

Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas

João Jackson Bezerra Vianna

📍 Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil

✉ joaobjvianna@gmail.com

RESUMO

Este trabalho tem como foco os sonhos ameríndios. Dedicar-me-ei a analisar alguns sonhos que foram relatados pela literatura etnológica das terras baixas da América do Sul ;entre estes relatos estão aqueles que os Baniwa, povo arawak do Noroeste Amazônico, narraram para mim durante o meu trabalho de campo no médio rio Içana. As transformações explicitadas pelos sonhos serão compreendidas e descritas por meio da noção de cromatismo, provinda da análise de Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, e da noção de perspectiva formulada por Lima (2005) e por Viveiros de Castro (1996). Por fim, espero descrever transformações que atravessam a pessoa indígena por meio dos sonhos.

PALAVRAS-CHAVE

Sonhos,
Transformações;
Perspectivismo;
Cromatismo; Lévi-Strauss.

INTRODUÇÃO¹

De acordo com a literatura etnológica (Bilhaut, 2011; Canal, 1998; Descola, 2006; Fausto, 2001; Gonçalves, 2001; Graham, 1995; Langdon, 1999; Lima, 2005; Neto, 2008; Santos, 2010; Shiratori, 2013; Vilaça, 1992), os sonhos estão em associação às experiências de devir-outro, podendo produzir, quando descontroladas, efeitos deletérios, como doenças e, no limite, mortes. Contudo, quando controladas, são realizadas curas e ações xamânicas performadas por especialistas. Esta mesma literatura aponta que os sonhos podem proporcionar ainda antecipações/previsões capazes de favorecer, entre outras práticas cotidianas, a caça, a pesca e o cultivo, para qualquer sonhador, especialista xamânico ou não.

Neste trabalho me dedicarei a analisar alguns sonhos que foram relatados pela literatura etnológica das paisagens ameríndias, com destaque para experiências etnográficas entre os Jivaro, Yudjá, Pirahã, Wari e Wauja. Entre estes relatos estão também aqueles que os Baniwa, povo arawak do Noroeste Amazônico, narraram para mim durante o meu trabalho de campo no médio rio Içana². As transformações explicitadas pelos sonhos podem ser mais bem compreendidas, eu proponho, quando descritas por meio da noção de cromatismo, provinda da análise de Lévi-Strauss, e da noção de perspectiva formulada por Lima (2005) e Viveiros de Castro (1996). Ademais, neste movimento, espero que as imagens etnográficas apresentadas demonstrem, uma vez colocadas em relação, o modo como os sonhos podem constituir um interesse privilegiado para as pesquisas etnológicas, revelando, por exemplo, experiências e habilidades indígenas requeridas para lidar com os seres que habitam as diferentes regiões do cosmos, sem incorrer em *erros de perspectiva* (Lima, 2005). Tal topografia cósmica será balizada a partir da qualidade perspectiva do pensamento ameríndio, em uma abordagem alinhada à produção recente da etnologia americanista. Além do mais, espero ao fim deste trabalho avançar no entendimento sobre a noção de pessoa indígena em transformação. Não se trata, vale ressaltar, de sugerir que as comparações etnográficas tenham como intuito realizar asserções que se propõem aplicáveis indistintamente aos povos ameríndios, genericamente, mas de uma formulação possível, a partir de determinados exemplos, que pode iluminar alguns casos etnográficos ou alguns de seus aspectos.

Lima (2005: 345) observou que há “uma curiosa frequência do tema da perspectiva no conjunto de mitos relacionados ao veneno timbó estudados por Lévi-Strauss, e com os quais compôs o autor a ‘peça cromática’ que integra a obra”³. Com o intuito de avançar sobre a problemática da perspectiva e do cromatismo como modo de entender as transformações indígenas que se revelam por meio do sonho, tentarei, no decorrer deste texto, compreender melhor esta curiosa frequência observada pela autora e, deste modo, aventar uma função-timbó dos sonhos.

1 Agradeço Nicole Soares-Pinto e José Antônio Kelly pelos comentários, críticas e sugestões valiosas às versões anteriores que deram origem a este texto. Obviamente, os erros do texto são de minha inteira responsabilidade.

2 Este artigo, no que tange à discussão bibliográfica e à comparação entre diferentes casos etnográficos, é resultado de um estudo em andamento com vistas à elaboração da minha tese doutoral. No entanto, no que diz respeito às descrições dos sonhos baniwa é resultado do trabalho de campo realizado para minha dissertação de mestrado, quando passei cerca de 3 meses com este povo do Alto rio Negro (Vianna, 2012). Nesse sentido, quero agradecer à Capes e ao CNPq que, alternadamente, cederam-me bolsas de estudos. Além do mais, minha pesquisa de mestrado foi financiada pelo Pronex/Fapeam/CNPq, Edital 003/2009, e minha pesquisa de doutorado foi financiada pelo INCT Brasil Plural, processo 57.3716/2008-0.

3 Sobre o veneno de pesca timbó: “Distinguem-se duas categorias de venenos de pesca, chamadas respectivamente “timbó” e “tingui”. Convencionaremos designar todos os venenos de pesca pelo termo “timbó”, que é o mais freqüentemente empregado” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 296).

CROMATISMO E PERSPECTIVISMO

Sobre a noção de cromatismo provinda da linguagem musical, Lévi-Strauss assinala em sua análise dos mitos, “uma espécie de desfiladeiro cuja estreiteza aproxima singularmente a natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade” (2004[1964]: 316). A respeito deste estreitamento *cromático* no conjunto mítico da América do Sul sobre o timbó, o autor aponta que:

Digamos que na noção que os indígenas têm do veneno de origem vegetal, o intervalo entre natureza e cultura – que sem dúvida existe sempre e por toda parte – encontra-se reduzido ao mínimo. Por conseguinte, o veneno de pesca ou de caça pode ser definido como um contínuo máximo que engendra um descontínuo máximo, ou, se preferirem, como uma união da natureza e da cultura que determina sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 321).

Este pequeno intervalo reduzido não passa indiferente aos mitos e aos povos indígenas que os narram, posto que o cromatismo revela uma ambiguidade. Sobre isso, Lévi-Strauss alerta que a concepção indígena sul-americana atribui ao cromatismo uma desconfiança, associando-a com o arco-íris, à doença, ao sofrimento e ao luto. Nesse sentido, vale apontar um aspecto que Lima (2005) notou exatamente na análise do autor a respeito destes mitos: os *erros de perspectiva*. Nos mitos sobre o timbó considerados por Lévi-Strauss, um movimento do tipo cromático favorece, por seu estreitamento característico, erros de um tipo determinado, como podemos ver em sua própria análise:

A mulher mundurucu (M143) se coloca sob a proteção de uma rã e serve a como cozinheira, isto é, enquanto agente cultural. O herói arekuna (M145) deixa-se seduzir por uma anta; o herói kachúyana (M161), por uma macaca. Sempre, a natureza imita o mundo da cultura, mas ao inverso. A cozinha exigida pela rã é o contrário da dos homens, já que ela manda a heroína limpar a caça, colocar a carne no moquéem e as peles no fogo, o que significa agir contra o bom senso, já que os animais são moqueados com a pele, em fogo baixo. Com o mito arekuna, essa característica de mundo ao contrário fica ainda mais acentuada: a anta cobre o filho adotivo de carrapatos à guisa de pérolas: “Ela os colocou em volta do pescoço dele, nas pernas, nas orelhas, nos testículos, debaixo dos braços, no corpo todo” (K.C. 1916:69); para ela, a cobra venenosa é uma chapa para assar os beijus de mandioca, o cão é uma cobra venenosa... O herói kachúyana fica obcecado com a aparência humana do cadáver moqueado de uma macaca (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 316; grifo do autor).

Em relação à abordagem aqui adotada, defenderei que o cromatismo pode ser especialmente interessante para conduzir uma análise das experiências oníricas, na medida em que permite vislumbrar o encurtamento de distância entre unidades discretas (humanos/não humanos, natureza/cultura), sob a noção dos pequenos intervalos. Mas também poderemos vislumbrar, por meio de controles, a interposição no estreitamente entre tais unidades, pois, de outra maneira, um encurtamento exagerado ou descontrolado ameaçaria um encavalamento que confundiria séries como natureza/cultura e humanos/não humanos, cujos efeitos deletérios são, como tematizam os mitos em torno do veneno timbó (e também do arco íris), as doenças e as mortes.

Para avançar sobre o entendimento dos sonhos, parece ser interessante pensá-los concomitantemente sob a noção do perspectivismo ameríndio que, enquanto abordagem teórica, permite-nos, por exemplo, compreender, de outra maneira, os modos que parecem agir contra o “bom senso” (humano). Há numerosas referências na literatura das terras baixas da América do Sul a respeito de uma teoria indígena em que todos os seres são humanos, ou potencialmente constituídos por uma condição humana, traduzível em alma. Apesar disso, os diferentes seres do cosmos não podem *ser* humanos em sua forma corporal ao mesmo tempo e espaço. Esta impossibilidade implode a noção de um cosmos único, tal como um universo, em diferentes mundos ou perspectivas que são informadas pelo corpo – algo próximo a uma unidade cósmica foi relegado ao passado mítico que deve, todavia, ser controlado atualmente pelos índios. Cada perspectiva não é capaz de englobar outra qualquer, de modo que nenhuma delas tem sua existência como caudatária de outra em específico. Estes mundos, irreduzíveis uns aos outros, não estão, no entanto, isolados completamente e podem entre eles estabelecerem relações.

Os sonhos, entre outras alterações, aproveitam-se da permeabilidade entre esses mundos e tornam essas relações possíveis e concretas para as pessoas. Esta teoria indígena constituiu-se condensada e explicitada na literatura etnológica americanista com a formulação do *perspectivismo ameríndio* por Viveiros de Castro (1996) que, sob tal expressão, designa:

[...] uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres os vêem e se vêem. Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como

espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). Esse “ver como” se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno (Viveiros de Castro, 1996: 116-117; grifos do autor).

Podemos entender, assim, porque carrapatos são pérolas, porque cobra é uma chapa para assar beiju e porque uma macaca é uma mulher bonita e atraente. Certas diferenças entre os modos e aparências no mundo humano e animal passam a ser entendidas por meio da qualidade perspectiva do pensamento ameríndio, permitindo-nos lidar com experiências “invertidas” que ocorrem, não somente no mito, mas também, por exemplo, nos sonhos.

A problemática da perspectiva, insinuada na obra de Lévi-Strauss, e desenvolvida com fôlego em Lima (2005) e Viveiros de Castro (1996) coloca-nos novos parâmetros para compreender a dualidade natureza/cultura entre os povos indígenas e, por consequência, dualidades como corpo/mente e vigília/sonhos tão evidentes nas atividades oníricas. Assim, além de destacar o interesse etnográfico que os sonhos podem constituir para etnologia indígena, este trabalho pretende contribuir para uma discussão que coloca em uma mesma arena dois problemas teóricos: o cromatismo e as perspectivas.

SONHOS, ALTERIDADE E ALTERAÇÃO

Compreendo neste trabalho que os sonhos não são um objeto *per se*, pois “embora apresente características próprias, a experiência onírica não está dissociada de outras formas de experiências” (Gonçalves, 2001: 266). Esta indissociabilidade a qual o etnógrafo dos Pirahã nos chama à atenção pode ser atribuída ao fato que sonhos estão informando algo que outros fenômenos também o fazem: outras experiências possíveis do que chamarei de alteração. Assim, o que é dito a seguir sobre o sonho pode ser estendido, em alguma medida, a fenômenos muito diversos nas paisagens ameríndias, tal como as beberagens de bebida fermentada (Lima, 2005; Soares-Pinto, 2009), da guerra como transformadora de perspectivas (Fausto, 2001; Viveiros de Castro, 1986), das práticas xamânicas

efetuadas por pajés (Kopenawa e Albert, 2015; Gallois, 1988; Soares-Pinto, 2014; Wright, 1998), da doença como uma espécie de morte (Albert, 1985; Vianna, 2012). Vale ressaltar, ainda, que quando o termo sonho for utilizado neste trabalho tratar-se-á de um tipo determinado, aquele que realiza uma alteração, colocando o sonhador em uma relação de alteridade. Esta proposição considera o seguinte:

A alteração está para a alteridade como uma relação virtual implicada está para os termos atuais em que ela se explica. A alteração não é dada; o dado é a alteridade: mas a alteração é aquilo pelo qual o dado se dá como alteridade. Não há alteridade sem alteração. [...] Alteração, então, designaria o “processo” de atualização da alteridade que é o efeito próprio de Outrem como relação a priori. Escrevo “processo” entre aspas porque não se trata, a rigor, de um processo, ou não se trata apenas disso: o processo de atualização da alteridade se dobra de um contra-processo involutivo, um devir, que contra-efetua a alteração por outros caminhos (Viveiros de Castro, 2001: 17).

Tentemos compreender esta noção de alteração etnograficamente. Os Baniwa lidam cotidianamente com uma série de sonhos. A alguns destes sonhos eles dedicam tempo e reflexão para entendê-los, discutindo-os com seus parentes, outros sonhos, porém, não oferecem, pelo menos não à primeira vista, uma experiência significativa, e são, por isso, descartados, ou melhor, colocados em suspenso. “Este sonho é à toa” ou “comum”, diziam os Baniwa para mim ao narrarem um sonho sem importância que eu insistia em entender, solicitando uma exegese onírica. Ocorre que o sonho à toa, *tapoli makadawalitsa*, pode deixar de sê-lo, pois *a posteriori* um evento em vigília pode comprovar que ele não era sem importância, resignificando-o em um sonho verdadeiro, *tapoli haapeedali*. Nesse sentido, Lima (2005) comenta que, para os Yudjá, a ausência do dêitico *ĩʼanay de* ao se narrar um sonho instaura um valor de verdade específico que o sonho xamânico é dotado, o que não é o caso do sonho comum de quem não é xamã. Este, segundo a autora, diz-se que é irreal: “sonho-*pãpã*”. Mas prestemos atenção ao fato que, na verdade, este enunciado, sonho-*pãpã*, convém, como alerta Lima, às pessoas, justamente para categorizá-las como tal, “para que se tornem *mesmo* irrealis, falsos, mentirosos” (2005: 260; grifo da autora). Podemos assim, num certo plano, lidar com sonhos de uma importância evidente, “reais”, e outros sem importância aparente, “à toa”, o que não significa que estes últimos sejam, por isso, irrealis, efetivamente.

Não se trata de sugerir que “sonhos à toa” e “sonhos-*pãpã*” sejam absolutamente falsos. No primeiro caso, baniwa, porque são virtualmente verdadeiros, mas efetivamente sem significado até que um fato *a posteriori* os atualize; e, no

segundo caso, yudjá, potencialmente reais e, por isso mesmo, tornados irrealis deliberadamente por meio de sua enunciação. Estas oposições, real/irreal e xamãs/não xamãs, são ativadas e sobrepostas variavelmente, e, independente disso, vale ressaltar que os casos baniwa e yudjá estão comunicando, por meio de seus sonhos, de um ponto de vista amplo, um mesmo processo, a saber, o controle da atualização da alteridade via a alteração onírica.

Disto, é possível observar que não podemos simplesmente sobrepor à oposição sonho/vigília outras oposições como realidade/não realidade ou verdadeiro/falso, mesmo, e talvez principalmente, quando os interlocutores indígenas estão dizendo que certos sonhos são “verdadeiros” ou “reais” e outros são “à toa”, “falsos” ou “mentirosos”. Ao que parece, os sonhos indígenas, baniwa ao menos, são sempre reais, potencialmente, mas, por vezes, não se atualizam como tais. A realidade dos sonhos está dada, ao passo que sua irrealidade não, e, por isso, esta pode ser, estrategicamente, forjada e construída pelos sonhadores.

Obviamente, a realidade imanente dos sonhos não deve ser freada sempre, por isso a menção à estratégia, pois que caçadores, por exemplo, como veremos a seguir, tiram proveito dela em suas atividades cinegéticas e também os pajés em suas ações a partir de um controle xamânico que lhe é específico. Estes últimos sonhos dos pajés, não serão aqui analisados minuciosamente, pois exigentes de um esforço à parte, mas devem ser considerados “virtualmente” com o intuito de compor um quadro onírico amplo, no qual a alteração revela um fundo virtual de alteridade, condição dos deslocamentos perspectivos dos sonhos.

O fundo virtual de alteridade que os sonhos podem atualizar, variavelmente, permite, em alguma medida, compreender a multiplicidade manifesta nas narrativas oníricas indígenas, por sua, digamos, qualidade indefinível e imperscrutável. Todavia, vale ressaltar que os xamãs têm uma relação diferenciada com este fundo. Não sugiro com isso que todos os sonhos dos xamãs se atualizem na vigília, mas que a atualização dos seus sonhos ocorre com uma frequência maior e/ou em modos diferenciados quando comparado com os não xamãs. Além do mais, é provável que, como nem todos os sonhos sejam alteradores, isto é, não atualizam o fundo virtual de alteridade (Viveiros de Castro, 2001), nem todos os sonhos dos xamãs sejam xamânicos. A este respeito, Soares-Pinto (2014) descreve os sonhos do pajé Marcos, entre os Djeoromitxi, que sonha tanto como xamã, em sua formação xamânica e em suas ações de cura, quanto como caçador, antecipando-se, como outros caçadores djeoromitxi, às presas – ele ocupa, portanto, ambas as posições, mas em momentos necessariamente diferentes. Entendo que ambos os sonhos sejam alteradores, porque capazes de atualizar o referido fundo, a diferença reside provavelmente no fato de que os controles xamânicos e cinegéticos dos sonhos são específicos.

SONHO COMO VARIAÇÃO PERSPECTIVA

Façamos o exercício de compreender os sonhos e seus conteúdos, ou melhor, suas experiências para os sonhadores, à luz do que foi posto acima. Vimos que é possível compreender que ao se sonhar com pessoas, pode-se estar, na verdade, estabelecendo um encontro com os animais que se veem desta maneira. É isto, por exemplo, o que sugere Vilaça (1992) para os sonhos dos pajés wari'. Segundo esta autora, estes especialistas, ao sonharem, veem os animais em sua forma verdadeira, ou seja, a de humanos. É possível apontar, portanto, que quando um pajé wari' sonha com humanos é porque ele se deslocou perspectivamente, indo de um mundo a outro. Sonhar com pessoas pode ser de fato encontrar-se com os animais, exatamente por eles se apresentarem humanos para o sonhador.

Os deslocamentos perspectivos atribuídos aos pajés descritos como reais e efetivos são relativamente comuns na literatura etnológica. Neles, os xamãs podem, porque viajam no cosmos, encontrar-se com seus espíritos auxiliares (Kopenawa e Albert, 2015; Albert, 1985), “negociar” com os donos e mestres da caça e da floresta (Wright, 1998) e, ainda, aprender rituais, danças e cantos com os espíritos e ancestrais (Graham, 1995). Tal tratamento não ocorre em proporção semelhante com os sonhos dos não xamãs, em parte porque eles não são pensados como deslocamentos perspectivos. Segundo Vilaça (1992), os pajés são capazes de estabelecer o que estou chamando de deslocamentos perspectivos efetivos via os sonhos, isso porque, de acordo com a autora, eles conseguem ver as formas humanas verdadeiras dos seres do cosmos, mas com a seguinte ressalva: somente eles obedecem esta lógica nos sonhos, pois os leigos veem os animais enquanto animais. Nesse sentido, a autora sugere que os sonhos de pessoas comuns dão acesso a imagens projetadas:

Os Wari' sabem que os animais, frutos e objetos vistos no sonho, não têm corpo verdadeiro (iri' kwerein) e são, por isso, chamados jam:jaminain koko (jam do pão), jami mijak (jam do queixada) etc. Esses jam onírico não são 'duplos' nos sonhos dos Wari' comuns, com exceção dos jam das pessoas. No sonho dos xamãs, entretanto, muitas vezes o jam de um animal coincide com o seu duplo; assim, enquanto um leigo vê em seu sonho um queixada, que é uma cópia fiel, mas imaterial, do animal, o xamã vê uma figura humana (jam da segunda categoria) (Vilaça, 1992: 57).

É possível alinhar a esta observação sobre os sonhos wari' uma outra, realizada por Neto, para os Wauja do Alto Xingu. Segundo este autor, “O que se vê em um sonho comum são meras imagens sobre as quais a alma-olho não tem controle e com as quais pouco interage” (2008: 104). O mesmo, porém, não é

verdadeiro para os sonhos dos pajés ou dos doentes graves wauja, pois neles o que se opera de fato é a animalização, um devir-outro.

Os sonhos, tal como descritos para os Wauja e os Wari' não pajés e não doentes, são deslocamentos ambíguos (se é que são deslocamentos) em contraste com aqueles efetivos operados pelos pajés ou pelos que estão gravemente doentes. Este impasse faz-nos deduzir dois pressupostos diferentes para o entendimento dos autores a respeito das características dos sonhos leigos. No caso wauja, o deslocamento não ocorre por projeção para o exterior, mas para o interior: o sonhador deslocou-se para outro lugar de si mesmo e não do cosmos, experimentando aquilo que se denominou classicamente na literatura etnológica como estados alterados da consciência. Os sonhos comuns, portanto, são meras imagens, resíduos diários que os Wauja elaboram reflexivamente enquanto dormem. No caso wari', um deslocamento perspectivo até pode ser concebido, mas para um espaço que não é atribuível a qualquer ser: o sonhador encontra-se em um não-lugar do cosmos ou na perspectiva de ninguém – onde se encontra rodeado de imagens, cópias fiéis que, por sua característica imaterial, dá-nos a impressão de que o sonhador situa-se num plano onírico etéreo.

Ainda que haja distanciamentos entre as análises dos referidos autores, atribuíveis entre outras coisas à especificidade etnográfica, ambos estabelecem, igualmente, uma diferença radical entre os sonhos dos pajés ou doentes graves, e dos leigos. Temos, por um lado, a noção de sonhos xamânicos, verdadeiros, e, por outro lado, sonhos leigos que são de outra ordem que a dos pajés. Os leigos, para os autores, têm acesso às representações ou aos arremedos dos duplos/corpos dos seres não humanos durante os sonhos, delineando ou um plano imaterial ou um plano com conteúdos imateriais; enquanto os pajés, ao contrário, veem nos sonhos os seres do cosmos como eles são para si mesmos, no plano encarnado de uma perspectiva atribuível a determinados seres. Esta diferenciação coloca-nos diante de um problema teórico importante, pois se as cosmologias ameríndias não concebem, como vêm argumentado vários autores, distinções entre essência e aparência, mundo e visões de mundo, coisa e representação, não podemos confinar a superação destas aos seus especialistas, relegando aos “leigos” dualidades que, como atesta a literatura, não lhes são igualmente caras.

No caso wari', é possível especular que o fato de não se ver o animal em sua forma humana, e muitas vezes não se ver absolutamente nenhum ser, não significa que um deslocamento efetivo não tenha ocorrido – ou que tenha acontecido para um lugar de ninguém. Mas talvez o sonhador não tivesse tido habilidade suficiente para encontrar com os seres deste outro mundo, tal como um caçador azarado que não encontra caça em sua incursão na floresta. Entre os Wauja, ao contrário, o deslocamento projetado por Neto é de um tipo que não parece ser

possível atualizar com os termos propostos aqui, pois neste caso não se acessa um ponto de vista outro de nenhuma maneira, mas somente o próprio ponto de vista do sonhador que estaria em estado alterado de consciência pelo sonhar. O deslocamento no caso descrito para os Wauja não é uma projeção para o exterior, mas uma projeção para o interior que, em tudo, parece contradizer o que a etnologia aponta para os povos ameríndios, em seu questionamento à noção de um aparelhamento psíquico interno ao ser.

Parece ser em relação a isso que Davi Kopenawa define criticamente o sonho dos não indígenas: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (Kopenawa e Albert, 2015: 390). Nesse sentido, Bruce Albert, em nota que comenta as palavras de Kopenawa, explica: “O sonho (*mari*) é considerado um estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir longe” (Kopenawa e Albert, 2015: 616). Os sonhos, neste caso, implicam necessariamente distância em relação ao mundo em vigília do sonhador: o que os brancos, do ponto de vista do xamã yanomami, desconhecem. Os brancos alteram-se em si próprios, internamente, “só sonham com eles mesmos”, enquanto os Yanomami “vão longe”, alteram-se em um devir-outrem.

Sonhos caracterizados enquanto deslocamentos e alterações não são, para os povos indígenas, reflexões sublimatórias e inconscientes elaboradas dentro da pessoa, mas projeções e deslocamentos que ocorrem sempre para fora por meios excorporados. Sonhar é ter durante o sono sua alma deslocada enquanto corpo em outras perspectivas, considerando aquilo que observou Coelho de Souza, “a ‘alma’ não é tanto o que está ‘dentro’ quanto o que se projeta ‘fora’” (2002: 540). Nesse sentido, alteração, tal como aqui utilizo, afasta-se radicalmente da ideia de estados alterados da consciência, na medida em que nomeia, antes uma ação que um estado e, além do mais, dispensa a noção de consciência.

Acredito ter alcançado, neste ponto do trabalho, uma compreensão razoável sobre as alterações indígenas, mais especificamente, sobre as alterações oníricas indígenas. Além do mais, recusei a distinção que cinde de maneira crucial os sonhos xamânicos e de doentes graves, enquanto verdadeiros, dos sonhos comuns ou leigos, enquanto falsos ou irrealis. Diante disso, podemos prosseguir rumo às experiências oníricas.

A EXPERIÊNCIA ONÍRICA: ENCONTROS COM HUMANOS (ANIMAIS) E COM ANIMAIS (HUMANOS)

Descola (1989, 2006) em seu trabalho sobre os sonhos jivaro classificou-os em diferentes categorias de uma tipologia onírica, assinalando que alguns sonhos exigem uma interpretação metafórica enquanto outros sonhos requerem uma

lógica literal. Os sonhos são apontados como sendo entendidos pelos Jivaro a partir de diferentes lógicas interpretativas, e compreendidos pelo autor como sendo eles de tipos estruturais diferentes: uns estão ligados à oniromancia através de metáforas, e outros à teoria de conhecimento jivaro, prescindindo, para ser exato, de interpretações. A literalidade observada pelo autor nestes últimos sonhos, mais comuns às muitas “sociedades arcaicas”, como ele diz, exclui os *karamprar*, os sonhos verdadeiros, do sistema interpretativo onírico jivaro, motivo pelo qual foram marginalizados também de sua análise. A este respeito o autor comenta:

Since dreams are accessible only through culturally determined and individually filtered narrative presentations, the literal interpretation of karamprar dream bears more relevance to the Jivaro theory of knowledge than to the general study of oniromancy. The rules of metaphorical interpretation to which kuntunknar and mesekramprar dreams are submitted are of more interest in this respect, for they seem to differ markedly from the usual techniques of symbolic correspondence apparently common to many archaic societies (Descola, 1989: 444).

Segundo Descola (1989, 2006), para os Jivaro, o sonho *kuntunknar* é a condição para que um caçador decida sair em sua empreitada na floresta. Estes sonhos são caracterizados pela presença de seres em forma humana, desconhecidos para o sonhador. De acordo com o autor, os caçadores jivaro devem interpretar esses sonhos invertendo a mensagem de seu conteúdo manifesto em termos da áxis natureza/cultura. Isso porque, “the particular attributes and behavior of the anonymous men and women that appear during sleep are converted into signs identifying specific animal species” (Descola, 1989: 441). Mas vejamos que a análise indígena dos sonhos descrita entre os Jivaro pode ser compreendida também, e a aposta é que mais adequadamente, à luz do *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 2005). Poderíamos compreender, assim, não se tratar, em primeiro lugar, de conteúdos convertidos em signos que portam uma mensagem augural, mas do fato de que é possível ao caçador durante os seus sonhos acessar a perspectiva dos animais que são caças potenciais e antecipar, em vigília, seus movimentos, aumentando as possibilidades de sucesso na atividade cinegética.

A respeito de um sonho *kuntunknar*, Descola comenta que: “A dream of an enemy warrior party is a sign that one is going to meet a herd of peccary”. Para este sonho, o autor estabelece que “The interpretation is based on the homology of aggressive behavior” (Descola, 1989: 445), uma vez que inimigos, tal como queixadas, são agressivos. Mas, como tenho defendido aqui, podemos tratar essa pequena narrativa, vislumbrando nela não apenas operações de homolo-

gia, mas, em vez disso, observar que há um cenário que leva a prever um embate entre o sonhador/caçador e um bando de queixadas, de tal modo que os comportamentos serão agressivos de fato e não apenas simbolicamente. Aquilo que parece caça é, no deslocamento perspectivo, passível de ser percebido como guerra também, nesse sentido o sonho não é metáfora do evento porvir. Inverte-se, portanto, a noção de literalidade de Descola; podemos ver sonhos literais onde o autor vê sonhos metafóricos.

Ao pressupor perspectivas no mundo ameríndio, ver pessoas nos sonhos é encontrar de fato com os animais, não simplesmente porque um remete ao outro simbolicamente, metaforicamente, mas porque um é radicalmente o outro. A aparência corporal de um ser, neste caso, depende nem tanto dele mesmo, mas do ponto de vista do observador. É possível especular, assim, que o sonhador/caçador jivaro vê nos sonhos os animais como pessoas humanas, porque os animais em seu mundo e para si mesmos sejam pessoas humanas. Esse parece ser um modo privilegiado de obter informações que podem motivar antecipações, por meio de deduções perspectivas. Este ponto foi elaborado exemplarmente por Lima (1996).

Descola ainda nos oferece exemplos de sonhos com humanos (que são animais) que, no entanto, não sinalizam as boas circunstâncias da caça; diferentemente, anunciam os possíveis ataques destes animais. Sobre isso, o autor transcreve o sonho de um de seus interlocutores: “sonhei que copulava com uma mulher muito linda, de pele pálida, que me apertava com força entre as coxas. Depois desse sonho, fui picado por uma cobra” (2006: 142). Nesse sentido, o autor observa que “a desgraça que eles [os animais] podem causar sempre é revelada por um sonho que os exclui” (2006: 142). Porém, diante do exposto, parece-me não se tratar de uma exclusão, de modo que não deve nos surpreender a ausência da forma animal nos sonhos que antecipam um ataque animal em vigília.

É interessante analisar agora os sonhos *karamprar* que são, segundo Descola, “sonhos verdadeiros” (2006), nos quais é possível estabelecer um relacionamento pessoal com seres espacialmente remotos ou ontologicamente diferentes, mas que, ao contrário do *kuntuknar*, ocorre sempre com seres conhecidos do sonhador. Descola assinala que, nestes sonhos, os seres que o povoam entram em um diálogo direto. Os Jivaro não precisam, portanto, deduzir ou interpretar nada do sonho, na medida em que são literais. Os seres que, de acordo com o autor, aparecem nesta categoria de sonhos, podem ser pessoas vivendo temporariamente longe ou ausentes, como os falecidos, mas também podem ser uma ampla faixa de espíritos tutelares, certos tipos de animais e, até mesmo, “objetos mágicos”. A estes sonhos *karamprar* o autor não atribui uma interpretação, senão literal, delineando-os como estruturalmente diferente dos outros sonhos,

classificados como metafóricos.

Nos sonhos de caça, por exemplo, *kuntuknar*, o contato onírico não é amistoso e produz informações não por uma troca explícita e direta, mas porque o encontro ou a observação de humanos no sonho permite ao sonhador deduzir, em vigília, que as queixadas estão por perto e em bando, logo é um bom tempo para caçar. No *karamprar* não se trata do mesmo, pois os encontros oníricos são com seres conhecidos, as informações são produzidas por contatos amistosos e diálogos diretos. Se divergimos da análise de Descola, a diferença entre os “tipos” de sonhos reside, talvez, antes na qualidade das relações interpessoais e nos lugares visitados pelo sonhador, em uma *topologia cósmica*, que nas lógicas distintas de interpretação, em uma *tipologia semiótica*.

Mudemos agora de perspectiva: sonhos em que se veem animais. Como pensar que o animal no sonho não é uma simples imagem ou cópia imaterial e, tampouco, uma projeção metafórica? Sugiro que para o sonhador, tendo ele se deslocado para a perspectiva dos animais, o humano vivo pode parecer-lhe (ser) um animal. Ao sonhador, um humano pode parecer diferente do modo como ele vê a si próprio, a depender da perspectiva que o sonhador assumiu. O animal no sonho pode ser, portanto, um parente ou um inimigo humano.

Até o momento, podemos compreender que quando se sonha com pessoas, elas podem ser animais ou outros seres dos cosmos, e o sonhador, porque está no mundo/perspectiva deles, verá esses seres como eles veem a si próprios. Não obstante, quando o sonhador vê um animal é porque, na perspectiva animal visitada/sonhada, ele pode estar vendo os humanos verdadeiros, seus próprios parentes ou seus inimigos também humanos. Descola, por exemplo, relata o sonho jivaro de seu interlocutor: “Quando sonho com jaguar rondando a casa rugindo, *juum, juum, juum*, para degolar os cachorros, sei que os inimigos do rio acima vão, do mesmo jeito, nos cercar para atirar” (2006: 141). Para sonhos assim, o autor relata o seguinte, “A dream of a charging herd of peccary is interpreted as the sign of a skirmish with enemy warriors” (1989: 446).

Vejamos que estes sonhos designados de *mesekrampar* pelos Jivaro, em que aparecem animais que são, na verdade, humanos, não são de uma natureza diferente dos *kuntuknar*, em que aparecem humanos que são, na verdade, animais. A diferença reside no fato de que o sonhador está vendo coisas diferentes sob uma mesma lógica: a do deslocamento de perspectivas. Esta diferença não é sem importância, pois, em um caso sinaliza as possibilidades favoráveis da caça (que é a guerra interespecífica) e, no outro, demonstram a movimentação inimiga em suas intenções bélicas (guerra entre humanos).

Sonhar com animais não seria, assim, uma “encenação onírica do infortúnio”, na qual “os animais só aparecem como figurantes; servem como metáfora de inimigos humanos cujo nome é sabido” (Descola, 2006: 142). O entendimento

que alcançamos é que sonhar com animais, tal como sonhar com humanos, não promove deslocamentos parciais ou para lugares que não existem. Ao contrário, os sonhos não parecem constituir um lugar, um plano específico, isso porque um *mundo dos sonhos* não existe propriamente. Os sonhos, porque sem um mundo para si, oferecem às pessoas acesso a mundos outros que já são realidades constituídas – o sonho ameríndio não constrói realidades, mas oferece um acesso a realidades já dadas para outrem.

É possível, assim, encarar as relações, deixando de conceitualizá-las somente entre termos, por meio de inversões, homologias e simetrias, mas antes entre seres e mundos: assinalando sonhadores que se deslocam, voluntariamente ou involuntariamente, por diferentes posições do cosmos com diferentes seres e com os quais produzem experiências muito variadas. Não se trata tanto de compreender o sistema interpretativo dos sonhos ameríndios, mas antes os sonhos enquanto conceito indígena e, então, saber o que podem assinalar e fazer estes sonhos com a interpretação, a metáfora, o cromático e as perspectivas. Em suma, levar os sonhos a sério.

Recusamos, com isso, uma segunda distinção, aquela que cinde de maneira radical as experiências oníricas, sob uma tipologia que considera os sonhos como contendo, de um lado, uma mensagem literal ligada a uma teoria do conhecimento e, de outro lado, uma mensagem metafórica ligada à oniromancia. Nota-se que a recusa desta distinção se sobrepõe à recusa daquela outra problematizada no início deste trabalho, entre sonhos reais e irreais.

SONHOS, PERSPECTIVAS E VARIAÇÕES: A DOENÇA AMERÍNDIA

Depreende-se dos trabalhos de Lima (1995, 2005) e Viveiros de Castro (1996) que a perspectiva é radical. Com isso quero dizer que não se tem meia perspectiva, pois quando se está em uma, ainda que temporariamente, ela é total. Lima oferece-nos uma boa ilustração deste fato na descrição de sua tentativa de designar a condição da atividade onírica. A autora relata que os seus interlocutores yudjá utilizam com regularidade a expressão ‘ĩ’anay’ (*ha*) *de* para narrarem seus sonhos. Segundo ela, os Yudjá referem-se à coletividade dos espíritos dos mortos com o termo ‘ĩ’anay’ e narram os sonhos acrescentando a este termo o morfema *-de*, formando a expressão que a autora traduziu como “em estado de ‘ĩ’anay’”, ou seja, “em estado dos espíritos dos mortos”. Ao explicar o uso desta expressão, seu interlocutor yudjá esclarece:

Nós nos tornamos ‘ĩ’anay’. Já te falei outro dia que dormimos com nossa morte nana, e morremos um pouco ao dormir. Então, sonhando lá longe, vemos-pãpã ‘ĩ’anay’. Nós nos tornamos ‘ĩ’anay’; dormindo, vamos andar-pãpã nos caminhos

dos 'ĩ'anay', nossa alma vai andar no caminho dos 'ĩ'anay'. Quando estamos dormindo nossa alma lá longe se torna 'ĩ'anay' – o sono parece a partida de nossa alma para longe ao morrermos, nossa alma acha-se lá longe e vê os 'ĩ'anay'. É por isso que para falar de sonho usamos 'ĩ'anay', nós nos tornamos 'ĩ'anay', vemos os 'ĩ'anay' ao dormir (Lima, 2005: 258).

Sonhar, neste caso, é acessar a perspectiva 'ĩ'anay', onde se podem ver os 'ĩ'anay' e caminhar com eles. Isso implica, como fez questão de ressaltar o interlocutor yudjá da etnógrafa, que o sonhador tornou-se também, naquele momento, 'ĩ'anay': "nós nos tornamos 'ĩ'anay'". O sonho pode ser como a morte, mas a transformação em 'ĩ'anay' não é real; reside neste ponto uma diferenciação importante. Nesse sentido, é concebível uma "morte *nana*", uma morte classificatória, isto é, o sonho, mas não 'ĩ'anay' de "nana" – ao que parece não se pode transformar "classificatoriamente" em 'ĩ'anay'. *Nana* é o termo de parentesco utilizado pelos Yudjá para designar os parentes classificatórios. Parece ser isto também o que diz Davi Kopenawa, ao falar sobre os espíritos *xapiri* nos sonhos das crianças com "vocação" xamânica: "não param de fazê-la sonhar, e de assustá-la. Por isso ela vira fantasma quando dorme" e, a respeito de si mesmo, "Faziam com que me tornasse fantasma e me enviavam o sonho" (2015: 89-90). Sonhar com os *xapiri*, 'ĩ'anay' ou *yóopinai*, os espíritos baniwa, é, naquele momento, "virar fantasma". Estamos assim diante de uma imagem de transformação que não é descrita como sendo gradativa, tal como o movimento cromático, mas imediata – se está dentro ou fora de uma perspectiva. Mas esta imagem de deslocamentos perspectivos como transformações imediatas engendra outra, a de transformações cromáticas por meio da noção de variações perspectivas descontroladas e, por isso, constantes. Consideremos agora esta possibilidade.

Os Baniwa, por exemplo, apontam que aqueles que têm "sonhos feios"⁴ *continuamente*, isto é, noite após noite, estão sob séria ameaça, ou seja, estão gravemente doentes. Explicaram-me eles que isso ocorre porque no mundo subterrâneo dos espíritos *yóopinai*, o doente, após semanas sonhando, já se casou, podendo ainda, com o tempo, ter filhos nesta relação transespecífica, os quais exigem sua presença definitiva. Estes casos são, de um modo geral, tomados como irreversíveis, dado que uma aliança matrimonial se consumou, a consanguinização do doente/sonhador pelos *yóopinai* se estabeleceu e, por isso, ele já não come mais com seus parentes humanos, pois está saciado pela a alimentação fornecida por sua esposa-espírito. Aos poucos a pessoa definha até que esta passagem se efetue completamente e o sonho se transforme em uma vida em vigília, em definitivo, com os *yóopinai*. Uma grave ameaça à condição humana está sendo informada pela falha da pessoa doente em controlar a variação perspectiva, ao deixar-se seduzir por afecções de outrem incorrendo em erro, porque

4 Em um primeiro momento poder-se-ia explicar esta expressão como sendo "sonhos eróticos", no entanto, não se trata somente de intercuro sexual o que ocorre na experiência destes sonhos, mas também uma sociabilidade conjugal que inclui a alimentação, conversas e afeto.

varia descontroladamente entre o mundo humano e *yóopinai* ou, dito de outro modo, entre a vigília e o sonho. A pessoa gravemente doente tende progressivamente a assumir uma perspectiva na qual não estão os seus parentes humanos e vivos, tornando-se parente de outros. Este é o sentido experiencial da inversão entre as séries humana e não humana.

As pessoas baniwa que contaram para mim que “quase morreram” em decorrência a estes sonhos relataram que a comida *yóopinai* é muito mais gostosa, assim como suas aldeias são mais confortáveis, porque possuidoras de energia elétrica vinte e quatro horas por dia, o alimento mais farto, e também, as mulheres são mais bonitas e obedientes em relação aos homens, bem como os homens, em relação às mulheres, são mais bonitos e gentis. Nota-se uma inversão da ordem perspectiva, pois para o sonhador-doente o mundo *yóopinai* passa a ser modelo, enquanto que o mundo humano torna-se uma duplicata burlesca, um arremedo cujo aspecto falso e imperfeito impulsiona a pessoa que sonha a querer mudar-se em definitivo para um mundo mais belo e agradável.

A gravidade do caso de adoecimento em questão não é denunciada pela parcialidade da sua condição perspectiva – o doente não se tornou “meio” *yóopinai* –, mas pela frequência com que se permanece, via sonhos, com estes seres, quando se é *yóopinai* por inteiro. O cromatismo, por um lado, sinaliza a gravidade de uma doença, por meio de uma transformação gradativa, e o perspectivismo, por outro, demonstra as operações e as transformações radicais e imediatas que engendram a doença ameríndia. A pessoa baniwa, doente por estes sonhos, está falhando no controle do que estou chamando de variação perspectiva, sucumbindo às alterações. Justamente porque está indo do seu mundo ao mundo de seres não humanos de uma maneira que coloca em risco a manutenção de sua condição de pessoa, construída via parentesco: a notar que a morte é, nestes casos, concebida como a troca de parentes humanos por *yóopinai*. Aqueles que percebem em tempo a “cilada” que estes sonhos constituem, procuram ajuda para que eles cessem, recorrendo, primeiro, aos cognatos mais velhos e, depois, se for o caso, aos especialistas xamânicos. Os xamãs invisibilizam via benzimentos os sonhadores-doentes que eram assediados pelos *yóopinai*, reafirmando a ordem perspectiva humana, controlando as alterações do doente.

É interessante contrapor a condição destes doentes com a do xamã, pois este também varia entre diferentes perspectivas, mas o faz controladamente, entre outros motivos, porque ele próprio induz a maioria destas variações, seja no caso dos sonhos ou das experiências por meio de alucinógenos. Ademais, se no caso dos doentes a frequência destes eventos são indicadores gerais da gravidade de seu padecimento, com os pajés a quantidade destes deslocamentos é índice da sua capacidade e potência xamânica. Os sonhos dos pajés baniwa não são em tudo diferente aos sonhos dos não especialistas, contudo ocorre que os

pajés sabem: primeiro, que estão variando entre as perspectivas e quais são as implicações destes deslocamentos; e, segundo, se comportar taticamente na perspectiva dos outros seres, exercendo controle não só ao induzir o seu deslocamento, mas também na vivência correta durante estas viagens.

Expressões como, “estou *muito doente*”, “minha doença é *pequena*”, “fulano está *quase* morto”, são recorrentes quando o intuito é informar a condição patológica de alguém, não obstante a utilização de advérbios de intensidade não é pertinente quando se pretende enunciar uma perspectiva assumida. Pode-se estar muito doente porque se está indo muitas vezes descontroladamente ao mundo dos espíritos, dos *yóopinai*, dos ‘*ʔanay*’, dos animais ou dos mortos, e pode-se estar quase morto “aqui” porque “lá” a pessoa já possui família e não quer voltar mais para seus verdadeiros parentes. O problemático é, assim, esses deslocamentos ficarem gradativamente tão frequentes que levem ao encurtamento de um “intervalo” suficiente para manter as perspectivas discretas. A doença coloca-nos diante de uma formulação da transformação que aponta para gradação cromática, uma alteração progressiva, que pode ser explicitada sob o idioma do parentesco: trata-se da consanguinização dos espíritos, transformando-os de afins virtuais em afins efetivos, e depois em consanguíneos na medida em que se geram filhos e convivam entre si. A gradação toma, neste caso, o ritmo do estabelecimento de uma aliança que, também entre humanos e não-humanos, é fortalecida após uma sequência de aproximações e trocas, confirmando-se mediante um matrimônio, o nascimento dos filhos e assim por diante.

PERCEPÇÕES AMBÍGUAS E POSSIBILIDADES DUPLAS.

SOBRE O RECONHECIMENTO DAS PERSPECTIVAS

Sonhar, como tenho considerado neste trabalho, é deslocar-se de uma perspectiva à outra. Esses deslocamentos têm diferentes implicações para os sonhadores, que dependem da habilidade em sonhar, ou seja, de controlar a alteração onírica. Os Pirahã, por exemplo, dedicam grande energia e habilidade para lidar com os seus sonhos, segundo Gonçalves (2001). Os sonhos para os Pirahã ocupam o mesmo lugar dos mitos em outras sociedades, pois a atividade onírica assume um papel crucial na cosmologia, sendo minuciosamente narrada. Os jovens alunos baniwa da escola Pamáali, entre os quais fiz minha pesquisa, oferecem um exemplo da inabilidade em sonhar. Não porque os Baniwa não dediquem importância aos sonhos e não os saibam manejar, mas porque, especificamente, essa escola piloto de educação indígena foi construída *como* uma comunidade no médio rio Içana, na qual os alunos moram na escola por ciclos de dois meses longe da presença dos pais e dos cognatos mais velhos, convivendo somente com os seus colegas e os também jovens professores. Além do mais, a escola

está em cima de um *iarodatti*, uma maloca subterrânea dos *yóopinai*, motivo pelo qual os jovens têm muitos sonhos, e, dependendo da frequência com que sonham, são capturados e levados pelos espíritos para sua morada, adoecendo.

Esta comparação pode ser interessante pelos modos diferentes, em grau, de lidar com um mesmo problema, a saber, a alteração onírica, revelando, por este meio, o seu controle e o seu descontrole. De um lado, sonhos habilmente controlados e, de outro, sonhos que, descontrolados, levam à doença. Começemos, então, pelo sonho pirahã, relatado por Gonçalves:

Um sonho de Ahoetoi, que também envolve Pahiaga, indica outras formas de interação entre os ibiisi [tomado aqui como os humanos] e os animais. Ahoetoi sonhou que andava de canoa com Pahiaga, quando avistaram uma praia com muitos queixadas dormindo sobre a areia. Ahoetoi disse: “Parece ibiisi”. Pahiaga, vendo a quantidade de porcos à sua frente, preparou-se para flechar. Ahoetoi o impediu, alegando que os dois queixadas que estavam sob sua mira, eram seus pais: “Não fleche meus pais”. Pahiaga abaixou o arco, mas ficou espreitando os poços a noite toda. Ao amanhecer, não resistindo, flechou um queixada e contou a Ahoetoi: “Eu flechei somente um”. Ahoetoi respondeu: “Tudo bem, mate apenas um, não mate todos”. Os queixadas despertaram e começaram a trabalhar. Ahoetoi disse a Pahiaga: “Olhe, parece ibiisi numa aldeia”. Antes de irem embora Pahiaga correu em direção à praia misturando-se aos queixadas. Ahoetoi o procurou e, não o encontrando, deduziu que ele se transformara em queixada (Gonçalves, 2001: 289).

Ahoetoi observou da canoa seres parecidos com os *ibiisi* (humanos), mas que, na verdade, eram queixadas. Esta percepção inicial projetou possibilidades duplas e ambíguas quanto à natureza dos seres avistados. No entanto, esta duplicidade foi imediatamente reconhecida pelo sonhador, de tal modo que a aparência (“Parece *ibiisi*” e “Olhe, parece *ibiisi* numa aldeia”) com os humanos/*ibiisi* não foi suficiente para confundir-lo. Mas há um fato interessante: apesar de saber que eles eram verdadeiramente queixadas, ainda que com certa aparência humana, ele não intencionou em momento algum caçá-los, o que, em vigília, seria provavelmente impensável. Ahoetoi não pensa em matá-los porque, primeiro, como consta no sonho, entre eles, estavam seus pais e, segundo, eu sugiro, porque isto poderia desmascará-lo a ele mesmo e aos outros, como sendo, naquele momento do sonho, duplo e ambíguo, ou seja, humano-queixada, justamente o que ocorreu com Pahiaga. Estar num sonho onde as queixadas se comportam como os humanos, e guardam com eles semelhanças corporais, é revelador do fato do sonhador estar na mesma posição que estes animais. De outra forma não poderiam vê-las como se fossem pessoas – ver queixadas pare-

cidas ou em forma de humanos significa que o sonhador é, naquele momento, gente tal como as queixada.

Nesse sentido, a oposição entre queixadas e humanos enquanto caça e caçador encontra-se enfraquecida, e se o referido enfraquecimento não impossibilita a operação de caça efetivamente, cria implicações severas e, algumas vezes, irreversíveis, tal como virar queixada. O cromático conduz, assim, à troca perspectiva definitiva.

Um sonhador menos habilidoso tivesse talvez a convicção inversa a de Ahoetoi, aproximando-se das queixadas-gente sem hesitação, como se elas fossem realmente humanas, ou então, o inverso, matando animais que se revelariam humanos, parentes. Este sonho pirahã inclui ainda uma complexidade a mais, posto que entre as queixadas em forma humana, há humanos mortos que se parecem queixadas: os pais de Ahoetoi. De qualquer forma, cabe destacar que Ahoetoi, reconhecendo as múltiplas possibilidades a partir da perspectiva de outrem, adota cautela e consegue lidar com o seu deslocamento, retornando à sua perspectiva de *ibiisi*, ao passo que seu amigo não. Pahiaga, ao não reconhecer as múltiplas possibilidades ontológicas revelou-se, ele próprio duplo. Por sua vez, Ahoetoi reconheceu a duplicidade não em si, mas nos outros: eis o truque.

O exemplo baniwa mostra algo semelhante ao que demonstrou Pahiaga: erros de perspectiva. No entanto, enquanto o exemplo pirahã era somente objeto do relato de Ahoetoi, o hábil sonhador, o caso baniwa agora citado é narrado pela própria vítima da alteração onírica deletéria. Este, como veremos, deslocou-se pelas perspectivas sem compreender de imediato as duplas possibilidades do espírito-*yóopinai* com quem se relacionava. Charles⁵ relata que ao chegar na Escola Pamáali⁶ teve sonhos recorrentes com uma mulher que o alimentava, o que era, entre outros motivos, um alento, tendo em vista que na escola não havia a comida tradicional das comunidades. Esta sequência de sonhos culminou em seu adoecimento e o levou a desistir de estudar nesta escola. Ele próprio narra os eventos:

Começou assim, quando eu cheguei na escola eu não sabia de nada e eu comecei a ter sonho com ela. Eu sonhei com ela, ela vinha e dizia pra mim: “Você vai ficar quanto tempo aqui?”, e eu respondi, “Eu vou ficar aqui quatro anos” [Referia-se ao tempo que ficaria na Escola Pamáali caso concluísse o Ensino Fundamental]. Era tipo de conversa mesmo. Ela falou pra mim: “Então, eu vou ajudar você. Vou fazer comida, fazer chibê”. Mas isso era só no sonho, de dia não. Isso aconteceu no sonho, durante uma semana, como eu te falei.

Só de conversar mesmo, ela falou comigo “Eu gosto muito de você”, e eu falei: “Também gostei muito de você”. Eu via que ela era muito bonita, muito bonita

5 Utilizo para este caso o recurso de pseudônimo.

6 A Escola Pamáali tornou-se em 2005 palco de uma “epidemia” de ataques de *yóopinai* que acometiam os jovens alunos. A situação foi neste ano tão grave que as aulas foram suspensas e cogitou-se fechar definitivamente a escola, o que posteriormente não se efetivou. Mencionados também por “doença”, estes ataques ocorrem desde então na escola. O que causou intensa preocupação para pais de alunos, professores e, obviamente, para os próprios alunos. Minha pesquisa para a dissertação de mestrado tratava das questões em torno destes eventos (Vianna, 2012).

mesmo. Porque assim, eu tenho uma namorada, minha namorada é de São Joaquim [comunidade do alto rio Içana]. Eu via que era ela era ela mesmo, a própria, assim, mas ela era yóopinai, porque era no sonho. No começo era conversando só, não tinha bagunça [intercurso sexual]. Mas depois do segundo dia, à noite, eu dormi e aí eu fiquei com desejo sexual com ela. Eu gozei mesmo, como ao vivo. É! Aí não teve mais conversa, tinha só... Ela deitava comigo e... Assim, desse jeito. E quando eu mandava pra ela fazer algumas coisas, ela fazia, trazia chibé pra nós. Eu dizia: “hum... tá bom”. Eu mandava fazer comida também, e ela fazia, cozinhava peixe. Era bom, depois a gente sentava e conversava [...] Mas quando eu acordava, tava com dor na minha barriga. Não sei por que, não sei explicar bem, porque eu via aquela comida como se fosse boa. Mas algumas vezes eu também via algumas coisas. Ela não cozinhava bem aquele peixe. Tipo, não era bom, ele tinha sangue.

A mulher bonita dos sonhos de Charles era igual a sua namorada que morava na comunidade de São Joaquim. A diferença não era evidente a ele, assim, os sonhos ao invés de evitados eram esperados. Ele não somente estava remediando sua saudade, em uma satisfação afetiva, como também uma satisfação sensível no registro do paladar, alimentando-se com uma comida que lhe era muito mais aprazível, em oposição à comida “de branco” servida na escola. Outras satisfações se davam através de carinhos e do intercurso sexual. Lembremos, por comparação, que Ahoetoi diferentemente sabia, desde sua primeira mirada, que os seres de seu sonho, apesar da aparência com os humanos, eram queixadas. Charles, por sua vez, não compartilhava deste discernimento, nem mesmo em sua forma atenuada, caso da dúvida, que provavelmente lhe conferiria algum controle do deslocamento em questão. Durante esta semana de sonhos consecutivos, contou-me, ele não tinha se questionado se aquela mulher era “de verdade”, realmente humana, recusando-se, como vimos, a considerar as pistas que lhe indicavam de que ela era yóopinai. Notemos que ele ignorou todos os sinais que lhe demonstrariam estar em alteração, tais como o fato do peixe servido não estar bem cozido, com presença de sangue – o que é algo intolerável para os Baniwa. Charles por consequência tinha fortes dores de estômago ao acordar. Esta sequência de sonhos culminou em seu adoecimento. Sobre isso, continuemos com o seu relato:

Eu sonhei que fazia sexo. Eu sonhei muito assim, isso antes de eu ter a doença. Antes do yóopinai fazer doença pra mim. No outro dia eu sonhei de novo, eu fiquei uma semana sonhando desse jeito. Mas eu não quero mais sonhar assim, que estou fazendo sexo, porque se eu sonhar assim eu já sei que vou ficar doente. Ela queria me levar pra eu ficar com ela lá, onde que ela mora – ela falava

assim mesmo pra mim. Porque lá [na maloca dos yóopinai,] tem uma menina que gosta muito de mim, ela gosta muito, isso lá na maloca. Ela gostava muito de mim, eu sonhava assim. Quando eu fiquei doente ela falava: “mas eu quero que você fique comigo aqui, eu gosto de você”. Ela falava desse jeito, era uma mulher assim muito boa. Ela queria ficar comigo lá na maloca, mas eu não quis não. Por isso que eu procurei muito aquele pajé pra benzer pra mim aquele tabaco pra não acontecer mais sonho.

Eu deitava com ela, ela fazia comida pra mim. Mas quando eu comia com ela minha barriga ficava com um tipo de diarreia [em vigília]. Eu sonhava assim, ela fazia comida pra nós, principalmente moqueado, ou, às vezes, peixe vivo. Ela falava: “vamos comer”. Quando eu acordava, aí minha barriga também tava tipo abrindo. Lá na maloca, com ela, tinha peixe, tinha quinhampira [ensopado de peixe à base de pimenta]. Aquela quinhampira deixou dor de coração também, é por isso que ela fazia quinhampira, entende? Porque eu comia, e isso fazia dor pra mim. Eu comia muito, e eu via né, comi muito aquele quinhampira, um sonho muito feio mesmo. Muito feio mesmo!

A sedução exercida pela mulher dos sonhos dissimulava para Charles o fato dela ser yóopinai, o erro de perspectiva somente foi percebido quando ele adoeceu. Esta doença, ou captura/ataque, constitui-se no plano visível/humano como uma crise em que a pessoa encontra-se em um estado dissociativo, semelhante a convulsões espasmódicas, exigindo das pessoas ao redor do doente a contenção na rede, evitando uma fuga para o mato. Nesse sentido, Charles comentou o seguinte em conversa comigo:

Eu senti dor no coração e meu corpo foi ficando fraco, senti também dor na cabeça. Mas era principalmente no coração que foi ficando devagar. A dor de repente foi aumentando mais e mais, até ficar grande mesmo. Foi neste momento que eu deitei na minha rede, já não estava aguentando mais. Nesse momento que fiquei muito doente eu via aquelas mulheradas assim. Que era yóopinai; não sei o que assim, era yóopinai mesmo. [...] Elas pegavam na minha camisa não sei o que mais, e tinha outras que queriam... Elas queriam bater em mim, por isso que fazia uma porrada [referia-se ao seus movimentos na rede]. Porque eu queria escapar delas, entende? [...] Elas ficavam aqui, outras ficavam aqui, outros ficavam aqui, aqui, aqui, e outras queriam pegar assim [neste momento ele indicava os lugares do corpo onde o seguravam]. Porque elas queriam me matar mesmo. [...] Era tipo de briga. Eu via assim, durante a briga eu ficava doente. Aí depois quando elas me deixaram, eu me recuperei. Meu coração que ficava assim... Aí passava.

As duplas possibilidades – neste caso, humanos e *yóopinai* – às quais me referi pretendem indicar que os seres são duplos, no sentido de duplicáveis, porque potencialmente múltiplos, e não de um produto misturado, meio humano e meio animal ou espírito. Mas a possibilidade dupla deve ser, de um modo geral, afastada, obviando⁷ uma delas: isso porque a aparência humana do outro não pode, nem provisoriamente, fazer pensá-lo enquanto humano de verdade, pois quando o *outro* é humano de fato o *eu* deixa de ser. Apesar deste esforço em manter o outro um não humano ser empreendido constantemente, a questão é que não se pode ter, todavia, certeza absoluta, em todas as circunstâncias, de qual é a perspectiva verdadeira. Ver em um animal ou em um *yóopinai* um humano e não notar que esta é uma percepção produzida por um deslocamento temporário e provisório, um sonhos, pode tornar estes perceptos verdadeiros, ou melhor, definitivos. É um jogo perspectivo em que o fundo da humanidade dos outros, contra a figura da humanidade que é própria da pessoa, pode inverter-se. No caso destas posições serem trocadas, passa-se a ter uma humanidade outra, sem sabê-lo exatamente, contra a humanidade dos seus parentes, até então referência. Fundo torna-se figura, e figura torna-se fundo.

Ahoetoi e Charles estabelecem relações bastante diferentes com estas experiências. De um lado, percebe-se que o sonhador pirahã – homem maduro, casado e pai – é mais versado nas habilidades oníricas, sabendo lidar com as implicações que os sonhos lhe impõem. Ahoetoi maneja suas percepções alteradas, não permitindo a elas ambiguidades demasiadas. Do outro lado, o jovem e solteiro baniwa não apenas era menos versado nas alterações oníricas, mas também estava, porque na escola, distante daqueles que poderiam lhe aconselhar, seus cognatos mais velhos. Charles não soube, como Ahoetoi, modular e traduzir suas percepções em um mundo outro; o registro do sensível, para ele, por meio de sensações gustativas, táteis e também afetivas, entre os *yóopinai*, o deslumbrou a ponto de que ele passou a estabelecer relações cada vez mais efetivas com a moça-*yóopinai*. As experiências foram se intensificando gradativamente pela frequência com que sonhava. Isso se seguiu até seu adoecimento, quando então ele sentiu que poderia morrer, motivo pelo qual saiu da escola e procurou a ajuda de um pajé. Este especialista o curou, fazendo cessar os sonhos.

SONHOS CROMÁTICOS, PERSPECTIVAS PERMEÁVEIS: A FUNÇÃO-TIMBÓ DOS SONHOS

Lévi-Strauss aponta que o veneno timbó opera uma espécie de curto-circuito entre a natureza e cultura, visto tratar-se de uma substância natural inserida numa atividade cultural:

7 Para a noção de obviação considero os comentários de Kelly: “Meu uso do termo é inspirado pela explicação de Wagner (1978:31-32) sobre os dois sentidos da palavra “obviar”: tornar proeminente certas associações de um símbolo — torná-las imediatamente aparentes — às custas de outras que, por implicação, passam assim “despercebidas”. (2005 :220)”

O veneno ultrapassa o homem e os meios ordinários de que ele dispõe, amplifica seu gesto e antecipa-lhe os efeitos, age mais depressa e de modo mais eficaz. Seria, portanto, compreensível que o pensamento indígena visse nele uma intrusão da natureza na cultura. A primeira invadiria momentaneamente a segunda: por alguns instantes, ocorreria uma operação conjunta, onde suas partes respectivas seriam indiscerníveis. Se interpretamos corretamente a filosofia indígena, o emprego do veneno aparecerá como um ato cultural, diretamente engendrado por uma propriedade natural. Dentro da problemática índia, o veneno definiria assim um ponto de isomorfismo entre natureza e cultura, resultante de sua compenetração (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 317).

Guardadas certas observações, à luz do exposto neste trabalho, esta citação pode ser relacionada às atividades oníricas, delineando uma função-timbó dos sonhos, seguindo a inspiradora análise de Lima sobre a função-timbó do cauim⁸. Os sonhos fazem os humanos ultrapassarem o que lhes parece correntemente limítrofe, constituindo um meio que ordinariamente não dispõem, amplificando seus gestos e tornando-os capaz de antecipar certos efeitos. Permitem aos humanos intrometer-se nas perspectivas dos animais, das plantas, dos mortos e dos espíritos, observando-os, interagindo com eles e tirando consequências destes deslocamentos perspectivos que podem se desdobrar em benefícios na caça, pescaria, guerra, cura xamânica e plantio. Nos sonhos, a série humana invade momentaneamente a série não humana: por alguns instantes, ocorre uma operação conjunta, onde suas partes respectivas seriam potencialmente indiscerníveis. Os sonhos estão para as pessoas, tal como os venenos estão para os mitos na análise de Lévi-Strauss.

Se compreendi razoavelmente a teoria onírica indígena a partir da análise levi-straussiana dos mitos, é possível dizer que o sonho promove um encurtamento das unidades discretas em questão. Os sonhos parecem assim definir um ponto de isomorfismo entre duas séries, quando humanos se tornam temporariamente humanos outros. Este isomorfismo, no entanto, deve ser marcadamente provisório na forma de sonho para que não se converta em definitivo, na forma de morte, quando a diferença é recolocada em sua versão forte. Isso significa dizer que a transformação cromática deve ser controlada do mesmo modo que o contínuo tornado discreto. Lembremos que este era o equívoco/problema de Charles, pois ele não percebia a si próprio em um processo de estreitamento cromático que o aproximava gradativamente do mundo *yóopinai*, em uma consanguinização com seres não humanos, faltavam-lhe meios na escola Pamáali para controlar a alteração onírica.

Lévi-Strauss, ainda a pretexto do veneno, comenta que:

8 Há uma passagem em *Um peixe olhou para mim* na qual a autora sumariza sua hipótese: “Este capítulo é dedicado à exploração da aparentemente estranha hipótese que se impôs a este livro relativa à função-timbó do cauim. A cauinagem parece, com efeito, oferecer como que “uma espécie de desfiladeiro cuja estreiteza aproxima singularmente” (Lévi-Strauss, 1991, p.262) os homens e as mulheres, os cunhados e as cunhadas, os irmãos *nana* e os primos, os amigos e os inimigos, os Yudjá e os *ʔānay*, os Yudjá e os *abi*, e os *karai*; os homens, do jaguar, e as mulheres, do tapir: as *mulheres-anta* e os *homens-jaguar*. Em outras palavras, “tornam-se aqui mutuamente permeáveis” (ibidem, p.263) a vida e a morte, o eu e o outro, o mesmo e o outro, o similar e o Outro (o *nana* e o *imama*), o afim e o Outro (*uaha* e *imama*), o capitão e a polícia-carnibal, a realidade e a irrealidade...” (Lima, 2005: 343-344).

Não basta, portanto, dizer que, nesses mitos, a natureza e a animalidade se invertem em cultura e humanidade. A natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade, tornam-se aqui mutuamente permeáveis. Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro; em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 317).

Os sonhos não simplesmente invertem uma classe de termos em outra, mas, por sua função-timbó, as tornam permeáveis, permitindo, dado um intervalo reduzido, que seus termos deslizem entre uma série e outra. Os sonhos permitem a expressão entre perspectivas, em que um termo pode evocar a outro, o que não significa a existência de interseções, zonas neutras, onde não se é nem de uma série, humana, e nem de outra, não humana. A correlação e a comunicação não é caudatária de perspectiva indistinta que é, em realidade, um paradoxo em termos. Assim, encontramos-nos entre perspectivas que não apresentam fronteiras hermeticamente fechadas, pois permeáveis, mas ao mesmo tempo recusando a possibilidade de que entre elas haja alguma substância que não elas mesmas ou então uma não substância, aos moldes de um plano etéreo onde poderia estar situado um pretense plano onírico. A comensurabilidade entre perspectivas parece impossível e, como vimos, sua correlação não depende disso.

Natureza e cultura, tal como destaca Lévi-Strauss para suas análises com o cromático do veneno, da doença e do arco-íris, pode ser operado aqui, ao invés, por meio da dualidade humanos/não humanos. Esta dualidade oferece vantagens evidentes, ao menos na análise aqui empreendida, porque faz a natureza desdobrar-se em perspectivas, primeiro, implodindo-a, para em seguida multiplicá-la. Este reembaralhamento dos termos natureza e cultura fornece base para a formulação do *perspectivismo ameríndio* tal como descrito por Viveiros de Castro (1996), apontando que natureza deve estar no plural, ao passo que cultura deve ser singular, traduzindo-se em alma, que seria a condição comum a todos os seres do cosmos. Esta reconfiguração nos adiciona problemas no melhor sentido da palavra. Primeiro, ao complexificar a referida dualidade e, segundo, ao oferecer um modo de lidar com estas realidades multiplicadas.

Mas natureza e cultura não estão fora de cena por conta da sua torção pelo *perspectivismo*, conforme nos alerta Kelly (2010), porque presente internamente a cada mundo, já que qualquer perspectiva, quando vista de perto, concebe natureza e cultura. As onças se veem como gente (humanos-cultura) e, por conseguinte, veem os humanos como queixada (não humanos-natureza), tal como o exemplo canônico de Viveiros de Castro (1996); ou, como me disse um amigo baniwa, os mosquitos que ficam em volta da luz pensam que eles

próprios são pessoas (humanos-cultura) e quando nós os espantamos com uma das mãos, estes sentem como se fosse o vento (natureza-não humanos) destruindo sua casa.

A PESSOA INDÍGENA COMO TERCEIRO TERMO: A TÍTULO DE CONCLUSÃO

Ao fim deste trabalho devemos ficar atentos aos dois níveis diferentes da problemática a respeito das transformações aqui desenvolvidas: de um lado, há o problema da *doença* como um processo que transforma estados vivos em estados de morte, tendendo à irreversibilidade, cujo corolário é a morte, ou seja, a troca de perspectiva definitiva, designado por um processo de gradação cromática; e, do outro lado, há a variação perspectiva e sua transposição sempre total e imediata, mas de caráter reversível, assumida pelos sonhadores não doentes e pajés – não se é meio *yóopinai* ou meio *ĩ'anay'* no mundo destes seres.

Em alguma medida, parece que estamos neste ponto, como Lévi-Strauss em “As organizações dualistas existem?” (1958), diante de estruturas concêntricas e diamétricas, aparentemente em desacordo e que assumem diferentes características. Neste texto sobre organização social, o autor toma como mote o fato de que Radin, em sua pesquisa, registrou a divergência entre seus informantes winnebago quanto à representação de uma mesma aldeia: alguns a descreviam com suas casas estando dispostas em duas metades diamétricas e, outros, descreviam-na com suas casas em dois círculos concêntricos. Radin achava ser esta uma discordância que informações etnográficas mais precisas permitiriam a ele decidir-se por uma das alternativas. No entanto, sobre isso, Lévi-Strauss comentou que “as formas descritas não remetem obrigatoriamente a duas disposições diferentes. Elas podem corresponder a dois modos de descrever uma organização complexa demais para ser formalizada por meio de um modelo único” (2008 [1958]: 149). No caso deste trabalho, pretendeu-se fazer o mesmo, mas a organização em questão se trata da pessoa indígena e o cromatismo e as perspectivas foram os modos escolhidos de descrevê-la.

Como vimos, as perspectivas engendram o cromático, são mesmo sua condição; por sua vez, o cromático torna as perspectivas visíveis ao aproximá-las, possibilitando encontros transespecíficos e “socialidades bem temperadas”. Com o emprego da função-timbó, tomada do trabalho de Lima entre os Yudjá, quis revelar justamente este aspecto, no qual uma aproximação entre séries é, primeiro, operada por meio do sonho (ou, por exemplo, do cauim) para que em seguida as perspectivas possam ser trocadas, tornadas mutuamente permeáveis. Nesse sentido, seria preciso considerar as transformações cromáticas, cuja estrutura concêntrica oferece-nos uma boa imagem, e as transformações perspectivas, cuja estrutura diametral fornece-nos uma imagem possível, como

estados de uma mesma propensão indígena ao devir.

Entre esses dois modos de descrever a pessoa indígena por meio dos sonhos, é possível perceber “de modo confuso o funcionamento de uma dialética dos pequenos e grandes intervalos, ou, para empregar termos apropriados à linguagem musical, do cromático e do diatônico” (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 321), ou ainda, com os termos deste trabalho, do cromático e das perspectivas à boa distância. A dialética vislumbrada nos mitos quando transposta à vida onírica ameríndia, permite-nos entrever o estreitamento cromático e o deslocamento perspectivo como boas imagens de transformações que atravessam as pessoas indígena. Esta dialética parece ser o modo de ver um desequilíbrio entre os dois termos. Nesse sentido, descrever uma dialética entre os movimentos que foram objeto deste trabalho parece ser homólogo à estratégia de Lévi-Strauss em seu artigo de 1958, no qual o autor sobrepõe os dualismos concêntricos e diametrais para notar, então, que, ao invés de um “desacordo curioso”, se insinua deles um terceiro termo que coloca, como observou Lima (2008), o dualismo em perpétuo desequilíbrio.

Assim, talvez possamos entrever – e esta é uma aposta arriscada que me permito experimentar, inspirado por Lévi-Strauss – a insinuação de um terceiro termo desta dualidade dialética entre cromático e perspectiva que é a pessoa indígena, porque sempre atravessada por alterações mediante uma “abertura para o Outro” (Lévi-Strauss, 1993[1991]). Vale ressaltar que esta proposição se opõe à ideia da pessoa indígena como um todo sistêmico e internamente aparelhado, totalizadora de suas transformações e perspectivas, mas, justamente, argumento pela desestabilização desta concepção e do controle de sua conjuração. Nesse sentido, a respeito do triadismo na obra de Lévi-Strauss, Lima comenta que: “Passando de 1956 [“As organizações dualistas existem?”] a 1991 [*História de Lince*], encontramos o ‘triadismo implícito’ transformado em ‘dualismo em perpétuo desequilíbrio’ e o terceiro convertido em ‘clinâmen filosófico’ e ‘abertura para o Outro’” (2008: 244). Trata-se do terceiro como o próprio desequilíbrio entre o dois, trata-se da pessoa indígena como uma diferença potencial entre identidade e alteridade.

Estamos diante de perspectivas que variam continuamente e que podem ser controladas, de sonhos que podem atualizar o fundo virtual de alteridade, de pessoas que são alteradas por outros e não por si mesmas. Em suma, trata-se de uma abertura, aparentemente incontestável, ao Outro, no qual as pessoas se definem e são definidas por estarem em relação, com os parentes e inimigos, com os humanos e os não humanos.

João Jackson Bezerra Vianna é mestre em antropologia social pela Universidade Federal do Amazonas, doutorando em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Realiza pesquisas em etnologia indígena, com ênfase no Noroeste Amazônico, e trabalho de campo entre os Baniwa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce

1985 *Temps du sang et temps cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez Yanomami du sud-est (Amazonie Brésilienne)*. Paris, tese, Université de Paris x - Nanterre.

BILHAUT, Anne-Gaël

2011 *El sueño de los Záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito, Flacso, Sede Ecuador/ Edições Abya-Yala. 376 pp.

CANAL, Gemma

1998 *Les Pumé et leurs rêves*. Amsterdam, Ordres sociaux. 330 pp.

COELHO DE SOUZA, Marcela

2002 *O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, tese, Museu Nacional.

DESCOLA, Phillipe

1989 "Head-Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis". *Man, New Series*, vol. 24, n. 3: 439-450.

2006 *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo, CosacNaify.

FAUSTO, Carlos

2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp. 587 pp.

GALLOIS, Dominique

1988 *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo, tese, Universidade de São Paulo.

GRAHAM, Laura

1995 *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin, University of Texas Press. 290 pp.

GONÇALVES, Marco Antônio

2001 *Um mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica – etnografia pirahã*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

KELLY, José

2010 “Perspectivismo multinatural como transformação estrutural”. *Ilha*, v. 12, n. 1, 2.

2005 “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana*, 11(1): 201-234.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce

2015 *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.

LANGDON, Jean

1999 “Representações do poder xamanísticos nas narrativas dos sonhos siona”. *Ilha*, vol.1, n. 1: 35-56.

LÉVI-STRAUSS, Claude

2008 [1958] *Antropologia Estrutural*. São Paulo, CosacNaify.

2004 [1964] *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo, CosacNaify.

1993 [1991] *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras.

1956 “Les Organisations dualistes existent-elles?”. *Bijdragen*, 112: 99-128.

LIMA, Tânia

2008 “Uma história do dois, do uno e do terceiro”. In QUEIROZ & NOBRE (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 209-263

2005 *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Unesp.

1996 “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, v.2 n.2.: 21-47.

NETO, Aristóteles Barcelos

2008 *Apapatai: rituais de máscaras no alto Xingu*. São Paulo, Edusp.

SANTOS, Júlia Otero

2010 *Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar*. Brasília, dissertação, Universidade de Brasília.

SHIRATORI, Karen

2013 *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Rio de Janeiro, dissertação, Museu Nacional.

SOARES-PINTO, Nicole

2014 *Entre as teias do marico, Parentes e pajés djeoromitxi*. Brasília, tese, Universidade de Brasília.

2009 Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia). Dissertação de mestrado: Universidade Federal do Paraná.

VIANNA, João

2012 *De volta ao caos primordial: alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa*. Manaus, dissertação, Universidade Federal do Amazonas.

VILAÇA, Aparecida

1992 *Comendo como gente*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ e Anpocs.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2001 "A propriedade do conceito". Caxambu, Anpocs ST23 (mimeo).

1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2):115-144.

1986 *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo, Anpocs e Jorge Zahar Ed.

WAGNER, Roy

1978 *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca, Cornell University Press.

WRIGHT, Robin

1998 *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*. Austin, University of Texas Press.

Chromatic Notes About Amerindians Dreams: Transformations of Person and Perspectives

RESUMO

This article has the Amerindians dreams as its focus. In doing so, I will look at some dreams that have been reported by the ethnological literature of the lowlands of South America, and also those that the Baniwa, an Arawak speaking people of the Northwest Amazon, narrated to me during my fieldwork in Middle River Içana. The transformations revealed by dreams are understood and described under the notion of chromaticism, coming from Levi-Strauss analysis, and the notion of perspective, formulated by Lima (2005) and Viveiros de Castro (1996). Finally, I hope I can to describe transformations crossing the indigenous people through dreams.

KEYWORDS

Dreams,
Transformations,
Perspectivism,
Chromaticism, Lévi-
Strauss.

Recebido em outubro de 2015. Aceito em abril de 2016.