁴. No seu relato, Luigi salienta a beleza dessa primeira mulher.

Em seguida ele descreve um episódio que se refere ao mito da vida breve, quando o irmão gêmeo de *Omama*, *Yoasiwë*, o demiurgo-*trickster*, escolhe a madeira podre para passar na vagina da mulher. Esse simples ato desencadeia duas consequências nefastas: a partir de então, as mulheres passarão a ter seu órgão genital com um odor considerado fétido; e os homens, que antes eram imortais, passarão a morrer. Luigi se refere ao demiurgo desajeitado como *Satanasi-Yoasiwë*, referência herdada da época dos missionários⁸⁵.

Luigi diz que *Omama* existe mesmo, pois vê sua imagem (*utupë*) em sonho. Além disso, diz que sua imagem vai ao seu encontro e dança para ele: “*ele não está, porém eu vejo a sua imagem*”. Em seguida, ele passa para o último episódio onírico, segundo o qual uma

⁸³ Ritual de reclusão realizado pelas moças na ocasião da primeira menstruação. Ver capítulo 2.

⁸⁴ Ver sonhos com *Tëpërësikî* no capítulo 3.

⁸⁵ Velho e conhecido estratégia das missões evangélicas que, com o intuito de melhor transmitir seus valores e preceitos cristãos, fundem elementos da cosmologia indígena com personagens e/ou passagens bíblicas. Aqui o demiurgo *Yoasi*, que faz tudo errado e desencadeia todos os males que os Yanomami enfrentam atualmente (com exceção dos brancos – estes foram criados por *Omama*, mesmo), é associado a Satanás, enquanto *Omama* é associado a *Teosi* (corruptela de Deus). Apesar de a Missão Novas Tribos ter deixado a região do Toototopi em 1991, o eco de sua presença ainda ressoa entre os Yanomami, manifestando-se inclusive por meio de seus sonhos. Para uma descrição da presença da Missão Novas Tribos nessa região, ver Smiljanic (1999, p. 36-41).

jovem em reclusão em virtude de sua primeira menstruação realiza um gesto interdito: coça-se com as próprias mãos; e, após suas unhas se transformarem em garras, ela se torna *Terema*, personagem mítico associado ao tatu.

Interessante notar que, quando Luigi coloca que a imagem de *Omama* dança para ele e vai ao seu encontro, ele se refere aqui a uma cena de xamanismo, i.e., quando os xamãs, sob o efeito da *yãkoana*, fazem descer a imagem de seus espíritos auxiliares *xapiri pë* e estes dançam para seus pais. Aqui é difícil saber se Luigi se refere a um sonho que teve com os *xapiri pë* ou se ele de fato descreve uma cena de xamanismo realizada sob o efeito da *yãkoana*. De qualquer forma, como veremos a seguir, essa distinção não é relevante, já que tanto num caso quanto no outro se trata, em último termo, de experiências oníricas.

5.2 A EXPERIÊNCIA ONÍRICA DOS XAMÃS

Quase toda noite um xamã entoa um canto. Dizem que os *xapiri pë* descem pelas cordas de suas redes e chegam bem perto de seus corpos tentando acordá-los: “*Nós queremos cantar. Acorde, pai!*”⁸⁶. O xamã, então, desperta e se põe a cantar noite adentro. Também entoam esses cantos noturnos quando sonham com um parente doente ou que já morreu. Foi o caso de Person, um xamã que havia sonhado com sua mãe, que estava muito doente. Ao ver sua imagem em sonho, pôs-se a cantar para enviar seus *xapiri pë* até a maloca onde ela morava. Claudio, em outra noite, também sonhou com seu pai, que já havia falecido há alguns anos. Disse que despertou com o pensamento triste e que, por isso, começou a cantar.

Os cantos da noite são os mesmos entoados à luz do dia, mas há uma diferença crucial entre eles: de dia os xamãs inalam *yãkoana*, à noite não. O processo pelo qual passam quando inalam o pó alucinógeno é semelhante àquele que ocorre quando sonham. Sob o efeito da *yãkoana*, o *utupë* do xamã se desprende do corpo e viaja por diferentes dimensões. Vê coisas que as pessoas comuns não são capazes sequer de imaginar. Através da *yãkoana* inalada de dia e dos sonhos que têm durante a noite é que os xamãs podem verdadeiramente conhecer os mitos.

A *yãkoana* é um pó alucinógeno resultado de um processo meticuloso de extração, secagem e pulverização da resina da casca de uma árvore (*Virola elongata*), que pode ainda

⁸⁶ “*Yamakî amoamuu pihio, wa rarayou, hwapa!*”.

ser misturada a folhas secas e cinzas para potencializar seu efeito⁸⁷. Possui um alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT), que desencadeia efeitos psíquicos semelhantes aos do LSD. É inalado pelos xamãs através de uma *horoma*, um tubo de aproximadamente 60 cm, feito de bambu. Em uma das extremidades, é fixado um pequeno cone também feito de bambu que fará com que se adapte melhor à narina. De um lado se introduz o pó, que é soprado diretamente em uma narina, e depois se procede da mesma forma com a outra. Sopra-se algumas vezes. Sob o efeito da *yãkoana*, os xamãs dizem que “morrem”, *nomai*, e que passam a agir como espectros, *poremu*.

O mundo ao qual a *yãkoana* dá acesso é feito de pura imagem; e é a própria imagem do xamã, uma vez separada do corpo, que vai percorrer esse universo imagético, permitindo que veja os eventos míticos enquanto estes se desenrolam em um espaço-tempo *continuum*. Em um universo feito de pura imagem, a visão é atributo importante⁸⁸. A *yãkoana*, inalada de dia, desencadeia o mesmo processo que o sonho durante a noite. Ambos dão acesso a um mundo de imagens. Imagens que estão o tempo todo no mundo de fora, mas que só podem ser acessíveis por meio da imagem que está do lado de dentro do corpo, o *utupë*.

Recordo ainda que, nos vocábulos referentes a sonhos que apresentamos no capítulo 2, o verbo *he tharëai*, além de significar o sonho com uma pessoa, pode referir-se também a uma visão obtida sob o efeito de alucinógenos. Vale a pena lembrar que os mitos que me foram contados, eles o foram dentro de um contexto onírico, ou seja, os xamãs me contavam seus sonhos e, então, narravam os mitos que haviam sonhado. Os mitos que Lizot (1974) coleta entre os Xamathari são narrados enquanto os xamãs estão sob o efeito da *yãkoana*⁸⁹.

Vimos, portanto, que existe uma relação estreita entre aquilo que a *yãkoana* proporciona e aquilo a que o sonho dá acesso. Tanto uma quanto o outro agem sobre a imagem, ou melhor, é por meio do sonho e da *yãkoana* que a imagem age. Entretanto, esclarece Gilberto em uma de nossas conversas: “*Apenas de dia nós bebemos yãkoana, à noite não*”⁹⁰. Por sua vez, como já vimos, o sonho só pode acontecer à noite. Inalar *yãkoana* de noite poderia desencadear um tipo de excesso, uma vez que a noite, sendo destinada ao sonho, já tornou possível a separação daquilo que de dia permaneceu unido – o corpo e sua imagem. Mas há mais. Se no pensamento yanomami o consumo da *yãkoana* e a ocorrência

⁸⁷ Para uma descrição mais detalhada das substâncias que podem compor a *yãkoana* e de seus efeitos, ver Albert & Milliken (2009, p. 114-116).

⁸⁸ A proeminência da visão sobre os demais sentidos faz-se notar inclusive na língua. A raiz da palavra ver, *taa-*, é a mesma para conhecer.

⁸⁹ “*Durante seu discurso, o xamã alimenta seu nervosismo e prolonga seu estado com inalações repetidas de alucinógenos. Sua, sua atuação o esgota. Respeitando escrupulosamente as condições da narração, pude, cada vez e em muitas sessões espaçadas, gravar o repertório completo de vários xamãs*” (LIZOT, 1974, p. 8).

⁹⁰ “*Hwei wakara tēhē yama xirō koari, tii tēhē yamakī yãkoana pē mai*”.

dos sonhos devem acontecer em momentos alternados, é porque, no fundo, tanto num caso quanto no outro se chega sempre ao mesmo resultado, i.e., à experiência onírica⁹¹.

Lembro que, no capítulo 3, falei a respeito da dificuldade em se estabelecer uma diferenciação entre os sonhos dos xamãs e os das pessoas comuns. Não que essa diferença não exista. No entanto, deve ser pensada a partir de uma perspectiva qualitativa e não substancialista. Não é porque sonham muito ou vão mais longe em seus sonhos que os homens se tornam xamãs⁹², mas é porque se tornam xamãs que podem sonhar mais e ir mais longe. Entretanto, comentamos também que medir essa diferença em termos de distância não faria sentido, já que se trata, em primeiro lugar, de estabelecer de onde partem para compreender que de forma alguma poderiam chegar ao mesmo “lugar”. Esse ponto de partida se refere eminentemente ao processo de iniciação xamânica e ao uso continuado da *yãkoana* ao longo da vida.

A experiência xamânica diurna sob efeito da *yãkoana* afeta de forma significativa os sonhos noturnos dos xamãs⁹³, e é por isso que pouco importa se Luigi vê a imagem de *Omama* dançar em sonho ou se a vê enquanto está sob o efeito da *yãkoana*, pois se trata, em ambos os casos, de experiências semelhantes. Contudo, não pretendo afirmar que sonho e xamanismo sejam a mesma coisa, mas antes ressaltar que a experiência desencadeada pelo uso contínuo da *yãkoana* dentro da prática xamânica influencia consideravelmente os sonhos dos xamãs.

É por meio da *yãkoana* que eles podem acessar outras dimensões e ver os mitos acontecerem. Tudo o que veem é de uma beleza estonteante, e as cores saltam aos olhos. É como se os sonhos das pessoas comuns acontecessem em preto em branco, enquanto aqueles motivados pela *yãkoana* possibilitassem aos xamãs sonhar em *tecnicolor*. Romário, um jovem que havia sido iniciado ao xamanismo enquanto eu estava no Pya ú, disse-me que agora, sim, sabia o que era sonhar e que seus sonhos eram muito mais belos do que os que costumava ter antes de tomar o pó da *yãkoana*.

⁹¹ Dada essa equivalência entre os sonhos dos xamãs e as sessões de xamanismo diurno sob o efeito da *yãkoana*, de agora em diante toda vez que me referir aos sonhos dos xamãs estarei referindo-me a ambas as experiências (sonhos, e visões obtidas sob efeito da *yãkoana*).

⁹² Claro está que o indivíduo que possui uma intensa atividade onírica que se inicia desde a infância e continua ao longo da vida vai estar mais inclinado à vocação xamânica (vide o caso de Kopenawa). Entretanto, a decisão de se tornar um xamã na idade adulta se trata sempre de uma escolha individual. Assim, como sempre diziam os Yanomami, “todo mundo sonha”, mas daí a reconhecer no sonho uma vocação xamânica vai depender da vontade de cada um. Ver também o caso de Adailton, que, mesmo sonhando com os *xapiri pë*, não pretendia se tornar xamã (ver cap. 3 desta tese, p. 82).

⁹³ Como coloca Albert: “o xamanismo noturno, associado aos sonhos, é parte fundamental do xamanismo yanomami. A iniciação e o trabalho xamânico parecem dominar a produção onírica dos xamãs, cujos sonhos são, assim, constituídos principalmente de restos alucinatórios do xamanismo diurno”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 616, nota 23).

Mas, para além dessa dimensão hiperimagética que se abre para os xamãs por meio das sessões xamânicas e que atravessa seus sonhos, os xamãs experimentam uma metamorfose e se tornam eles próprios *xapiri pë*. Recordo que estes são o resultado da transformação que ocorreu no início dos tempos, quando os ancestrais míticos, os *yarori pë*, deram origem aos animais de caça e aos *xapiri pë*, os espíritos auxiliares dos xamãs. Importante notar que a origem desses seres se deu a partir de uma divisão entre corpo (*pei sikî*) e imagem (*utupë*). Assim, o corpo dos *yarori pë* deu origem aos animais que os Yanomami caçam atualmente, os *yaro pë*; e sua imagem, aos espíritos auxiliares dos xamãs, os *xapiri pë*. Nesse sentido, pode-se dizer que os animais são feitos de pura matéria em oposição aos *xapiri pë*, que são pura imagem.

Entretanto essa oposição é apenas verdadeira num primeiro momento, pois como já vimos, na concepção de mundo yanomami, tudo o que existe possui uma imagem – e, portanto, os animais de caça também a possuem. De outra forma, os Yanomami não poderiam vê-los em seus sonhos, pois lembremos que aquilo que aparece no sonho corresponde à imagem dos seres e das coisas.

Assim, em um mundo em que tudo o que existe possui uma imagem e onde todo mundo sonha, tudo também é sonho, inclusive aqueles que sonham. Na floresta yanomami, a voz do poeta também encontra seu eco; aqui todos são feitos da mesma matéria de que são feitos os sonhos⁹⁴. E é sonhando que podem continuar construindo o mundo, já que, como veremos, é através dos sonhos que os mitos seguem em permanente transformação.

No sonho apresentado acima, Luigi faz questão de dizer: “*você me perguntou sobre sonhos, ainda há mais, Omama pescou a filha de Tëpërësikî...*”. E segue contando episódios míticos. Aqui o que me interessa é menos o que os mitos dizem e mais como eles surgem e se concatenam em um mesmo relato onírico. Em outros sonhos, Luigi relata o encontro com as imagens de seus pais, falecidos durante sua infância, e recorda acontecimentos da época em que viveu em outras casas, ou de quando era jovem. A passagem de um acontecimento para outro se dá de forma praticamente ininterrupta – aqui tudo é sonho, e nele cabe o mundo inteiro.

No início desta tese, vimos como Davi Kopenawa, em sua autobiografia, faz justamente este movimento, entrelaçando sonhos, transes xamânicos, lembranças de sua infância, acontecimentos míticos, fatos históricos, tudo costurado sob a mesma narrativa. De

⁹⁴ “*Somos feitos da mesma matéria que os sonhos e nossas pequenas vidas são rodeadas de sono*”. Fala de Próspero, personagem de *A Tempestade*, de Shakespeare.

uma sessão de xamanismo, ele passa para um mito; de um mito, para um sonho; do sonho, para sua relação com o mundo dos brancos – e assim sucessivamente.

Uma das razões para que acontecimentos tão díspares apareçam em um mesmo contexto narrativo se deve em parte ao fato de todos eles se referirem à experiência individual de cada xamã. Dessa forma, lembrar-se de um evento que ocorreu durante a infância, ou do momento em que *Omama* pesca a filha de *Tëpërësiki*, corresponde igualmente a momentos vivenciados pela mesma pessoa. Aquilo que ele descreve, seja sob o efeito da *yãkoana* ou através de seus sonhos, faz parte de sua experiência. E é por meio de tais experiências que cada xamã constrói, à sua maneira, seu próprio repertório mítico.

Em seus sonhos, os xamãs têm a possibilidade não apenas de ver os mitos se desenrolarem, como também possuem a capacidade de reelaborar sua própria versão. Dessa forma a razão de os mitos serem sonhados explica, pelo menos em parte, a existência de suas variantes; e, mais do que isso, leva a hipótese de que dificilmente haja um mito que não tenha sido sonhado. Nesse sentido, pode-se dizer que todo mito é um sonho; e, se não posso sustentar essa tese para o caso ameríndio, pelo menos é o que pretendo demonstrar para o caso Yanomami.

Para tanto apresento a seguir as referências aos sonhos que aparecem nas coletâneas dedicadas aos mitos Yanomami, tanto aquelas que surgem de comentários provenientes daqueles que narram os mitos – i.e., dos xamãs – quanto as referências aos sonhos que aparecem dentro dos mitos, ou seja, que surgem a partir das falas dos personagens míticos.

Entretanto, como será possível notar, embora a relação entre sonho e mito tenha surgido de forma tão inequívoca nos relatos que os xamãs me faziam de seus sonhos, ela quase não aparece nas compilações dedicadas aos mitos yanomami. Tentarei identificar a razão dessa ausência.

Os mitos a que me refiro fazem parte de quatro coletâneas que apresento brevemente em ordem cronológica. A primeira, publicada em espanhol e intitulada *El hombre de la pantorrila preñada y otros mitos Yanomami* (1974), reúne 77 mitos e mais umas dezenas de variantes⁹⁵ coletados por Lizot durante os anos de 1969 e 1972 junto aos Yanomami do Orinoco, na Venezuela. Sobre a escolha de publicar as variantes dos mitos, Lizot deixa clara a sua abordagem estrutural:

⁹⁵ As variantes, como esclarece o autor, referem-se aos mitos mais importantes que foram gravados em quatro grupos residenciais: os *Karohi thëri*, os *Tayari thëri*, os *Shuimãwei-thëri* e *Kakashiwë thëri* (LIZOT, 1974; p. 9).

Siguiendo el principio de los estudios de mitología en antropología estructural nos hemos negado a buscar toda ortodoxia: no hay un relato más verdadero que los otros; cada mito vale por sí mismo y es autónomo al nivel de la narración; el análisis sólo establece las relaciones (LIZOT, 1974, p. 9).

É nessa coletânea também que o autor vai apresentar o contexto em que esses mitos foram gravados, destacando o uso do *yopo*⁹⁶ (*Anadenthera peregrina*) por parte dos xamãs. Assim Lizot descreve o estado do xamã sob influência do *yopo* e sua transformação em *hekura* (*xapiri*):

Son los chamanes los depositarios del saber mitológico y, entre ellos, sólo los más grandes están instruidos en el repertorio completo que recitan bajo el imperio de drogas alucinógenas. Estos especialistas son todos hombres, declararon que son los *hekura* – espíritos animales o vegetales, incluso elementos naturales, tales como rocas, colinas, caídas de agua, etc., que ocultan en su pecho – los que les dictan ese saber. Un chamán, bajo la influencia de los alucinógenos, no es un hombre común; se sitúa en un mundo que se ha convenido en llamar “realidade no ordinaria”; encarna realmente en sí mismo un *hekura*; se mueve en un universo sobrenatural fabuloso (id., p. 7).

Esse livro se constitui como a primeira compilação dos mitos yanomami, e sua singularidade consiste, sobretudo, em apresentar em notas de rodapé informações detalhadas sobre a fauna e a flora, além de referências à língua e à cosmologia yanomami. Esses aspectos tão fundamentais para compreender os mitos em sua profundidade, infelizmente, não se encontram nas compilações publicadas posteriormente.

Após 15 anos desde essa primeira compilação, Lizot publica *No patapi tëhë – En tiempo de los antepasados* (1989), em que constam 69 mitos, dentre os quais os publicados em 1974, acrescidos de outros e de variantes inéditas. Em relação à primeira e às demais compilações que o seguem, esse livro oferece a vantagem de ser uma versão bilíngue yanomami-espanhol. Além disso, como o próprio autor ressalta, a tradução dos mitos recebeu um tratamento mais acurado, sendo completamente revisada e se ajustando melhor aos textos em yanomami (LIZOT, 1989, p. 3). Também nessa publicação Lizot irá reafirmar seu enfoque estruturalista a respeito dos mitos:

La verdad de un mito, su filosofía si se prefiere, se sitúa en un nivel que sólo un análisis estructural cuidadoso y su comparación con otros mitos amerindios es susceptible de aclarar. Solamente entonces podrán aparecer, entre ciertos mitos, relaciones cuya existencia al inicio ni siquiera se sospechaba (id., p. 4).

⁹⁶ Substância similar à *yākoana* (*Viola elongata*).

A terceira publicação foi organizada por Wilbert & Simoneau (1990) e se intitula *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Trata-se da maior compilação dos mitos yanomami até então publicada, somando 364 mitos reunidos por diferentes autores – entre eles antropólogos, linguistas e missionários – e corresponde a um material recolhido entre os diferentes subgrupos da língua yanomami: sanumá, yanomae, yanomami. A obra foi publicada apenas em inglês.

A quarta e última coletânea se intitula *Mitología Yanomami* (LIZOT; COCCO; FINKERS, 1991) e reúne cerca de 106 mitos publicados em espanhol. O livro está dividido em 3 partes, cada uma corresponde aos mitos coletados por cada autor. A primeira consiste dos recompilados por Lizot e se referem aos mesmos publicados em *No patapi tëhë – En tiempos de los antepasados*, somados a alguns mitos também já publicados em *El hombre de la pantorrilla preñada*, totalizando 79. A segunda parte traz 17 mitos compilados pelo missionário salesiano Cocco e que foram reunidos anteriormente em outra obra⁹⁷. A terceira e última parte desse livro apresenta 10 mitos compilados por Finkers⁹⁸.

Foi possível perceber, na breve apresentação dessas coletâneas, que parte dos mitos que as compõem se repetem em algumas delas, ou melhor, trata-se do mesmo material publicado em diferentes momentos. Isso vale especificamente para os mitos coletados por Lizot. Ora, qual seria o interesse de apresentar compilações que trazem os mesmos mitos e não acrescentam nada de novo? Em primeiro lugar, é importante ter em mente que, como o próprio Lizot coloca, esse material passou ao longo dos anos por uma revisão, fruto inclusive do aprofundamento do autor na língua yanomami (LIZOT, 1989, p. 3). Disso resulta que os mitos que aparecem na publicação da década de 1970 não são necessariamente os mesmos apresentados nas obras publicadas em fins dos anos 1980 para 1990. Quero dizer com isso que, ao longo do tempo, esses mitos recompilados se tornaram versões dos primeiros mitos publicados. E é por meio desse processo de transformação – que, como se pode perceber, não ocorre apenas no pensamento indígena – que se fizeram notar versões em que as referências aos sonhos foram suprimidas.

Entretanto, meu interesse aqui não é demonstrar como a ocorrência dos sonhos nos mitos indica uma aproximação entre esses dois temas, mesmo porque, como será possível

⁹⁷ “*Iyëwei-thëri, Quince años entre los Yanomamo*”. Escuela Técnica Popular Don Bosco, Caracas, 1972. Por se tratar de um livro que não se refere apenas aos mitos, deixei de considerá-lo entre as compilações que apresento aqui.

⁹⁸ Esses mitos foram publicados originalmente em “*Los Yanomami y su sistema alimenticio*” (1986).

perceber, os mitos que fazem referência ao sonho são pouquíssimos⁹⁹. O que surpreende é o fato de não aparecer em nenhum desses mitos – com exceção apenas de um ou dois – uma menção de que aquilo de que se fala foi visto em sonho, ou seja, de que foi sonhado.

Aqui se poderia objetar que, no processo de tradução, os autores que recolheram esses mitos estavam mais interessados no material mítico, propriamente dito, do que no contexto discursivo em que esses mitos foram narrados. De toda forma, se a tese que levanto está correta, não há mito que não tenha sido sonhado, ainda que isso não tenha sido mencionado nem por quem contou o mito, nem por quem o registrou e o traduziu. Vamos aos mitos.

5.3 OS SONHOS NOS MITOS

O intuito nesta parte é apresentar os mitos em que o sonho aparece, seja como referência a um comentário do xamã yanomami que narra o mito, seja referindo-se ao sonho dos próprios personagens míticos. Para tanto, comparo as diferentes traduções de um mesmo mito, identificando, a partir de suas versões criadas pelos antropólogos, a maneira como a menção ao sonho foi eventualmente suprimida de algumas delas. Isso leva a crer que é possível que o mesmo tenha acontecido no caso de outros mitos.

Não pretendo, contudo, apresentar os mitos na íntegra, uma vez que isso tomaria mais espaço do que gostaria neste trabalho, além do fato de que tal exercício nada acrescentaria ao que pretendemos demonstrar. Apenas coloco as sentenças em que os sonhos aparecem, fornecendo, todavia, um resumo do mito para que as referências façam sentido.

Como referência, apresento os mitos, bem como a sequência em que foram reunidos na coletânea publicada por Wilbert & Simoneau (1990). Essa escolha se deve ao fato de essa obra reunir o maior número de mitos¹⁰⁰.

5.3.1 Mito 31. *O dilúvio*¹⁰¹

O mito se refere ao dilúvio que aconteceu a partir da emergência das águas subterrâneas que não cessavam de jorrar, inundando toda a terra e arrastando tudo o que encontrava pela frente. Sem saber o que fazer, os Yanomami decidem subir uma montanha

⁹⁹ Entre as centenas de mitos reunidos nessas quatro compilações que consultei, encontrei apenas 7 que fazem referência ao sonho e que apresento a seguir. Ainda que me tenha escapado um ou outro mito, acredito que dificilmente esse número seria significativo.

¹⁰⁰ Em notas de rodapé, colocarei os títulos originais, as referências dos mitos na publicação em inglês e, quando houver, suas versões correspondentes nas publicações em espanhol.

¹⁰¹ *The flood em: Folk Literature of the Yanomami Indians* (ver p. 76-78).

para se salvar, mas a água continua a subir, até que um velho xamã sugere, por fim, a inundação com a ajuda do Espírito do Jacaré (*Iwariwë*). Então os Yanomami chegam à conclusão de que é preciso fazer um sacrifício humano e decidem jogar uma velha na água. Após esse feito, a água começa a baixar. O mito termina com a seguinte passagem:

Foi assim que aconteceu. Nossos ancestrais faziam coisas incomuns. Eu os vejo em meus sonhos (WILBERT; SIMONEAU, 1990, p. 77, tradução minha).

Esse mito aparece em todas as compilações aqui apresentadas. E sua tradução se assemelha em todas elas, exceto na versão publicada em *El hombre de la pantorrilla preñada*¹⁰², na qual o comentário referente ao sonho não aparece. Nessa primeira versão de 1974, o mito termina com a seguinte sentença: “*No crean que nuestros ancestros vivieron en una tranquilidad completa*”.

O comentário com o qual o narrador termina o mito parece extremamente significativo, pois vai ao encontro de como os xamãs me contavam os sonhos. Há apenas mais um mito em que esse tipo de comentário aparece, mas o fato de ele ter sido omitido na primeira versão publicada pelo autor leva a crer que é possível que ele também tenha sido omitido em outros mitos. Voltarei a esse ponto mais adiante.

O mito a seguir foi coletado por Colchester entre os Sanema. Por se tratar de um mito pequeno, apresento-o na íntegra.

5.3.2 Mito 39. *O primeiro xamã*¹⁰³

O veado foi o primeiro xamã. Outros Sanema não conheciam a *sakona*. O veado foi o primeiro a cantar. Ele cheirou a *sakona*. O veado disse aos ancestrais: “Raspem a minha *sakona*”. “Mas de onde?”, perguntaram. Então o veado mostrou para eles. E, então, eles aprenderam a raspar a *sakona*. Eles fizeram a *sakona* para o veado. E os Sanema também experimentaram cheirar. Então eles aprenderam sobre a *sakona*. Desde então, eles têm usado essa árvore. Uma vez que eles tomaram a *sakona*, o povo dos sonhos chegou, e os ancestrais Sanema começaram a cantar pela primeira vez. Foi usando a *sakona* do veado que os Sanema aprenderam. Os ancestrais rio acima aprenderam sobre a *sakona* com o veado (tradução minha).

Veado, sendo o primeiro xamã, apresenta aos Sanema a *sakona*. E estes, quando a tomam, passam a cantar pela primeira vez. É com o uso da *sakona* que o povo do sonho chega. Nesse caso, pode-se supor que o “povo do sonho” se refira aos espíritos auxiliares dos

¹⁰² O mito se intitula: *Los hombres salvos del diluvio y las razas diferenciadas* (LIZOT, 1974, p. 35-36). Já nas outras duas coletâneas o mesmo mito aparece sob o título de *El dilúvio*, conforme consta em *No patapi tëhë – en tiempos de los antepasados* (p. 217-221); e em *Mitología Yanomami* (p. 156-158).

¹⁰³ *The Original Shaman em Folk Literature of the Yanomami Indians* (p. 91).

xamãs, os *xapiri* pë, que dançam para seus pais em dois contextos: quando estes inalam *yãkoana* de dia e/ou quando sonham durante a noite.

Aqui nada há a acrescentar a não ser o fato, já colocado neste capítulo, de que, quando os xamãs se referem aos sonhos, eles se reportam tanto às experiências que vivenciam durante as sessões de xamanismo, sob o efeito da *yãkoana*, quanto aos acontecimentos que experimentam enquanto dormem.

Passo para o próximo mito, que foi coletado por Finkers e que conta a saga do herói mitológico *Horonami*.

5.3.3 Mito 62. *Horonami*¹⁰⁴

A narrativa começa com *Horonami* indo atrás de *Titiri*, o mutum que guardava a noite. Após flechá-lo, a noite é instaurada, e *Horonami* volta para casa,

Lá ele dormiu e sonhou: ele viu um lugar amplo e bonito cheio de bananas, chamado *nonihioma*¹⁰⁵. As pessoas de lá estavam comendo essas frutas saborosas; elas não comiam terra como ele (FINKERS, 1991, p.135).

Com o início do dia, *Horonami* sai em busca do lugar com o qual sonhou. Pelo caminho encontra seres mitológicos e experimenta seus alimentos. Encontra o tatu (*mõrõ*), que tenta prendê-lo em um buraco de uma árvore, do qual *Horonami* consegue escapar. Em seguida um personagem (*Pomoyowë*) lhe oferece carrapatos como comida e tenta casá-lo com a sua filha, mas *Horonami* foge novamente e continua seu caminho.

Hõrõnami continuou seu caminho, buscando ainda o lugar *nonihioma* que ele havia visto em seu sonho. Ele continuava caminhando, subindo e descendo os morros. Ele já havia visto muitas coisas (id., p.136).

Até que finalmente encontra *Pore*, o dono das bananas, que lhe ensina como plantar. *Pore* vai embora, e *Horonami* o segue escondido até a sua roça, onde lhe rouba mudas de várias espécies. Em seguida, volta para sua casa e apresenta a banana para os Yanomami.

A saga de *Horonami* concatena vários episódios míticos em uma só narrativa, que começa pela origem da noite, passando por vários seres e situações, e culmina finalmente em seu encontro com *Pore*, o dono das bananas. A forma como os mitos vão sendo acrescentados

¹⁰⁴ Em *Folk Literature of the Yanomami Indians* (p. 134-138). Esse mito também foi publicado em espanhol na coletânea *Mitologia Yanomami* (p. 241-248). As versões em inglês e em espanhol não apresentam divergências.

¹⁰⁵ *No nihi* é uma expressão que se refere à produção de uma grande quantidade de alimento, ver verbete *no nihi* no *Dicionário enciclopédico de la lengua yanomãmĩ* (LIZOT, 2004, p. 268).

à narrativa é muito similar ao modo como os xamãs me contavam os sonhos. Nessa narrativa, *Horonami* é o fio condutor que liga todos os acontecimentos; por onde passa vai descobrindo coisas e segue seu caminho até encontrar o lugar que havia visto em sonho.

Essa referência ao sonho é interessante por duas razões. Primeiro porque *Horonami* sonha com um lugar que não conhece e vê pessoas comendo banana, que, embora pareça uma fruta saborosa, ele também não sabe o que é, pois até então ele só havia comido terra. Após esse sonho, que não por acaso ocorre logo na sequência em que *Horonami* mata *Titiri* – e a noite, então, é instaurada –, ele vai em busca desse lugar; e, apesar de não saber onde é, ele sabe que existe porque o viu em sonho. Aqui recordo os sonhos que os Yanomami contam em que vão para lugares que não conhecem mas que sabem que existem e dizem conhecer justamente porque já foram em sonho.

A segunda razão que torna essa narrativa interessante se refere ao fato de *Horonami* sonhar dentro do mito, pois, considerando que os mitos são sonhados, o sonho do nosso herói mítico se constitui como um sonho dentro do sonho, ou seja, um metassonho. Como veremos, esse “traço” vai aparecer em outros mitos.

O próximo mito foi coletado por Lizot e está presente nas quatro coletâneas aqui apresentadas.

5.3.4 Mito 244. *Carregada pelos espíritos da noite*¹⁰⁶

Ao cair da tarde, uma velha decide sair em busca de lenha para aquecer-se durante a noite. O crepúsculo se aproxima, e os espíritos *yawari* rondam a casa. A velha sai sozinha, mas alguém – que parece ser sua filha – vai ao seu encontro, segura-a pelo braço e, de repente, a velha se encontra muito longe da casa, em uma parte sinistra da floresta, onde as árvores possuem uma cor vermelho-sangue. Por fim, não se tratava de sua filha: eram os espíritos da noite, que a abandonam sozinha na floresta. A mulher enlouquece, e o crepúsculo cai. A velha, então, transforma-se em um ser sobrenatural. E o mito termina assim:

O mato tinha sido limpo. Os pássaros estavam cantando: “*Yoyoyoreshi, yoyoyoreshi!*”. A velha vagou por baixo deles. Eu não tenho nenhuma dúvida de que isso realmente aconteceu. À noite, enquanto durmo, ouço-os cantar.

¹⁰⁶ *Carried off by the Night Spirits* em *Folk Literature of the Yanomami Indians* (p. 456). Em *El hombre de la pantorrilla preñada*, aparece com o título *Los demonios de la noche* (p. 71). Em *No patapi tēhë – en tiempos de los antepasados* (p. 142-143) e em *Mitología Yanomami* (p. 103), aparece sob o mesmo título: *Raptada por los demonios de la noche*.

Nas versões desse mito em espanhol, Lizot o traduz de duas maneiras. Na primeira, que corresponde à publicação de 1974, o mito termina da seguinte forma:

Desde ese tiempo la vieja corre de un lado para otro. Siempre se oye en el crepúsculo. Aun cuando el sueño pone mis párpados pesados puedo percibirla: puedo ver y escuchar a los hekura de la noche.

Nas outras duas coletâneas, a tradução em espanhol termina com a seguinte frase: “*No tengo ninguna duda de que fue así: por la noche, en mi sueño, les oigo cantar*”. Como se pode perceber, ela é idêntica à versão em inglês. Devido à homonímia da palavra *sueño* em espanhol, fica a dúvida se ela se referia ao sonho ou ao sono. A versão em inglês resolve em parte essa questão, pois Lizot traduz “*in my sleep*”. Entretanto, foi graças à compilação bilíngue espanhol-yanomami¹⁰⁷ que foi possível ter acesso ao texto original que transcrevo abaixo:

Ei naha thë k̄ kuaanowei tao, ya pui kuu ma mañnowei. Titititi pë wayu ha, **maharishi** pë wayu ha, titititiyoma ya k̄ e **he** hore tha **tharëpopreni** (LIZOT, 1989, p. 143).

A palavra *maharishi*¹⁰⁸ significa ter sono, estar com sono. Já o verbo *he tharë-* significa ouvir ruídos enquanto dorme. Essa foi a tradução que Lizot deu para as versões em inglês e espanhol. Mas, como já vimos¹⁰⁹ – e conforme o próprio dicionário de língua yanomami desse mesmo autor –, *he tharë-* também significa sonhar com alguém, com algum lugar; e *he tharëpou* significa lembrar-se de lugares ou acontecimentos pertencentes ao passado e ainda “*haber visto en sueños (algo que se recuerda claramente)*” (LIZOT, 2004, p. 81).

Ora, essa última tradução parece mais condizente com o que o narrador yanomami pretendia dizer na versão original, pois o mito termina com a sentença incontestável de que ele não tem a menor dúvida de que aquilo que conta realmente aconteceu, uma vez que ouve, enquanto dorme, o canto dos pássaros que acompanham a velha. Essa declaração leva a crer que o narrador desse mito está falando de algo que viu (ouviu) em sonho.

O que chama atenção é que em nenhuma das traduções feitas por Lizot aparece uma referência direta ao sonho, sendo que, na primeira publicação, ele ainda omite completamente a sentença em que o narrador diz não ter dúvida de que essas coisas de fato aconteceram. Como

¹⁰⁷ *No patapi tēhë – en tiempos de los antepasados* (1989)

¹⁰⁸ Conforme verbetes *maharishi* e *mahari* (LIZOT, 2004, p. 191).

¹⁰⁹ Ver capítulo 2.

já coloquei algumas vezes, essa certeza que os xamãs expressam quando contam um mito sempre se relaciona à sua experiência onírica.

A seguir apresento os três últimos mitos em que encontrei alguma referência ao sonho. Pelo fato de o sonho ocupar o mesmo lugar em todos eles, deixarei para fazer algumas considerações no final.

5.3.5 Mito 256. *Chupador de Cérebro*¹¹⁰

Nesse mito, que mais parece um filme de terror, *Hõõ* aparece caído diante de um Yanomami que caminhava pela floresta. Parecendo ferido, pede que o homem o carregue. O homem sente medo, mas reconhece no estranho uma semelhança com seu pai. Ele, então, prepara uma tipoia e, a pedido de *Hõõ*, carrega-o em suas costas em uma posição em que a boca do ogro fique apoiada no crânio do homem. Este o carrega; e *Hõõ*, ao longo do caminho, vai chupando o cérebro do Yanomami. Após terminar sua refeição, *Hõõ* pede que o homem o coloque no chão e que cada um siga seu caminho.

O mito começa com a seguinte frase:

À noite as pessoas haviam sido avisadas em seus sonhos sobre a chegada de *Hõõ*. Um homem estava caminhando pela floresta quando de repente *Hõõ* caiu bem na sua frente.

Esse mito aparece em todas as coletâneas. E a referência ao sonho que pressagia a chegada de *Hõõ* consta em todas as versões, exceto, mais uma vez, na versão publicada em *El hombre de la pantorrilla preñada*, na qual o mito já começa com o homem caminhando pela floresta quando, de repente, encontra *Hõõ* caído no chão.

5.3.6 M 270. *Uma jovem indisposta*¹¹¹

¹¹⁰ *Brain-Sucker* em *Folk Literature of the Yanomami Indians* (p. 477). Em *El hombre de la pantorrilla preñada*, aparece com o título *Come-cerebro* (p. 98). Em *No patapi tẽhẽ – en tiempos de los antepasados* (p. 186-187) e em *Mitología Yanomami* (p. 132), aparece sob o mesmo título: *Sorbe-cerebros*.

¹¹¹ *Indisposed girl* em *Folk Literature of the Yanomami Indians* (p. 495-496). Em *El hombre de la pantorrilla preñada* (p. 74), aparece com o título *La consecuencia de una reclusión no respetada*. Entretanto as versões que Lizot apresenta nessa publicação são diferentes das que ele publicará nas coletâneas posteriores. Recordo que esse autor recolhe versões provenientes de diferentes grupos locais; e, como ele identifica as comunidades de origem onde os mitos foram narrados, foi possível perceber que não se tratava das mesmas versões. Logo, não realizei uma comparação entre as diferentes publicações, pois, ainda que se tratasse do mesmo mito, não correspondia à versão que apresento em inglês. No caso dos mitos publicados nas demais compilações em espanhol, correspondem à mesma versão e constam em *No patapi*, com o título *Una joven indispuesta* (p. 147-148). Ela também aparece em *Mitología Yanomami* M41 (p. 106-107) com o mesmo título. A versão em questão provém dos *Pishaasi theri*.

Há muito tempo atrás os ancestrais se transformaram em *amahiri*, habitantes do mundo subterrâneo. Uma comunidade foi convidada para uma festa. Os convidados estavam próximos de seu destino. Alguns, entre os anfitriões, pressagiaram a chegada dos convidados em seus sonhos e anunciaram: “Nossos convidados estão para chegar; eles estão dormindo próximo daqui” (tradução minha).

Esse é o início do mito que conta como uma moça que estava em reclusão – em virtude de sua primeira menstruação – sai para dançar na praça central com as demais mulheres, e como consequência uma água começa a brotar do chão, amolecendo a terra e precipitando os Yanomami para o nível subterrâneo, onde acabam se transformando nos *Amahiri*, seres ctônicos canibais.

5.3.7 Mito 281. *Um genro esperto*¹¹²

Esse mito conta a saga de um yanomami que vai à procura dos sobreviventes da comunidade de sua mulher após esta ter sido dizimada por uma onça canibal. No meio do caminho, o homem encontra *Pore*, que o recebe com a seguinte sentença:

Um presságio me avisou de sua chegada. Eu ouvi canto do inhambu na minha direção, e então eu soube que alguém chegaria (tradução minha).

Pore lhe oferece carrapatos para comer e tenta casá-lo com sua filha, mas o homem foge até encontrar a onça e matá-la. Em seguida, encontra a família de sua mulher, e voltam todos para a casa que havia sido abandonada.

A referência ao sonho aparece na primeira versão em *El hombre de la pantorrilla preñada*: “*Supe tu llegada por un sueño. Lo supe por un sueño. Un pájaro hōroma me advirtiō*” (LIZOT, 1974 p. 46). Lizot ainda acrescenta uma nota ao fim do mito explicando o sonho que os xamãs têm com visitantes que estão para chegar: “*Los chamanes pretenden que son prevenidos por un sueño de la llegada de un visitante. Así se oye decir a la llegada: ‘lo había visto en sueños’*” (id., p. 48).

Nas compilações posteriores em espanhol, a palavra *sueño* é substituída por *presagio*, da mesma forma que aparece na versão em inglês *omen*. Na versão em yanomami, a palavra correspondente é *thapi*, que, como já vimos¹¹³, se refere, entre outras coisas, a sonhos, premonições, presságios que se têm através dos sonhos.

¹¹² *A clever son-in-law* em *Folk Literature of the Yanomami Indians* (p. 512-517). Nas coletâneas em espanhol, aparece sob o mesmo título *El yerno oportuno*, conforme *El hombre de la pantorrilla preñada* (p. 46-53). Em *No patapi tēhë – en tiempos de los antepasados* (p. 199-206) e em *Mitología Yanomami* (p. 143-148).

¹¹³ Ver capítulo 2.

Nos três últimos mitos apresentados, a referência ao sonho é a mesma, ou seja, o sonho com pessoas que estão para chegar. Outro aspecto interessante se refere àquilo que aparece na saga do herói mítico *Horonami*. Nesses mitos os personagens sonham dentro do sonho, constituindo-se como um metassonho.

O objetivo em apresentar essa pequena mostra de mitos e compará-los entre as suas diferentes traduções era apontar o fato de que muitas vezes as menções aos sonhos nos mitos podem ter sido omitidas por quem os traduziu. No caso em questão, refiro-me a Lizot, pois ele é o único autor cujos mitos constam em todas as coletâneas e que apresenta um material cuja tradução passou por mudanças ao longo do tempo.

Como já exposto, o fato de não haver quase referência aos sonhos nos mitos reunidos nessas coletâneas pode ser explicado por uma escolha do autor em omitir os comentários que iam além daquilo que o mito dizia. Assim, a justificativa que um xamã faz para atestar a veracidade daquilo que fala, afirmando que viu os acontecimentos do mito em sonho, pode ser facilmente retirada do discurso sem afetar o conteúdo do mito. Entretanto, os comentários que os xamãs fazem e que não se limitam apenas às referências aos sonhos são parte constitutiva dos mitos. E, mais do que isso, apresentam uma perspectiva daqueles que não apenas conhecem, mas, sobretudo, vivenciam os mitos através de seus sonhos¹¹⁴.

Aqui, poder-se-ia argumentar, em favor de Lizot, que a sua tradução dos mitos vai ao encontro de seu viés estruturalista e que, portanto, ele também não estaria interessado em mostrar como os Yanomami pensam (n)os mitos. Dessa forma, pode-se prescindir dos comentários que os xamãs fazem sem prejuízo algum para a análise estrutural.

Outra questão que levanto é que, da mesma forma que cada xamã cria seu repertório mítico a partir de suas experiências oníricas, os mitos traduzidos também são, por sua vez, versões dos mitos contados pelos povos indígenas e continuam se transformando através das publicações dos antropólogos. Nesta relação que procurei estabelecer entre as diferentes traduções de um mesmo mito, busquei indicar como os mitos foram pensados pelos antropólogos e, a partir disso, como o sonho parece ter sido omitido.

O fato de os sonhos que os xamãs me contavam estarem repletos de referências míticas – e de eles falarem dos mitos como eventos que tinham certeza sobre haver acontecido

¹¹⁴ Recordo aqui o uso do passado epistemológico do qual os Yanomami fazem uso para contar seus sonhos e que atesta o conhecimento pessoal e direto que cada pessoa possui em relação àquilo que enuncia (ver capítulo 2, p. 53).

em razão de os terem visto em sonho – me levou à tese de que os mitos são sonhados e de que, num certo sentido, todo mito já foi, é ou será um sonho.

No entanto, é preciso fazer algumas considerações a respeito dessa afirmação. Dizer que todo mito já foi um sonho não significa, contudo, afirmar que mito e sonho são a mesma coisa, porque, como dissemos, se o são, apenas o podem ser em um certo sentido. O que pretendo sustentar é que dificilmente haja um mito que, ao longo de sua trajetória, não tenha sido sonhado. Essa trajetória – que se refere em parte às transformações que o mito sofre, dando origem às suas variantes – deve, muito provavelmente, ter passado pelos sonhos.

Os mitos, além de serem passados de uma geração a outra por meio de alguém que os narra, são sonhados pelos xamãs, algo que estes fazem ao longo de toda a sua vida após terem sido iniciados. E é precisamente por essa razão que sonho e mito podem estar tão próximos dentro do pensamento yanomami. E, pela mesma razão, podem ser submetidos a metodologias de análise semelhantes, como veremos mais adiante, pois se trata, num certo sentido, de coisas semelhantes que operam sob a mesma lógica.

A partir dessa relação que apresento entre sonho e mito, pude compreender, enfim, por que, durante a reunião que eu descrevi no início deste capítulo, os xamãs me contavam os mitos. O que eles estavam fazendo, na verdade, era me contando os seus sonhos.

5.4 LÉVI-STRAUSS E FREUD

Mas ainda ficamos com a questão de que, se os mitos são sonhados e se os xamãs dizem isso com frequência, por que isso não foi considerado nos mitos reunidos nas coletâneas que aqui apresentei? Já levantei a hipótese de não ser de interesse dos antropólogos juntar ao material mitológico comentários que pouco acrescentariam à análise estrutural. Entretanto essa afinidade que existe entre o sonho e o mito e que parece fazer tanto sentido dentro do pensamento yanomami, ainda que não tenha sido explorada pelos antropólogos, parece ter encontrado sentido nas análises que Lévi-Strauss fez para os mitos e na interpretação que Freud fez para os sonhos.

Não pretendo, contudo, fazer uma comparação exaustiva entre esses dois autores, mesmo porque isso estaria fora do alcance e do objetivo deste trabalho. Mas talvez valha a pena levantar alguns pontos que parecem ter ressonância no modo como eles abordaram, de forma semelhante, objetos que, à primeira vista, pareceriam diferentes.

Para isso me valho aqui em grande parte da análise realizada por Gildas Salmon (2013), notadamente no capítulo em que se refere ao trabalho do sonho-mito¹¹⁵.

Lévi-Strauss procura fazer uma abordagem dos mitos diferente daquela que havia sido feita até então pelos estudos que o precederam. E busca, por meio das deformações que os mitos apresentam, encontrar operações mentais significantes. Ele fará isso a partir da ideia de transformação, conceito este que já se encontrava no método de interpretação dos sonhos desenvolvido por Freud. É por meio da ideia de transformação que Lévi-Strauss vai poder ligar de maneira inédita a análise dos mitos à questão do espírito humano. Como coloca Salmon, Lévi-Strauss nunca escondeu a influência que a psicanálise teve na sua formação intelectual. Em *Tristes Trópicos*¹¹⁶, ele vai dizer como, através da categoria de *significante* – que ele encontrou em Freud –, foi possível sair das oposições ilusórias entre racional e irracional, intelectual e afetivo, lógico e pré-lógico, nas quais a filosofia estava presa (SALMON, 2013, p. 113).

O grande problema da mitologia do século XIX, assim como para a escola de mitologia comparada de Max Müller e para a escola antropológica de Taylor e Lang, foram os absurdos encontrados nos mitos. Lévi-Strauss terá uma postura completamente diferente. Assim,

Na ruptura que Lévi-Strauss opera com relação a essa problemática, o papel da psicanálise é indiscutível: em vez de julgar os mitos pelos critérios de racionalidade ou moralidade que colocamos espontaneamente neles, ele se propõe a trazer à luz a lógica imanente que rege sua produção (id., p. 114, tradução minha).

Os textos em que Lévi-Strauss coloca os fundamentos de sua análise estrutural dos mitos dão prova de que o conceito de transformação deve ser entendido a partir das operações de condensação e deslocamento definidas por Freud (id., *ibid.*).

A interpretação que Freud propõe para os sonhos se baseia na distinção que existe entre conteúdo manifesto e conteúdo latente. Assim, ele descreve a relação entre esses conteúdos como uma tradução entre dois textos (id., p. 116). Ao contrário de seus

¹¹⁵ Capítulo 4 – *Travail du rêve et travail du mythe* (SALMON, 2003, p. 111-145).

¹¹⁶ Em outros momentos de sua obra, Lévi-Strauss vai fazer menção aos trabalhos de Freud e mesmo a conceitos psicanalíticos que chega a utilizar para explicar, por exemplo, a relação do xamã com seu paciente, como é o caso em “O feiticeiro e sua magia” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 181). Para outras referências, ver ainda, nesta mesma obra, os artigos “A Eficácia Simbólica” (id., p. 201) e “A estrutura dos mitos” (id., p. 221). Além da citação em *Tristes Trópicos*, há também, na introdução que Lévi-Strauss faz à obra de Marcel Mauss, outras referências (MAUSS, 2003). Certamente deve haver outros momentos em que Lévi-Strauss se refere a Freud e às suas ideias, e seria interessante ver como, ao longo de suas obras, ele demonstra um certo interesse pela psicanálise, mesmo que seja para, no final, criticá-la – como irá fazer em seu penúltimo livro dedicado à mitologia ameríndia, “A Oleira Ciumenta” (LÉVI-STRAUSS, 1985). Talvez essa seja a crítica mais ácida que Lévi-Strauss fará a Freud e a seus métodos de interpretação. Voltarei a esse ponto mais adiante.

predecessores, que viam no sonho um conjunto de imagens, Freud vai olhar o sonho como um texto codificado. E será a partir desta relação entre um texto manifesto (conteúdo onírico) e um texto latente (pensamento onírico) que Freud realizará sua interpretação dos sonhos com o objetivo de compreender a estrutura do espírito humano (id., p. 118).

As operações de condensação e deslocamento fazem parte daquilo que Freud chama de trabalho do sonho. Em linhas gerais, a condensação diz respeito ao fato de o sonho, a despeito de parecer pobre ou curto demais, conter uma série de informações que, quando analisadas, dá acesso a um material muito mais rico e profundo. Nesse sentido, por mais que se interprete um sonho e se chegue a um resultado satisfatório, resta sempre a possibilidade de que outro sentido possa manifestar-se por meio do mesmo sonho (FREUD, 2013, p. 301). Dessa forma, cada elemento do sonho é considerado um ponto nodal em que se pode encontrar uma série de pensamentos oníricos (conteúdo latente) (SALMON, 2013, p. 118).

Já a operação de deslocamento se refere ao fato de o sonho ser constituído de um conteúdo que não necessariamente ocupa o mesmo papel dentro do conteúdo latente e vice-versa. Assim, Freud vai dizer que o que entra no sonho não é aquilo “*que é importante nos pensamentos oníricos, e sim aquilo que está contido neles de maneira múltipla*” (FREUD, 2013, p. 329). Em outro lugar¹¹⁷, Freud vai precisar que esse movimento de deslocamento pode tomar a forma de uma substituição, sendo que um elemento do conteúdo latente é substituído por um outro motivo com o qual se liga de forma mais ou menos precisa (SALMON, 2013, p. 119).

Freud utilizou seus métodos de interpretação dos sonhos nos mitos; e é por meio de sua análise do mito de Prometeu que ele busca reconstituir um texto inconsciente a partir do texto do mito. Para tanto, realiza um movimento de deformação. Essas operações de deslocamento e deformação vão ser fundamentais para constituir o método de transformação do qual Freud fará uso para interpretar os sonhos. Esse será também um dos reconhecimentos que Lévi-Strauss fará a ele, como veremos adiante.

Freud também será o primeiro a colocar que um mito só pode ser inteligível a partir das relações de transformação que possui com outro texto (id., p. 121). Além disso, a psicanálise não seria apenas uma interpretação *de plus*, como colocaria Lévi-Strauss. Por meio das transformações que faz no mito ou no sonho para poder alcançar seu sentido, a psicanálise instaura uma relação com o texto da qual Lévi-Strauss será herdeiro e que se

¹¹⁷ Em *L'introduction à la psychanalyse* (FREUD, 2001 apud SALMON, 2013, p. 119).

caracteriza, sobretudo, pela atenção que dispensa ao detalhe e pelo respeito à versão recolhida (id., p. 124).

Já vimos alguns pontos em que a análise dos mitos realizada por Lévi-Strauss coincide com a interpretação dos sonhos feita por Freud. O primeiro se refere notadamente ao trabalho do sonho, entendendo-se que, através de operações de condensação, deslocamento, inversão, se chega a um sentido oculto por trás de um conteúdo manifesto e, à primeira vista, arbitrário. O segundo ponto seria considerar que um texto só pode ser compreendido a partir de sua relação com outros textos e através de um processo de transformação.

Vejam agora com relação a quais aspectos esses dois autores se distanciam. Primeiramente, Lévi-Strauss critica Freud pela sua definição de símbolo, que se constitui em um repertório munido de significados constantes. Para Lévi-Strauss, o símbolo não possui nenhum conteúdo intrínseco – e aqui ele segue de perto a definição de Saussure, para quem o signo se define como uma entidade relativa e negativa cujo valor depende de sua relação com outros signos, ou seja, do lugar que ocupa no sistema da língua (id., p. 126).

Para Lévi-Strauss, essa concepção de símbolo vai ser um ponto fundamental em que a psicanálise e a análise estrutural divergem. Assim, ele vai colocar que Freud oscila entre uma concepção realista e outra relativista. A primeira consistiria em cada símbolo ter uma significação única, enquanto a segunda se apoiaria sobre a ideia de que a significação de um símbolo vai variar de acordo com cada caso, fazendo uso de associações livres para se fixar (id., p. 183).

Entretanto, Freud não avança muito nessa última concepção e busca uma significação absoluta para os símbolos, indo atrás do “mito original”. Esse vai ser outro ponto em relação ao qual Lévi-Strauss vai se contrapor a Freud, uma vez que este acredita haver um mito mais verdadeiro. A abordagem estrutural que Lévi-Strauss fará do mito irá justamente contra essa ideia, afirmando não haver uma versão mais autêntica que outra: “*posto que um mito se compõe do conjunto de suas variantes, a análise estrutural deverá considerar todas elas na mesma medida*” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 234).

Dessa forma, dentro da análise estrutural, um mito só pode ser compreendido a partir do conjunto de suas variantes e para além daquilo que ele possa significar; o que importa, no fundo, é o modo como o mito coloca em ação relações entre elementos que, de outra forma, permaneceriam isolados.

Nesse sentido, não existe uma versão mais autêntica e tampouco há um código que deva ser privilegiado na análise dos mitos. Essa é uma das críticas que Lévi-Strauss vai fazer a Freud em “A Oleira Ciumenta” (1985). Ao mesmo tempo em que possui o mérito de atingir

um dos códigos de que os mitos se servem, Freud caiu no erro de considerar apenas um código para decifrar os mitos, dando primazia a um código em detrimento dos outros. Lévi-Strauss vai colocar que a verdade do mito não se encontra em nenhum conteúdo privilegiado.

Nenhum código é mais verdadeiro do que outro: a essência, ou, se quiser, a mensagem do mito, repousa na propriedade que os códigos têm, enquanto códigos, de serem mutuamente conversíveis (id., p. 182).

Outro erro que Freud teria cometido estaria em acreditar que, entre os códigos à disposição dos mitos, um ou outro é sempre obrigatoriamente empregado. Lévi-Strauss argumenta que o fato de os mitos recorrerem a vários códigos não significa que devam estar necessariamente presentes em todos os mitos. Dessa forma, seria um equívoco considerar que o código sexual¹¹⁸ teria o mesmo valor em qualquer mito ou família de mitos (id., idib.).

Resumindo, para Lévi-Strauss não há versão mais original do mito; nenhum código é mais importante do que outro; e a maneira como eles se combinam dentro do mito não é a mesma em todo mito. Além disso, os símbolos que aparecem nos mitos não possuem nenhum significado absoluto, uma vez que só podem ter significado a partir das relações que estabelecem com outros símbolos. Nesse sentido, sua significação só pode ser “*de posição*” (id., p. 190).

Apesar das críticas que Lévi-Strauss faz a Freud, ele não deixa de reconhecer que sua “grandeza” se encontra, em parte, “*no dom que ele tem, no grau mais elevado: (de) pensar à maneira dos mitos*” – e de dessa forma chegar à noção de transformação (id., p. 184). Ora, Lévi-Strauss vai dizer algo parecido a respeito de sua empreitada que resulta nas Mitológicas. Antecipando-se às críticas de que poderiam acusá-lo – isto é, de através da aplicação de seu método ter interpretado e simplificado demais –, ele responderá:

Que importa? Pois se o objetivo último da antropologia é contribuir para um melhor conhecimento do pensamento objetivado e de seus mecanismos, finalmente dá no mesmo que, neste livro, o pensamento dos indígenas sul-americanos tome forma sob a operação do meu pensamento, ou o contrário. O que importa é que o espírito humano, indiferente à identidade de seus mensageiros ocasionais, manifesta aí uma estrutura cada vez mais inteligível, à medida que avança o processo duplamente reflexivo de dois pensamentos agindo um sobre o outro e, nesse processo, ora um, ora outro pode ser a mecha ou a faísca de cuja aproximação resultará a iluminação de ambos (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 33).

Tanto Freud quanto Lévi-Strauss estavam em busca das questões que levam ao espírito humano. E, como se pode perceber, ambos pensavam à maneira dos mitos e dos sonhos.

¹¹⁸ Lévi-Strauss (1985, p. 182) escreve “código psico-orgânico-sexual”.

Esse breve recorrido sobre alguns pontos que aproximam os métodos de análise desses dois autores demonstrou que, apesar das diferenças fundamentais que os definem, não há dúvida de que os conceitos desenvolvidos por Freud para a interpretação dos sonhos influenciaram de forma significativa a análise estrutural que Lévi-Strauss fez dos mitos.

Meu intuito, no entanto, não foi apontar o quanto Lévi-Strauss deve a Freud, mas antes demonstrar que, se métodos de análise tão próximos puderam ser utilizados para compreender, dentro de cada abordagem, o sonho e o mito (e aqui não entro no mérito do resultado a que cada um chegou), é porque no fundo se debruçaram sobre coisas de mesma natureza e que operam sob a mesma lógica.

Comecei este capítulo com uma reunião na qual os xamãs, ao falarem sobre sonhos, me contaram os mitos. E, desse “mal-entendido”, surgiu toda a discussão que é a linha mestra deste capítulo.

Apresentei o sonho do xamã Luigi, que, da mesma forma que a fala de Gilberto, narrou entre outras coisas acontecimentos míticos. Foi possível perceber que, através do xamanismo diurno, sob o efeito da *yãkoana* e dos sonhos noturnos, os xamãs tiram “material” para compor suas experiências oníricas. Disso resulta que cada xamã cria seu próprio repertório de mitos, já que, cada vez que ele sonha, os mitos vão se transformando, dando origem a outras versões.

O fato de os xamãs sempre mencionarem que o que diziam sobre os mitos haviam visto em sonho, ou de narrarem um sonho e aparecerem episódios míticos, me fez chegar à conclusão de que os mitos são sonhados e de que, portanto, num certo sentido, os mitos são sonhos. Contudo, também coloquei que essa relação não significa dizer que mito e sonho são a mesma coisa, mas que, dentro do pensamento Yanomami, ocupam um lugar em que são regidos sob a mesma lógica.

Apresentei quatro compilações de mitos yanomami e, a partir delas, uma pequena quantidade de mitos em que apareciam menções aos sonhos. Tais referências, ainda que escassas, se mostraram significativas, pois, além de falarem de como os Yanomami pensam os sonhos e os mitos, também falaram de como os mitos coletados pelos antropólogos se constituem, por sua vez, em versões dos mitos.

Sobre essas versões criadas pelos antropólogos, procurei entender a razão de o sonho não ter aparecido, ainda que acredito ser difícil o tema não ter surgido nas narrativas míticas dos xamãs. De toda forma, levantei a hipótese de que pode ter sido uma opção do autor – e no caso me refiro a Lizot – de omitir comentários que não interessassem diretamente ao mito

dentro de uma abordagem estruturalista. Em todo caso, sustento que, ao dizer que sonham com os mitos, os xamãs não estão apenas falando de como pensam o sonho e o mito, mas, sobretudo, de como o sonho e o mito também se pensam neles.

Por fim fizemos um breve recorrido pelos pontos que aproximam e distanciam a interpretação que Freud faz dos sonhos e que Lévi-Strauss faz para os mitos, chamando atenção para a influência que algumas ideias do primeiro teve para o método de análise dos mitos do segundo.

Aqui procurei apontar que, a despeito do resultado a que chegaram, o fato de fazerem uso de conceitos e métodos tão semelhantes para compreender o sonho e o mito só poderia conduzir à relação inegável que possuem esses dois objetos.

E é justamente essa relação que os xamãs deixaram perceber através de seus sonhos que me levou à tese de que todo mito é um sonho. É porque é sonhado, em certa medida, que um mito pode ser transformado. No entanto, essa não é a única maneira pela qual um mito se diferencia. As variantes surgem por diversos meios, desde pelas diferentes formas como um mito é narrado até os deslocamentos históricos e geográficos, passando pelas relações que ligam os povos aos seus vizinhos e por aquele sentimento tão próprio de cada povo em se diferenciar. Contudo, não se pode deixar de considerar que dificilmente haja um mito que não tenha sido, em algum momento de sua trajetória, um sonho.

É por essa mesma razão que não se pode atribuir uma versão mais original ou mais autêntica do mito. Não há como definir, na ordem das coisas, qual foi o primeiro mito sonhado. Mas, no caminho emaranhado que o liga às suas variantes, em algum momento o mito passou pelas paragens dos sonhos.

A seguir, à guisa de conclusão, apresento as principais ideias que foram levantadas ao longo deste trabalho, fazendo uso da imagem da fita de *möbius* para ilustrar o meu argumento.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, a imagem da fita de *möbius* serviu de referência para pensar vários aspectos dos sonhos yanomami. À guisa de conclusão, retomarei alguns desses pontos e tentarei desenvolver um pouco mais essa ideia para traçar considerações a respeito do tempo do sonho e do próprio lugar que ele ocupa dentro do pensamento yanomami.

No capítulo 2, apresentei os componentes da pessoa yanomami, buscando destacar o *utupë* como o *locus* dos sentimentos, da volição e do conhecimento. Dessa forma, para que algo possa atingir a pessoa, é necessário que antes passe pela imagem.

Vimos que, durante o sonho, o *utupë* se separa do corpo e vive as experiências oníricas, interagindo com os outros seres do cosmos. Tudo o que se vê em sonho é imagem; e é, portanto, nesse “tempo do sonho” que as imagens podem se encontrar. Apresentei a inversão que existe entre dia/noite e apontei que o dia está para o corpo, para a matéria, assim como a noite está para as imagens, os espíritos e os mortos.

A noite também é o momento da fala elaborada, seja dos discursos *hereamu*, que ocorrem no dia a dia; ou dos diálogos cerimoniais *wayamu*, que acontecem durante as festas *reahu*. Nesse ponto ressalté a relação entre sonho, conhecimento, fala e generosidade, atributos que definem os *pata thë pë*, tidos também como aqueles que sabem sonhar. Isso se aplica, sobretudo, aos xamãs.

O fim da tarde representa o meio termo, pois é o início da noite e o fim do dia. É nesse interstício do lusco-fusco que os sentimentos podem se manifestar, pois é o início do dia das imagens. Demos destaque para o sentimento de saudade, que, por sua vez, é consequência dos sonhos com os ausentes. Aqui ressaltamos que o sonho é sempre resultado do desejo que vem de fora. São os outros que sentem saudade e fazem com que os Yanomami sonhem com eles – e, por consequência, sejam afetados.

Falamos que as experiências que acontecem durante o sonho podem influenciar os acontecimentos da vigília e vice-versa. Os Yanomami sabem que o que vivenciam nos sonhos é diferente do que experimentam durante a vigília. Aqui não há uma confusão entre essas experiências. No entanto, aquilo que experimentam durante seus sonhos é considerado tão importante quanto as experiências da vida desperta. São formas de estar no mundo e de se relacionar com ele que se complementam. Com efeito, os Yanomami não apenas pensam sobre seus sonhos: eles sonham aquilo que pensam. E é por isso que se pode dizer que os sonhos yanomami se constituem como parte fundamental de sua concepção de mundo.

Nesse ponto, fiz uso da imagem da fita de *möbius* para dizer que tudo que ocorre de um lado passa pelo outro. Assim, é como se um lado da fita correspondesse às experiências diurnas, do corpo, da matéria; e o outro lado, às experiências oníricas, da imagem, do imaterial.

Desse modo, aquilo que acontece de um lado passa para o outro revelando-se como um único lado, no sentido de que ambas as experiências afetam a pessoa, cada uma ao seu modo. Entretanto tais experiências se desenrolam como se corpo e imagem estivessem um de costas para o outro. Assim, para que os eventos de um lado aconteçam, é preciso que o outro esteja “adormecido”. À noite é o corpo que repousa; e de dia é a imagem que dentro do corpo permanece em estado latente.

No capítulo 3, falei sobre o tempo do sonho, *mari tēhē*, e destaquei que, mais do que um tempo, *mari tēhē* se refere a uma dimensão ou a um espaço-tempo contínuo, que está sempre em movimento. Nele, a distinção entre passado, presente e futuro não tem relevância. Pode-se sonhar com eventos passados; mas, no momento em que se sonha, esses eventos estão acontecendo e, portanto, remetem ao presente. Isso se refere, sobretudo, aos sonhos dos xamãs, pois é por meio deles que os mitos não apenas existem, como ainda podem ser e são constantemente transformados.

Esse ponto é fundamental, pois os sonhos engendram um espaço-tempo que possibilita a dinâmica de um cosmos em constante construção. Não são apenas os mitos que são transformados, mas é o próprio xamã que, a partir de seus sonhos, vai elaborando seu repertório mítico e ampliando suas experiências oníricas. Seus sonhos transformam o mundo, mas isso só é possível porque ele mesmo é transformado dentro dessa experiência.

Aqui sonho e mito se aproximam porque ambos colocam em movimento essa dinâmica espaço-temporal que faz com que o cosmos esteja sempre em um movimento de construção contínuo. Entretanto, há outras maneiras de perceber a dimensão temporal do mito.

Assim, um das definições que Lévi-Strauss (2008) faz do mito é a partir daquilo que ele chama de “sistema temporal” e que descreve na seguinte passagem:

Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios”, em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém do fato de os eventos que supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 224).

Nesse sentido, o tempo no mito e na música funcionaria a partir de uma dimensão que seria ao mesmo tempo diacrônica e sincrônica. Em outro momento, Lévi-Strauss (2004, p. 35)

vai dizer que o mito e a música afirmam o tempo apenas para negá-lo e que, portanto, se constituiriam como máquinas de supressão do tempo¹¹⁹.

Entretanto, parece que, ao contrário do que coloca Lévi-Strauss, o mito e – acrescento – o sonho, embora possuam uma relação peculiar com o tempo, não procuram negá-lo. Ambos apenas operam sob outra temporalidade. E, portanto, a dimensão que colocam em ação não pode ser compreendida a partir do tempo linear e cartesiano. Mais uma vez, aqui, recorro à fita de *möbius* para representar o espaço-tempo do sonho e do mito.

Os eventos oníricos e míticos se desenrolam passando de um lado para o outro, sem nunca atingir um ponto específico. Não há começo e muito menos fim. Os acontecimentos estão em contínuo movimento; e, passando de um lado para o outro, permitem percorrer uma trajetória que remete ao infinito. Os mitos não têm fim, pois, à medida que são sonhados, eles vão se transformando e se multiplicando *ad aeternum*. Da mesma forma que não se pode falar em um mito mais original que outro, tampouco se pode chegar ao último mito, porque se trata sempre de versões que estão constantemente sendo reinventadas. Nesse sentido, sonho e mito seriam pensados como máquinas de construção do espaço-tempo e não de supressão, como diria Lévi-Strauss.

No capítulo 4, descrevi o mito do retorno dos mortos, a vida dos *pore* no *hutu mosi*, e fiz uma comparação com a festa *reahu*. A questão do tempo perpassa todas essas três esferas: o mito, o cosmos e o rito. No mito, o retorno dos mortos remete ao início dos tempos, quando os mortos voltavam para o convívio dos vivos; e, dessa forma, a periodicidade entre vivos e mortos é suspensa. O retorno dos mortos desencadeia um *bug* no sistema, porque ele rompe o ciclo de vida e morte e conseqüentemente de reciprocidade. Em um lugar onde os mortos não morrem, a vida se torna impossível, e o tempo fica paralisado.

Em relação ao *hutu mosi*, o tempo é duplamente oposto ao dos vivos. Primeiro porque se trata de uma inversão: o dia dos *pore* é a noite dos Yanomami. E segundo porque o tempo no *hutu mosi* se passa ao contrário. Assim, enquanto no patamar dos vivos os Yanomami envelhecem, no *hutu mosi* os *pore* passam por um processo de rejuvenescimento. Nesse caso, o tempo volta atrás.

No capítulo 5, apresentei a relação entre sonho e mito e sua aproximação dentro do pensamento yanomami. Destaquei que os mitos estão em constante transformação na medida em que são sonhados. Os eventos se repetem, mas essa repetição nunca leva ao mesmo lugar.

¹¹⁹ Sobre essa mesma passagem, Leach vai acrescentar ao mito e à música o sonho: “o mito, a música (e o sonho) têm certos elementos em comum; no dizer de Lévi-Strauss, são ‘máquinas para a supressão do tempo’” (LEACH, 1970, p. 108).

A dimensão do sonho remete a um mundo inacabado, à maneira do mundo Pirahã (GONÇALVES, 2001).

No início deste trabalho, falei sobre como o tempo da escrita percorre uma linha reta, enquanto o tempo das ideias se movimenta através de uma fita de *möbius*. Nesse mesmo sentido, acredito que as ideias se alimentam dos sonhos noturnos e das experiências diurnas para florescer. E, ainda que possa parecer pouco ortodoxo da minha parte, não poderia deixar de mencionar que algumas das ideias que apresento ao longo desta tese foram sonhadas.

Nisso consiste precisamente o maior abismo que separa o “nosso” pensamento do dos ameríndios. O pensamento selvagem, baseado em sua lógica das qualidades sensíveis, soube tirar dos sonhos o seu melhor proveito, e com isso não operou uma separação ou muito menos uma relação de superioridade entre as experiências da vigília e do sonho. Sob essa perspectiva, pode-se dizer que os Yanomami souberam tirar proveito de seus sonhos e torná-los bons para pensar.

Ao fazer dos sonhos parte constituinte de seu pensamento, os Yanomami ampliaram e moldaram a sua forma de conhecer o mundo. Assim, em um mundo onde tudo pode ser sonhado, nada é novo, ou melhor, o novo é sempre percebido como parte de algo que já foi visto em sonho e que, portanto, de antemão já é conhecido. Recordo-me mais uma vez dos sonhos dos Yanomami que viajam por lugares onde nunca estiveram mas que afirmam já conhecer por terem estado *lá* em sonho.

Dentro da grade classificatória com a qual os Yanomami apreendem o mundo, nada é suficientemente estranho para que possa ser desconhecido, ainda que não tenha passado pelos seus sonhos. Assim, durante o tempo em que permaneci no Pya ú, os Yanomami me pediam que levasse filmes sobre o mundo dos *napë pë* e sobre outros povos da floresta. Queriam saber, entre outras coisas, como era o mar, se era do tamanho dos seus rios, se os peixes do mar já vinham salgados, etc. Confesso que traduzir o mar para os Yanomami foi uma das coisas mais difíceis que me ocorreram.

Resolvi levar, então, documentários de uma série intitulada *Blue Planet*, da BBC. Esses filmes sempre me fascinaram, e achava que os Yanomami ficariam no mínimo chocados quando vissem essas criaturas que habitam as profundezas do oceano. Para minha surpresa, embora eles reconhecessem características estranhas nos animais que viam, sempre encontravam uma maneira de relacioná-los aos animais da floresta que já conheciam.

Assim, um ser do fundo do mar com os olhos pendurados na ponta de antenas e que brilhava com cores fluorescentes, eles o achavam parecido com um tipo de caranguejo do rio. Nenhuma criatura, por mais exótica que pudesse ser, parecia completamente desconhecida aos

olhos dos Yanomami, e qualquer coisa se assemelhava ao que eles já conheciam. Nós, ao contrário, tenderíamos a chamar essas criaturas tão longe da nossa realidade de alienígenas – e o próprio título da série sugere essa ideia.

O sonho, como vimos, é uma das portas de entrada de tudo que é desconhecido e que torna próximo, permitindo que possa fazer sentido. Todos têm acesso a essa dimensão, guardadas as devidas diferenças, que variam de acordo com as experiências da vigília.

Nesse sentido, na floresta yanomami, a coisa mais bem distribuída é o sonho e não o bom senso, como diria Descartes – alguém que inclusive levava a sério os seus sonhos. Deste pensador herdamos mais do que o *cogito* (que, aliás, foi sonhado): herdamos também a maneira de fragmentar para poder compreender. Assim, um problema maior deve ser dividido em problemas menores para que possa ser resolvido (DAVIS; HERSH, 1988). Os Yanomami, como os demais povos ameríndios, não operam essa separação. E é precisamente por isso que podem compreender que o sonho faz parte de sua maneira de conceber o mundo e de se relacionar com ele da mesma forma que qualquer outra experiência.

Nós, ao contrário, ao deslocarmos os sonhos para fora do pensamento científico, os colocamos em dois polos: ou os relegamos ao senso comum e às interpretações genéricas de chaves dos sonhos, encontradas facilmente em livros de bancas de jornal; ou os entregamos, em uma sala fechada com luz indireta, ao escrutínio de um psicanalista. Nesse ponto não podemos deixar de reconhecer que a Psicanálise foi a primeira, senão a única, tentativa séria de dar aos sonhos um caráter científico. É como se, num certo sentido, o sonho dentro do pensamento ocidental tivesse sido deixado em seu estado selvagem, abandonado à penumbra do esquecimento.

Reconhecendo que não exploramos nossos sonhos e não tiramos proveito deles para compor aquilo que denominamos de pensamento científico, retomamos o que Kopenawa reafirma inúmeras vezes: os brancos não sabem sonhar, é por isso que eles não conseguem ver as coisas como realmente são.

Entretanto, Kopenawa lembra que, entre os brancos, havia um que sabia sonhar. Seu nome era Chico Mendes. E o xamã yanomami imagina que, em seus sonhos, ele se deveria afligir ao ver a floresta sendo devorada pelos grandes fazendeiros. Logo, Kopenawa conclui que só por meio de seus sonhos Chico Mendes poderia ter encontrado as palavras para defender a floresta. “*Quem sabe a imagem de Omama as colocou em seu sonho?*”, reflete o xamã (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 482).

Concluo aqui com uma conversa que tive com as mulheres yanomami na beira do rio enquanto tomávamos banho. Ao ouvir o som de um trovão que estalou no céu, as mulheres

estremeceram e comentaram que há no céu muitos mais *pore* do que Yanomami na terra. Perguntaram-me, então, se eu sabia que um dia o céu ia cair e que os brancos morreriam assim como os Yanomami. Eu respondi que sim, que sabia; e que do lado dos brancos o céu já estava caindo, e muita gente já estava sofrendo. Eu só não imaginava que essa queda nos pudesse levar para o mundo onde nos encontramos atualmente.

Ainda sobre as palavras de sabedoria de Chico Mendes, Kopenawa acredita que elas continuarão mesmo após a sua morte, pois elas se propagaram pelo pensamento de muitas pessoas, inclusive no dele próprio. Assim, os sonhos de Kopenawa, Chico Mendes e de tantos outros e outras continuarão existindo. E aos inimigos os Yanomami responderão: *Ya temi xoa! Ya nomaimi!*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Paris, Tese de Doutorado, Université Paris X – Nanterre, 1985.
- ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. **Saúde Yanomami**. Um manual etnolingüístico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1997.
- ALBERT, B. & MILLIKEN, W. **Urihi a**: A terra-floresta yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental; IRD, 2009.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. & BARABAS, Alicia M. Os sonhos e os dias: Xamanismo no México atual. In: **Mana**, 19 (1): 7-37, 2013.
- BORGES, J. L. **Livro dos Sonhos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.
- CAILLOIS, R. & VON GRUNEBAUM, G.E. (eds.). **O Sonho e as Sociedades Humanas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1978.
- CAMPBELL, A. T. **To square with genesis**: causal statements and shamanic ideas in Wayãpi. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1989.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os Mortos e os Outros** – Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.
- CARRERA, J. **The fertility of words**: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela. Tese de Doutorado, University of St. Andrews, 2004.
- CHARBONNIER, G. **Arte, linguagem, etnologia**: entrevistas com Claude Lévi-Strauss. Campinas: Papirus, 1989.
- COCCO, L. **Iyëwei-teri**: quince años entre los Yanomamos. Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco, 1972.
- COCCO, L.; LIZOT, J.; FINKERS, J. **Mitologia Yanomami**. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA e MLAL, 1991.
- CRARY, J. **24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Ubu Editora, 2016.
- DAVIS, P. J. & HERSH, R. **O Sonho de Descartes**. Francisco Alves, 1988.
- DESCOLA, P. **As lanças do crepúsculo**: relações Jívaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- FAUSTO, C. **Inimigos Fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.
- FRANCE, A. **O Lírio Vermelho**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1959.

FREUD, S. **A Interpretação dos Sonhos**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

GONÇALVES, Marco A. **O mundo inacabado** – Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GRAHAM, Laura R. Dreams. In: **Journal of Linguistic Anthropology**, 9(1-2), p. 61-64, 2000.

KELLY, J. A. **State Healthcare and Yanomami Transformations: A symmetrical Ethnography**. The University of Arizona Press, 2011.

_____. On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency. **Jornal de la Société des Américanistes**, v. 103, p. 103, p. 179-214, 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRACKE, W. H. Mitos nos Sonhos: Uma Contribuição Amazônica à Teoria Psicanalítica do Processo Primário. **Anuário Antropológico 84**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

KRACKE, W. H. Dream as Deceit, Dream as Truth: The Grammar of Telling Dreams. **Anthropological Linguistics**, Vol. 51, No. 1, p. 64-77, 2009.

LANGDON, E. J. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. **Ilha**, n.1, p. 35-56, 1999.

_____. Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona. In: CIPOLLETI, M. S. (Org). **Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes**. Homenaje a Gerhatd Baer. Quito: Ed. Abya Yala, 2004, p. 26-51.

_____. New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanism and Neo-Samanisms as Dialogical Categories. **Civilizations** 6 1(2), p. 19-35, 2013.

LEACH, E. **As ideias de Lévi-Strauss**. São Paulo: Editora Cultrix, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. **A Oleira Ciumenta**. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **O cru e o cozido** (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

_____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

LIZOT, J. **El hombre de la pantorrilla preñada y otros mitos Yanõmami**. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas. Monografía No. 21, 1974.

LIZOT, J. **O círculo dos fogos**. Feitos e ditos dos índios Yanomami. São Paulo, SP: Martin Fontes, 1988.

_____. **No patapi tēhë**- En Tiempos de los Antepasados. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 1989.

_____. Palabras en la noche – El diálogo Ceremonial, una Expresión de las Relaciones Pacíficas entre los Yanomami. In: **La Revista en Amazonas**, Puerto Ayacucho, no. XII, n. 53, p. 54-72, 1991.

_____. **Introducción a la lengua Yanomami** – Morfología. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 1996.

_____. **Diccionario enciclopédico de la lengua yãnomãmi**. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 2004.

_____. El mundo intelectual de los yanomami: cosmovisión, enfermedad y muerte con una teoría sobre el canibalismo. In: FREIRE, Germán; TILLET, Aimé. (eds.). **Salud indígena em Venezuela**. Caracas: Ediciones de la Dirección de Salud Indígena, 2007, p. 269-323.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

OROBITG, G. **Les Pumé et Leurs rêves** – Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela. Amsterdam: Overseas Publishing Agency, 1998.

_____. **Los sueños como fuentes para el estudio antropológico de las sociedades ameríndias**. Barcelona. Congreso Internacional Catalunya-América, ICCA, 2004.

PAZ, O. **Claude Lévi-Strauss ou o Novo Festim de Esopo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

PERRIN, Michel (org.). **Antropologia y Experiencias del Sueño**. Quito: MLAL/Ediciones Abya-Yala, 1990.

PITARCH, P. R. **Ch'ulel**: una etnografía de las almas tzeltales. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

RAMIREZ, H. **A prática do Yanomami**. Boa Vista: Comissão Pró-Yanomami, 1999.

SÁEZ, O. C. **Esse obscuro objeto da pesquisa** – Um manual de método, técnicas e teses em Antropologia. Ilha de Santa Catarina: Edição do Autor, 2013.

SALMON, G. **Les structures de l'esprit** – Lévi-Strauss et les mythes. Press Universitaires de France, 2013.

SMILJANIC, M. I. **O corpo Cósmico**: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi. Brasília. Tese de Doutorado, UnB, 1999.

SHAKESPEARE, W. **A Tempestade**. São Paulo: Scipione, 2002.

SPADAFORA, Ana María. Cumplí tu sueño: Pedagogia de la oniromancia y conocimiento práctico entre las mujeres Pilagá- del Gran Chaco (Formosa, Argentina). **Mundo Amazônico**, 1, p. 89-109, 2010.

SPERBER, D. **Estruturalismo e Antropologia**. São Paulo: Editora Cultrix, 1968.

TEDLOCK, Barbara. **Dreaming**: Anthropological and Psychological Interpretations. Cambridge University Press, 1987.

VALERO, H. **Yo soy napëyoma**: Relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami. Caracas: Fundación La Salle de Ciências Naturales, 1984.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, pp. 319-338, 2006.