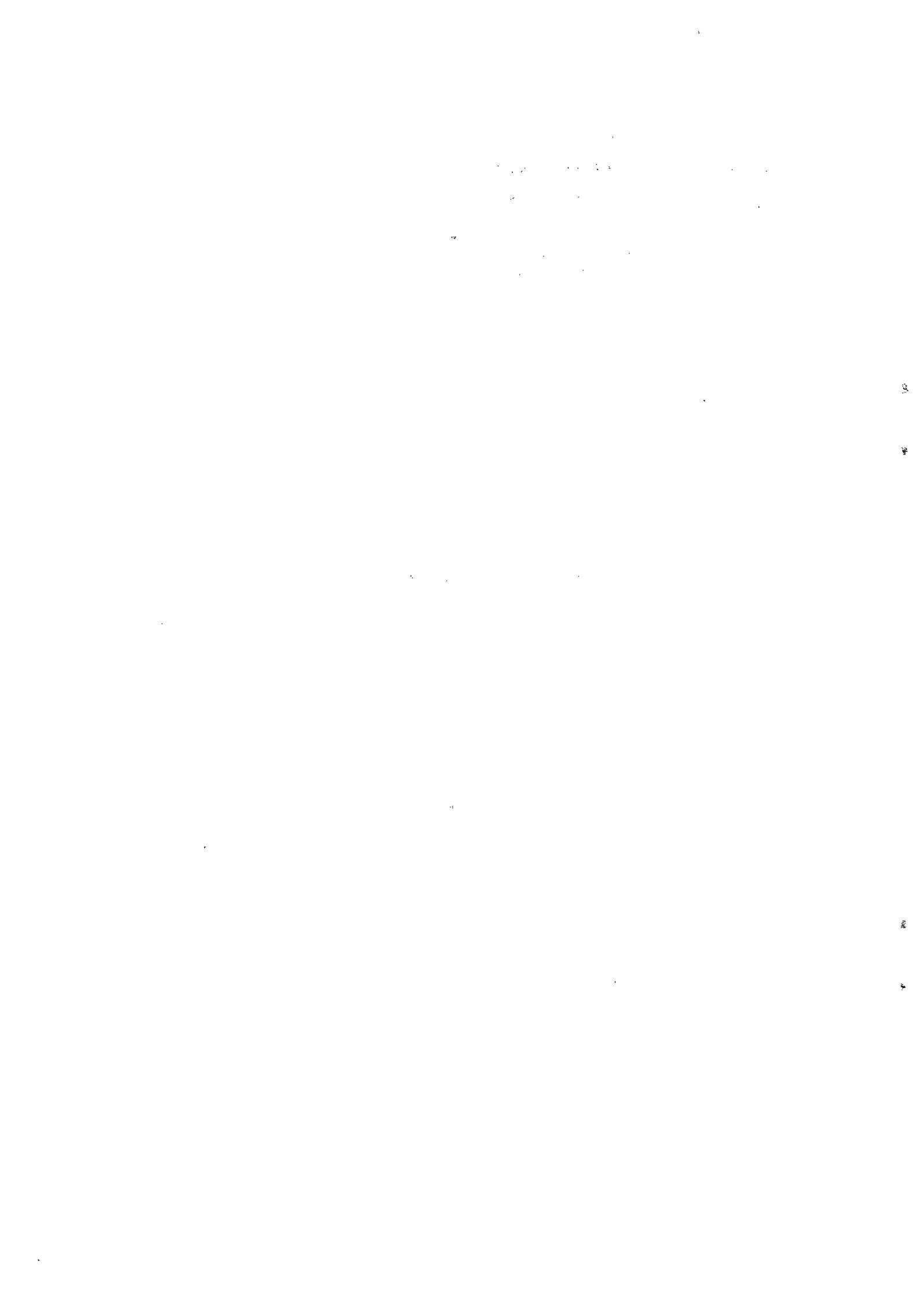


UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
70.910 - Brasília - DF
Fones: 273-3264 (direto)
274-0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 79

O PODER DO SONHO
NO XAMANISMO TUPI (PARINTINTIN)

Waud Kracke



O PODER DO SONHO NO XAMANISMO TUPI (PARINTINTIN)

Passamos mais ou menos duas horas por noite sonhando, todas as noites da vida, uma proporção de tempo mais ou menos igual àquela que passamos comendo. Durante este período, somos muitas vezes submetidos a experiências bem fora do comum -- vamos, sofremos mudanças repentinas de localidade e de situação, até de identidade, enfim, sofremos transformações de toda qualidade. Apesar do fascínio intrínseco deste estado de consciência, em nossa sociedade ocidental costumamos colocá-lo de lado, desvalorizando-o como fantasma inútil e de pouca consequência.

Na época pós-Freudiana valorizamos um pouco mais os sonhos, mas ainda é para o que podem contar de nossa vida psíquica, e não pela natureza dos sonhos em si. Mesmo Freud viu o sonho como um epifenômeno do desejo de continuar dormindo. A onirologie recente dos "laboratórios do sono" inverte a dica de Freud: não sonhamos para continuar dormindo, mas dormimos para sonhar. Ainda assim, porém, os pesquisadores do sonho vêem a função do sonho como ancilar à vida de vigília: uma maneira de integrar experiências novas recentes, dos dias anteriores ao sonho, com esquemas emocionais já existentes.

Em muitas culturas não ocidentais ou indígenas não é assim. Várias culturas colocam os sonhos num nível bem mais importante -- não equivalente à percepção de vigília, mas igual

em valor. E entre estas culturas destacam-se várias culturas tupis, nos quais o sonho não é apenas um modo valorizado, de percepção do meio ambiente espiritual, mas também, e ainda mais, um plano de exercício de poderes xamânicos. Nestas culturas, portanto, o sonho tem um lugar importante no cosmos, e os conceitos do sonho e do estado de sonhar participam fundamentalmente da cosmologia.

O sonho é uma metáfora muito apta e evocativa para representar o poder xamânico, se levamos em consideração as características já mencionadas logo no início deste trabalho; mas também é, como veremos, um conceito precário para se erguer sobre ele toda a instituição do xamanismo. Esta precariedade pode levar a uma certa ambigüidade no status de xamã e no conceito de xamanismo nas sociedades que fundamentem o poder xamânico no sonho.

Uma destas culturas tupis é o grupo parintintin, nação de 150 pessoas que se constitui num dos grupos espalhados na região do alto Rio Madeira e Gi-Paraná, que se autodenominam de "Kagwahiv" ou "Cawahib" (*) (veja Nimuendajú 1924, Lévi-

(*) A transcrição de Nimuendajú, "Cawahiba", é baseado numa confusão fonética entre o fonema "(g)w" e a fricativa bilabial "β", pronunciado como o b intervocálico espanhol. Uso, porém, o termo já estabelecido Cawahib, para abranger todos estes grupos que falam a mesma língua e partilham uma estrutura social comum, enquanto escrevo Kagwahiv quando se trate da língua ou da autodenominação dos próprios Parintintin.

Strauss 1955). Os Parintintins foram um dos primeiros grupos Kawahib a serem contatados e integrados, pacificados por Curt Nimuendajú no ano de 1923 numa pacificação já clássica, contada num artigo de 1924 e resumido num capítulo do livro de Darcy Ribeiro, Política Indigenista Brasileira. À maneira de muitos grupos tupís, os Parintintins já estão muito acomodados à cultura regional envolvente, e desistiram há muito de observar os ritos tradicionais mais públicos, inclusive o rito de cura xamanística, a chamada "tocaia". Mas ainda mantém um destacado interesse pelos sonhos, e uma convicção da importância destes, tanto na vida cotidiana como também nas relações com os poderes extrahumanos.

Os sonhos continuam a ter importância na vida do dia em dia. Os Kagwahiv contam os sonhos com frequência, de manhã cedo ou quando se acordam de madrugada para se esquentarem à beira do fogo e conversarem ou contarem mitos. Contam-nos principalmente para descobrirem o sentido dos sonhos -- se prevêm um bom resultado de caça de um determinado tipo, ou a doença ou morte de alguém próximo ao sonhador, ou se indicam a presença de espíritos maléficos (anhãgu), a chegada iminente de visitantes, ou o desejo de alguém de ver o sonhador.

De acordo com a importância do sonho na vida parintintin, eles têm até uma forma gramatical de marcar a narração de um sonho, como elaborei num trabalho recente apresentado na XVI Reunião Brasileira de Antropologia e no VI Congresso dos Americanistas (Kracke, 1986). Cada período da narração de um

sonho termina com a partícula ra'u, partícula esta que tem a forma e a posição na oração de uma partícula marcadora de tempo passado. É como se as atividades decorridas num sonho se efetivassem num tempo passado especial; o sonho recordado constitui uma faixa de tempo relacionada ao presente, mas distinta também da faixa de tempo em que se realizaram as outras experiências recordadas.

Os Parintintins têm todo um conjunto de teorias sobre os sonhos e a condição de sonhar, teorias que abrangem e se distinguem entre si vários tipos de sonhos e vários aspectos do processo de sonhar, constituindo um complexo de crenças oníricas que pode ser resumido na seguinte maneira: de um lado, os sonhos são uma manifestação mental, uma precipitação dos pensamentos e dos desejos do dia anterior ao sonho; o conteúdo do sonho é uma continuação da cadeia de pensamentos que se travava enquanto a pessoa adormecia. Aiipvaká hehe, arokí hehe, arghavhu... "pensava na coisa, dorme com o pensamento da coisa, e sonhei com ela!" Mas de outro lado, o sonho também é uma forma privilegiada de percepção de potencialidades e emanações espirituais no meio ambiente. Um pesadelo assinala a presença de espíritos maléficos -- anhãng -- na proximidade do sonhador (o indício destes sendo não tanto o conteúdo do sonho, como sim o afeto de angústia que acompanha o pesadelo), um sonho afetuoso com uma pessoa é o sinal de que a pessoa está pensando no sonhador, está desejando estar com ele, ou vê-lo, e "falou o nome dele"; e um sem número de imagens oníricas determina-

das assinalam a potencialidade de acontecimentos futuros -- a possibilidade, se for caçar, de matar um determinado tipo de caça, ou então a ameaça de doença ou de morte de parente próximo ao sonhador. Estas previsões se fazem através de equivalências metafóricas: sonhar com festa assinala a possibilidade de matar queixada (animal social que vive em grupos meio agitados), etc.

Mas, principalmente, o sonho é o domínio do pajé -- a expressão prevalecte do poder xamênico. No sonho, uma pessoa comum, pode prever o futuro -- e até pode influenciá-lo, por atuar para evitar um determinado desfecho (contar o sonho à beira do fogo, lhe cancela a previsão), ou por agir para cumprir a possibilidade prevista no sonho. Mas o pajé pode -- ou podia, porque os pajés parintintins não existem mais -- de terminar o futuro através dos sonhos dele: ele pode trazer caça por sonhar com ela ou, mais exatamente, por sonhar com a imagem onírica metaforicamente ligada ao tipo de caça. Sonhando com festa, ele traz a queixada (ghãmongó tajahu).

Definamos mais claramente o que é o pajé, ou xamã, parintintin -- na língua kagwahiva, ipají. Linguisticamente, aliás, pajé não era um status, senão antes um tipo de atuação, ou uma propriedade de uma pessoa. Ipají é verbo, não é principalmente nominal, embora (como outros verbos da sua classe) pode ser usado como nominal. É um verbo do tipo atributivo, que atribui uma característica a algo ou a alguém: ipají = "tem poder xamênico." Para interesse dos lingüistas, o verbo

atributivo apresenta uma estrutura argativa sintática -- a forma sintática do sujeito dum verbo intransitivo é a mesma da forma sintática do objeto dum verbo transitivo. Portanto, pode-se dizer que a forma, no caso de um verbo intransitivo, carrega uma conotação um tanto recipiente: pode-se traduzir a frase ipaií ga por "ele é apoderado (investido de poder)". Pode-se também ser investido de um pouco de poder -- ipaitinquhú, "investido só de poder branco" -- ou de muito poder mesmo, ipaiheté.

De fato, porém, os ipajís agiam de maneira bem distinta do homem comum, e portanto desempenhavam um papel específico na sociedade. Eram curandeiros, e, mais, constituíam o canal principal de contato entre os homens e o mundo dos espíritos -- o canal pelo qual se atraía o poder dos espíritos e se o dirigia para a cura dos doentes.

Esta última tarefa faziam de maneira mais dramática na cerimônia da "tocaia", na qual um pajé escondido dentro de um abrigo de palha ("tocaia"), construído no terreiro de malgca ou dentro da casa longa, entrava em contato com uma série de espíritos, pedindo a cada um que emprestasse o seu poder curativo para ajudar em sarar o paciente. O pajé dentro da tocaia -- ou o espírito dele, ga rupiqwára -- saía em busca de um espírito, convidava o espírito para vir para dentro da tocaia, e o espírito se identificava para os ouvintes através de uma canção característica da espécie que ele representava -- seja de peixe, ave ou animal, seja de anhâng de mata, ou ou-

tro espírito qualquer. Depois, um outro pajé, sentado fora da tocaia, entrava em conversa com o espírito visitante, pedindo a ele para soprar no paciente; o espírito perguntava a localização da doença no paciente (Momé ji kwaitav? "Cadê a minha tarefa?"), e o pajé de fora da tocaia lhe mostrava (Avó nda kwaitav, "Aqui está a sua tarefa"). Os espíritos assim sequencialmente invocados começavam com os espíritos de animais aquáticos -- sapos, tartarugas, determinados peixes--e terrestres, passavam pelos anhãng --("bichos", assombração personalizada)-- e, se o pajé fosse realmente poderoso, ipaiheté e não só ipajitĩnguhũ, terminavam com os Yvaga'nha, os Celestes, dos quais o mais poderoso é Mohang, ipají dos Celestes.

Esta série de visitas, dos diversos espíritos de toda parte do cosmos, segue mais ou menos a mesma seqüência com que o herói-criador dos Yvaga'nha, o chefe antigo Pĩndova'umi'ga ou Mbirova'umi'ga, percorreu os vários setores do universo em busca duma nova região para situar a sua moradia, quando ele se desgostou de morar entre os homens na terra, no mito da fundação da aldeia celeste dos Yvaga'nha. Aborrecendo-se com a desavença entre os homens, ele subiu primeiro ao céu, onde encontrou urubus já ocupando o espaço; mergulhou na água, mas achou peixes lá; entrou na terra, mas encontrou anhãng; e até entrou em um toco de pau, mas lá havia mel das abelhas. Finalmente, subiu de novo, indo além do céu dos urubus -- o céu está dividido, gnha'et -- e descobriu um outro céu, ainda desocupado, com espaço bonito para morar. Gostou, e resolveu ficar, aí no céu,

e voltou para buscar a família dele. Daí, a origem dos Iyaga'nga. O mito de origem dos Celestes, então, serve assim de modo cosmológico da atuação do pajé, na cerimônia de cura.

Outro conceito-chave para entender o xamanismo parintintin é o de rupigwara. O rupigwara de um pajé é um espírito associado, que entra nele antes do nascimento -- através de um sonho, como veremos -- e que se constitui no agente de seu poder. Fala-se também no espírito do próprio xamã como sendo o rupigwara, "o rupigwara dele", como por exemplo quando o espírito do xamã sai da tocaia à procura dos espíritos para ajudar na cura. Mas também são rupigwara todos estes espíritos dominados pelo xamã: todos os espíritos, isto é, que ele pode chamar dentro da tocaia para ajudar na cura, ou que ele pode invocar para o ajudar em qualquer outra atividade. No caso dos pajés mais poderosos, os ipaihaté, estes espíritos rupigwara incluem mesmo os Iyaga'nga. Voltaremos mais adiante a elaborar mais este conceito.

A canção é a via principal de comunicação do pajé com os seus rupigwara, no rito da tocaia; mas existe um outro meio mais geral de o pajé exercer o seu poder: através do sonho. Quando, por exemplo, um pajé quer fornecer uma determinada espécie de caça, digamos, para um caçador qualquer meter, ele phãmongó -- sonha a caça. Isto é, ele sonha, não necessariamente com o próprio animal, mas com um símbolo onírico do animal -- com uma imagem que, para qualquer outro sonhador, previria as condições propícias para meter o animal, mas que, no es

nho do pajé, tem a capacidade de criar as condições: atrai o animal para o caçador, ou até produz o animal. O pajé pode, por exemplo, sonhar propositadamente com uma festa, para produzir queixada para um caçador determinado: sonho que, ocorrendo com qualquer outra pessoa, simplesmente prevê a possibilidade de meter queixada. Às vezes se diz que o animal assim sonhado pelo pajé é de rupiquara, o espírito auxiliar dele; ou então que é uma transformação dum rupiquara do pajé.

Nos tempos antigos de guerra, o ipejé também sonhava com a morte de inimigos, uma função também designada pelo verbo ohãmongó. A função de ohãmongó tapy'yn antes de uma expedição guerreira era essencial para o êxito da incursão.

O pajé também podia visitar os espíritos nos sonhos, e talvez até chamá-los para curar alguém. O rupiquara também aparecia nos sonhos do pajé e conversava com ele, trazendo informações e recebendo as instruções dele.

Mas o pajé parintintin também tinha uma relação muito mais íntima com o sonho; ele mesmo era sonhado -- ou seja, ele nascia por meio do sonho dum outro pajé mais velho.

Um pajé X -- digamos, Igwaké -- sonha que um espírito qualquer (um macaco, por exemplo, ou um morcego, ou um dos Yvaga'nga) vem a ele e pede para nascer. O pajé indica uma mulher, e o espírito entra nela. Quando nasce um filho dela, este é a reencarnação do dito espírito. Este filho, que é o ihuva'ga do pajé (como também é ihuva'ga do genitor dele), é

destinado a ficar pajé, em lugar do pajé que sonhou com ele. Quando chegar a uma idade apropriada para aprender, o rapaz se torna aprendiz do pajé. O espírito que se reencarnou nele, será o rupigwara principal do novo xamã.

Atualmente, existem vários rapazes sonhados para serem pajés, principalmente pelos pajés antigos Igwaká e Capitão -- só que estes morreram antes de que os rapazes sonhados por eles chegassem à idade de aprender os segredos do xamanismo. Assim foi que a sucessão dos pajés parintintins se rompeu, e a tradição de pajelância terminou entre os Parintintin. Nas epidemias que se sucederam após a pacificação de 1923, morreram muitos pajés antes de poderem passar o saber xamânico para os seus sucessores sonhados. Os últimos pajés a sobreviverem, Igwaká e Capitão, já provinham de outras nações Kagwahiv, que falavam a mesma língua, mas que eram de grupos anteriormente inimigos dos Parintintin, integrados com estes após a pacificação; comenta-se os sotaques meio esquisitos com que falavam a língua kagwahiva. E estes, também, faleceram antes de poderem transmitir o seu saber para os sonhados.

Por isso, muitos detalhes das crenças e das práticas xamanísticas parintintins permanecem obscuros. O entendimento dos conceitos xamanísticos kagwahiv só pode ser aprofundado através do estudo do xamanismo nos grupos aparentados que talvez ainda conservem a tradição -- principalmente os Tenherem e os recém-contatados Uru-eu-wau-wau, se sobreviverem o processo de contato.

Fica claro, porém, que o estado de sonhar é um modelo básico do poder xamanístico parintintin, como o é para os Tapirepé (Wagley, 1943) e talvez para outros grupos tupis -- e como o é para alguns grupos de outras famílias lingüísticas, como os Makiritere (Ye'cuana) de Venezuela (Guss, 1980).

O sonho é natural para exprimir o poder do pajé. No sonho se entra num mundo sem os limites do mundo cotidiano, um mundo de transformações constantes, onde a distância geográfica é superada instantaneamente, e a própria fronteira entre os vivos e os mortos se desvanece. Quem sonha realmente é, pelo menos durante a duração do sonho, um pajé.

Como Cipião, no sonho relatado por Cícero, o sonhador pode contemplar o cosmos inteiro, e romper a barreira entre os vivos e os mortos.

Por que, então, o sonho não é universalmente tido como o modelo do poder xamânico? E por que, na cultura Parintintin e em outras culturas tupis, quando o sonho é a expressão do poder xamânico, tem que ser suplementado por outros meios de expressão, como a canção e o transe?

O sonho tem duas grandes desvantagens como representante do poder xamânico. De um lado, não é público: o sonho é privado, secreto, silencioso. Só se sabe dum sonho através do testemunho do próprio sonhador. De outro lado, porém, a experiência de sonhar é por demais espalhada. Não pode ser restringida a poucas pessoas, aos iniciados. É geral.

Desta falta, contudo, pode-se tirar uma vantagem, para um grupo, como dos Parintintin, que está rapidamente perdendo as suas tradições e o seu saber tradicional, inclusive o saber xamanístico. Pois -- como várias vezes ouvi falar -- "Todo quem sonha tem um pouco pajé". Se acabou a tradição xamânica, em termos de pajés iniciados, ainda existe a possibilidade de qualquer um exercer as funções xamânicas, mesmo se de maneira fraca e inexata, nos sonhos.

Em duas ocasiões vi isto acontecer. A primeira aconteceu durante um episódio de doença bem grave, num menino de uns cinco anos, que desenvolveu um caso de pneumonia como complicação de sarampo numa epidemia deste último. O avô da criança, preocupado da falta de recursos para curá-lo (além do meu tratamento antibiótico, ainda meio suspeito), um dia me contou um sonho no qual ele mesmo agiu como o pajé, convidando um espírito para emprestar o seu poder curativo para ajudar o paciente. Passando pela casa dele, ouvi-o cantando, e perguntei sobre a canção. "Kã'nã", ele respondeu.

Ahavhú kã'nã uhu Pedrinho'ge-pvri, ioybo. Aí, ndomenoi.

(Sonhei que o kã'nã veio para a casa de Pedrinho, e soprou nela. Daí, ele não vai morrer).

e cantou para mim a canção dos kã'nã, espíritos humanóides que "parecem enhano," moram na mata, chupam mel das flores e sobrem em cima das pessoas para curá-las.

Ji s'apó nomanomenói Faço com que não morra, não

morre.

Nomenóí tuvãí

Não morre mesmo

Ji a'apó kweré

Faço viver de novo

Explicou que, no sonho, ele subiu ao céu para pedir que os kã'nã descessem para soprar em cima do rapaz e curá-lo -- fazendo assim no sonho exatamente como os antigos pajés faziam na tocaia. Assim este avô da criança afetada, de nome Diré, um homem sem nenhuma pretensão a uma vocação de pajé, a quem ninguém atribui nenhum poder xamanístico, se apropriou da função xamanística para efetuar os contatos sobrenaturais necessários para a cura, através de um sonho.

Num outro caso de "xamanismo leigo", um pouco mais leviano, uma mulher -- (a esposa de Pedro Neves, Maria)-- constatou ter sonhado o bisneto dela -- como um toco-disco! ("Não vê como ele gosta de dançar?")

O sonho é, então, uma via pela qual qualquer pessoa pode, de uma maneira atenuada, exercer as funções do pajé, e lograr os poderes dele -- uma vantagem importante, durante um certo período, para um grupo em processo de perder a tradição xamânica.

Mas como é que este poder do sonho, como via real ao poder xamânico, afeta a experiência que um sonhador kagwahiv tem dos seus sonhos?

Para os mais velhos, o caráter xamanístico do sonho conduz a um sentido de poder no ato de sonhar. O sonho pode

se realizar, às vezes levando a situações perturbantes para o sonhador. O velho Paulinho, uma vez, quando estava com reiva de mim por ter visitado uma aldeia rival, me contou um per de sonhos que exprimiam claramente os seus sentimentos: primeiro com um barco que se afundou, afogando um tapy'vntin (branco); e depois com um fogo que ardia no canto onde eu armava a rede! Mas rapidamente me assegurou que eu não ia adoecer de febre, pois ele tinha realizado, logo ao acordar do sonho, o rito de ppohãmondók ("quebrar remédio") que cancela o efeito de um sonho: desmanchando uma folha de palha, pedaço após pedaço, pronunciando com cada pedaço as palavras shayhutehé ... ndopp'rui pa ti ga nêhê; shayhutehé ... ndopp'rúi pa ti ga nêhê. ("Sonhei à toa ... ele não vai pegar moléstia"). Para ele, o sonho era uma forma de atuação, com efeitos no mundo que só podiam ser evitados tomando-se providências para que não se realize a eventualidade prevista nele. Do mesmo jeito, anos depois, sua esposa, Catarina, cobrou do filho dela a preguiça em não aproveitar-se da caça que ele sonhou para ela.

Para os meus informantes mais novos, ao contrário, o sonho já não tem mais este sentido de atuação concreto-espiritual no mundo. Para eles, o significado mais importante do sonho é a previsão, ou, em certos casos, a percepção de entidades sobrenaturais (ou talvez mais bem recepção, porque um pedaço de uma índices da presença de um enhang, realizado pelo sentimento de angústia, sem que estes necessariamente apareçam no conteúdo manifesto do sonho).

Então, resumindo, o sonho representa para os Parintintin atuais uma possibilidade de comunicação com o mundo dos espíritos, e de forças que exercem uma influência na vida, que de outro jeito seria perdida com o falecimento dos pajés antigos. É a possibilidade de cada um ser pajé -- uma negação, portanto, da diferença social que marca o pajé como um ser distinto do indivíduo comum.

Assim, o assunto fica numa posição ambígua: de um lado, o sonho é o domínio especial do pajé, da pessoa que através do rupgwara consegue dominar e controlar o poder do sonho. Mas, de outro lado, o sonho é uma experiência de todo o mundo, e, como tal, oferece a todos a possibilidade de compartilhar o poder do pajé -- poder curativo, e o poder de entrar em contato com os outros seres, não humanos, que habitam o mesmo cosmos conosco.

Acho que esta ambigüidade não é tão somente um produto da condição atual dos Parintintin, da necessidade de chegarem a uma convivência com a ausência dos pajés, mas que já existia antes da pacificação. Acredito que é mais uma instância da característica tupí, como o propõe Eduardo Viveiros de Castro, de desmarcar as divisões sociais.

REFERÊNCIAS

GUSS, David, 1980. Steering for Dream: Dream Concepts among the Mekeritere. Journal of Latin American Lore 6. 297 - 312.

KRACKE, Waud, 1988. J'ai Souvent été trompé lorsque je dormais: A gramática onírica kegwahiv. Trabalho oferecido ao 46º Congresso dos Americanistas, Amsterdam, julho de 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1955. Tristes Tropiques.

NIMUENDAJU, Curt, 1924. Os Perintintin do Rio Madeira. Journal de la Société des Américanistes de Paris n.º. 16:201-278. Reeditado na coletânea, Textos Indigenistas.

WAGLEY, Charles, 1943. Xamenismo Tapirapé. Boletim do Museu Nacional -- Antropologia nº 3. Rio de Janeiro: Museu Nacional.