

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA SOCIAL E DO TRABALHO

Lucila de Jesus Mello Gonçalves

**O campo e o capim:  
investigações sobre o sonhar nos Kamaiurá**

São Paulo  
2019

LUCILA DE JESUS MELLO GONÇALVES

**O campo e o capim:  
investigações sobre o sonhar nos Kamaiurá**

**Versão corrigida**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. João Augusto Frayze-Pereira

Co-orientadora: Profa. Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira

São Paulo

2019

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE  
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,  
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação  
Biblioteca Dante Moreira Leite  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo  
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

de Jesus Mello Gonçalves, Lucila

O campo e o capim: investigações sobre o sonhar nos Kamaiurá / Lucila de Jesus Mello Gonçalves; orientador João Augusto Frayze-Pereira; co-orientador Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira. -- São Paulo, 2019.

160 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2019.

1. sonhos. 2. índios Kamaiurá. 3. interculturalidade. 4. comunicações silenciosas. 5. encontro onírico. I. Frayze-Pereira, João Augusto, orient. II. Sylvia de Alvarenga Junqueira, Carmen, co-orient. III. Título.

Nome: GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello

Título: O campo e o capim: investigações sobre o sonhar nos Kamaiurá

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Social.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Para a vovó Nair, que também amava os índios e me acompanhou, em espírito,  
durante a pesquisa (*in memoriam*).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## AGRADECIMENTOS

À Carmen Junqueira, que eu conheci quando fiz o mestrado e passei a admirar tanto, que me disse “abriu uma janela!” quando lhe contei um sonho e, depois disso, me levou ao Xingu. Por nunca ter soltado a minha mão, de lá pra cá. Pelo exemplo de militância.

Aos Kamaiurá, que me acolheram com alegria e disposição amorosa. Ao cacique Kotok, pela confiança; Mayaru e Yamu, por me acolherem em sua casa, pela amizade. À Turrum, por sempre estar atenta. Ao Makal, amigo que sempre me explicava o que estava acontecendo, me acudia e me ajudava; Yuruka e Rosana, minhas amigas queridas. Às crianças Letícia, Lucas e Kanawã, sempre alegres e presentes. A Kanhu, pela lucidez. Ao Titico, Mamalu, Awaí e Raika. A Lila, companheira e tradutora de algumas conversas. À Mapualu, pela generosidade, pelos ensinamentos. À Mapulu, pelo exemplo de valentia. Ao Paulo e Trauin, pelo acolhimento e conversas. Ao Chico, por me confiar seus sonhos. A todos os Kamaiurá, que pacientemente me contaram seus sonhos e assim me fizeram sonhar.

À Eclea Bosi (*in memoriam*), que me escolheu como orientanda e sonhou essa tese comigo, durante algum tempo. À Eclea, com quem muito aprendi, que me inspira, de quem nunca me esquecerei.

Ao João Frayze-Pereira, que me acolheu nesta orientação, com quem aprendi, ainda na graduação, acerca das viagens ao desconhecido e encontro com a alteridade. Que me compreendeu.

À amiga Adélia Bezerra de Meneses, minha “madrinha” de doutorado, que me acompanhou e apoiou tanto durante esse período, tão cheio de adversidades.

Ao Zeca Moura, pela amizade.

Ao Walter Moure, pelas conversas, pela comunicação profunda.

Ao Rafael Menezes Bastos, pelas conversas, pelas preciosas indicações de leituras e principalmente por me sugerir andar no capim!

À Juliana Rosalen, por conversar comigo sobre esse campo de pesquisa que entrelaça nossas disciplinas, pelas trocas frutíferas.

Aos meus queridos padrinhos Suzana e Airton, que me acolheram em sua casa em Florianópolis em períodos de pesquisa.

Aos amigos Rogério Basali, Fabiano Souto e Carla Dozzi, que nos acolheram em suas casas em Brasília nas idas e vindas ao Xingu.

À Luisa Valentini, pelas sugestões de leituras que fizeram toda diferença na pesquisa.

Ao Etienne Samain, pela disponibilidade e indicações de leitura.

A todos os colegas do grupo EPW do Sedes, pelo apoio na ocasião da compra do gerador e pelo incentivo carinhoso. Aos colegas professores do curso de Winnicott do Sedes e aos amigos Afrânio Ferreira, Alice Warschauer, Dulce Amabis e Claudia Perrota.

À Maria Helena Fernandes, pela leitura atenta, sugestões e palavras de incentivo.

À Andreia Figueiredo, pelas glosas, na última hora. Ao Renan Locatelli, pela revisão.

À Valéria de Gusmão, por partilhar sua experiência e sonhos.

À Nalva e Rosângela, do PST, por toda atenção e cuidado. O que seria de mim sem vocês?

À Luzia, da biblioteca, pelo apoio e carinho.

À Silvia, da gráfica Multiofício, pela presteza.

À Maíra Tanis, por sua leitura e belos comentários, que me encheram de confiança e esperança.

À minha mãe, Ana Maria, sempre em firmeza-permanente, me ajudando a não deixar a peteca cair.

Ao Mário, meu padrasto, pela presença carinhosa.

Ao meu pai, Marcos, pelo incentivo, confiança, apoio, palavras de compreensão, orientação e entusiasmo.

À Nanda, prima querida, pelas conversas que recarregavam minhas forças.

Aos meus queridos amigos Isaac Levensteinas, Luminita Cuña, Renata Aguiar, Mônica Kayo, Luciana Cestari e Marcelo Ariel, de longe ou de perto, sempre presentes.

À minha amiga Eliane Costa, por acreditar tanto em mim.

Às minhas irmãs, Camila e Letícia, pela fraterna compreensão e torcida.

À minha irmã, Júlia, por sonhar comigo, por estar perto.

À minha afillhada, Teresa, por me ajudar em tantos detalhes nesse finalzinho, pelo carinho.

À Lúcia Jesus e Jorge Carlovich, pela conexão profunda.

À Ana Carolina Carvalho, Lili, amiga-irmã e comadre, “porque muito ajuda quem não atrapalha”, e porque você me ajudou, alimentando-me de poesia e carinho. Pelo sonho que me deu de presente.

À Luciana Godoy, amiga-irmã, pelas leituras e comentários, pela cumplicidade, pela comunicação profunda e infinito companheirismo.

À Flora, minha filha amada, companheira de viagem ao Xingu, parceira de várias aventuras durante a pesquisa.

Ao Fábio, meu companheiro, pela presença, pelas comidas, pelo computador, pelas traduções, pelo amor, pela paciência, pelas horas de trabalho comigo, pelo incentivo, pelo apoio, pela calma, pela confiança, por você ter acreditado, é que eu acreditei.

Aos meus pacientes.

Ao universo onírico.

Desde Artemidoro

Tecido onírico, onironauta, onirocrítica, blá, blá, blá.

É certo: quem sonha, salvo está.

Mas sonhar,  
mistério permanecerá!

## RESUMO

GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello. **O campo e o capim**: investigações sobre o sonhar nos Kamaiurá. 2019. Tese (Doutorado em Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

O que o mundo indígena nos ensina sobre o sonhar? Esta pesquisa foi realizada na aldeia de Ipavu, onde vivem os índios Kamaiurá, no Parque Indígena do Xingu, e situa-se no campo da Interculturalidade. O trabalho teve como objetivo inicial investigar as concepções de sonho dos Kamaiurá, bem como verificar se o sonho poderia ser tomado como uma faceta de enraizamento, índice de saúde diante do crescente contato da comunidade com elementos da cultura ocidental. A partir das experiências de campo, discutiu-se também a função do sonho em sua dimensão comunitária, bem como o uso dos sonhos como comunicação etnográfica. Tanto as concepções ameríndias sobre o sonhar como a experiência de encontro onírico permitiram ampliar os pressupostos da psicologia e da psicanálise sobre os sonhos, pois ofertaram elementos para compreendê-los não somente na dimensão individual, mas também na dimensão compartilhada e comunitária.

Palavras-chave: sonhos; saúde indígena; psicologia e povos indígenas; encontro onírico; Kamaiurá; Xingu.

## ABSTRACT

GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello. **The Field and the grass**: investigations on dreaming in the Kamaiurá. 2019. 161 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

What does the indigenous world have to teach us about dreaming? This intercultural research was carried out in the village of Ipavu, inhabited by the Kamaiurá Indians, in the Xingu Indigenous Park. The objective of this work was to investigate the dream conceptions of the Kamaiurá as well as to verify if the dream could be taken as a rooting factor, a health index in the face of the growing community contact with elements of Western culture. Field research was the starting point to discuss the function of dreams in its community dimension, as well as the use of dreams as ethnographic communication. The Amerindian conceptions of dreaming and their experience of dream-encounter allowed us to expand the presuppositions of psychology and psychoanalysis on dreams, since they offered elements to understand them not only in the individual dimension, but also in the shared and communitarian dimension.

Keywords: dreams; indigenous health; psychology and indigenous peoples; dream meeting; Kamaiurá; Xingu.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>CAPÍTULO 1. IMAGENS</b> .....	19
<b>CAPÍTULO 2. PERCURSO E PROBLEMÁTICAS</b> .....	66
<b>CAPÍTULO 3. METODOLOGIA</b> .....	81
<b>Etnografia</b> .....	83
<b>Interculturalidade</b> .....	92
<b>Sonho como comunicação etnográfica</b> .....	95
<b>CAPÍTULO 4. CAMPO</b> .....	97
<b>2013 – Os sonhos do pajé e a comunidade</b> .....	101
<b>2015 – Sonhos, doença, saúde, feitiço</b> .....	106
Sonhar e adoecer .....	106
Agente Indígena de Saúde (AIS) .....	110
Sonhar é enraizar .....	113
<b>2017 – O capim</b> .....	116
<b>CAPÍTULO 5. DISCUSSÃO</b> .....	126
<b>Os sonhos, a memória e o mito</b> .....	126
<b>Todos podem sonhar</b> .....	131
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	133
<b>A pesquisa, militância e amizade</b> .....	133
<b>Encontro Onírico</b> .....	135
<b>NARRATIVAS</b> .....	137
<b>MITOS KAMAYURÁ</b> .....	146
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	150
<b>ANEXOS</b> .....	157

## INTRODUÇÃO

No livro “Os índios de Ipavu”, Carmen Junqueira (1978) apresenta a visão do mundo Kamaiurá a partir de depoimentos dos próprios indígenas. Relata que “a afirmação de que os Kamaiurá e o civilizado foram concebidos de forma semelhante” está presente em todas as versões do ato de criação do mundo, o que, para a autora, justifica

a estreita vinculação dos dois e que se manifesta explicitamente pela simpatia que hoje os une. Por vezes, os dois são apresentados como gêmeos: o Kamaiurá, nascendo primeiro, para logo em seguida nascer o civilizado. Outra versão, que não menciona o par como gêmeo, reafirma a íntima ligação entre eles por ter Mavutsinin<sup>1</sup> escarificado o Kamaiurá e posto o sangue vertido no civilizado. (JUNQUEIRA, 1978, p. 87).

Apresento este trecho como uma espécie de justificativa para que esta pesquisa seja realizada por uma “civilizada”. Se nos mitos de origem Kamaiurá, os índios e civilizados têm tão íntima relação, seja por serem gêmeos, seja por pacto de sangue, há uma origem comum que, a princípio, acolhe a convivência. No entanto, ao final do mito, Mavutsinin fica bravo com o Kamaiurá, pois este não pegou a arma de fogo, e manda o civilizado para bem longe<sup>2</sup>.

Mas, sabemos, o civilizado voltou faz tempo, com as armas de fogo, moto serras e tantas outras novidades, em sua maioria com grande poder de destruição.

O civilizado reaparece constantemente e, mesmo na mínima convivência, interfere. No gesto mais simples que é se apresentar, dizer o nome e a profissão, pode-se engendrar um novo mundo. É inimaginável quantos e variados horizontes que as conversas sobre os sonhos e a experiência de sonhar podem abrir.

Encontramos alguns trabalhos de antropologia nos quais o etnógrafo alcança determinada articulação sobre seu trabalho de campo a partir dos próprios sonhos e pode usá-los, não somente para elaborar suas percepções, afetos e experiências, como também para acessar questões relativas à comunidade estudada. (GOLDMAN, 2003; SPADAFORA, 2010; TOBÓN, 2013).

---

<sup>1</sup> Mavutsinin: “o grande avô criador” (Kamayura, 2013).

<sup>2</sup> Ver versão desse mito de origem Kamaiurá no capítulo 8.

Se tomamos os sonhos dos sujeitos com os quais convivemos – na pesquisa que realizamos – como material de campo, por que não tomamos nossos próprios sonhos como comunicações legítimas?

Em artigo sobre o tema, o antropólogo Tobón (2013) coloca semelhantes questões:

Si la antropología admite la existencia de formas de conocimiento vinculadas a la observación de los sueños, ¿por qué los mismos etnógrafos y las personas implicadas en su trabajo no pueden prestar atención a los sueños como rutas de averiguación y reflexión sobre los hechos de la realidad vividos en la vigilia? Si el sueño de los «otros» se torna objeto de interés antropológico, ¿por qué el sueño de «uno mismo» en tanto investigador no constituye a su vez un campo de exploración metodológica? (TOBÓN, 2013, p. 334).

Sonhos são fenômenos que revelam elementos oníricos do mundo do sonhador, mas também podem revelar um material que diz respeito a um campo compartilhado, por exemplo, uma comunidade. Sonhos são invisíveis e imateriais, mas ganham imagens e concretude quando narrados e partilhados.

Spadafora (2010) fez um estudo sobre a relação da experiência onírica das mulheres Pilaga com suas ações práticas, algo que denominou “pedagogia da oniromancia”. A antropóloga sonhou com uma amiga pilaga com quem trabalhava mais proximamente, e, ao relatar seu sonho – no qual a amiga fabricava peças de cerâmica –, esta, depois de algum tempo, preparou todo o material para a produção de peças (trabalho que não realizava anteriormente) e disse “eu realizei o seu sonho”. Em suas reflexões finais sobre os acontecimentos que se seguiram, a autora destaca a importância de ter comentado seu sonho com a amiga:

El recorrido que comienza con mi narración onírica y culmina con la revitalización de una técnica en desuso asociada al pasado indígena, por tanto, evade el etnocentrismo tácito vigente en algunos análisis de las experiencias oníricas que dan por sentado la preeminencia de la razón sobre la acción, asociando –implícitamente– a la primera con una facultad inherente al estado de vigilia sobre la cual la “realidad” onírica no tiene mucho que decir. Concomitantemente, estimo que la socialización de mi propia narración onírica permite desestimar algunos presupuestos metodológicos vinculados al rol del trabajador de campo y su influencia en el interlocutor. Especialmente, a cierto recaudo respecto a los posibles cambios que el antropólogo pueda producir a lo largo de su intervención y que, en mi opinión, señalan la persistencia de cierto espíritu positivista que reniega de las influencias mutuas de la labor etnográfica. (SPADAFORA, 2010, p. 88).

Seguindo os passos de Favret-Saada, a etnógrafa se deixou afetar, sentir e sonhar. Paralelamente, foi fazendo seu trabalho de análise pessoal, e, apesar das diferenças epistemológicas, ao disponibilizar seu sonho, encontrou desdobramentos surpreendentes:

Intento remarcar aquí, por tanto, las consecuencias metodológicas fértiles que pueden surgir de una perspectiva más abierta a las mutuas influencias entre el etnógrafo y sus interlocutores (...) en el sentido de no detenerse en aquellas situaciones que comprometen nuestro propio horizonte o frontera cultural. Superar este etnocentrismo requiere, por tanto, recuperar la perspectiva indígena acerca del conocimiento en tanto acción o ensayar nuevas categorías y apuestas metodológicas para responder de modo más fidedigno al punto de vista indígena acerca de las nociones de conocimiento e intercambio. Ideas que invitan a considerar la experiencia onírica no sólo como un repertorio cultural surgido de lógicas codificantes, sino, principalmente, como una herramienta práctica en pos de revertir los ejes nodales de la tradición, el curso de la historia y el drama del presente indígena. (SPADAFORA, 2010, p. 104).

Estou de acordo com Spadafora (2010) na crença de que disponibilizar o sonho para a pesquisa, paralelamente às sondagens sobre os universos oníricos, nos permite o uso de uma ferramenta poderosa, que desencadeia processos concretos. Daí a autora ter proposto o termo pedagogia dos sonhos, como um contínuo de ações e aprendizagens desde o relato de um sonho.

Dentro da compreensão psicanalítica, poderíamos dizer que o sonho foi escutado e depois executado pela mulher pilaga, muito provavelmente por conta da relação de confiança e amizade entre elas, algo similar ao que dentro do contexto clínico chamaríamos de campo transferencial. Fora desse contexto, podemos nomear de relação, vínculo e amizade. De qualquer forma, a questão que se coloca é: será que sem essa ligação de alguma intimidade, a autora teria sonhado? Se sim, ao contar para a amiga, teria a indígena escutado e executado o sonho? Extrapolando os limites clínicos e indo para o universo ameríndio, tão diverso do nosso, não podemos pensar nas relações estabelecidas nos moldes da transferência, pressupondo que o indígena se constitui psiquicamente desde os pressupostos propostos pela psicanálise. Mas, podemos observar as relações estabelecidas, seus contextos, seus apoios, seus desdobramentos.

No contexto da pesquisa que se inicia como uma etnografia e vai se tornando uma militância, somada à amizade, uma comunidade de destino<sup>3</sup>, não tem alguma importância se os sonhos ocorrem por isso ou aquilo, e sim os processos que desencadeiam. Seriam esses processos de enraizamento? Sonhar, toda gente sonha, e para os Kamaiurá, os bichos e as plantas também. Por que não podemos falar nossos sonhos uns aos outros? Que importa se a autora desejava que sua amiga pilaga fizesse as cerâmicas? O que isso muda o processo que desencadeou?

Em algumas concepções ameríndias sobre o sonhar, vale menos o sonho como objeto e mais como evento, no sentido de encadear processos diagnósticos, predições e cura. Em muitas dessas “sociedades do sonho”, nas palavras de Tobie Nathan (2013), o sonho tem estatuto de realidade. E aqui, neste trabalho, eu acrescentaria que o sonho tem estatuto de campo onírico, do qual participam a pesquisadora e seus outros.

Citando pesquisa de Crapanzano com os marroquinos, Santos (2010) afirma que “para eles, a realidade do sonho, que é testemunhada pela alma, embora diferente da realidade da vigília, é tão real quanto essa: “o poder cognitivo do sonho nunca apresentou um problema epistemológico” (CRAPANZANO, 1992, p. 241 apud SANTOS, 2010, p. 22).

O psicanalista Anzieu (1976) nos apresentou a experiência onírica dos Esquimós e, em texto sobre seus sonhos, nos conta que a cada manhã, em seus iglus, os esquimós partilham os sonhos entre si e os compreendem como uma narrativa única, comum, composta por cada relato. Diz o autor: “para os Esquimós, um sonho isolado, seria como para nós, que sabemos ler, uma frase separada de seu contexto”<sup>4</sup>. Os membros da família traçam com os sonhos uma narrativa comum ao grupo. E alguns sonhos podem mesmo existir já destinados à comunidade:

Às vezes há sonhos excepcionais que mergulham a irmandade em maravilha por vários dias. Estes são os sonhos individuais cujo conteúdo é coletivo. Eles os chamam de aparições, pois o grupo se apresenta como a realidade fundamental da qual os indivíduos são apenas o que chamaríamos de irradiações ou espectros. Para uma sociedade esquimó, a unidade só não existe se um companheiro alucina: necessária e suficiente. Seus sacerdotes

<sup>3</sup> Conceito trazido por Eclea Bosi (1979, p. 2): “Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados.”.

<sup>4</sup> No original: “Pour les Esquimaux, un rêve isolé est comme serait pour nous qui savons lire une phrase séparée de son contexte.”. (ANZIEU, 1976, p. 61).

estabeleceram aqui uma teoria do progresso da alma: todo mundo sonha primeiro para si mesmo, depois com os outros e para os outros, finalmente alguém sonha para todos e se torna o que ele nunca deixou de ser, mas do qual ele agora tem certeza, parte de um todo.<sup>5</sup>

Este estudo, que realizamos de 2013 até a presente data, resultou num ensaio poético-crítico expressivo das três breves experiências de campo. A investigação do que seria a concepção de sonhos pelos Kamaiurá se apoiou nos registros bibliográficos anteriores, principalmente os de Carmen Junqueira e nas conversas com os pajés da aldeia. Certas aproximações foram possíveis a partir da leitura de alguns trabalhos antropológicos sobre o universo onírico ameríndio.

O primeiro capítulo é composto somente por **Imagens**, buscando ofertar elementos visuais que possam compor uma paisagem para a leitura, evocando, por assim dizer, o espírito onírico do leitor. No segundo capítulo descrevo o **Percurso e problemáticas** encontradas na pesquisa. O terceiro capítulo apresenta a **Metodologia** utilizada e discute questões sobre o campo da interculturalidade, modos de etnografia e o uso dos sonhos como comunicação. Os resultados das três etapas de **Campo**, bem como sua discussão, são apresentados no capítulo quatro, de modo reunido, dividido por ano, em subtítulos. Em 2013, os sonhos do pajé e a comunidade; em 2015, sonhos, doença, saúde, feitiço; e em 2017, o capim. Na **Discussão**, capítulo cinco, retomo e amplio as reflexões do anterior em mais dois itens: Sonhos, memória e mito e *todos podem sonhar*. Em seguida, traço algumas linhas de **Considerações Finais** acerca de todo o percurso. O capítulo seguinte é composto por espécies de notas de campo que, ainda que inspirados na experiência, por conterem certa dose de ficção, intitulei de **Narrativas**. Alguns dos **Mitos Kamaiurá** que, de algum modo, aparecem ao longo do texto, estão disponíveis ao final do trabalho.

---

<sup>5</sup> No original: “Il est parfois des songes exceptionnels qui plongent la confrérie dans l’émerveillement pour plusieurs jours. Ce sont les rêves individuels dont le contenu est collectif. Ils les appellent des apparitions, car le group y apparaît à lui-même comme la réalité fondamentale dont les individus sont seulement ce que nous appellerions des irradiations ou des spectres. Pour une société d’Esquimaux, l’unité n’existe que si un compagnon l’halluciné: la condition est nécessaire et suffisant. Leurs prêtres ont à partir de là établi un theorie des progrès de l’âme: chacun rêve d’abord pour lui-même, puis avec les autres et pour les autres, enfin quelqu’un rêve pour tous et chacun devient ce qu’il n’a jamais cessé d’être, mais dont il est désormais sûr, une partie d’un tout.”. (ANZIEU, 1976).

## **CAPÍTULO 1. IMAGENS**

**DISPONÍVEIS SOMENTE EM VERSÃO IMPRESSA**

## CAPÍTULO 2. PERCURSO E PROBLEMÁTICAS

Cheguei à aldeia pela primeira vez com Carmen Junqueira, antropóloga que trabalha com eles há 50 anos, e fui apresentada como alguém que fazia um trabalho “tipo pajé dos brancos”. Desde o início, parece que o costumeiro período, longo e lento, de convívio com a comunidade para vencer as chamadas “provas de confiança” e ser aceita pela mesma, aqui foi mais rápido, enormemente facilitado por eu ter chegado com ela, que é chamada de “utu”, que significa avó, por alguns deles, e de “mamãe”, por outros. Nesta época, os índios não sabiam o que significava ser psicóloga ou psicanalista. Na falta de outro termo, eu era tipo “pajé dos brancos”, “que cuida de problemas na cabeça” ou simplesmente alguém da área da saúde. Na época da visita seguinte, dois anos depois, passava uma novela que tinha uma personagem que era psicanalista. Havia televisão na casa em que fiquei hospedada (atualmente tem em todas), e, nas vezes em que o gerador funcionava, assistiam tudo, inclusive novela. Então falamos sobre aquele trabalho da moça da televisão, em que os pacientes chegavam e se deitavam de costas para conversar. Diferente. É claro que desse modo continuaram não sabendo qual era exatamente o meu trabalho, mas a televisão forneceu imagens e palavras que compuseram alguma noção do que antes não existia. Eles acharam graça dessa profissão, mas entenderam que eu era alguém que, através da conversa, tentava aliviar o sofrimento dos pacientes.

As visitas de todos nós, “brancos” (como os Kamaiurá se referem em português aos não índios), civilizados, caraíbas, não índios ou ocidentais, somadas à televisão, à facilidade em ir e vir da cidade, aos namoros, à internet, às viagens, aos celulares, aos bens de consumo e a tantos outros elementos, vão trazendo rapidamente novas informações e, com elas, novas demandas e desejos.

Correndo o risco de parecer demasiado rigorosa, ou supervalorizar qualquer presença em campo, é preciso dizer que realmente acredito que cada gesto estrangeiro ou palavra trocada ali gera uma mudança. Pode ser ínfima, pois o convívio é sempre um processo dinâmico, e suas consequências nem sempre são imediatas, visíveis ou evidentes. Se, por um lado, as mudanças são inevitáveis, esperadas e muitas vezes bem-vindas, por outro podem trazer malefícios, riscos e danos imediatos e permanentes. Tive a oportunidade de acompanhar pesquisadores com seus

questionários, jornalistas em suas reportagens, visitantes em sua curiosidade, voluntários em sua oferta de ajuda, testemunhar situações, a meu ver, de profunda desatenção e descuido por parte do visitante, no contato e comunicação.

É sabido que o processo de contato com a sociedade envolvente não retrocederá, mas será que pode ser feito em outro ritmo, com alguma intermediação, com outra qualidade de presença e atenção?

Ilustro minha preocupação com um exemplo simples, mas que considero relevante e emblemático: “R.: me fala, você não acha machista essa parte da festa em que as mulheres não podem ir? indaga um famoso jornalista paulistano a uma das filhas do cacique, ‘quê?’”.

Ora, ela mal fala português, acredito que nem saiba o significado de machismo. Supondo que soubesse, acredito que ainda não problematizou o assunto ao modo estrangeiro. Afinal, seu povo tem o costume de assim organizar esses rituais, assim são as coisas. Será que ela sente isso como alguma desigualdade ou opressão? Outras situações, sim, ela talvez sinta como injustamente desiguais, mas, certamente, naquela ocasião, ainda sem a palavra “machismo”. Ali as tarefas são bem divididas segundo regras tradicionais, de origem mítica: algumas para homens, outras para mulheres, outras para todos. Desde que nasceu é assim, e também para sua mãe, avó e bisavó.

Ele continuou:

é, machista, sabe, deixam as mulheres de fora. Por que só os homens podem participar? Você, como mulher, não acha que deveria estar lá também? Não, porque são os homens que fazem isso agora, é a vez deles. Depois vamos ter a nossa festa também.<sup>6</sup>

O homem se calou. Mas o que pensar sobre esse fragmento?

Parece um exemplo perfeito de uma postura em que não se procura o contato com o outro. Uma atitude que impede o acesso ao interlocutor. Reflete a dificuldade em sair do centro dos próprios conceitos e da própria linguagem para se abrir para a alteridade, em busca de reciprocidade. Conversar demanda outra qualidade de

---

<sup>6</sup> No decorrer da pesquisa, encontrei o mito “As lamuricumá e o “Jaku””: Mulheres e homens disputam a posse do *jaku*”, que mostra como, na origem, o ritual das flautas era exclusivamente feminino. Ver o mito nos Anexos.

atenção, “uma pessoa é quem nos fala e com quem falamos, não uma vítima de interrogatório” (GONÇALVES FILHO, 2003).

Além do mais, trata-se de um homem branco, questionando uma mulher indígena: quanta opressão e violência histórica acumulada aparece aí. Se queria tratar do tema, por que não aproveitou para contar a ela a história do feminismo e do crescente protagonismo feminino indígena nacional?

Aprendemos com a psicologia social, aquela que se apoia em filósofos como Merleau-Ponty, Simone Weil e Foucault, que tematizaram a alteridade em seu pensamento, que conversar desse modo, apressadamente, introduzindo os próprios conceitos e valores, fazendo perguntas que induzem respostas, perguntando com questões fechadas, de fato não é uma alternativa. Não possibilita a experiência com o outro, senão a reprodução de uma estrutura ideológica, como nos lembra Chauí (1984), que enrijece transformações e perpetuam relações de poder.

Discutindo esse tema, Bosi (2003, p. 61) ressalta que, na entrevista, deve haver uma tomada de responsabilidade pelo outro, que conjugue atenção e duração para alcançar determinada qualidade de vínculo. De outro modo, “a entrevista teria algo semelhante ao fenômeno da mais-valia, uma apropriação indébita do tempo e do espaço do outro” (BOSI, 2003, p. 61).

No âmbito das possibilidades psíquicas, é certo que (a possibilidade de) ser responsável não é tão simples, depende de alguns aspectos: “às vezes falta maturidade afetiva ou mesmo formação histórica para compreender a *maneira de ser* do depoente” (BOSI, 2003, p. 61).

Depois de alguns anos de convívio, acrescento que, às vezes, falta também um posicionamento ético, no sentido de refrear os próprios anseios, desejos e voracidade, em função de preservar o outro. Trata-se de um outro tão desconhecido que, entre a inconveniência das perguntas e o silêncio, o segundo talvez seja o melhor manejo. Não quer dizer que seja fácil. Os índios despertam tamanha curiosidade e paixão que pode levar algum tempo para as coisas se acalmarem.

Ressalto trecho de Junqueira (2010, p. 216) em que descreve seu entusiasmo ao chegar pela primeira vez na aldeia:

Para quem vive num país como o nosso com uma desigualdade social vergonhosa, chegar à aldeia Kamaiurá em 1965 significava testemunhar a existência de uma comunidade viva que exibia, para quem pudesse ver, notável igualdade social e provavelmente ausência de contradições. Era um mundo que podia muito bem ser colorido pela utopia, uma realidade iluminada pelo sonho. Essa é uma experiência afetiva recorrente entre jovens antropólogos, que não deve ser desmerecida mesmo porque evita que o trabalho de campo tenha início de modo pesado e arrogante. Mas ela também faz retardar a pesquisa propriamente dita. (JUNQUEIRA, 2010, p. 216).

Ainda nessa ocasião, tive a oportunidade de acompanhar outras “entrevistas”, pois o jornalista me pedia para levá-lo à casa de alguém ou acompanhar a conversa com alguns depoentes idosos com quem eu tinha alguma relação.

Em uma das vezes, apesar de saber que não temos controle sobre os fenômenos que qualquer interação produz, testemunhei, com algum alívio, o diálogo com uma velha índia: a sábia senhora entrevistada, no lugar de responder com suas palavras, repetia as últimas palavras do jornalista como “resposta” às perguntas. Além de usar termos ditos eruditos, inacessíveis à entrevistada, ele também oferecia as respostas. Assim, ela pode ofertar ao jornalista o que ele queria, mas sem aparecer, sem falar, sem se mostrar ao voraz visitante.

- Como você se sentiu quando foi expulsa daqui e ficaram com a sua bebê? (Silêncio).
- Muito triste?
- “Muito triste”.
- Você ficou brava?
- “Brava”.

E assim transcorreu a breve interação.

Escrevendo sobre questões relativas ao contato das sociedades indígenas com os brancos, o antropólogo Seeger (1980) lembra que seus efeitos não se restringem aos aspectos físicos ou tecnológicos, mas trazem mudanças nas esferas religiosas, ideológicas, identitárias e pessoais. Diz o autor:

No estudo dos efeitos da invasão da sociedade brasileira nos territórios e na sociedade indígena, a Antropologia brasileira legou contribuições importantes à ciência. O efeito geral do contato brancos-índios tem sido o extermínio físico e cultural dos segundos (...). Os processos históricos de contato decorrentes da expansão brasileira sofrem inflexões específicas de acordo com as instituições em competição que atuam diretamente na área de contato (...). Os efeitos da presença do antropólogo também foram poucos estudados. (SEEGER, 1980, p. 150).

Tratando de questões semelhantes, relativas às interferências dos não índios, Darcy Ribeiro afirma que o futuro dos indígenas depende do caráter dos agentes de contato que estabelecem as mediações. As transições podem ser mais lentas e suaves ou mais rápidas e agressivas. Podem também ter uma qualidade de estabelecer vínculos de opressão, dominação e dependência ou um caráter de relação que engendre vínculos de parceria e diálogo.

Em texto em que discute aspectos relativos ao trabalho etnográfico, Lanna (1999) não nega a complexidade do encontro: “Ora, o diálogo não exclui mas pressupõe a diferença. Ele implica reciprocidade, mas esta relação, por sua vez, não pode ser associada à simples simetria: implica, necessariamente, também assimetria.” E ainda:

Se a relação entre hóspede e anfitrião é um exemplo de reciprocidade assimétrica ou hierárquica, o hóspede não pode, por definição, sentir-se em casa, seja qual for o discurso do anfitrião, independente do fato desse discurso apelar à simetria ou, ao contrário, assumir relações de controle (...). Mais ainda, se a prática antropológica é dialógica, não podemos supor *a priori* o interesse do outro. Como diz Freire da Costa (1998, p. 6), ‘o outro é imprevisível (...) não obstante todo cálculo racional que eu faça’. O conteúdo das trocas que fundamentam o contato não é dado de antemão, o trabalho de campo é um trabalho cooperativo, nada garante que aqueles que recebem o antropólogo queiram, como este, “rejeitar distinções fundamentais” entre nós e eles, ou ainda, que o próprio trabalho de campo não recrie essas distinções. Essas distinções variam em cada caso; elas não devem ser reificadas. Alguns (Drummond, 1997, p. 641) chegam a tomá-las como relações entre “espertos e leigos” — o antropólogo sendo o esperto, bem entendido.” (LANNA, 1999).

A antropóloga Marilyn Strathern (2014, p. 136) problematiza o encontro e a escrita etnográfica na mesma direção: “O que está em questão é a maneira como a autoridade etnográfica é construída em referência às vozes daqueles que fornecem a informação e o papel que lhes é atribuído nos textos resultantes.”

Assim, ir ou não à outra cultura, bem como falar ou escrever sobre ela, é um dilema. O contato traz riscos e benefícios a curto, médio e longo prazo. Mas qual seria a medida da convivência conciliada e harmoniosa entre um e outro, índio e caraíba, e da interferência prejudicial e predadora?

Não há como saber ao certo. Índios e não índios são quase sempre curiosos uns sobre os outros, e, mais do que isso, no momento histórico que vivemos, precisam uns dos outros. A medida talvez seja dada, em primeiro lugar, por marcadores

objetivos e legais tais como respeito às suas terras, aos seus hábitos, aos seus costumes e regras, às suas cosmovisões, à sua espiritualidade, à sua alimentação, à sua fauna e flora. Em segundo lugar, por marcadores subjetivos que dizem respeito à ética, não como conjunto de regras determinadas por uma consciência moral, mas como modo de estar no mundo, em permanente atenção e cuidado.

Em texto que discute a formação ética do pesquisador, Schimidt (2008) fala que a

ética como modo de habitar o mundo pede, mesmo, a apreciação do mundo como sendo a própria coexistência humana. O mundo é, também, a trama significativa de tudo que torna a terra habitável para os homens. Por isso, a pessoa ética é inseparável do cuidado com o mundo. Os modos de cuidar não são "naturais" e sim instaurados na e pela vida social e cultural. Da mesma forma, a pessoa ética se faz na coexistência, na intersubjetividade e na sociabilidade e os valores e atitudes éticos não são, igualmente, "naturais", mas dependem da educação (SCHIMIDT, 2008).

Nessa mesma direção, encontramos as dificuldades e questões relativas à formação e à educação dos profissionais que atuam na área de saúde indígena (GONÇALVES, 2011). Testemunhamos inúmeros exemplos de impossibilidade de comunicação e cuidado por parte do não-índio que revelaram a precariedade da formação dos profissionais nos chamados recursos humanos, relativos ao desenvolvimento emocional.

Dito isso, ainda assim esse estudo aconteceu e se insere no campo das interferências. Desse modo, me apoiando, em primeiro lugar, no acolhimento à minha presença e a diversos chamados às intermediações que recebi no período do campo exploratório, e, em segundo lugar, na crença de que o encontro entre culturas se dá na fronteira, numa espécie de interstício humano, em que podem ocorrer fraturas, mas também experiências de afirmação e confirmação de si mesmo, apostei que esse convívio poderia engendrar relações de confiança, amizade e parceria. Aceitei o risco, procurando estabelecer um posicionamento que pretende guardar permanente atenção a essa questão. Ao mesmo tempo, após terminado o estudo, percebi que, assim como os não indígenas com quem conversei sobre sonhos em minha prática clínica, havia uma alegria e muita disposição dos Kamaiurá em me contar seus sonhos.

Então, é verdade que, por um lado, a pesquisa entra no campo do risco das interferências imprevisíveis, mas, por outro lado, ao narrar o sonho, nos lembramos dele, entramos em contato com os elementos sonhados, os recuperando e os elaborando para poder transmiti-lo: isso não é em si uma forma de resistência? Ou seja, quando contamos o sonho a alguém, não fazemos um pequeno mergulho nas nossas próprias raízes, uma aproximação às origens?

\*\*\*

Outra advertência necessária diz respeito ao objetivo deste estudo. O universo indígena do país é enorme; os dados atuais revelam 255 povos listados, falantes de 150 línguas diferentes, somando, segundo o censo IBGE 2010, 896.917 pessoas, aproximadamente 0,47% da população do país. A maior parte dessa população está distribuída em 721 terras indígenas do território nacional (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2019)<sup>7</sup>.

Falar em *índio* é falar em tantos mundos, quantos números de etnias existentes, com suas tradições, crenças, influências geográficas, grau de proximidade com a sociedade envolvente, grau de militância pelos próprios direitos e tantos outros fatores.

O Parque Indígena do Xingu apresenta um total de 2.642.003 (dois milhões, seiscentos e quarenta e dois mil e três) hectares, localizados na região nordeste do Estado do Mato Grosso, e é parte da Amazônia brasileira. A sua criação remete ao ano de 1961, e, de acordo com Junqueira (1978, p. 15),

duas preocupações básicas orientam as atividades do Parque: garantir a sobrevivência das populações indígenas da área e evitar a desorganização da vida tribal (...). Essa política de fato iniciou-se por volta de 1946 quando os irmãos Villas Boas estabeleceram acampamento na área (...).

Até o ano de 1967, o parque chamava-se Parque Nacional do Xingu, e foi apenas com a criação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que o termo “nacional” foi substituído por “indígena”. A partir daí, é traçada uma divisão das áreas do Parque

---

<sup>7</sup> [www.institutosocioambiental.org.br](http://www.institutosocioambiental.org.br)

em três parcelas, de acordo com os povos que as habitam: o Alto Xingu (região sul), o Médio Xingu (região central) e o Baixo Xingu (região norte). Os povos do Alto Xingu que são atendidos pelo Posto Leonardo Villas Boas são os seguintes: Kalapalo, Kuikuro, Nahukwá, Matipuhy, Waurá, Mehinako, Iwalapiti, Kamaiurá, Aweti e Txicão. No Médio Xingu, os povos Trumai, Ikpeng e Kaiabi são atendidos pelo posto Pavuru. Finalmente, o posto Diauarum atende os povos do Baixo Xingu: Suyá, Yudjá e Kaiabi.

Cada Posto apoia a logística de projetos e atividades desenvolvidas no Parque, como educação e saúde, havendo em todos eles uma UBS (Unidade Básica de Saúde) onde trabalham agentes indígenas de saúde e funcionários da Unifesp (Universidade Federal de São Paulo), conveniada com a Funasa (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2019).<sup>8</sup>

A população total de habitantes do parque, medida em levantamento da Unifesp de 2002, segundo o ISA (Instituto Socioambiental), é de 4.043 (quatro mil e quarenta e três) pessoas, divididas entre as etnias previamente citadas.

Os Kamaiurá vivem nas proximidades da lagoa Ypawu, na aldeia Ipavu, e também em uma aldeia situada no Morená, ambas localizadas no sul do Parque, região do Alto Xingu.

De acordo com Junqueira (1978), em 1971 viviam 131 (cento e trinta e um) índios kamaiurá em sete casas perto da lagoa de Ipavu. O levantamento realizado pela Unifesp mostra que, em 2002, havia 355 (trezentos e cinquenta e cinco) índios vivendo no parque. Um dado mais recente, de 2014, do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), indica que os Kamaiurá somavam 604 índios na ocasião (SILVEIRA, 2018).

O primeiro contato dessa etnia com a civilização branca foi em 1884, na expedição de Karl von den Steinen. Anos depois, em 1946, os Kamaiurá terão contatos regulares com os membros da expedição Roncador – Xingu.

Desde os primeiros contatos, algumas pesquisas foram desenvolvidas (Agostinho, 2009; Bastos, 1999, 1984, 2013; Faggiano, 2014; Junqueira, 1978, 2002, 2004, 2009; Samain, 1991; Silveira, 2018) e muito se aprendeu sobre seus modos de vida. Esta pesquisa se apoia nos dados colhidos nos trabalhos anteriores, mas não

---

<sup>8</sup> [www.institutosocioambiental.org.br](http://www.institutosocioambiental.org.br)

pretende seguir temas explorados, tais como mitos, relações de parentesco, relações de poder, relações de trabalho, juventude, musicologia, sexo e desigualdade, reclusão pubertária, identidade das mulheres, gramática e semântica da língua e tantos outros. O presente estudo se insere na área da saúde dos indígenas, especificamente a saúde dos Kamaiurá, tendo como elemento de investigação os seus sonhos.

Serão os sonhos processos que asseguram a experiência de saúde, pertencimento e enraizamento, pessoal e comunitário?

Em relação à saúde dos Kamaiurá, não se trata de tomá-la no sentido biomédico ou político, pois o estudo se delimita relação da saúde com a experiência do sonhar. Sonhar, principalmente “sonhar bem” e “sonhar bonito”, aparece como experiência de saúde, de ligação com o cotidiano, com a família, com os *mama'e*.

Os *mama'e* são o que em português os Kamaiurá traduzem por *espírito*. Junqueira e Pagliaro (2009), em artigo sobre a saúde Kamaiurá, explicam como seu cotidiano é permeado pela sua presença:

Percebemos, em pouco tempo, que a realidade vivida pelos kamaiurá era mais ampla do que a simples percepção da aldeia, das roças, matas e águas e se estendia a dimensões que iam além do visível. Cada espaço do cenário guardava uma história atrás de si que revelava a origem, o sentido das coisas e também nomeava os seres que compartilhavam a existência com os humanos. No universo primordial, diziam os narradores, viviam as aves, os peixes, os animais da mata, os espíritos e um único ser, com a forma de homem, chamado Mavutsinin. Os espíritos (*mama'e*) eram em grande número, pairavam sobre todos os recantos. (JUNQUEIRA E PAGLIARO, 2009).

Os *mama'e* são elementos do mundo invisível, mas estão presentes nos animais, nas plantas, nos sonhos. Explicando melhor esse entendimento, as autoras prosseguem:

A noção de espírito não é de fácil apreensão e se aproxima da ideia de potência, de força que atua no mundo visível e provoca acontecimentos. É um ser que atua no âmbito do seu domínio, que tanto pode ser uma espécie animal, vegetal ou objeto cerimonial, sendo referido como seu dono ou protetor. Caso se peça ao Kamaiurá que faça uma representação gráfica do espírito, ela será conforme o aspecto físico do animal, do vegetal ou objeto a que esteja vinculado: uma espécie de peixe, de planta, de máscara ou outro artefato. Nas narrativas mitológicas, os espíritos aparecem tanto com essa imagem como na forma humana. Esclarecer tal ambivalência não faz parte da preocupação dos pensadores kamaiurá, mas apenas reafirmar o poder de que são possuidores. (JUNQUEIRA E PAGLIARO, 2009).

O sonho bom ou o sonho com mama'e pode ser assegurador do que podemos nomear como uma vida saudável. Há um bonito exemplo no estudo de Bastos (1999), em que, através da música Kamaiurá, propõe uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu. O autor descreve um diálogo em que o sonho aparece como elemento fundamental para o sonhador, pois sendo este um mestre de música, e tendo obtido por este sonho a revelação de novas peças musicais, tornou-se assim um criador:

(...) eu fazia uma entrevista com Tarakuay, ele tocando **2kuruta'i**. (*tipo de flauta menor*) Pari ('irmão real') mais moço de Tarakuay e aspirante a **maraka'yp** (*mestre de música, via de regra por doação de um 'espírito'*) das **yaku'i**; (*flauta jacuí*) Tarakuay, o segundo na hierarquia do estilo, logo depois de Takumã, o virtuose nos acompanhava. Tarakuay tocava muito, isto ao tempo que me explicava coisas que eu ia lhe perguntando. Em determinado momento ele disse: "acabou" e não quis mais tocar. Eu perguntei se ele não sabia mais peças. Ele disse que não e que estava cansado. Eu insisti. Ele disse: "olhe, eu sei muitas, mas não vou tocar porque ainda não trabalhei diferente muito; **uru'am~e** (*espírito doador de canções*) me deu; foi no sonho; foi ontem (há poucos dias atrás)". Note-se que ele disse, resumidamente, isto, olhando especialmente para o irmão. Eu não entendi nada. Depois disso, pedi explicações a Pari e ele me explicou que Tarakuay não tocou com medo que ele (Pari) roubasse as músicas novas, isto porque Tarakuay, ainda não as tendo "elaborado", não as havia apresentado, formalmente, de público como sua **-aw`yk`yte** (*trabalhar diferente/elaboração*) exclusiva (propriedade). (BASTOS, 1999, p. 216)<sup>9</sup>.

O autor explica que, para os Kamaiurá, o mestre de música é um criador, figura prestigiada na aldeia, podendo ser pago para executar as próprias composições, vendê-las ou deixar como herança para o filho mais velho.

Esse sonho parece uma boa ilustração do como os Kamaiurá vivem o sonhar, nesse caso uma forma de acesso ao mundo dos mama'e. O sonho pode acessar saberes, e aqui forneceu ao sonhador um forte elemento enraizador: o fortaleceu e o posicionou, através da oferta de composição musical por parte dos espíritos, num lugar de prestígio no espaço de sua comunidade.

No entanto, os três momentos dos estudos de campo foram tão diferentes, em múltiplos aspectos, que a pesquisa sobre os sonhos dos Kamaiurá foi se tornando a pesquisa sobre o sonhar nos Kamaiurá. Explico: fui sendo tomada pela experiência de estar ali, naquele "tempo e espaço" da aldeia, naquela rotina em que os dias se sucedem num ritmo em que o tempo parece contínuo, as divisões entre dia e noite se

---

<sup>9</sup> Os parênteses em itálico são as glosas ofertadas por Rafael Menezes de Bastos em entrevista para a pesquisa.

dando pela presença ou ausência da luz do sol, a contagem dos dias pela memória, (se não a própria, a de alguém mais avisado), que fui me entregando àquela experiência e procurando me aproximar mais e mais. No início, pensei que colheria os sonhos e os trataria de forma mais analítica, investigando a “maneira Kamaiurá” de compreendê-los.

Aos poucos fui me orientando e me atentando para um modo de sonhar por parte das pessoas que menos chamava atenção pelo próprio sonho e mais pela reincidência de “temas” sonhados, que se repetiam em diferentes sonhadores, moradores de diferentes casas. Temas que ecoavam as questões concretas da comunidade. Parecia haver um espaço onírico comum no grupo, fenômeno que alguns psicanalistas observaram no trabalho com grupos, como apresentarei mais adiante. Como psicanalista, estou habituada com os fios e tecidos de sonhos que vão se costurando na dupla analista e paciente, constituindo texturas potentes e essenciais ao trabalho analítico, mas ali, como pesquisadora, testemunhei um espaço onírico alargado que eu própria experimentei de maneira inesperada, tendo eu mesma, no último campo, sonhado com elementos desse espaço onírico partilhado, elementos “deles”. Também já no primeiro campo sobressaltou-me a função social que os sonhos do pajé Takumã exerciam na comunidade. O pajé, que era ex-cacique da aldeia, exercia uma liderança espiritual tamanha que se desdobrava numa importante liderança política<sup>10</sup>. Essa função não observei ter passado de “pai para filha”. Ainda que esta venha se revelando uma ótima pajé, a mais experiente da aldeia, talvez por ser mulher<sup>11</sup>, talvez por ser mais jovem, não substituiu seu pai em termos de liderança. O tempo nos dirá como isso vai evoluir e, quem sabe, possamos acompanhar uma mulher exercer tal função<sup>12</sup>.

Tratando de questões relativas ao amor pelos sujeitos ou pelo campo de pesquisa, encontrei interessantes reflexões sobre um antropólogo não necessariamente amar “seus” índios, “sua” comunidade, “seu” campo. Lembrando que o antropólogo Crapanzano teve a ideia de seu projeto de pesquisa em uma festa, a

---

<sup>10</sup> Sobre as relações de poder e os modos de sucessão dos títulos de cacique, ver artigo *Disputa Política na Sociedade Kamaiurá* (Junqueira, 2010). Ver também Mito de origem do pajé no capítulo 8.

<sup>11</sup> Gambini (2012) anteviu o anseio de Takumã de que uma liderança espiritual feminina talvez fosse mais eficiente para lidar com os desafios da comunidade.

<sup>12</sup> Para o aprofundamento sobre o protagonismo da pajé e seus possíveis desdobramentos, ver *Mapulu, a mulher pajé; A experiência Kamaiurá e os rumos do feminismo no Brasil* (Silveira, 2018).

partir da fria reação que observou à entrada de um rapaz sul-africano, Peirano (1985), citando o autor, diz:

Se a antropologia é a ciência da alteridade”, diz Crapanzano, "precisamos reconhecer não só uma missão intelectual, mas também uma missão moral" (CRAPANZANO, 1985, p. 471). Esta perspectiva (durkheimiana) levou-o à África do Sul, e o resultado foi o reconhecimento, primeiro, de que é possível se desenvolver uma certa simpatia mesmo pelos moralmente condenáveis – conclusão que ele reconhece como incômoda e confusa (:25), segundo, que é preciso reconhecer nas investigações da alteridade uma investigação "das nossas próprias possibilidades" (PEIRANO 1985, p. 250).

A observação acima destaca um tema importante sobre os pressupostos que nos sustentam na pesquisa de campo. Se, no início, minha atitude era de completa entrega, tal qual os enamorados, ao longo dos anos hesitei sobre o sentido da pesquisa, da relevância social dela e, efetivamente, minha relação com os amigos indígenas. Seria mesmo de amizade? O primeiro período, de paixão recíproca, foi seguido de outro permeado de decepção, um pouco de irritação e desconfiança, para, no final, chegar num estágio em que se equilibram afetos, carregados de ambiguidades, como costuma ser o território das relações. A mesma abertura e disponibilidade amorosa com que fui recebida e acolhida eu vi se repetir com inúmeros convidados e, principalmente, em relação aos que traziam bens materiais caros. A insistência em pedir dinheiro, as pequenas malandragens de alguns, a grande aceitação de presentes que não necessariamente traziam benefícios para toda comunidade, os anseios e desejos consumistas – de tênis, celular, viagens – e as pequenas mentiras muitas vezes foram fatores que causaram certo desânimo.

Mas, como alguém que veio de fora, que em si representa e mais do que tudo apresenta as ofertas do mundo dos brancos, no corpo, na pele, no modo de falar, de vestir, nos gestos e, principalmente, no que traz dentro da mala, poderia esperar algo diferente?

A observação contínua e detalhada, ao longo de cinquenta anos junto aos Kamaiura, de Junqueira (2003, 2017, 2016, 2019 etc.), foi oferecendo apoios para elaboração de muitas questões que surgiram ao longo de toda a pesquisa.

Refletindo sobre esse tema, Junqueira (2016) nos conta que, em 2013, depois de anos indagando os índios do que havia mudado desde que eram jovens, sempre atenta a entrada dos bens de consumo industrializados e encontrando respostas que

não revelavam nenhum tipo de menção a esses elementos, resolveu inverter a pergunta: “qual o comportamento que mais valorizam, tanto na aldeia como na relação entre aldeias? Sem demora me veio à mente: o ato de presentear, a troca de bens, de favores, de gentilezas, a reciprocidade” (JUNQUEIRA, 2016, p.15).

A autora nos explica que

existe ainda outra prática social, de significado mais profundo, que não se confunde com a simples permuta de bens. É o que Mauss, em sua obra clássica Ensaio sobre a Dádiva, chamou de dádivas trocadas ou presentes contratuais. Trata-se de uma instituição que acarreta para os parceiros envolvidos, sejam eles comunidades, chefias, famílias ou clãs, três obrigações: a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir. (JUNQUEIRA, 2016, p. 6).

Também encontrei em relato de Junqueira (2002, p. 18) depoimento que explica um pouco a maneira Kamaiura de ser:

Os Kamaiura em especial cultivam suas tradições de um modo que, sob o prisma da modernidade, talvez esteja fora de moda. Orgulham-se do estilo de vida que têm e pretendem manter, não se interessando muito pela política brasileira. Resistem aos encontros coletivos no parque que tratam de temas de interesse geral (saúde e educação) em parte porque se julgam um povo eleito e não gostam de ocupar lugar sem destaque. Procuram ainda, num misto de desprezo e temor, evitar muita aproximação com a parte “bárbara” da área, formada por “índios briguentos, mandões, rudes amantes da guerra. (JUNQUEIRA, 2016, p. 18).

Aos poucos fomos nos conhecendo melhor e fui ganhando um lugar mais conciliado com o que efetivamente podia oferecer. Lembro de ter ficado surpresa de que Y. me chamasse de mamãezinha dias depois de me conhecer. Anos depois, seu irmão me disse que me chamavam assim porque eu cuidava deles. Confesso que essa explicação (sem eu pedir) me fez um enorme bem, já que durante algum tempo encarnei exageradamente o apelido e, temendo não o honrar, naquela época, sempre que recebia um telefonema pedindo dinheiro, imediatamente dava um jeito de mandar, muitas vezes (quase sempre) sem ter a quantia disponível. As relações foram mudando e passei a esclarecer que não podia mais colaborar (tanto) financeiramente, e sim com conversas, roupas, hospedagem e amizade. Entramos num acordo mais realista, que se deve, a meu ver, pela continuidade de nossas relações ao longo do tempo. Fomos nos aproximando, convivendo mais, e eles passaram a me pedir menos ajuda material. Os pedidos foram se modificando, variando entre dinheiro, roupa e

comida até chegar em pedido de opinião, companhia e conversa. Da segunda vez que estive em campo, Y., muito sorridente, me disse: você traz muito presente! (O que queria dizer?). Aos poucos, as amizades foram se firmando e fomos encontrando um equilíbrio.

O processo da pesquisa foi cheio de contratemplos. Na primeira ida à aldeia, em 2013, que nomeio pré-campo, a ideia era fazer uma investigação sobre os sonhos do pajé Takumã. Com seu falecimento, em 2014, refiz o projeto e ingressei no doutorado em 2015 com indagações sobre o sonhar Kamaiurá, propondo uma investigação mais ampla. Fiz mais um campo, colhi aproximadamente 50 sonhos e avancei nos estudos sobre as relações entre o sonhar ameríndio e alguns elementos desenraizadores. O uso de medicamentos por parte dos índios poderia ser um deles?

Na ocasião do pré-campo, havia conversado com um médico que atuava na aldeia e soube que havia indígenas tomando medicamentos psicoativos. Sabemos, por experiência clínica, que quem toma determinadas medicações, além de poder apresentar sintomas colaterais e reações adversas, não consegue se lembrar dos sonhos. Nas visitas posteriores, essa investigação se deu de maneira mais detalhada: pude ver os prontuários e acompanhar algumas consultas, mas a pesquisa foi tomando outra direção e essa relação específica entre os sonhos e o uso de medicações não foi desenvolvida – quem sabe possa ser retomada no futuro.

O número de visitantes e de projetos na aldeia também chamaram atenção: na vez que a aldeia estava mais cheia de pessoas de fora foi a que mais escutei sonhos com mama'e; foi também a vez em que mais houve pessoas que adoeceram por feitiço. Passei a considerar me aprofundar no problema do feitiço, tamanho espaço que este ganhou naquela ocasião. No tempo em que não pude visitar a aldeia, permaneci muito ligada a eles, recebendo visitas e trocando mensagens e telefonemas, mas, principalmente, sonhando. Sonhei algumas vezes com o cacique Kotok, com seu filho Titico, sua esposa Mamalu e filhos, com a primeira esposa do cacique, Turrum, com Yuruka e seus filhos. Sempre que podia, tentava um contato após o sonho, e, na maioria das vezes, consegui. Em abril de 2017, houve o exame de qualificação, e, quase três meses depois, minha querida orientadora faleceu. Acolhida por João Frayze-Pereira, decidi manter o plano original de fazer um terceiro e último campo. Dessa vez, os acontecimentos oníricos me surpreenderam de tal modo que, somados ao luto que atravessava, expresso em seguidos problemas de

saúde, de certa maneira me paralisaram. A profundidade da experiência me calou, não via sentido em partilhar o acontecido. Passado algum tempo, fui aos poucos recuperando o ânimo e readaptando o projeto, motivada pelo último campo e pela nova orientação. Além disso, o novo governo, cujo mandato se iniciou em janeiro de 2019, veio se posicionando de maneira extremamente violenta, em franca oposição aos povos indígenas, com projetos não somente de restrições às demarcações, como também de reavaliar as demarcações já estabelecidas, se mostrando aliado ao agronegócio, à mineração em terras indígenas e à venda das florestas. Além disso, delegou a responsabilidade da Funai para o Ministério dos Direitos Humanos, cuja ministra se apresenta comprometida com a igreja evangélica e, se não bastasse, as últimas notícias são do desmonte dos sistemas de saúde indígena, seus equipamentos e equipes, conquistados com muito esforço. A situação política em relação aos povos indígenas se mostra gravíssima e, diante dessa circunstância, o término deste trabalho se faz urgente, simplesmente por ser um estudo que reverencia a existência e o modo de viver Kamaiurá.

Como disse o antropólogo Etienne Samain (1991, p. XIX), refletindo sobre sua própria pesquisa entre os Kamaiurá, escrever sobre uma cultura cuja memória se transmite oralmente, torna “audível” para o mundo da “escrita” “– como dizem os índios – essas vozes vindas de muito longe, boas notícias que a gente escuta”.

Se o viver Kamaiurá é todo permeado pela presença dos *mama'e*, se são esses espíritos que aparecem nos sonhos para indicar os perigos, as doenças, os caminhos de cura e de proteção, assegurando assim seu cotidiano, como sobreviver sem a mata, sem a lagoa e sem a floresta, que é o lugar onde eles vivem?

É como disse uma amiga indígena, *se tirar o mato, espírito não tem onde morar e acaba tudo*.

### CAPÍTULO 3. METODOLOGIA

“Eu aprendi no sonho”<sup>13</sup>

A pesquisa de campo compreendeu os períodos de julho de 2013, julho de 2015 e julho de 2017. Durante esses meses, fiquei na aldeia, sempre na casa de M., o filho mais velho do cacique, que mora com sua mãe, sua esposa e, atualmente, um irmão. Nos períodos de festa, suas irmãs que vivem fora da aldeia (uma no posto Leonardo, outra na aldeia Morená e a mais velha em Brasília) também ficam com suas famílias ali, bem como os convidados de todos. Nos tempos em que estive ali, acompanhei o número de pessoas da casa variar de sete a cinquenta, entre familiares e visitantes; o menor contingente se deu quando certa vez a maioria saiu para a pescaria que antecede à festa do Kuarup<sup>14</sup> e o maior no pico da festa em homenagem ao pajé Takumã<sup>15</sup>, quando alguns visitantes vieram prestar homenagem e ficaram uma ou duas noites ali.

Em termos de metodologia, as ferramentas utilizadas podem ser descritas, de maneira mais tradicional, como observação participante, caderno de campo e algumas entrevistas. No entanto, a maior parte do material é fruto do convívio com o grupo e de conversas que foram se aprofundando na medida que nossos vínculos foram se fortalecendo.

Estou de acordo com Bosi (2003) no que diz respeito à observação participante:

A expressão “observador participante” pode dar origem a interpretações apressadas. Não basta a simpatia (sentimento fácil) pelo objeto da pesquisa, é preciso que nasça uma compreensão sedimentada no trabalho comum, na convivência, nas condições de vida muito semelhantes. (...) Segundo Jaques Loew, é preciso que se forme uma *comunidade de destino*, para que se alcance a compreensão plena de uma dada condição humana (BOSI, 2003, p. 152).

<sup>13</sup> Depoimento de Délia Ava-Guarani para Denize Reffati (REFFATI, 2015).

<sup>14</sup> Kuarup (kwaryp) é uma cerimônia de homenagem aos mortos que ocorre entre os povos indígenas do Alto Xingu. Essa cerimônia é a última parte de uma sequência de ritos de passagem e marca o final do luto dos parentes da pessoa que faleceu. Desse modo, é também uma celebração da vida pois marca a retomada da “alegria de viver” (JUNQUEIRA, 2009).

<sup>15</sup> TaKumã foi o maior pajé do Xingu (VILLAS-BOAS, 2000; JUNQUEIRA, 2017).

Considero o tempo em que passei na aldeia realizando essa pesquisa bastante restrito para que se possam traçar teorias ou compreensões permanentes sobre o universo onírico Kamaiurá. Além disso, há sempre a questão da fluência do pesquisador na língua nativa e dos problemas de tradução que afetam as conclusões advindas das experiências de campo.

No entanto, a qualidade da experiência com os Kamaiurá me pareceu relevante o suficiente para ser transmitida. Assim, o resultado final foi baseado nos três períodos na aldeia e nos seis anos de comunicação e contato, entre o pré-campo e o ano do término da pesquisa, nas leituras sobre o tema, mas, principalmente, em permanente interlocução com Carmen Junqueira, dada sua longa convivência com eles.

Mesmo em pesquisas extensas, o conhecimento ou experiência posterior sempre podem ofertar elementos para ressignificar as conclusões estabelecidas. Comentando sobre sua pesquisa entre os Araweté em entrevista à Rafael Menezes de Bastos, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002) conta uma história que trata deste aspecto:

Há dois anos atrás, Todnã, um rapaz araweté, ficou em minha casa no Rio por um mês, em 1997. Ele nunca tinha saído da aldeia. Eu quase o vi nascer; agora, ele está com 17 anos. Pois bem: estávamos, uma noite, vendo televisão lá em casa. O filme era um desses de japonês brigando. Ele me perguntou: essas pessoas são "seres do sonho"? Então, eu falei: não, são atores. Entendi que a pergunta era sobre o estatuto ontológico daquela representação: são seres oníricos ou reais? — "Não, são atores que estão representando". Então, Todnã me disse: não, você não entendeu a pergunta, eu queria saber se eles são que nem você. Só aí entendi que a pergunta que ele fizera era a seguinte: "essas pessoas são brancos (ou índios)?" Foi assim que descobri que a palavra araweté para "sonho" é a mesma que uma das palavras que nos designa a nós, os "brancos". Só então soube que, além do termo usado cotidianamente para branco, *kamaran*, comum a vários povos tupi, há outra palavra que é a mesma para "sonho": *tierei*. Soubesse disso antes... Imagine, os brancos e os seres do sonho... Os Araweté usam pouquíssimo a tal palavra na aldeia, no sentido de "branco", disse-me Todnan. Note-se que ele a utilizou quando estava no mundo dos brancos, em minha casa (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 126).

O autor, que fez uma longa pesquisa e escreveu uma obra considerada "clássica", questiona a si mesmo tantos anos depois: teria chegado às mesmas conclusões teóricas se soubesse, na ocasião, dessa relação entre o conceito de sonho e inimigo? Jamais saberemos.

Realmente, são incontáveis os elementos – duração da pesquisa de campo, fluência na língua, modos de etnografar, referências bibliográficas, relações estabelecidas, biografia e estilo do pesquisador, e porque não dizer, o acaso... – que determinam e constituem nossas pesquisas.

Este trabalho foi imensamente influenciado pelos vínculos estabelecidos desde minha chegada, pois, devido ao modo que fui apresentada, foi-me atribuída – e eu aceitei – uma imensa responsabilidade. É uma pesquisa que, considerando a limitação de tempo de convívio, se baseia na qualidade das relações estabelecidas no período dos seis anos que durou.

Também acredito que pesou, no acolhimento imediato que encontrei, tanto por parte dos indígenas, como pelos profissionais de saúde da região, eu ser alguém ligada à área da saúde. Conversar com uma psicóloga, para quem sabia o que significava isso, de certa forma estimulava a conversa sobre alguma dificuldade com um paciente ou outro, no caso das equipes de saúde, bem como a confiança em contar os sonhos, no caso da comunidade. Quem não conhecia a palavra que dá nome a essa profissão, rapidamente percebeu que se tratava de alguém disposto a conversar, papear, mas, principalmente, para falar de coisa séria, os sonhos.

## **Etnografia**

O estudo dos povos indígenas é matéria tradicional dos antropólogos, que ofertaram a principal fonte de referência bibliográfica para essa pesquisa. Ao procurar bibliografia sobre o tema dos sonhos no universo ameríndio, encontrei excelentes trabalhos de antropólogos, e apenas um na área da psicologia analítica (Gambini,2012).

A partir da leitura de algumas discussões sobre modos de etnografia propostas por antropólogos, destaco o artigo do antropólogo Albert (2014). Discutindo a situação etnográfica atual, o autor resgata as transformações relativas ao trabalho de campo tradicional proposto por Malonowski:

O que está desaparecendo hoje, porém, não são os povos e sociedades que no passado se constituíram nos objetos privilegiados da “etnografia tribal” (Leach 1989) – embora muitos deles permaneçam dramaticamente

ameaçados. Não é nem mesmo a possibilidade de acesso a campos de pesquisa tradicionais. O que se esvai cada vez mais são as “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano<sup>1</sup> Campos 15(1):129-144, 2014 130 Bruce Albert TRADUÇÕES ilusões epistemológicas em que a antropologia clássica se baseava. Isto é, em primeiro lugar, a evidência empírica da circunscrição de seu objeto – a “sociedade tradicional” como um isolado social e cultural bem definido – e, em segundo, a transparência científica de sua metodologia – a observação participante como uma simples ferramenta para o registro de dados sociais preexistentes. (ALBERT, 2014, p. 129).

O autor aponta que, desde a década de 1970, diante do crescente protagonismo indígena, das iniciativas das Organizações Não-Governamentais (ONGs), das dimensões sociais e políticas envolvidas em cada contexto, as pesquisas propriamente ditas se dão ancoradas em outros parâmetros:

Nesse contexto, o engajamento social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal política ou ética, opcional e estranha a seu projeto científico. Ele claramente passa a ser um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica. A “observação” do antropólogo não é mais meramente “participante”; sua “participação” social se tornou ao mesmo tempo condição e enquadramento de sua pesquisa de campo. Esta situação mostra, em contraste, o quanto a ideologia da neutralidade etnográfica depende de se escamotear a relação de dominação que torna possível a intrusão do antropólogo – forçada ou comprada (ALBERT, 2014, p.133).

Dentro da chamada observação participante, nesta pesquisa as dimensões afetivas da pesquisa tiveram grande relevância. Ainda que as publicações de psicólogos que tenham desenvolvido algum trabalho junto aos povos indígenas sejam mais recentes, esse é um campo em construção (CRPSP, 2010; VITALE & GRUBITS, 2009). Em trabalho anterior, (GONÇALVES, 2007), desenvolvido na Casa de Saúde Indígena de São Paulo (CASAI), justamente uma das primeiras desenvolvidas por uma psicóloga, discuti a especificidade da etnografia realizada por alguém cuja formação é a psicologia. Reproduzo as reflexões da ocasião sobre como levar em conta as dimensões afetivas que emergem na experiência de campo:

Durante a pesquisa foram aparecendo questões sobre a especificidade do modo de escuta e de atenção do psicólogo, bem como dos modos de participação no campo. Uma vez que os limites entre ação e intervenção não estão delimitados previamente, qual seria o lugar do psicólogo em campo? Mais precisamente, desta psicóloga neste campo? Como “responder” aos apelos dos indígenas, pacientes e acompanhantes, e dos não indígenas, funcionários da saúde e da administração? O lugar de uma espécie de “intermediadora” foi se desenhando aos poucos, como se este campo,

lembrando a expressão de Merleau Ponty (1965), “exigisse” este lugar. (GONÇALVES, 2011, p. 53).

Além do lugar de intermediadora, disparado pelas demandas dos indígenas de um lado, e das equipes de saúde, de outro, durante o período da pesquisa tive alguns sonhos que considere extremamente relevantes para compreender questões que permeavam as relações na instituição, mas que não foram comunicadas explicitamente. Compreendi, naquele momento, que esses sonhos não eram somente expressões inconscientes da sonhadora, mas diziam respeito a questões de uma realidade compartilhada, do grupo, que, na ocasião, envolvia os indígenas hospedados na casa, as equipes de saúde e de administração que ali trabalhavam e a pesquisadora. Sendo assim, os dois sonhos que destaquei na ocasião foram tratados como *ícones* das comunicações silenciosas que ali se davam. Essa é uma qualidade de comunicação que foi descrita por Winnicott no contexto das relações entre a mãe e o bebê e, posteriormente, reconhecida por ele no contexto clínico, também entre adultos.

Para Winnicott (1978), pode haver uma semelhança grande entre os modos de um analista estar com determinados pacientes e os primeiros cuidados de uma mãe com seu bebê. Quando uma mulher tem um bebê e tudo está correndo bem, ela se encontra em um estado especial de identificação com seu filho, denominado preocupação materna primária. Nesse estado, a mãe se comunica com o bebê de maneira quase instintiva, adaptando-se às suas necessidades. Esse modo de receber e acolher o bebê dá elementos para que este se desenvolva de modo saudável, seguindo sua tendência à continuidade. Neste contexto do cuidado básico da mãe com o bebê, ocorrem essas comunicações que o autor denominou *comunicações silenciosas*<sup>16</sup>. Tratam -se de interações muito primitivas ou fundamentais que ocorrem entre a dupla que podem ser compreendidas como comunicações de confiabilidade, pois, entre outras funções, protegem o bebê das invasões do mundo externo (WINNICOTT, 1994b).

Posteriormente, tanto Winnicott quanto o psicanalista Masud Khan (1984), dentre outros, perceberam que essas comunicações se davam entre os analistas e

---

<sup>16</sup> Sobre esse conceito, ver “Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos” e “A capacidade de estar só” (1983), “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” (1994a), e “A experiência Mãe-Bebê de mutualidade” (1994b).

seus pacientes, desdobrando o fenômeno observado entre mães e bebês em um importante instrumento de manejo na clínica psicanalítica, independentemente da idade do paciente.

A compreensão dos sonhos como comunicações legítimas proporcionou, na época, a percepção do meu lugar de intermediadora na instituição, uma vez que, como meus sonhos acessaram e revelaram questões relativas ao grupo e que, quando comunicadas, puderam ser discutidas e transformadas, funcionei como um intermédio para que temas importantes viessem à tona. Essa experiência permitiu discutir e ressaltar a importância da abertura na postura etnográfica e do reconhecimento e uso das dimensões afetivas como elementos fundamentais da pesquisa.

Naquele momento, justifiquei o uso de meu material onírico como elemento legítimo de acesso ao outro por meio dos conceitos de espaço transicional de Winnicott<sup>17</sup> e do espaço-sonho de Masud Khan, ambos amparados pela linhagem filosófica das matrizes fenomenológicas, mais especificamente de Merleau-Ponty.

Isto posto, seguindo o caminho trilhado no mestrado, outra vez em campo procurei manter um estado de escuta e atenção permanente, usando as informações provenientes do campo afetivo, subjetivo e invisível, de maneira concreta. A postura adotada foi a de dar atenção aos fatos, mas também ao modo como estes afetam as relações, às palavras que me foram dirigidas, mas também às comunicações silenciosas e aos sonhos como expressões individuais, mas também como elementos que apresentavam questões provenientes do campo intersubjetivo estabelecido ali, em cada grupo familiar e no grande grupo que é a aldeia. Esse é um posicionamento conhecido e, nesse sentido, confortável para o psicanalista, que tem, em sua sensibilidade e atenção, seus melhores instrumentos de trabalho. O material apresentado vem daí e esse recorte talvez não tenha sido propriamente escolhido, mas se mostrou o único possível, o mais autêntico, dada minha formação e prática clínica, em que o exercício da escuta, da atenção e da observação dos processos subjetivos, relacionais e oníricos são os principais pilares. Nesse sentido, pode se dizer que a pesquisa se deu entre o propriamente objetivo e o subjetivamente criado, essa zona paradoxal que Winnicott (1975) nomeou de *zona intermediária*.

---

<sup>17</sup> Ver “Objetos transicionais e Fenômenos Transicionais” (1978).

Winnicott (1975) se perguntou: em que lugar vivemos na maioria do tempo? O autor, partindo do sentido abstrato da palavra lugar, nos apresenta a noção de um espaço entre a realidade interna e individual e a realidade externa, ou seja, o mundo compartilhado. É precisamente nesse lugar intermediário, responde o autor, entre o dentro e o fora, mas nem completamente dentro nem totalmente fora, que vivemos a maior parte do tempo. O autor nomeou esse entre de “espaço potencial”.

Para Winnicott, o espaço potencial é onde se localiza toda a experiência cultural, e essa noção tem origem em sua teoria do desenvolvimento psíquico. Muito resumidamente, para o autor, a dimensão psíquica se inicia na experiência de ilusão do bebê com sua mãe e, se tudo corre bem, essa etapa levará à capacidade da criança brincar, o que posteriormente permitirá ao adulto a inserção de modo criativo na cultura, a saber, à capacidade de ter experiências culturais. Estas não estão nem na cultura, nem no mundo interno de uma pessoa, mas sim no *uso* que alguém pode fazer, desde si mesmo (supondo a simultaneidade e reversibilidade daquilo que foi adquirido ao longo do tempo), com os elementos encontrados no campo cultural.<sup>18</sup>

A perspectiva relacional proposta por Winnicott encontra analogia com a imagem que Siruela (2001) traz do mundo onírico. Em seu livro “El mundo bajo los párpados” (2001), Siruela, tratando do espaço onírico, propõe a imagem da curva de moebius para descrever o lugar paradoxal do sonho: “o espaço onírico é uma dimensão interior do avesso; pois tudo o que vemos do lado de *fora*, tudo aquilo que constitui o mundo que sonhamos se forma e se desenvolve *dentro* de nossa mente”<sup>19</sup> (SIRUELA, 2001, p. 130).

No campo da filosofia, é possível encontrar matrizes para a compreensão da *zona intermediária* proposta por Winnicott (1975). No texto “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, Merleau-Ponty (1960, p. 199), descreve a experiência etnológica como

uma incessante prova de si pelo outro e do outro por si. Trata-se de construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo (...) a etnologia é a maneira de pensar

<sup>18</sup> Ver “A localização da experiência cultural” e “O Lugar em que vivemos” (1975); todo o capítulo 1 da parte IV (1990); “*Sum: eu sou*” (1989).

<sup>19</sup> No original “el espacio onírico es una dimensión interior vuelta al revés; pues todo lo que vemos *fuera*, todo aquello que constituye el mundo que soñamos se forma y se desarrolla *dentro* de nuestra mente. (SIRUELLA, 2001, p. 130).

quando o objeto é “outro” e que exige nossa própria transformação (...) método singular: trata-se de aprender a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, e como se fosse nosso o que é estrangeiro. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 199).

Para Merleau-Ponty (1990, p. 85), essa atitude tem muito a oferecer à Psicologia: “o estudo da percepção desenvolvido sem preconceitos pelo psicólogo acaba por revelar que o mundo percebido não é uma soma de objetos no sentido que as ciências dão a essa palavra” (...). Perceber é tornar algo presente a si com a ajuda do corpo, tendo a coisa sempre seu lugar num horizonte de mundo e consistindo a decifração em colocar cada detalhe nos horizontes perceptivos que lhe convenha (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 92).

Voltando ao horizonte da psicanálise, agora numa perspectiva mais contemporânea, essa proposta de abertura ao registro do não apreensível imediatamente, do invisível, do não verbal e não intencional, encontra repercussão no que Frayze-Pereira (2010) conceitua como psicanálise implicada. O autor desenvolve esta ideia referindo-se ao modo reflexivo – interrogativo e crítico – de se posicionar diante de uma obra de arte, de um paciente e de um outro. Nessa perspectiva, as teses psicanalíticas não são aplicadas ao outro: há um posicionamento, uma atitude pela qual se pode ter *experiência* do que não é próprio. Em suas palavras, “a psicanálise, tal qual entendemos, não é mero instrumento de investigação da cultura, não é rede de noções aptas a atribuir sentido ao sensível” (FRAYZE-PEREIRA, 2010, p. 38) Assim, “pensar psicanaliticamente implica escutar, mais ou menos intensamente, as questões singulares e comoventes, isto é, ambíguas e por isso mesmo perturbadoras, daquele que sofre. Portanto, daquele que vive.” (FRAYZE-PEREIRA, 2010, p. 38). Desse modo, amparado por Merleau-Ponty e Foucault, autores que “operam com a subversão e a inquietude” (FRAYZE-PEREIRA, 2010, p. 40), o autor pergunta: até que ponto pode a psicanálise ser um exercício de questionamento e crítica? (FRAYZE-PEREIRA, 2010, p. 41).

Desde essa compreensão, fica claro que não se trata de tomar o conceito de psicanálise implicada como método, porque justamente ele emerge para contrastar com qualquer tipo de método psicanalítico: seja o da psicanálise aplicada à crítica de arte, seja o da psicanálise como premissa científica, universal e, portanto, reproduzível em diferentes contextos.

A partir dessa proposta e, ao mesmo tempo, dessa indagação, aqui se estende a ideia para pensar que a “psicanálise implicada” seja também uma maneira singular, um modo de abertura específico que pode se dar quando um psicanalista realiza uma etnografia. Trata-se de uma qualidade de presença e abertura *no e para* o mundo advinda não somente de um arcabouço teórico, mas também e, principalmente, de uma experiência.

A atenção que o psicanalista dispensa diariamente em sua prática é a do encontro com o outro. Desde aí, sua matéria de trabalho é sempre fornecida a partir da relação estabelecida com quem conversa; mais ainda, sua matéria é a própria relação e advém do convívio. A qualidade de atenção que estes encontros engendram, as modalidades de escuta, os vários registros de comunicação envolvidos e outros fatores são informações relevantes no processo.

A proposta de tomada do corpo como lugar de conhecimento e “encontro” com outros que, tanto a atitude fenomenológica, bem como a da psicanálise implicada supõem, encontram ressonâncias com algumas etnografias modernas.

Favret-Saada (2005), antropóloga e psicanalista, descreveu a dimensão das comunicações silenciosas do trabalho de campo como “a modalidade de ser afetado” e fala sobre o uso imprescindível dessas comunicações:

Meu trabalho sobre a feitiçaria no Bocage francês levou-me a reconsiderar a noção de afeto, e a pressentir o interesse que haveria em trabalhá-la: primeiro, para apreender uma dimensão central do trabalho de campo (a modalidade de ser afetado); depois, para fazer uma antropologia das terapias (tanto “selvagens” exóticas, como “científicas” ocidentais); e finalmente, para repensar a antropologia. Com efeito, minha experiência de campo com o desenfeitiçamento, e, em seguida, minha experiência com a terapia analítica levaram-me a pôr em questão o tratamento paradoxal do afeto na antropologia: em geral, os autores ignoram ou negam seu lugar na experiência humana. Quando o reconhecem, ou é para demonstrar que os afetos são o mero produto de uma construção cultural, e que não têm nenhuma consistência fora dessa construção, como manifesta uma abundante literatura anglo-saxã; ou é para votar o afeto ao desaparecimento, atribuindo-lhe como único destino possível o de passar para o registro da representação, como manifesta a etnologia francesa e também a psicanálise. Trabalho, ao contrário, com a hipótese de que a eficácia terapêutica, quando ela se dá, resulta de um certo trabalho realizado sobre o afeto não representado. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 155).

Comentando esse texto da autora, Goldman (2005) ressalta:

Pois é apenas com o tempo, e com um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais, que os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se deparam – o que envolve também, é claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se relacionam. Foi apenas quando alguém diagnosticou que a etnógrafa fora “pega” (prise) pela feitiçaria que passou a fazer algum sentido falar com ela sobre o assunto. (GOLDMAN, 2005, p. 151).

O autor prossegue:

indagar se ela também “acreditava” na feitiçaria é igualmente um exercício cheio de inutilidade, uma vez que não se trata, justamente, de crença, mas – (...) – de afeto. Não de afeto no sentido da emoção que escapa da razão, mas de afeto no sentido do resultado de um processo de afetar, aquém ou além da representação. (GOLDMAN, 2005, p. 152).

O uso do que a autora chamou de dimensões afetivas é algo inerente à prática clínica do psicanalista, mas, segundo a autora, pouco habitual entre os antropólogos.

Ainda assim, além de Favreet-Saada, após algumas leituras em que busquei relatos semelhantes (estou certa de que encontraria maior quantidade desses relatos numa revisão ampliada), encontrei duas antropólogas que explicitam em seus textos a preocupação com a dimensão afetiva (GOMES E MENEZES, 2008) e outros (GOLDMAN, 2003; SAPADAFORA, 2010; TOBÓN, 2015; VILAÇA, 2018) que também compreenderam seus próprios sonhos como material de campo precioso e os utilizaram como elementos etnográficos, não somente como disparadores de *insights* que permitiram elaborações mais profundas da experiência, mas também como comunicações silenciosas que, quando explicitadas, suscitaram transformações objetivas, na mesma direção que apresentarei mais adiante.

Na linha de discussão sobre a importância da dimensão do afeto na escolha do campo e no fazer etnográfico, Gomes e Menezes (2008) se perguntam:

em que medida o antropólogo é capaz de elaborar analiticamente a aproximação e o afastamento em relação ao que é pesquisado quando está inserido no mesmo contexto? Quais os limites do que se pode ou não investigar? A quem é atribuída a tarefa de delimitar a fronteira da diferença com o outro? Qual a importância da demarcação deste limite? (GOMES E MENEZES, 2008, p. 3).

As autoras afirmam que as pesquisas marcadas por romper a distância e enfrentar o desafio da proximidade entre o pesquisador e os sujeitos do campo são vistas com desconfiança e apresentam seu trabalho bom como de outros antropólogos, em que o campo contava com parentes e familiares ou o campo trouxe profundas transformações:

O estranhamento (empatia ou antipatia), a aproximação e o afastamento analítico constituíram o processo da pesquisa. Como em qualquer trabalho de campo, estratégias de inserção e de negociação entre antropólogos e “nativos” são acionadas. A afetação é mútua, nos termos de Favret-Saada (2005), seja qual for o método envolvido. (GOMES E MENEZES, 2008, p. 23).

As autoras relatam que foram muito criticadas em seus estudos, como se o envolvimento emocional atrapalhasse a pesquisa:

A escolha do objeto de pesquisa foi interpretada, por alguns, apenas como sintoma a ser tratado e não como tema de interesse acadêmico, racional e legítimo. Tal postura acarretou, em diversas ocasiões, certa dificuldade de interlocução intelectual, acerca do assunto em pauta. Questões significativas apontadas nas análises ocupavam uma posição subalterna, em relação à interpretação presumida de um problema pessoal das autoras. Em suma, ambas receberam a sugestão, de seus pares, de buscar atendimento psicanalítico, o que evidencia a preeminência da psicanálise, na visão cosmológica dos antropólogos. (GOMES E MENEZES, 2008, p. 54).

Em uma nota, as autoras apontam para uma afirmação que está em completa ressonância com essa pesquisa:

A valorização da psicanálise não se restringe ao universo profissional brasileiro. Em outro sentido, um antropólogo norte-americano considera o tratamento psicanalítico um requisito indispensável para a entrada em campo etnográfico<sup>20</sup> (ROSALDO, 1989: APUD GOMES e MENEZES): Esta proposta se refere a um preparo o mais amplo possível do etnógrafo antes de iniciar a pesquisa, uma vez que não é possível prever o que o pesquisador encontrará no campo de observação (GOMES E MENEZES, 2008, NOTA DE RODAPÉ Nº15).

---

<sup>20</sup> No original: “one influential anthropological, Clyde Kluckhohn, even went so far as to recommend a double initiation: first, the ordeal of psychoanalysis, and then that of fieldwork.” (ROSALDO APUD GOMES E MENEZES, 2008, nota de rodapé nº 15).

Mindlin (2006), em consonância com essas questões, partilha as ambiguidades encontradas no campo e seu envolvimento com os Suruí, de modo muito bonito, em seu diário:

Como evoluía o trabalho de antropóloga? (...) Mais que investigar segundo os parâmetros da antropologia, e o saber acumulado em tantas obras dos meus colegas de profissão, eu queria conviver com os índios, participar da comunidade, saborear – viver, e viver para escrever (...) Eu não estava distante ou os tinha como objetos: estava entre eles como entre as pessoas a quem quero bem e que me interessam, eram meus amigos, pensando e sobrevivendo de um modo diferente do meu, mas que não estavam em outra categoria: éramos equivalentes, parte da mesma humanidade. (MINDLIN, 2006, p. 180).

## **Interculturalidade**

Refletindo sobre as questões acerca da interculturalidade, o filósofo Fornet-Betancourt (2010) afirma que dentro desse campo ocorrem

procesos intelectivos y prácticos que se dan en muy diversos niveles y campos, desde la participación silenciosa en las dinámicas y los rituales de la vida cotidiana hasta la discusión entre teóricos o especialistas sobre las posibilidades de la comunicación entre culturas diferentes. O sea que la interculturalidad nombra una pluralidad de procesos que no es fácil “elear a un concepto” (Hegel). Cada proceso presenta su propia especificidad. (FORNET-BETANCOURT, 2010, p. 173).

Para o autor, as diversas dimensões que participam do chamado campo da interculturalidade devem ser percebidas e discriminadas: e esfera política, a filosófica, a religiosa, a cultural etc. Como em cada esfera as demandas se articulam de maneiras específicas, Fornet-Betancourt (2010) afirma que

la intención común fundamental está en que cuando se habla de interculturalidad se apunta a la necesidad de pluralizar los accesos a las realidades de nuestro mundo para visibilizar no sólo sus maneras diversas de expresarse sino también de fundamentarse. Desde esta perspectiva fundamental, que podemos llamar filosófica, hablar de interculturalidad es reclamar que se sacuda el fundamento del mundo en su orden dominante para que aparezcan los otros fundamentos posibles y, con ello, las contingencias en las que estamos (...) Por eso inspira en política, por ejemplo, la búsqueda de sociedades que refunden sus estructuras e instituciones desde la idea de la convivencia participativa de todos; o, en filosofía, por poner otro ejemplo, reivindica la autoridad epistemológica e interpretativa de las diversas culturas. (FORNET-BETANCOURT, 2010, p. 173).

Dentro do contexto dos estudos de psicologia e psicanálise, a etnopsicanálise e psicanálise transcultural produziu uma série de reflexões acerca do trabalho com outras culturas (DEVEREUX, 1970; MORO, 2015; NATHAN, 2001, 2011).

São psicanalistas que atuam sobretudo com pessoas que apresentam estados psíquicos alterados, em situação de crise, e seus esforços têm resultado em belos manejos e soluções terapêuticas. Realizam grupos terapêuticos que são compostos por terapeutas ocidentais e terapeutas de outras etnias, criando um ambiente facilitador para os sujeitos atendidos. Em contexto citadino, atendendo sobretudo imigrantes que são excluídos dos serviços terapêuticos, formam uma comunidade de terapeutas de nacionalidades e etnias diferentes, convocando a presença de curandeiros, feiticeiros e xamãs quando necessário para compor a rede de apoio e sustentação aos pacientes. Trabalham em meio a diversas linhas de interpretação culturais e, assim, vão compondo o tecido do trabalho. A proposta é que a interculturalidade se dê pelo “descentramento” e pela “complementariedade”, dispositivos terapêuticos ainda em construção, mas que já tem alguns parâmetros bem definidos, como a importância da presença de um terapeuta no grupo que fale a língua materna do paciente, criando um ambiente terapêutico em que os sujeitos possam passar de um a língua para outra, da materna para a língua do país em que agora vivem<sup>21</sup>.

Nathan (2004; 2007) provoca: “Antes de Pasteur descobrir o micróbio significa que eles não existiam?”, e sugere que possamos conhecer as diferentes formas de viver no planeta, pois a presença de *seres animados e invisíveis* (jnoun, elfes, esprits, démons) permeia todas as sociedades humanas, que se interrogam sobre eles. O analista coloca em prática essa proposta em sua clínica transcultural acolhendo a presença dos “seres invisíveis”, não como um sistema de crenças, mas como uma outra ontologia possível, e acrescenta que esses seres são espécies de conceitos culturais encarnados que nos dão uma lição de alteridade.

Voltando a este trabalho, a questão de como transitar no espaço da interculturalidade permaneceu – afinal, não há como se despir da própria formação clínica. Pelo contrário, como explicado anteriormente, é somente desde a presença

---

<sup>21</sup> Ver material do Centre d'études George Devereux. Disponível em: <<http://www.ethnopsychiatrie.net/>>. Acesso em: 19 ago. 2019; Revue Transculturelle. Disponível em: <<https://revuelautre.com/>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

em campo, com a formação, a biografia e a personalidade de cada pesquisador que se estabelecem as relações.

Desde que o campo se iniciou, o projeto original de pesquisa foi se transformando. Terminadas as etapas na aldeia e já na fase do tratamento do material, o desafio era como pensar a dimensão comunitária do sonhar que apareceu ali. Certamente, não seria a partir da interpretação individual do sonho, privilegiada pela psicanálise, até então por mim mais conhecida.

Buscando elementos que fundamentem o campo intercultural, o psicanalista Moure (2012), a partir de seu trabalho com jovens indígenas Guarani em Dourados, concluiu que o que funda e sustenta o diálogo intercultural é mesmo o encontro. Para o autor, as fraturas éticas sofridas por parte da comunidade indígena devido à invasão de terras, à contaminação dos rios, ao convívio com o tráfico nas fronteiras, entre outros elementos profundamente e violentamente desenraizadores, alcançam o *espírito*<sup>22</sup> e, na maioria das vezes, essa dimensão não é contemplada nas propostas multidisciplinares. Em texto sobre o crescente suicídio entre os jovens Guarani, escreve: “Este es un fenómeno en que la fractura dada en el dominio de la ética a nivel comunitario es tan profunda que alcanza a varias generaciones y alcanza a enfermar el espíritu.” (MOURE, 2012, p. 9).

O entendimento ocidental sobre o suicídio não é suficiente para a compreensão do que ocorre entre os jovens Guarani, pois não abarcam as dimensões étnicas, principalmente no que diz respeito ao universo espiritual e aos aspectos comunitários do viver guarani.

Encontro reciprocidade no percurso de Moure (2005, 2015), um psicanalista identificado com as ideias de Winnicott:

aproximo-me do projeto etnopsicanalítico, mas pelo avesso, por assim dizer, no sentido de que a psicanálise não será entendida como uma leitura dos conteúdos inconscientes em abordagens complementares, para pessoas de culturas não-ocidentais, como pretendia Devereux, mas como um acontecer que favoreça a constituição de um lugar-*entre*, que preserve as presenças humanas como portadoras de domínios culturais diferentes. Isto é, considera-se que, nestes pacientes ocidentais que se submetem a práticas terapêuticas de uma outra cultura, o terapêutico se dá a partir da constituição de um *entre*,

---

<sup>22</sup> Grifo meu.

um lugar de *diálogo* que não pode ser considerado *a priori*. (MOURE, 2005, p. 138).

Assim, na mesma direção, penso que a interculturalidade possível é desde a relação que se estabelece com cada sujeito de outra cultura. As interações, as comunicações e os afetos provenientes desse vínculo é que permitem ou não um maior ou menor acesso ao mundo do outro. E, ainda assim, o que será possível serão aproximações e conexões, mas não uma completa tradução.

A antropóloga Marilyn Strathern discutiu essas questões a partir de uma extensa pesquisa na Melanésia (2005) em que, reconhecendo as diferentes ontologias, procura se posicionar sem a ingenuidade de esperar partilhar de um lugar de reconhecimento e investigação do mundo das pessoas que ali encontrou e conviveu. Também se atém à própria limitação: não pode se livrar de si mesma para penetrar no outro mundo, pois sempre será um corpo encarnado, desde sua cultura e de sua pátria; suas escolhas, sua biografia, suas “metáforas-raiz”, sua personalidade, seu léxico e seus sonhos. Desse modo, nomeia de “acordos comunicativos” o fenômeno que ocorre entre uma cultura e outra, acordos que se apoiam em convenções e invenções.

### **Sonho como comunicação etnográfica**

O estudo dos sonhos foi realizado por vários psicanalistas que formularam tanto as clássicas concepções bem como seus desenvolvimentos. Freud, e posteriormente Jung, realizaram exaustivamente o percurso de investigação dos mecanismos conscientes e inconscientes acerca dos processos oníricos e os sistematizaram em termos de deslocamentos, condensações e realização de desejo inconsciente.

Dentro de uma perspectiva mais contemporânea, Winnicott (1975) desenvolveu a teoria dos sonhos de modo a alcançar outras significações. O psicanalista trabalhou, ao longo de sua clínica, com os sonhos de seus pacientes e também com seus próprios sonhos, o que lhe permitiu desenvolver vários de seus conceitos teóricos. Sonhar o sonho do paciente, sonhar para o paciente: o sonhar do analista como lugar privilegiado da própria clínica (AB’SÁBER, 2005).

Para Winnicott, alguns sonhos não necessitavam de interpretação, pois o trabalho já havia sido feito no sonhar, no lembrar e no relatar. Assim, analista e paciente poderiam tomar um sonho e “os dois juntos podem brincar de usar o sonho para obter um insight mais profundo.” (WINNICOTT, 1994a, p. 165). Nessa direção, comentando sobre alguns de seus próprios sonhos, Winnicott (1994b, p. 437) escreve: “Sabia também que estes sonhos eram diferentes dos outros. Eles não se destinavam à análise, mas eram uma consolidação de um trabalho efetuado.”.

Masud Khan (1984), escrevendo sobre o uso do sonho na experiência psíquica, afirma considerar o processo onírico como um dom biológico do psiquismo humano. Define o que denominou de espaço-sonho como um equivalente do que Winnicott chamou de espaço transicional<sup>23</sup>. Para Khan (1984, p. 379), o espaço-sonho seria “uma estrutura intrapsíquica específica, em que a pessoa concretiza determinados tipos de experiências. Este tipo de concretização se diferencia da experiência biológica geral do sonhar e do sonho como criação mental simbólica”.

Partimos desses estudos e seguimos para a colaboração de autores como Kaes (2004; 2005) e Anzieu (1981), que exploraram, por meio de trabalhos com grupos, os aspectos da dimensão compartilhada dos sonhos até encontrar autores como Friedman (2011) que, como veremos adiante, perceberam a dimensão comunitária do sonhar.

Essas colaborações permitiram compreender os sonhos ocorridos na aldeia como comunicações silenciosas, no sentido de apontarem questões que, de algum modo, permeavam o grupo. Também os tratamos em sua dimensão social e comunitária, dimensão encontrada na própria pesquisa, que, como veremos no decorrer do texto, permitiram desdobramentos na comunidade no sentido do aprofundamento das relações.

---

<sup>23</sup> Nas palavras de Winnicott (1978, p. 407): “Essa área intermediária da experiência, incontestada quanto a pertencer à realidade interna ou externa (compartilhada), constitui a parte maior da experiência do bebê e, através da vida, é conservada na experimentação intensa que diz respeito às artes religião, ao viver imaginativo e ao trabalho científico criador.”.

## CAPÍTULO 4. CAMPO

A pesquisa se deu em três etapas, de aproximadamente um mês cada, num intervalo de quatro anos, entre 2013 e 2017, em anos intercalados.

Entre a primeira viagem, em 2013, que considero um pré-campo, e a segunda e terceira, em 2015 e 2017, respectivamente, a comunidade perdeu sua grande liderança espiritual, o pajé Takumã, que faleceu em 2014. O acontecimento é relevante para essa pesquisa, não somente porque a proposta inicial era baseada nos sonhos do pajé, mas, principalmente, porque a comunidade sofreu visíveis transformações após sua morte.

Junqueira (2009) vem discutindo a sociedade Kamaiurá e suas mudanças provenientes do contato e convívio crescente com os não índios e a sociedade envolvente. Esse é um tema relevante para as sociedades indígenas no geral. O que parece ter acontecido aqui, entre os Kamaiurá, é uma mudança extremamente rápida de um modo de vida, incluindo hábitos e valores.

Também Samain (1991), antropólogo que esteve trabalhando junto aos Kamaiurá na década de setenta, conta que, já naquela época, os mais velhos traziam enorme preocupação com as relações da comunidade com o mundo não indígena e a preservação dos costumes, sobretudo no que dizia respeito às histórias contadas pelos seus avôs. O autor descreve uma conversa com Takumã, certo dia na aldeia:

Era um domingo. Acabava de cortar-me os cabelos que julgávamos ambos demasiadamente compridos para a cultura xinguana, mas que tinha reduzido “só um pouco” para me “respeitar” enquanto caraíba. Agora ele estava polindo um pequeno anel que Karumã, a mais idosa mulher da aldeia, acabava de me oferecer. Fazia deslizar-lo sobre um pedaço de buriti. Takumã pensava. Sentia-o feliz, de um lado, porque Kurimata acabava de pintá-lo de urucum e de jenipapo. Triste e doloroso, por outro lado, já que tinha, pela terceira vez, convidado os jovens a se pintarem e a lutarem o *Huká-Huká*. Estes continuavam a jogar futebol. Ele olhou para mim e disse: “Eles vão acabar com nós”. Claro que Takumã sabia que os jovens eram a sua esperança, o futuro de seu povo. Previa e presenciava, ao mesmo tempo, o choque não apenas entre gerações, mas sobretudo, entre culturas. (SAMAIN, 1991, p. XXII).

Não há dúvida de que a presença de Takumã exercia um amparo físico, moral e espiritual. Além de ser um grande pajé, capaz de identificar e tratar as doenças do

espírito, era também a referência moral do grupo, conselheiro de seu filho Kotok (atual cacique) e cuidador de todas as pessoas da comunidade, sem discriminação.

Lembro-me bem de quando, em determinada manhã, me propôs um passeio. Entramos em todas as casas da aldeia. Em cada uma delas, ele me apresentava, conversava um pouquinho lá dentro e me esperava lá fora. Pediu-me para tomar nota do nome e do número de pessoas que vivia em cada casa. Ao final, voltando do passeio, ele me disse: “da próxima vez que você vier, traz uma coisinha para cada família.”.

Essa parece ser a postura que o grupo espera de um grande líder. Ao longo dos anos, pude entender melhor o que significava esse pedido. Nós havíamos levado presentes para ele, seus filhos, suas noras e parentes mais próximos, que eram as pessoas que nos hospedaram. Mas esse grupo se resumia a três casas. E as outras dezoito?

Nesse ano, o cacique já vinha sofrendo pressão, cobranças e questionamentos por parte da comunidade: quem eles recebem na aldeia?, quanto dinheiro recebem dos visitantes?, quanto desse dinheiro tem sido distribuído à comunidade, investido em bens coletivos?

Nessa primeira etapa de campo, além de nosso grupo, composto por seis pessoas distribuídas nas casas dos “chefes” (Carmen com Takumã e os outros cinco com M.), havia um grupo de cerca de seis visitantes no alojamento próximo à lagoa, e outro, de quatro pessoas – sendo duas estrangeiras de origem japonesa – em outro alojamento ao lado da escola. Havia também dois amigos hospedados na casa do cacique. Éramos, ao todo, dezoito não índios.

Nessa ocasião, Junqueira (2017, p. 28) relata que Takumã já dava mostras de irritação em relação ao número crescente de visitantes não indígenas e costumava repetir uma frase de seu pai: “seus netos, meu filho, não viverão mais como nós.”.

Nessa ocasião, os turistas que estavam instalados no alojamento estavam pagando caro por sua estadia, e a comunidade reivindicava o uso do dinheiro nas necessidades comuns.

O cacique frequentemente comentava conosco as propostas de projetos que vinha recebendo por parte de alguns desses turistas, e havia desde a venda de

créditos de carbono, a produção de documentário sobre a aldeia, uma roça de mulheres e até a construção de um *resort*! Mais de uma vez, lemos, a seu pedido, as propostas apresentadas para explicar o que exatamente queriam dizer aquelas palavras, esclarecendo que nenhuma delas os beneficiava.

Certa tarde descansávamos em nossas redes quando ouvimos uns gritos lá fora, uma conversa em tom de discussão crescente. Assim que saímos à porta, vimos uma moça abordando exaustivamente Carmen, tentando entrevistá-la e insistindo para conversar sobre um desses projetos que nada tinham a ver com as demandas dos indígenas, ao que ela respondeu em alto e bom tom: *projeto o caralho!* E virou as costas, deixando claro para todos nós seu posicionamento profundamente comprometimento com os Kamaiurá. Isso sim é militância.

Em texto que discute como os Kamaiurá reagem ao estreitamento das relações com a sociedade nacional, Junqueira (2008) afirma que

o contato mais estreito com o mercado capitalista, a maior facilidade com que podem alcançar cidades vizinhas ao Parque do Xingu, as idas às grandes metrópoles para tratamento médico, a entrada de aparelhos de televisão na aldeia e a ausência de uma visão crítica dos programas comumente assistidos estimulam o imaginário indígena e têm sido responsáveis pelo aumento continuado de novas necessidades. Necessidades que só podem ser satisfeitas com acesso ao dinheiro. (JUNQUEIRA, 2008, p. 44).

Samain (1991) escreve sobre as primeiras mudanças que notou na ocasião em que haviam filmado alguns episódios da novela “Aritana” no Alto Xingu, e começaram a circular bicicletas, vídeo-cassete, rádio, entre outros na aldeia Ipavu:

Mudou o visual interno das malocas: jiraus que, há dez anos, se construíam apenas para o hóspede branco são, hoje, de uso comum entre os índios que, neles, apoiam suas malas. Neste espaço, outrora aberto, divisórias feitas de cobertas e de panos instalaram uma outra privacidade e um outro pudor, provavelmente um outro tipo de organização das atividades de subsistência. Traves de futebol erguem-se ao lado da casa dos homens, na praça pública, centro social por excelência. E se, há dez anos, apenas três a cinco homens Kamaiurá tinham um razoável domínio da língua portuguesa, hoje, a maioria das mulheres também sabe se expressar na língua nacional. (SAMAIN, 1991, p. XXI).

Nesse período de quatro anos, o número de visitantes aumentou muito ao longo do ano inteiro e, principalmente nas, festas. Além disso, uma das filhas do cacique com sua última esposa se casou com um moço não índio, residente em Brasília, e foi

morar com ele. O casal e um filho passam períodos na cidade intercalados com períodos na aldeia. Esse acontecimento marcou uma série de iniciativas e projetos por parte do novo cunhado, que tem o costume de convidar e receber na aldeia gente conhecida pelas redes sociais, estrangeiros, proponentes dos mais variados tipos de projetos (rede de pesca, tenda de bambu para festa *rave* perto da lagoa, entre outros), bem como viajantes e curiosos. Também um de seus filhos, esse de um casamento desfeito e que mora com a mãe, se envolveu com uma moça não índia que, além de trazer muita gente para aldeia, fez várias promessas de apoio não cumpridas e acabou proibida pelo próprio cacique de entrar no parque. Mas, antes disso, foram alguns anos e muitos estragos.

Na segunda etapa da pesquisa, em que ocorreu a festa de Kuarup de Takumã, lembro de estar me banhando na lagoa e encontrar ali viajantes que nunca tinha ouvido falar no grande pajé, muito menos da festa, gente que simplesmente estava passando por ali.

Na ocasião do Kuarup de Takumã, lembro-me de chegarem a dormir 50 pessoas na casa em que estávamos, entre familiares, amigos, amigos de amigos e até um desconhecido de todos, vindo da Polônia, amigo virtual de alguém. A situação chegou num limite tal que, depois dessa festa, o cacique mandou construir mais dois alojamentos onde então passaram a dormir a maior parte dos visitantes não indígenas.

Nos tempos em que fiquei ali, mantive conversas contínuas com os moradores da casa em que estava, bem como com a pajé Mapulu e sua filha Mapualu, também pajé, e os agentes indígenas de saúde. Além desses, pude visitar várias famílias; de algumas fiquei mais próxima e visitei muitas vezes para conversar sobre os sonhos delas. Não usei gravador, somente caderno de campo.

Passadas as três etapas, diante do material onírico de cada etapa do campo fui percebendo uma repetição de alguns temas sonhados que, na maior parte das vezes, correspondiam entre aos acontecimentos coletivos. Trago alguns extratos de cada campo, buscando refletir tanto sobre o material registrado quanto sobre as experiências de cada etapa, explicitando os temas que pareceram se sobressair em cada ano.

## 2013 – Os sonhos do pajé e a comunidade

Em 2013, quando chegamos, o clima era de luto: havia morrido um adolescente, o filho de C. O adolescente estava recluso, tomando as ervas que costumam ser usadas, no período de reclusão, para fortalecer os músculos. Segundo relato de uma agente de saúde, ele entrou em um quadro inflamatório, teve uma infecção e veio a falecer. Todos estavam muito tristes. Além desse trágico acontecimento, havia uma mulher desaparecida e o pajé Takumã vinha sonhando para que os espíritos lhe indicassem como trazê-la de volta para a aldeia. As duas situações foram, na ocasião, compreendidas pelos índios como resultado de feitiço. Nessa etapa, os sonhos relatados traziam o medo do feitiço. Eu também tive vários sonhos com mortos ou sobre a morte.

Boa parte dos sonhos de Takumã diziam respeito à situação do desaparecimento de K. Apresento fragmento do diário que mostra um pouco de seu universo onírico:

Hoje o pajé estava mais calado; parecia preocupado e me contou a história de K. a esposa de um grande amigo seu, que há alguns dias desapareceu na mata. Ela vivia em uma aldeia vizinha e ele foi lá para sonhar. Passou quatro noites e sonhou: “a sua irmã tá lá, o veado tá alimentando ela. Ela vem até aqui, mas o pessoal da aldeia faz muito barulho, ela não entra. Ela veio várias vezes para cá, o pessoal faz barulho ela não entra; ela chega pertinho, igual daqui na lagoa, mas se assusta. Tinha que ficar tudo quietinho, se fica quietinho, ela entra.”. No dia seguinte o pajé sonhou assim: “todos os pajés precisam se reunir para irem juntos a aldeia vizinha, rezar junto e trazer sua irmã de volta.”. Ele foi ao centro comunicar isso aos homens da aldeia e reunir os pajés para prepararem a viagem. No dia seguinte observei que Takumã parecia muito cansado e com dor nas pernas, e o sonho se completou: “não vamos mais para o Morená. Vamos ficar aqui mesmo, vamos cantar e rezar aqui. Com todos os outros. Mama’e é disse que vai escutar daqui, lá muita gente, lá muito barulho, espírito não gosta; No dia seguinte sonhou “espírito falou hoje às 4 horas vamos cantar e rezar para ela.”.

Os sonhos dele não pareciam completamente desligados dos acontecimentos diurnos; pelo contrário, os acontecimentos diurnos e os oníricos pareciam se retroalimentar. Então os sonhos foram indicando ações na vigília e os processos decorrentes às ações foram alimentando os sonhos até que não se percebia muito bem o que e quando começava um e terminava outro.

Essa impressão que tive de alguns sonhos de Takumã encontra ressonância nas palavras de Shiratori (2013, p. 112), antropóloga que fez um amplo estudo sobre o universo onírico ameríndio: “O sentido de presságio decorre da entrevisão de horizontes alternativos, mas não constituem uma antevisão fatalista do destino, porque são prefigurações virtuais possíveis, cuja efetivação depende das escolhas do sonhador.”.

Pisolato também observou, junto aos Guarani, que a relação entre o sonho e os acontecimentos dependem de diversos arranjos por parte do sonhador:

(...) vê-se o que possivelmente acontecerá ou o que poderia acontecer, mas que pode efetivamente não ocorrer no caso de uma medida preventiva ser adotada por parte das pessoas que podem ser afetadas. O que o sonho conta não está apenas no sonho nem em um tempo determinado nele contido; há uma negociação entre o sonhador e aquilo que sonhou, em que a atitude/propensão do primeiro é fundamental à definição dos resultados produzidos desta experiência. A começar, o sonhador poderá ele mesmo optar por contar ou não seu sonho a outrem, no primeiro caso dispondo-se já a certa negociação de sua experiência subjetiva para a interpretação da mensagem, digamos, do sonho (PISSOLATO, 2007 p. 322 apud SHIRATORI, 2013, p. 125).

Shiratori (2013) relata que, tanto entre os Paumari, como entre os Apurinã, citados abaixo, contar o sonho é medida profilática e não contar pode acarretar desgraça:

Uma mulher, da aldeia São José — Terra Indígena (T.I.) Caititu —, enfatiza: “todos nós contamos os sonhos. Tem que contar. Caso contrário, vai acontecer alguma coisa, sempre. Se você sonhou uma coisa, você tem que contar para tua mãe ou para tua irmã ou para o vizinho. Porque se você não contar, acontece alguma coisa com a família da gente: coisa ruim. Você pode morrer. Muita coisa pode acontecer”. (SHIRATORI, 2013, p. 140).

Não posso afirmar que entre os Kamaiurá haja um consenso sobre as consequências advindas ao relatar o próprio sonho. Não houve ocasião em que alguém não contasse seu sonho quando indagado; pelo contrário, fui algumas vezes convocada: *você quer saber meu sonho?*

Entre os Kamaiurá, em se tratando dos sonhos de Takumã, os usos dos relatos dos sonhos eram evidentes.

Na introdução, pergunto se os sonhos podem ser tomados como elementos que asseguram e proporcionam a experiência de pertencimento. Apresento um resumo de algumas leituras que fiz sobre o sonhar no universo ameríndio.

Em trabalho sobre os sonhos dos Siona, comentando sobre a importância destes nas sociedades amazônicas, Langdon (1999) afirma que

as sonhos são importantes não por serem tratados como experiências ilusórias, e sim como experiências que produzem impacto na vida diária. As teorias sobre os sonhos variam de cultura para cultura, em função das diferentes concepções acerca da natureza do sonho e da alma e acerca das relações entre pensamento consciente e inconsciente. Entretanto, na maioria dos casos, os sonhos são interpretados como uma viagem na qual o sonhador se desloca até as áreas invisíveis do universo. (LANGDON, 1999, p. 39).

Os Siona costumam narrar seus sonhos pela manhã, seja para transmitir algum conhecimento aprendido no sonho, seja para buscar uma interpretação (LANGDON, 1999).

Assim como em várias sociedades indígenas, entre os Esquimós (ANZIEU, 1976), os sonhos são matéria de informação preciosa, pois podem fornecer elementos que indicam composições de grupos de caça e pesca que determinam casamentos, rotação de chefes, responsabilidades religiosas, bem como outras decisões.

Em estudo sobre o sonhar entre os ameríndios, Tedlock (1999) apresenta diversos usos e significados dos sonhos em diferentes povos indígenas sem buscar uma teoria unificadora, mas apresentando as diferenças entre as culturas. Entre os povos indígenas do Brasil, a autora fala dos Kalapalo do Xingu, em que alguns sonhos são interpretados literalmente como eventos do passado do sonhador, mas outros podem ser compreendidos como perambulações de seu “*self* interativo”. Esses últimos são interpretados por meio de analogias metafóricas entre as imagens do *self* em um contexto futuro e as imagens do *self* participando do sonho. Aqui, como em outros povos ameríndios, as experiências do sonho revelam possibilidades emergentes ao invés de fatos concretos.

Entre os Hupdu Maku (Macus da Amazônia), o sonho é reduzido em símbolo como “pão de mandioca” ou “espingarda” ou em ações como “beber mel” ou “atirar em uma onça”. Esses elementos são interpretados como metáforas. O pão de

mandioca lembra um tatu gigante e o cano longo da espingarda se parece com a tromba de um tamanduá; portanto, o sonho com o pão de mandioca diz que o sonhador vai caçar um tatu, e o sonho com a espingarda diz que ele vai caçar um tamanduá. As ações podem ser interpretadas de modo reverso, em que algo prazeroso como “beber mel” pode significar algo não prazeroso, como chorar no funeral do cacique. Da mesma forma, “atirar em uma onça” pode significar que o sonhador será vítima de doença pelo dardo de um feiticeiro.

Nos Parintintins do Amazonas, os sonhos predizem acontecimentos a partir de sua relação com mitos: o sonho com relação sexual incestuosa, por exemplo, prevê a caça de uma capivara, porque a capivara é o amante adúltero em um importante mito.

Há também o caso dos Xavante, em que alguns indivíduos, antes de dormir, se concentram ativamente nos espíritos com os quais eles querem se comunicar, e estes aparecem em seus sonhos. Há casos em que chefes Xavantes usam um bastão de madeira polida para se comunicar com os mortos: o líder suspende o bastão sobre o túmulo de cacique morto ou sobre a sua esteira de dormir e, nessa mesma noite, ele visita ou recebe a visita do chefe morto em seus sonhos.

Em pesquisa sobre o universo onírico dos Waurá, Barcelos Neto (2002) conta que

Nos sonhos, os xamãs ouvem músicas, e, se são bons músicos, conseguem lembrar as melodias depois que acordam, procurando executá-las o mais rápido possível para não esquecê-las. Assim como o transe, o sonho também é uma experiência de comunicação com os *apapaatai*; a diferença é que o transe é intencionalmente provocado pela ingestão de tabaco e pela necessidade do diagnóstico ou da adivinhação de quem praticou algo “ilícito”. Para um *yakapá*, sonhar com os *apapaatai* e *yerupoho* permite aumentar seus conhecimentos do “sobrenatural”, sem que para isso ele precise sofrer o impacto físico, emocional e mental do transe. (BARCELOS NETO, 2002, p. 250).

Também entre os Kamaiurá, os sonhos também são fonte privilegiada de conhecimento e comunicação com os outros e com os espíritos, e costumam orientar as ações da comunidade. Todos querem saber os sonhos uns dos outros. Os Kamaiurá costumam partilhar seus sonhos pela manhã e, se alguém da família “sonhou ruim”, revela a todos os demais. O grupo fica avisado e atento aos acontecimentos do porvir. O sonhador, geralmente, cumpre as indicações do sonho e, assim, qualquer potencial efeito nocivo do sonho é eliminado.

Na primeira vez que fui à aldeia, chamou-me atenção a rapidez com que o sonho de Takumã circulava na comunidade. Eu ia à casa dele cedo e escutava seu sonho. No meio da manhã, todos que eu, porventura, encontrasse, por exemplo, tomando banho na lagoa, já comentavam o sonho do pajé, e, de tarde, quando eu ia visitar as casas mais distantes daquela onde me hospedava, o pessoal já parecia estar, a partir do anúncio do sonho, preparado para os acontecimentos vindouros. Desse modo, os sonhos do pajé indicavam algumas decisões políticas que, mais tarde, seu filho e atual cacique, tomariam. Naquele contexto, a liderança espiritual parecia se sobrepor às outras, ainda que se relacionassem intimamente.

## 2015 – Sonhos, doença, saúde, feitiço

Em 2015, a ocasião era de festa, dado que foi realizado o Kuarup do grande pajé Takumã, falecido um ano antes. Veio muita gente de fora, como parece ser o esperado. O clima era de alegria, mas também de alguma confusão, pois presenciei adoecimentos, acusações, disputas.

A atmosfera era permeado pelo medo de feitiço e testemunhei duas situações de adoecimento e pajelança na casa em que me hospedava. Nessa etapa, conversei e convivi mais com algumas pessoas da equipe de saúde. Apresentarei brevemente aqui o contexto da política de saúde indígena e a discussão do material desse campo que trouxe também o tema da origem das doenças, o feitiço. Por fim, apresento uma pequena seleção dos sonhos relatados que traziam como tema recorrente a presença do próprio pajé Takumã.

### Sonhar e adoecer

*Eu não quero sonhar, para não sonhar mal*, foi o que escutei de um dos filhos do cacique quando conversávamos sobre os sonhos dele. Essa resposta, numa cultura em que o sonho é tão valorizado, me chamou atenção. Sei que esse moço vem se preparando, talvez seja o futuro chefe e ele próprio me disse que, quando pequeno, sonhava muito. Não quis mais sonhar, pediu para a mãe uma planta para esfregar nos olhos: ela preparou folhas verdes de pequi, ele não sonhou mais.

Segundo Junqueira (2004), para os Kamaiurá, os sonhos são

“veículos privilegiados de comunicação”: Mas o mundo dos sonhos é complexo e não se reduz a isso. Há, por exemplo, dois tipos de sonho: um que envolve a presença de mama'e e que as pessoas comuns não sabem identificar, pensando tratar-se apenas de sonhos com animais, índios e símbolos. O outro tipo é aquele que reflete acontecimentos que nos preocupam ou eventos marcantes. O pajé consegue decifrar ambos. No sonho com mama'e, os espíritos vêm dar conselhos, indicar soluções, fazer advertências ou apenas conversar. De modo geral, pesadelos ou sonhos muito tristes indicam que alguma coisa ruim está para acontecer e o melhor que se faz é não sair de casa. Sonhos de voar, fazer visitas, ter encontros inesperados ocorrem quando a alma fica passeando fora do corpo, pois quando dormimos ela fica livre para fazer o que quer. Desse modo, tais sonhos são reais, no sentido de que a alma realiza de fato as viagens, visitas, deslocamentos. Sonhar com pessoas que já morreram significa que temos saudades delas e que, eventualmente, elas têm saudade de nós. São

encontros que as respectivas almas têm e que tendem a ser mais frequentes no período mais próximo da morte da pessoa, ou quando algum evento nos faz lembrar dela. Nosso pensamento leva a alma ao encontro para amenizar a ausência e a dor. (JUNQUEIRA, 2004, p. 298).

Sobre os riscos que os sonhos podem apresentar, Shiratori (2013) oferta exemplos de diferentes povos que têm, em comum, a compreensão de que sonhar representa um grande perigo, pois proporcionam passeios da alma cuja volta não é garantida; desse modo, a relação entre sonhar e morrer não é simplesmente simbólica:

o vínculo entre o sonho e a morte não se limita à ordem da metáfora, estando os riscos inscritos na experiência onírica. No sonho, à semelhança das doenças e outras situações liminares, está em curso um processo de fragmentação da pessoa, cujo limite pode ser sua morte definitiva. A fragmentação ocorre de fato e essa “pequena morte” altera consideravelmente a pessoa, de modo que nem o despertar nem a cura recuperam integralmente sua condição ontológica prévia. (SHIRATORI, 2013, p. 22).

Essa concepção chega num ponto em que, entre os Wari<sup>24</sup>, um dos exemplos trazidos pela autora, falar sobre a alma ou perguntar o sonho de alguém representa uma indelicadeza, pois põe em curso um processo de perda e pode significar o desejo ou prenúncio da morte de alguém vivo com quem se sonhou. (2007, p. 23)<sup>24</sup>.

Nas três vezes em que estive na aldeia, fiquei hospedada na casa do rapaz citado acima. Ele preferiu escolher não sonhar e, então, em sua casa, toma muitos cuidados à noite. Dormimos com uma pequena lâmpada branca acesa no centro da casa, alimentada por valiosas pilhas. Ao deitar, cada um pendura panos em frente à própria rede para garantir a sombra noturna do descanso. Mas a qualquer pequeno ruído, o dono da casa, sempre atento, anuncia alto: *mama'e!*

Sua irmã, filha mais velha do cacique, também não gosta de sonhar: *Quando dorme o mama'e vem e avisa as coisas que podem acontecer*. Ela me disse que, quando sonha, fica doente. Houve um dia em que ela sonhou e quase morreu, mas o avô Takumã tirou a doença no sonho.

---

<sup>24</sup> Para o aprofundamento do tema, recomendo a leitura da dissertação de Karen Shiratori (2013) que faz a revisão bibliográfica da literatura etnológica sobre sonhos dedicada aos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. A autora trata dos “acontecimentos oníricos” a partir da noção de pessoa desde o perspectivismo ameríndio.

Ela vinha recolhendo minhas roupas do varal, ainda úmidas, antes do entardecer, ao que eu precipitadamente atribuí a uma gentileza, mas aos poucos fui entendendo que se tratava de uma preocupação maior, uma medida de proteção contra uma possível doença advinda de feitiço. Também durante as primeiras noites, ao levantar para urinar, ela saía junto comigo para indicar em que local bem próximo à casa eu podia me agachar. Depois que ela viu que eu aprendi, relaxou e passei a sair sozinha.

É difícil compreender as categorias estabelecidas pelos indígenas entre o que são as doenças provocadas pelo espírito, as doenças provocadas ou trazidas pelos não índios, as doenças que devem ser tratadas pelo pajé e as que devem ser tratadas pelos médicos não índios<sup>25</sup>.

Apresento um diálogo que tive com o cacique sobre esse tema. Na época, o pajé lidava com o desaparecimento daquela senhora, algo que, como vimos, mobilizava toda comunidade:

essa mulher que meu pai (Takumã) tá rezando para ela, ela desapareceu, ela é minha tia. Ela tinha uns sessenta e poucos anos. Era tipo um problema assim, da cabeça, que eu acho que o caso dela é pra você. Ela perdeu o marido e ficou muito triste. Depois de um tempo ela começou a ver o marido e conversar com ele. Um dia ela saiu para banhar com o marido, avisou o filho, vou banhar com seu pai, e não voltou mais, faz quinze dias. Aqui na aldeia não tem caso assim, quando tem, pessoal fala que é espiritual, pajé vai lá e cura.

Ainda que se submetam a tratamentos médicos para aliviar sintomas, distinguir a origem das doenças é algo que somente um bom pajé pode fazer. Já mais idoso, Takumã (JUNQUEIRA, 2017) relata notar que os jovens pajés vinham atribuindo a maioria das causas de doenças a feitiços, sem saber fazer a distinção correta da origem das doenças espirituais.

Junqueira (2004) observou que as acusações de feitiçaria podem estar ligadas ao manejo político da comunidade:

As disputas políticas pelos postos de maior prestígio alimentam um fluxo constante de intrigas. A expressão “falar bobagem” indica uma falha de

---

<sup>25</sup> Sobre a complexidade do processo de medicalização dos povos indígenas ver Rosalen, J. (2017).

caráter própria dos opositores e significa levantar suspeitas infundadas, ameaçar veladamente alguém, criar clima de animosidade repetindo, em lugares impróprios, confidência de outros. A acusação de maior gravidade diz respeito à feitiçaria que é tanto um eficaz instrumento de ação política como uma tentativa de controlar a proliferação de poderes anti-sociais, originados nessa esfera cultural pouco estruturada que é a feitiçaria. (JUNQUEIRA, 2004, p. 300-301).

Vanzolini (2015) realizou uma detalhada pesquisa sobre o tema do feitiço na sociedade xinguana, mais precisamente entre os Aweti. A autora revela a complexidade do assunto e, tomando estudos anteriores, que apontam compreensões sobre o fenômeno também na direção política,

Dole e Gregor, sugerem que a feitiçaria (ou antes, o medo do feitiço e da acusação do feitiço) promove a estabilidade da unidade xinguana através do controle moral, diferenciando-a do exterior para o qual está reservada a violência aberta. Coelho de Souza aponta, em primeiro lugar, que a feitiçaria e suas consequências (a execução de feiticeiros) são em si uma expressão de violência que, do ponto de vista xinguano, não se opõe à guerra, sendo tão terrível quanto esta; e, segundo, que a moralidade pacifista na qual se funda a rede de trocas xinguana implica uma forma de oposição entre “nós” e “os outros” distinta daquela vivida em contextos de guerra, mas não menos pregnante (...) A feitiçaria seria, pois, uma *transformação da guerra*, a atualização da diferença dentro do universo xinguano (VANZOLINI, 2015, p. 42).

As acusações de feitiço geralmente envolvem parentes e contra-parentes e dizem respeito a processos de constituição, coesão, dissolução e desintegração de grupos, tanto entre os xinguanos quanto dentro de cada comunidade. A feitiçaria aparece também como modo de resistência às influências “de fora”<sup>26</sup>.

\*\*\*

Contextualizando um pouco o panorama da saúde indígena, é sabido que, ainda que os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dsei) voltados para o atendimento à população indígena tenham sido implementados em 1999, com um modelo de atenção diferenciada levando em conta a vasta sociodiversidade dos usuários, infelizmente

---

<sup>26</sup> Ver, além de Vanzolini (2015), Bastos (1989) (há um paralelo com alguns mitos, o feiticeiro é frequentemente acusado de ciumento e invejoso).

a impressão é que pouco avançamos; (...) as ditas velhas doenças infecciosas e parasitárias persistem como causas de adoecimento e morte em níveis significativamente mais elevados que para a população brasileira em geral, como também vem se ampliando, de forma preocupante, a frequência de doenças crônicas não infecciosas, como obesidade, hipertensão arterial e diabetes *mellitus*. (COIMBRA, PONTES, SANTOS, 2017, p. 118).

Também aumentaram sobremaneira os casos de contaminação com metais pesados resultados de garimpos ilegais, envenenamento por agrotóxicos usados em áreas próximas às terras indígenas, invasões e assassinatos de indígenas, alcoolismo e suicídio por parte de jovens, entre outros.

Em 2010, houve uma transição na gestão das políticas de saúde indígena que deixaram de ser executadas pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e passaram para a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai). Ainda que tenha havido grande incorporação de profissionais,

Em 2010, havia 164 médicos atuando e, com o Programa Mais Médicos (PMM), outros 330 foram incorporados ao SASI (Subsistema de Atenção à Saúde Indígena). Com isso, a saúde indígena passou a contar com um médico para cada 1260 habitantes, valor maior do que o de 1 para 3500 preconizado pela Política Nacional de Atenção Básica. (2017, p. 119).

Parece que, ainda que haja esse investimento grande em número de profissionais, não houve uma política de formação para os profissionais atuarem no contexto indígena.

#### Agente Indígena de Saúde (AIS)

A figura instituída do AIS veio há aproximadamente duas décadas como uma estratégia de atenção diferenciada dentro da proposta política de saúde indígena. Em artigo que discute a contribuição dos AIS, Diehl, Langdon, Dias-Scopel (2012) descrevem:

A importância do AIS no princípio da atenção diferenciada é reafirmada na PNASPI<sup>4</sup>. A atenção diferenciada contempla noções de respeito às concepções, valores e práticas em saúde de cada povo e de articulação entre os saberes indígenas e biomédicos, e o agente indígena é o mediador entre esses saberes, assim como entre a comunidade e os membros da equipe<sup>4</sup>. O AIS deve ser um membro da comunidade e idealmente eleito por ela,

atuando na atenção primária. A capacitação e a supervisão do AIS são fundamentais para consolidar seu papel e para o êxito de sua atuação.

No Xingu, os AIS geralmente moram na aldeia e, quando o médico vem, os acompanham nas consultas às casas. Os médicos vêm à aldeia aproximadamente duas vezes por semana para avaliação, diagnóstico e prescrição de medicamentos e tratamento aos indígenas. O AIS permanece na comunidade acompanhando o caso no restante do tempo.

De um modo geral, há muita rotatividade nas equipes de saúde indígena (DIEHL, LANGDON, DIAS-SCOPEL, 2012), bem como problemas ligados à hierarquia, à burocracia, à relação com os demais membros da equipe e outras, mas, o que destacamos desde a experiência de campo, são as ambiguidades do papel do AIS e sua relação com a própria função.

Prosseguem as autoras:

As várias pesquisas indicam que a relação entre os profissionais indígenas e não indígenas da EMSI<sup>27</sup> está marcada por ambiguidades que emergem da tensão entre um processo de trabalho hierárquico definido por atividades burocráticas e a dificuldade de compreensão e articulação entre maneiras diversas de tratar as questões relativas ao corpo, ao saudável, ao que é doença, ao puro/impuro, ao infortúnio, às dietas alimentares, às prescrições de hábitos etc. (DIEHL, LANGDON, DIAS-SCOPEL, 2012).

Muitas vezes os AIS não têm autonomia em relação ao tratamento prescrito pelo médico. Não se trata de falta de formação, pois todos os agentes fazem cursos e estágios acompanhados, mas isso se dá por uma questão de medo. Medo de feitiço<sup>28</sup>. Pode acompanhar o cotidiano de dois deles, cada um em seu turno, e observar aspectos que merecem ser tratados aqui. A ameaça que o feitiço representa é constante entre os Kamaiurá e, por vezes, o acompanhamento de determinado paciente é descontinuado. Ainda que os AIS estejam preparados formalmente para atuar a partir dos instrumentos da biomedicina, os pressupostos em relação à origem da doença são os ameríndios.

---

<sup>27</sup> Equipes Multidisciplinares de Atenção Básica à Saúde Indígena.

<sup>28</sup> Nas palavras de um técnico de enfermagem não-indígena: *O problema é que os AIS acreditam em feitiço*. Fala que ilustra a problemática das relações de poder presentes na saúde indígena, um dos temas tratados na dissertação de mestrado. (GONÇALVES, 2011).

Assim, a maioria das doenças (não tenho certeza se todas) são provocadas pelo espírito ou causadas por feitiço. Apresento uma ilustração:

Hoje sonhei ruim. Por isso não fui à roça. Sonhei com a meninada que foi atrás de mim para me pegar. Fazendo brincadeiras comigo, jogando terra. Mas escapei. Banhei, no sonho banhei, lavei o rosto, passei sabão no corpo, escapei. Quando acordei tava cansado. Não vou sair hoje senão vou direto no espiritual, *mama*'e vai me pegar. E tava sentindo fraqueza...ah não vou na roça.

R. é agente de saúde indígena e grande colaborador dessa pesquisa. Ele me explicou que a meninada do sonho dele é o espírito, o *mama*'e. Tanto R. como outros Kamaiurá me disseram que esses sonhos vêm de fora das pessoas, *do espírito mesmo*. Se sonhou com *espírito*, este veio avisar sobre os acontecimentos do dia. R. mudou os planos. Ao invés de ir à roça cedinho e depois vir para o posto, veio direto. Do mesmo modo que sua rotina pode ser modificada por seu sonho, também sua rotina como agente de saúde é permeada por sua percepção de mundo. A continuidade dos tratamentos e a persistência na administração das medicações podem se alterar. R. me disse que quase todos os pacientes que ele acompanha sofrem de doença do *espírito* mas acabam tomando remédio.

Esse fragmento revela o enorme desafio, dentro do panorama da saúde indígena, da formação e prática das equipes de saúde, precisamente na atuação do AIS que, entre sistemas culturais tão distintos, possivelmente adotará o próprio.

Em texto sobre xamanismo no Xingu, Bastos (1984) descreve a maneira que Sp classificou sua doença quando começou um quadro de dor no peito, diarreia e dor de barriga:

quanto à pontada, era resultado de flechada de feiticeiro, a ele endereçada por Wk na roça; quanto à diarreia, era causada por dois motivos: "Guaraná" com pastel que ingerira ainda em São Paulo; e "charuto ruim" – isto é, enfeitado – que M e A lhe haviam oferecido quando de sua ida à aldeia Mehináku. Dizia, também, que havia perdido muita substância ("alma") neste episódio Mehináku, em função do que ficara enfraquecido. (BASTOS, 1984, p. 18).

Também Barcelos Neto (2002) fala um pouco sobre a concepção de doença:

Adoecer não é uma experiência essencialmente ruim; há apenas desespero quando a morte se torna uma consequência inevitável. Nem os Wauja nem os Kamayurá (Menezes Bastos, 1984-1985) percebem a doença segundo uma estrita lógica do bem e do mal. Adoecer, sonhar e entrar em transe conduzem ao estabelecimento de contatos íntimos com as alteridades extra-humanas e a uma imensa abertura para conhecimentos artísticos que se renovam sobretudo fora do mundo humano.

### Sonhar é enraizar

Bosi (2003), a partir de seu profundo estudo sobre memória social, nos interpelou: “Onde está nossa primeira casa? Só em sonhos podemos retornar ao chão onde demos nossos primeiros passos” (BOSI, 2003, p. 27).

Depois que Takumã morreu, também eu sonhei uma cena instigante: eu estava com ele na aldeia e olhávamos para o céu. Havia objetos que lembravam pequeninos discos voadores vindo na direção da aldeia. Ao se aproximarem do chão, pude ver melhor: eram pequenos pratos de plástico azul, atirados como balas de canhão, na direção da lagoa.

Ainda que esse sonho apresente uma questão que diz respeito aos Kamaiurá, não teria sido preciso sonhar para saber que o mundo da cultura ocidental não só deposita todo o seu lixo na natureza, como almeja a exploração e total domínio dos territórios indígenas. O fato de, no sonho, o objeto atirado ser um prato de plástico, me fez associar imediatamente à aspectos ligados a alimentação e saúde dos Kamaiurá. Mas talvez esse sonho, apesar de todo lixo plástico, tenha indicado também, por meio da presença do pajé, uma outra faceta: a do sonho funcionar como elemento enraizador diante dos ataques de fora.

O pouco tempo de campo não é suficiente para uma análise significativa dos sonhos da comunidade que pudesse revelar o quanto, após a morte do pajé, a intensificação das relações com a sociedade envolvente foi mais ou menos prejudicial. Um estudo longitudinal dos sonhos da comunidade talvez apontasse a medida da função social do sonhar no sentido do enraizar, não somente no sentido de pertencer, mas também no de resistir. Isso não impede de arriscarmos relações do quanto a saúde dos Kamaiurá está ligada à possibilidade de sonhar.

Simone Weil (2001), filósofa que se debruçou sobre a condição da opressão operária, enfatizou que

o enraizamento é talvez a necessidade mais importante da alma humana (...). Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente. (WEIL, 2001, p. 43).

O aprofundamento da filósofa nas investigações das necessidades humanas foi tal que revelam pressupostos encontrados também entre a sociedade ocidental e os povos indígenas. “As conquistas militares, as guerras, tragédias naturais e a dominação econômica impõem a condição estrangeira às comunidades, provocando a doença do desenraizamento. E o veneno que a propaga é seguramente o dinheiro” (WEIL, 2001, p. 44).

A situação se revela complexa, pois como lidar com essa dominação que se dá pelo despertar, sobretudo nos jovens, de novos desejos e anseios?

Em entrevista a Milanez (2015), o grande líder Pirakuman relatou os problemas que os povos do Xingu têm enfrentado nos últimos anos, lembrando os tempos da criação do Parque e as conversas com Orlando Villas Bôas sobre o futuro:

Nós, Yawalapiti, toda noite e à tarde a gente reúne os jovens, falando sobre essa preocupação, falando do futuro deles. Como Orlando e meu pai faziam quando eu era pequeno. Mas, nesse tempo, o que mudou a rapaziada hoje lá no Xingu... é coisa triste. A principal mudança na juventude é o dinheiro. Esse é o problema. Dinheiro que veio do emprego. A saúde oficial do Estado entrou ali e empregou os rapazes como auxiliar de enfermagem. A educação entrou ali e empregou os rapazes e as meninas como professores. Os jovens viraram funcionários públicos. Dentro da aldeia. Mas não é emprego para muito tempo. É emprego que dura pouco, e leva o dinheiro pra dentro da aldeia. E o que isso quer dizer? Significa que os que têm emprego dizem que querem ir morar na cidade: “Eu vou sair da aldeia, eu vou morar na cidade. Eu vou arrumar outro emprego”. Um emprego faz com que o jovem queira arrumar, depois, outro emprego. E assim deixa de lado o costume, a cultura (...). Sobre o dinheiro, especificamente, o Orlando falava assim: “O que vai acabar com vocês é o dinheiro. O dinheiro é a arma mais perigosa que o branco tem. É veneno. O dinheiro faz tudo. O branco vai te comprar, vai fazer vocês virarem inimigo do seu próprio irmão, do seu parente. Dinheiro vai trazer inveja, ciúme. Vai provocar briga. Tudo isso, o dinheiro.

A rapaziada mudou mesmo. Boa parte dos jovens tem acesso frequente às redes sociais e, através destas, podem fazer amizades e arranjar novos visitantes à aldeia mediante uma boa quantidade de dinheiro. Essa abertura tem desencadeado conflitos entre o cacique e alguns de seus filhos, entre o cacique e a comunidade.

Gambini (2012) esteve entre os Kamaiurá em 2006 e em 2008 registrando sonhos, principalmente de crianças, e teve a oportunidade de conversar com Takumã sobre eles. Na ocasião, encontrou sonhos que diziam respeito à vida cotidiana que, segundo ele, apontavam para a integração e pertencimento à cultura. Também colheu sonhos que chamaram a atenção não somente pelos elementos míticos presentes, mas porque apresentavam situações que compreendeu como “transgressões” míticas. Conversando com Takumã sobre estes sonhos, registrou o desgosto do pajé, que afirmou que essas crianças estavam sonhando assim pois não estavam mais se interessando pelas histórias que ele contava. O sonho mais emblemático colhido pelo autor é um que a sonhadora saboreava um pedaço de cana de açúcar sob uma antena parabólica (esta antena havia sido trazida por uma emissora de televisão em troca da permissão para filmar um Kuarup; tal antena permanece na aldeia, em frente à casa da moça). A antena cai em cima da moça, que, em seguida, tem seu pé picado por uma cobra venenosa.

O autor chama atenção para dois perigos que o sonho aponta, menos óbvios do que a cobra, que são a sedução que a tecnologia provoca e a aparente ingenuidade dos indígenas diante desta. Para ele, o sonho já é uma elaboração da ameaça ao sentido de pertencimento da sonhadora à comunidade (GAMBINI, 2012).

Ainda que os jovens fiquem seduzidos e pressintam as ameaças à comunidade, dentro do contexto atual sabemos que também continuam sonhando, e o sentido de pertencimento vai se ajustando concomitantemente às mudanças da sociedade.

Desse modo, quem sonha já não está assegurado de um sentido de pertencimento? Será que poderíamos tomar os sonhos, em meio a tantas antenas, celulares, computadores e câmeras, como uma experiência privilegiada de resistência?

Se sim, podemos considerar aqui uma outra faceta do enraizamento, o enraizamento como um índice de saúde.

## 2017 – O capim

Durante todos os períodos na aldeia, a pergunta que mais fiz foi *o que você sonhou hoje? (Po ne wa'yp?)*<sup>29</sup>. Mais recentemente, em comunicação pessoal, soube que a tradução literal é *você foi ao capim?* (BASTOS, 2019).

Não, não tinha ido andar na capoeira que circunda a aldeia até entrevistar Rafael Bastos (2016) na intenção de conversar sobre sua experiência com os Kamaiurá e sair de lá com a indicação de dar umas voltas pelo capim ao redor da aldeia Ipavu. Curiosa, não pude acolher a sugestão sem antes indagar seu motivo, ao que ele respondeu: *vai lá andar, vai sentir a gestalt e quando você voltar conversamos*.

A indicação do professor ficou adormecida algum tempo em minha mente, e foi reavivada num sonho que tive às vésperas da viagem ao Xingu, já em 2017. Sonhei que

estava com um grupo de amigos em uma espécie de floresta tropical, num dia ensolarado. Havia uma lagoa e alguns bancos de areia tanto no meio, quanto nas bordas da lagoa, onde crescia um capim de média estatura, bem verde. Entramos na água, era rasa, em quase toda a lagoa a água atingia a altura dos joelhos, alguns pedaços a altura da barriga. A água era morna. Estávamos ali para colher o capim, pois, com ele, alguém prepararia um medicamento para doenças femininas e um específico para problemas no útero.

Depois desse sonho, que interpretei demonstrar minha expectativa e curiosidade em relação ao capim, já na aldeia, resolvi acolher a sugestão.

Esperiei meus anfitriões saírem para pescaria que antecede a grande festa do kuarup para pedir para uma amiga, neta do cacique, me levar para andar um pouco no capim. No primeiro passeio, fomos em algumas mulheres e meninas caminhar naquele lindo verde; caminhamos até bem dentro da mata. O capim vai ficando alto e, à medida que caminhávamos, iam saltando andorinhas do meio deles, uma alegria serena.

Nessa noite tive um sonho profundo e estranho:

---

<sup>29</sup> Glosa ofertada por Andreia Figueiredo para a pesquisa.

andava sozinha, era de noite, demorei a perceber que talvez fosse perigoso. Caminhei e entrei numa casa, onde encontrei uma senhora que me lembrava minha avó Nair, mas não tenho certeza. Estava sentada numa cama, mas não a reconhecia completamente, tinha uma cabeça meio deformada, grande, rosto deformado. Segurava um bebê e me disse que o havia curado. Perguntei se poderia pegar o bebê no colo, ao que ela disse “ainda não, ela está frágil para ir em outros colos” e daí percebi que o bebê estava dentro da pele dela, como costurado por dentro de seu corpo.

Quando acordei, a primeira coisa em que pensei foi na bebê que visitara duas vezes desde minha chegada, uma bisneta de S. A agente de saúde havia me pedido para ir com eles na casa para tentar convencer a mãe de levar sua filha para tomar inalação no posto da aldeia. A bebê recém-nascida estava em sofrimento respiratório, mas, seguindo a tradição Kamaiurá, entre outros costumes, a mãe e a bebê não poderiam sair de casa nos primeiros oito meses de vida. Mas a situação era delicada: caso a mãe não desse as inalações, talvez tivessem que sair da aldeia para tratar na cidade; poderia evoluir para pneumonia. Tínhamos explicado isso a ela.

Será que a bebê estava bem? Mais tarde fui à sua casa e não as encontrei, pois elas estavam no postinho – a mãe passou a levá-la duas vezes ao dia para a inalação e a bebê já se recuperava.

Contei meu sonho para os meus anfitriões, como fazíamos pelas manhãs, e o dono da casa disse: *esse cabeção que você sonhou é mama'e, precisa ir contar para a pajé seu sonho, ela que vai te explicar o que é isso.*

Mapualu é neta do pajé Takumã e filha da pajé Mapulu. Vem trabalhando como pajé, ajudando sua mãe há algum tempo, desde que sonhou e seu avô lhe deu fumo de pajé. Moram juntas e, nessa ocasião, Mapulu estava trabalhando em outra aldeia. Mapualu escutou meu sonho e me falou que não era a minha avó, era espírito. *É mama'e. Anhangü. Esse foi sonho bom, de cura. Agora seus pacientes vão ser curados pelo espírito.*

Achei fascinante essa experiência, mas fiquei intrigada com o que Mapualu me explicou. Como posso ter sonhado com Anhangü?, que, sim, eu sabia de sua existência por meio da leitura de mitos Kamaiurá, relatos de sonhos na aldeia e etnografias (JUNQUEIRA, 1978; VILLAS-BOAS, 2006; BASTOS, 1999), mas, ainda assim, não fazia muito sentido para mim.

O primeiro ponto é que, a princípio, esse mama'e não faz parte de meu repertório de imagens, metáforas e símbolos, conscientes ou não. Assim, sendo eu a sonhadora, arrisquei interpretar meu sonho, em associação livre. Talvez pudesse ser compreendido, numa leitura psicanalítica clássica dos sonhos, como realização de desejo, de um desejo profundo de pertencimento, de enraizamento, de acolhimento da minha pessoa, ali, entre os Kamaiura? Afinal, me encontrava em plena disposição para participar de maneira profunda daquele universo. Assim, o sonho refletiria o anseio por uma comunicação verdadeira com eles?

Em texto que comenta a obra do biólogo, antropólogo e psiquiatra Gregory Bateson, o antropólogo Samain (2001) procura delinear o que poderia chamar de “epistemologia da comunicação” desde a vasta obra do autor:

De Bateson pode-se afirmar, vinte anos após a sua morte, duas coisas: ao lado de seus colegas psiquiatras e antropólogos, ele não somente delineou os parâmetros de uma “Nova Comunicação”, mas soube plantar os alicerces de uma “Antropologia da Comunicação” e de uma “Epistemologia da Comunicação”. Em outras palavras: o que significa pensar antropologicamente a comunicação humana? Ou, ainda, o que significa, na perspectiva aberta por Bateson, investigar etnograficamente os comportamentos, as situações, os objetos que, numa comunidade, são percebidos como portadores de um valor comunicativo?

O autor mostra como Bateson buscou uma estrutura que ligasse todos os seres vivos (*the pattern which connects*) a partir de observação (que não se dá somente pelos olhos) e posterior estocagem de informação. Então, o antropólogo propõe que, numa epistemologia da comunicação, as perguntas simples, muitas vezes relegadas ou ignoradas, sejam valorizadas. Diz ele: O que significa observar? O que observar? Como observar?... Mas, também, será que uma imagem, por exemplo, não nos permitiria eventualmente observar o que nosso olho não é capaz de perceber e por que razão? (SAMAIN, 2001).

Como antropólogo visual, o autor faz indagações em relação às imagens que ecoam na direção do universo onírico e das experiências de campo tratadas por esta pesquisa:

Sabemos que não existiria observação possível sem a existência de nossos órgãos sensoriais (a visão sem dúvida, mas, também, a audição, o olfato, o paladar, o tato, o gestual, etc.). Eis um dado óbvio. Mas o que sabemos realmente desses canais fundadores da comunicação humana? Como cada

um deles funciona? Como esses canais se relacionam e se inter-relacionam? Quais seriam as lógicas de funcionamento de cada desses órgãos sensoriais, embutidas num único cérebro? Ainda mais: quais seriam as relações existentes entre as funções e performances cognitivas (perceber, decidir, inferir, estimar, corrigir, memorizar) cravadas, ou na nossa visualidade, ou na nossa audição, ou no nosso olfato (...) será que, numa perspectiva batesoniana, não deveriam interessar a todos os comunicólogos? Será que o especialista da comunicação, o antropólogo, o biólogo, o matemático podem, de antemão, ignorar a complexidade e a importância dessas questões em nome da especificidade de “sua ciência”? (SAMAIN, 2001, p. 11).

O autor propõe que a comunicação possa ser tomada não apenas como um fato individual, mas como uma *instituição, um fato social*, que diz respeito ao mundo dos seres vivos, não como uma telegrafia relacional, mas como uma orquestração do sensível:

vivemos não apenas no meio de postes, de quilômetros de fios elétricos, no tear de uma multidão de fibras óticas ou nos interstícios de uma legião de satélites. Vivemos, sim, nos balcões dessa complexa teia comunicacional ou, melhor dizendo, nos palcos dessa rede planetária e somos sempre –de maneira solidária, institucional e orquestral – os atores necessários de nossas apresentações e de nossas representações, de nossas ideias e de nossas contraideias, sem as quais não existiriam sociedades e muito menos dinâmicas sociais (SAMAIN, 2001, p. 13).

Em dissertação sobre sonhos que discute, a partir das formulações de Gregory Bateson, as noções de ‘sonhador’ na antropologia, Leite (2003) afirma que a noção que permeia o estatuto do sonhador na obra do autor é “ o conceito de “self cibernético” (1972: 317) – ou mente, cujas fronteiras se estenderiam ao ambiente: “A mente individual é imanente mas não somente no corpo. É imanente também nos canais e mensagens fora do corpo; há uma Mente maior em qual a mente individual é somente um sub-sistema” (LEITE, 2003, p. 35, nota de rodapé).

Dentro dessa compreensão, em que tomamos o complexo campo da comunicação para encontrar linhas de interpretação aos sonhos do capim, qual seria a compreensão dos pajés sobre esse fenômeno?

Em uma ocasião em que acompanhava Mapulu, Mapualu e um grupo de pajés na aldeia do Morená para trazer a mulher desaparecida de volta, Silveira (2018, p. 285) conta que os pajés pediram para que, se sonhasse, contasse a eles: “como estou entre eles, afirmaram, era possível que tivesse algum sonho referente ao caso. Mapualu afirmara que, se eu sonhasse *ruim*, não poderia mais ficar com os pajés.”.

Segundo a pajé, Silveira poderia sonhar como as pajés do grupo, no sentido de acessar saberes e indicações e trazer informações que definiriam mudanças nos rumos da pajelança. Em algumas concepções indígenas, os sonhos podem vir de qualquer pessoa, não necessariamente do pajé.

Diante dos fatos, ao voltar da aldeia, resolvi procurar registros de outros não indígenas que pudessem ter tido sonhos aparentados com esses ou algum relato de qualidade semelhante.

Encontrei relatos de visão de vultos na aldeia. Uma amiga Kamaiurá, a filha mais velha do cacique que mora durante o ano em Brasília, sempre que está na aldeia vê vultos ali na casa de seu irmão, onde nos hospedamos. Encontrei em relato de Junqueira (2017) e em depoimento de Faggiano (2013) a mesma experiência quando estavam na aldeia. O relato de Faggiano foi na ocasião em que estivemos juntos na aldeia pela primeira vez. Ele teve um sonho agitado no qual eu o acalmava; quando acordou e abriu os olhos (e eu presenciei seu susto ao acordar), ele viu dois vultos no meio da casa em que nos hospedávamos. Mais tarde, nessa noite, houve um pequeno alvoroço na aldeia, pois uma mulher viu vultos em torno de sua casa e todos se reuniram com suas lanternas para tentar descobrir o que era. Encontrei relato de outra situação semelhante descrita em conversa pessoal por Rosalen (2019) em uma ocasião em que estava entre os Wajãpi. Ela me contou que certa vez conversava com um amigo indígena sobre uma gente específica que habita o cosmos. Foram dormir em uma mesma casa, mas em locais distantes um do outro. Quando ela acordou relatou ao amigo o ser que havia visto durante a noite no pé da sua rede. Ele a interrompeu e disse: "ele também veio aqui e ficou me olhando, mas eu não tenho medo". Sem certeza se foi sonho ou visão, tiveram uma percepção compartilhada.

Conversando com pesquisadores e amigos dos Kamaiurá em busca de algum tipo de experiência semelhante, fiquei sabendo de uma situação que envolvia uma história de mama'e com uma moça não indígena, que conheci na aldeia em 2015. Ela conta que, em uma ocasião, em 2013, saiu para a pescaria com os Kamaiurá e se perdeu do grupo. Durante o tempo em que esteve perdida no mato, fazia muito calor e ela desmaiou. Acordou com um ruído muito forte e descreve ter visto um movimento em forma de redemoinho no meio da lagoa de Ipavu. Deu-se conta de que havia saído da trilha e voltou para um lugar onde pudesse ser vista, em que mais tarde seus amigos a encontraram e trouxeram à aldeia. Ela conta que, quando chegaram, o pajé

Takumã veio em sua direção e falou: “o que aconteceu com você? Sonhei com você, anta ia te levar, anta te levava, te arrastava para o mato. Fiquei preocupado, rezei.”. A moça contou da visão na água e o pajé disse: “é mama’e, mama’e”. Nessa noite ninguém assou peixe, ligou televisão ou conversou na casa do cacique, onde se hospedava. *Sonhou com um índio velho, parecia Takumã mas não era, ele rezava e assoprava sobre ela. Tinha uma cuia com água e erva macerada e passava a erva e rezava. Assoprando fumaça e rezando sobre ela. Ao acordar, sentiu-se renovada. O pajé perguntou: você sonhou? Ela contou o sonho e ele, parecendo satisfeito, disse: “você foi tratada, pajé cuidou de você.”*

Ainda na aldeia, resolvi andar no capim novamente. O capinzal ali não é um cerradão, é capim mesmo, verde e alto. Não é de maneira nenhuma um capim seco. Quando voltei à cidade, verifiquei ser um ambiente que está na transição entre a floresta amazônica e o cerrado do Brasil central. Mais recentemente, após mapeamento e coleta detalhada de espécies botânicas da região, a área foi reconhecida como uma floresta de transição, por semelhanças florísticas com a floresta (KUNZ, SUSTANIS HORN et al, 2009).

Sonhei de novo.

Estava com uma grande amiga, ela acompanhada por um namorado que eu não conhecia. Ele era um cara estranho de cabeça deformada, grande, com uma corcunda atrás da cabeça e uma boca monstruosa. Estranhei sua deformidade, me lembrei do homem-elefante. Fomos todos ao teatro, assistimos à peça dentro de uma piscina cheia de água, depois nadávamos para sair. Enquanto esperávamos na fila, houve uma situação de assédio por parte de um homem, com uma outra moça, eu me irritei com ele e discuti, saindo em defesa da moça. Outra cena: Tinha um jogo de sofá com poltronas de minha mãe que eu havia emprestado para minha amiga e perguntei se poderia levar para minha irmã que estava precisando. A minha amiga não respondeu, me olhou muda, parecia meio entorpecida, e foi embora com seu namorado sem falar comigo.

Mapualu me explicou que o homem com cabeça deformada do sonho era anhangü. *Você é tipo pajé no espírito. (pajé r ~y?) Esse mama’e aparece para pajé, só para pajé. Ele protege o pajé, ajuda a curar os pacientes. Ele vai estar sempre perto de você, ajudando a curar os pacientes. É como se fosse um auxiliar.*

Contei a ela que, nas duas noites em que sonhei com essas pessoas com as cabeças deformadas, havia andado durante o dia pelo capim em volta da aldeia, ao que ela me respondeu: *ah, por isso você sonhou, mama’e mora lá, no capim.*

Tivemos algumas conversas sobre sonhos e Mapualu me explicou que

quando sonhamos a alma (jengné – ãn) sai e se encontra com mama'e ou com a alma de outra pessoa. Se for com espírito fala o que vai acontecer pra frente. Esses sonhos vêm de fora da gente. O sonho de dentro é quando vai dormir pensando em alguma coisa, se dorme pensando em pescar, sonha que tá pescando, vê se a pescaria vai ser boa ou ruim. Todo mundo pode sonhar assim e pajé sonha com mama'e.

Desde essa explicação, contei a ela meu sonho, ainda em São Paulo, com o capim na beirada da lagoa. Ela me disse que lá na aldeia *tem esse capim perto do mato, é uma planta para quando a mulher precisa de proteção ou quando tá grávida, protege a mulher dos maus espíritos.*

Para Mapualu o espírito veio porque

você já entrou dentro do pajé, você busca a história, tá estudando isso. Pra gente você já é pajé. O espírito tá falando com você conversando no sonho, contando que seus pacientes vão melhorar, dando força pra você. Pode ser o espírito do meu avô, da minha mãe e pode ser eu também ajudando.

As interpretações de meu amigo e de Mapualu sobre essa singular experiência onírica na aldeia encontram algum paralelo, não em termos ontológicos ou epistemológicos, mas na observação dos processos oníricos que os grupos disparam: assim como Silveira (2018), na ocasião em que acompanhava o grupo de pajés, poderia receber alguma indicação do espírito, em seus sonhos, por estar fazendo parte do grupo. Meus sonhos podem ter acontecido por eu ser alguém que eles identificam como pertencer ao grupo de pessoas que atende pacientes e estar naquele momento fazendo parte do grupo da aldeia.

Ainda assim, esse sonho pareceu mais enigmático, mas depois pensei na situação da mulher na aldeia, em como se dão as relações com os homens e quais deviam ser as situações que elas nomeariam como assédio, abuso e violência. Pensei também em que tipo de conforto, apoio e “colo-sofá” que a minha presença poderia – ou não – ofertar.

Algumas perguntas sobrevieram ao sonho: qual é o tipo de deformação que o machismo pode provocar numa comunidade como a sociedade Kamaiurá? Há uma

maneira tradicional que faz tudo funcionar, mas como são as negociações que as mulheres fazem entre si e com os homens para lidar com isso?

A participação feminina em funções de liderança dentro da tradição indígena ainda é pequena, mas algumas mulheres têm buscado e encontrado seu espaço. Essa consciência e engajamento varia de acordo com a etnia, com o contato com a sociedade envolvente, com a região onde vivem as comunidades. Segundo reportagem sobre o protagonismo feminino indígena,

Desde a promulgação da Constituição de 1988, algumas mulheres indígenas começaram a se inserir nos debates e buscaram legitimar-se também como lideranças com direito a serem ouvidas e respeitadas. Quase 20 anos depois, a Conferência Nacional simboliza a conquista desse espaço, embora alguns povos ainda se neguem a reconhecer a participação feminina. “Lugar de mulher não é aqui na Conferência. Isso não é coisa de mulher”, diz, brincando, o Kayapó Ákjboro, ao ser indagado sobre a falta de mulheres de sua etnia entre os delegados. (REVISTA BRASIL INDÍGENA, n.02, 2006).

Junqueira (2001), tratando desse tema, observou entre os Kamaiurá uma clara assimetria entre homens e mulheres:

O marido não é nenhum tirano, mas a divisão do trabalho encerra a mulher num espaço acanhado. Enquanto o homem tem possibilidade de acumular novas experiências e aprofundar seu conhecimento do mundo, a vida da mulher transcorre num circuito fechado de repetições, distante do poder e sem acesso às atividades que conferem maior prestígio.” (JUNQUEIRA, 2001, p. 33).

Por outro lado, diante das divisões de tarefas e atribuições destinadas aos homens e mulheres, a mulher Kamaiurá detém os conhecimentos necessários que garantem o futuro da comunidade, pois sabem fazer uso de ervas tanto para engravidar, como para evitar a concepção. Ainda que esse saber não elimine a subordinação,

permite a existência de áreas de comando próprias(...) Por esse motivo jamais ocorreria ao homem forçar a mulher a ter relações sexuais com ele. Como dona do próprio corpo, nada a obriga a um ato não desejado. Os constrangimentos que ela enfrenta em outros domínios são aqui inexistentes. (JUNQUEIRA, 2001, p. 57).

Gostaria de ressaltar o fato de que, primeiramente, eu ter me incomodado com o modo do jornalista indagar a minha amiga “se não era *machista* aquela parte da

festa permitir somente a presença dos homens”, a ponto de usar, como ilustração de um modo prejudicial de interferência, no início deste trabalho, e dois anos depois, ter sonhado, na aldeia, de algum modo, com a ‘mesma’ questão. A questão do machismo entre os indígenas não se colocava naquela ocasião, mas, por causa do meu sonho, acabou se impondo à essa reflexão. Ainda assim, penso que aparecem em dimensões bem diferentes: o homem branco ocidental indagando algo à índia, usando um vocabulário desconhecido por ela, sobre um conceito que não lhe pertence, como se fosse uma entrevista, e a maneira como o tema apareceu no sonho, acessando a realidade da mulher indígena, sua vida dentro da cultura, seu cotidiano, seus temores e anseios.

As palavras de Xukuru Kariri Graciliana Selestino Wakanã (REVISTA BRASIL INDÍGENA, 2006), na ocasião da conferência dos povos indígenas, colaboram para esse esclarecimento:

eu sei que tenho de respeitar a cultura do meu povo porque, mesmo querendo meus direitos, a gente sabe que tem papéis fundamentais que só competem ao homem dentro da cultura indígena. Então, eu jamais vou me meter e incentivar algo que vá de encontro aos valores e tradições das culturas”, diz. “Mas uma liderança política é diferente. Pode incluir as mulheres, pois temos um papel essencial dentro disso. A mulher tem uma visão mais geral. Ela se preocupa com a coletividade, acrescenta.

Depois de longo convívio com os Kamaiurá, Junqueira (2017, p. 61) registrou que, há alguns anos, em todo Alto Xingu, “algumas mulheres têm se tornado pajés, desafiando a supremacia masculina e avançando na direção do grau mais alto de contato com o mundo espiritual, tradicionalmente reservado aos homens.”. A autora levanta ótimas questões sobre esse fenômeno, entre as quais destaco:

Onde teria florescido o desejo de estender a pajelança às mulheres? Delas mesmas, na luta silenciosa à procura de maior destaque social? Dos sonhos? (...) Viria dos homens o desejo de compartilhar com elas o árduo trabalho da cura, da localização dos feitiços, do diálogo com os espíritos, alguns deles rudes e mesquinhos? (JUNQUEIRA, 2017, p. 62).

Atualmente temos acompanhado o crescente protagonismo de mulheres indígenas, que vêm se questionando sobre seu modo de vida na aldeia e conquistando espaço e destaque, não somente em suas comunidades, como na vida política do país, lutando tanto na direção do reconhecimento e da segurança de seus direitos

como mulheres, como também na defesa de seus territórios indígenas. A luta pela garantia e pelas condições dos equipamentos de saúde em suas comunidades sempre foi uma pauta, mas depois das violentas mudanças impostas pelo novo governo, é uma das principais preocupações do momento. Em agosto de 2019, as mulheres organizaram, junto à Articulação Brasileira dos Povos Indígenas (Abip), a 1ª Marcha de Mulheres Indígenas, realizada em Brasília, com o tema-protesto "Território: nosso corpo, nosso espírito", tendo como um dos objetivos reunir mulheres de diferentes etnias para discutir justamente o que significa ser mulher em cada comunidade indígena. Comentando essa iniciativa, Célia Xakriabá fala: "Tem muitas mulheres que nunca saíram das suas terras e estão aqui. Não é só um ato simbólico. A guerra do século 21 é pelo território, e querem adoecer nosso corpo e nossa alma" (Entrevista GaúchaZH, 12/08/2019).<sup>30</sup> Nessa ocasião, as mulheres indígenas também se pronunciaram sobre o machismo:

O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/08/predio-do-governo-e-ocupado-por-cerca-de-300-mulheres-indigenas-em-brasilia-cjz8p2oao0>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

<sup>31</sup> Disponível em: <<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

## CAPÍTULO 5. DISCUSSÃO

### Os sonhos, a memória e o mito

Buscando referências para compreender a experiência no capim, encontrei no livro do historiador Ellenberger (1970), sobre a história do inconsciente, registros de pesquisa muito interessantes. O autor apresenta, no capítulo sobre sonhos, uma série de investigações do mundo onírico, desde os pioneiros da psicologia dos sonhos, a saber, Schener, cujo livro *The life of the dream* apareceu em 1861; Maury, autor de *Sleep and Dreams*, do mesmo ano, e Hervey de Saint-Denis, que publicou anonimamente *Dreams and the Means of Direct Them* em 1867. Os trabalhos destes foram a base para a elaboração das teorias sobre os sonhos entre 1880 e 1900. A revisão desses estudos mostra como quase todas as noções posteriormente sintetizadas por Freud e Jung já haviam sido descobertas, mas não haviam merecido atenção<sup>32</sup>.

Hearvey salientou o papel da memória nos sonhos, sugerindo que imagens que pareciam novas em seus sonhos poderiam ser “memórias esquecidas” ou “memórias instantâneas”, mas não são tudo. O autor ressalta a importância das funções criativas, relatando certa vez que resolveu um problema de xadrez no sonho. Segundo Ellenberger (1970, p. 47), Hearvey é o responsável por ter mostrado a plasticidade do mundo onírico: “muitos de seus sonhos são na realidade de alta qualidade poética e beleza. Em um deles, Hervey olha para um espelho mágico, vê a si mesmo como um jovem envelhecendo até que se torne um homem velho e feio, e acorda assustado.”.

Dentro dos estudos contemporâneos sobre a experiência onírica, o psicanalista Bollas (2015), retomando as ideias de Freud, sugere um outro ponto de vista para a análise dos sonhos, que também remete aos aspectos das funções de criativas:

Podemos perguntar sobre qualquer sonho que induza a uma experiência onírica: “Que tipo de mundo o sonho fornece para o sonhador?”; “Com ele lida com o sonhador dentro do sonho?” Este manejo está além da função sintética do trabalho do sonho. Aponta para a estética dos sonhos como a

---

<sup>32</sup> Sugiro a leitura do texto de Elenberger (1970) que descreve com detalhes os diferentes métodos de investigação onírica e as consequentes teorias elaboradas.

expressão de um estilo irônico das relações objetais – especificamente, o estilo pelo qual o sujeito (como sonhador) refere-se a si mesmo como objeto (como o sonhado). ( BOLLAS, 2015, p. 106).

Para o autor, o sonho pode ser considerado transformacional, pois revela não somente o desejo e a memória, mas a função criativa do sujeito, sua singularidade e seu idioma: “A ‘atitude’ do ego em relação ao tema do sonho e ao sujeito a quem o tema será apresentado constitui uma escolha estética.” (BOLLAS, 2015, p. 106). Assim, tomando os sonhos como espécies de dramas compostos por cada sonhador, o autor se apresenta impressionado, a partir de sua experiência clínica, com os estilos e conteúdos dos sonhos de seus pacientes, salientando a função estética do sonhar:

A simples atenção ao que é padronizado e esteticamente recorrente (as formas típicas nos temas oníricos) sugere ao analista o que é uma experiência histórica do ego (da memória) e o que não é. Quando assistimos à transformação egóica do tema do sonho em uma ficção dramática, estamos de fato reconhecendo uma função criativa no processo onírico e seremos mais sábios, creio eu, se levarmos em conta que o sonho não se limita a nos pôr em comunicação com as experiências pulsionais ou de memória; o sonho nos põe em contato com nossa própria estética interna, altamente idiomática: a estética refletida no estilo egóico, típico de cada um de nós. (BOLLAS, 2015, p. 114).

Parece haver um paralelismo entre essas considerações sobre as funções criativas que o sonho revela, no que Bollas descreve como sonho transformacional, e as formulações sobre o universo onírico dos parintintins, do antropólogo Kracke (1992). Em artigo que aborda as relações entre os sonhos e os mitos desde sua experiência com os Parintintins, o antropólogo Waud Kracke (1992) relata que os sonhos são vias de acesso aos seres “sobrehumanos” presentes nos mitos. Os Parintintins não só contam seus sonhos e discutem seu significado coletivamente, como engendram ações como se proteger dos sonhos de mal agouro contando-os perto do fogo para cancelar seu efeito. Após longo estudo, Kracke conclui que a visualização interior da teatralidade dos mitos é constituída em modalidade espaço-sensorial similar à dos sonhos e quando o sonhador é protagonista de um mito, o indivíduo se apropria deste.

A partir de seu extenso convívio entre os indígenas, o autor formula a ideia de pensamento imaginal, que sintetiza suas reflexões entre mito e sonho:

mitos são uma forma de arte altamente desenvolvida, uma “literatura oral”, com sutilezas e complexidades de estrutura e pensamento. Se os sonhos e mitos compartilham o mesmo tipo fundamental de pensamento baseado em imagem, o processo de pensamento ligado aos sonhos é capaz desta complexidade, da expressão e elaboração de ideias sutis e complexas. O pensamento nos sonhos ou “processo primário” não é, portanto, uma forma degenerada, regressiva de pensamento, mas sim uma forma diferente de pensamento, que denomino “pensamento imaginal”. (KRACKE, 1992, p. 51).

Ainda que esses estudos pareçam avançar desde as concepções mais clássicas sobre os sonhos, apresentando, para além das noções deslocamento e condensação, os aspectos das funções criativas e míticas de um sonho, ainda não foram suficientes para a apreensão do fenômeno dos sonhos do capim.

Lendo alguns trabalhos de Kaes (2004) sobre a dimensão compartilhada do sonhar, acredito ter encontrado alguma aproximação entre a fala de Mapualu (*como você está aqui junto com a gente, você pode sonhar com espírito*) com o que descreveram psicanalistas que trabalham com sonhos em sua dimensão sociocultural.

Autores como Kaes (2004, 2005) e Nathan (2011, 2013) após anos de trabalho com grupos, passaram a observar que os processos oníricos talvez seguissem inúmeros e desconhecidos caminhos. Assim, o sonho não pertenceria somente ao sonhador, mas apresentaria um panorama referente a uma problemática coletiva.

Já amparado pelas formulações de Winnicott sobre comunicações silenciosas e de Anzieu sobre grupos (1981), Kaes supõe que, assim como existe a figura do porta-voz no grupo, alguns sonhos poderiam ser tomados como porta-sonhos, expressando a dimensão intersubjetiva de um grupo. Dentro dessa perspectiva, que se baseia na existência de espaços psíquicos comuns e partilhados, qualquer sonho da comunidade ou de quem ali estiver dormindo poderia ser tomado como porta-sonhos. Essa função independeria da cultura do sonhador. Dependeria, sim, da abertura e disponibilidade psíquica dos integrantes do grupo.

Não podemos ceder à tentação de fazer comparações entre o mundo do *espírito* Kamaiurá com o que denominamos inconsciente, tomando os sonhos como manifestação inconsciente do espaço psíquico compartilhado, pois não se trata de crença, nem no mundo dos espíritos, nem na psicanálise, mas sim de enfrentar esse espaço entre as culturas sem compreendê-lo totalmente, sem deixá-lo escapar completamente.

Tomando essa experiência como um encontro onírico, o sonho da pesquisadora com o mama'e foi uma *comunicação* entre as culturas. Não se trata somente de sua função social e comunitária, no sentido de facilitar conversas ou engendrar parcerias e ações, mas o sonho *em si* pode ser compreendido não como símbolo, mas como a própria comunicação entre as culturas. Um sonho que é a experiência de uma comunicação que parece transcender as fronteiras culturais.

Como disse Kaes (2004, p. 116), “compartilhar o mesmo espaço onírico não é algo ‘inocente’”. Eu acrescentaria que, se a abertura para o sonhar é ontológica, compartilhar o mesmo espaço onírico não é nem inocente, nem superficial, mas algo sério que convoca à responsabilidade.

Kaes (2004) se pergunta acerca de um sonho que revela uma dimensão compartilhada:

Será o caso de dizer, então, que o sonhador realizaria o desejo (o seu) de ser o sonhador de um desejo de um outro e que lhe concerne fundamentalmente em sua existência? (...) O sonhador poderia ser o porta-sonhos de um outro, de um conjunto de outros, assim como se constituem nos grupos, nas famílias e nas instituições porta-vozes, porta-sintomas, porta-sacrifícios, e várias outras funções fóricas (...) Também é preciso que alguém se constitua em destinatário do sonho, e a questão está em entender o que significa receber um sonho, ou ao menos ser, como escreve A. Missenard, o ouvinte de uma “mensagem destinada aos bons entendedores”. (KAES, 2004, p. 108).

O autor lembra que Ferenczi, ao analisar os sonhos de Freud, concluiu que os sonhos são destinados para aquele para quem se conta os sonhos:

Pode-se pensar que o sonhador organiza seu sonho tendo em mente o destinatário do sonho, o que constitui um argumento em favor da polifonia do sonho, já que o sonho ganha no mínimo um duplo sentido, o de ser uma produção própria do sonhador e o de incluir algo do outro em sua arquitetura. (KAES, 2004, p. 11).

Em se tratando das relações entre transferência e os sonhos do analista, apesar dos poucos estudos existentes sobre o tema, o autor pergunta: “(...) temos algum outro instrumento mais fino e mais seguro em nossa disposição?” (KAES, 2004, p. 11) O sonho representa e apresenta um vínculo, em que muitas vezes se fazem ouvir. Essas formulações ampliam as perspectivas Freudianas do sonho, como realização de desejo inconsciente individual, pois para Kaes (2004, p. 295), perceber

a polifonia do sonho mostra “que o desejo de sonhar no espaço onírico comum é uma realização do desejo mais antigo do ser humano.”.

Qual desejo tão antigo o autor se refere? O de se comunicar verdadeiramente com um outro?

É verdade que essa pesquisa sobre os sonhos dos Kamaiurá tanto me aproximou de algumas pessoas como, principalmente, permitiu conversas de grupo em torno de algum elemento sonhado, independente de quem tivesse sonhado. Em algumas ocasiões, em que os sonhos de todos eram relatados nos grupos familiares e todos escutavam os sonhos, ainda que geralmente eles já tivessem contado seus sonhos uns aos outros, ou seja, os sonhos eram novidade somente para mim, a conversa se estabelecia entre todos nós. Então, algumas vezes, estava caminhando em direção ao meu destino e era interpelada por alguém de uma casa, geralmente uma mulher: *ei, vem aqui, minha filha quer contar sonho!*

Penna (2013), em artigo que discute o sonhar social (*social dreaming*) – tal qual proposto por Lawrence em 1982 – e os desdobramentos dessa prática desenvolvido por alguns analistas, destaca a importância da prática de contar o sonho (*dream-telling*) em grupos:

contar o sonho objetiva uma elaboração interpessoal, isto é, um encontro intersubjetivo que permite a busca por um continente exterior advindo da relação com o outro. O sonho transforma-se em um pedido de proximidade, de contenção, de acolhimento externo, um pedido para que alguém sonhe com ele seu próprio sonho, “re-sonhe” com ele. (PENNA, 2013, p. 22).

A autora apresenta o trabalho de alguns psicanalistas que trabalham com grupos em zona de conflito e fazem uso dos sonhos dos participantes para elaborar situações de violência e trauma coletivos. Nessas experiências, os elementos oníricos têm, além de uma função social, uma função de comunicação:

Friedman (2011) desenvolve grupos terapêuticos e grupos de reconciliação e diálogo com israelenses e palestinos e judeus e alemães. Nesse difícil trabalho, o uso do contar o sonho adquiriu a partir de sua própria experiência como sonhador um espaço especial. Analisando seus próprios sonhos e utilizando-os durante encontros em grupo ou workshops observou que era possível que o próprio grupo funcionasse como parceiro na elaboração de situações que envolviam complexos conflitos, traumas e guerra, através da técnica do contar o sonho. Nesses contextos observou que a permeabilidade da psique tornava o processo de contar o sonho possível, e que, muitas

vezes, as fronteiras intrapessoais e interpessoais acabavam se perdendo por completo, facilitando a demolição de barreiras que impediam o tão difícil diálogo. (PENNA, 2013, p. 24).

Para Penna (2013), essas experiências com os sonhos nos grupos estejam apontando um caminho: uma nova ecologia do psiquismo.

### **Todos podem sonhar**

Retomando os estudos de Viveiros de Castro, Shiratori (2013) mostra que, nas línguas amazônicas, as palavras que significam xamã dizem menos respeito a essência do ser do que a uma qualidade deste. Assim, o leigo se distingue do xamã menos por natureza e mais por grau. A natureza dos que sonham seria a mesma, mas a continuidade e a intensidade desses processos é que vão diferenciando os xamãs dos outros. A autora cita os Parintintins que afirmam “todo mundo que sonha tem um pouco de pajé.” (KRACKE, 1987 apud SHIRATORI, 2013, p. 144).

Segundo Junqueira (2004), entre os Kamaiura, o pajé é procurado pelo mama'e através dos sonhos e vai sendo exaustivamente preparado para exercer essa função. O pajé pode interpretar os sonhos, antecipar acontecimentos, doenças, curas. Há uma preparação rigorosa e lenta, desde os sonhos com mama'e, até que uma pessoa possa seja considerada pajé.

As herdeiras de Takumã, Mapulu e Mapualu, respectivamente, filha e neta, deram continuidade nos processos de iniciação e se tornaram pajés. Mas afirmam que sonhar não é somente para os pajés. Todos podem sonhar. E sonham.

Conversando com um amigo Kamaiurá recentemente sobre os sonhos do capim, perguntava sobre o que ele pensava sobre o ocorrido, pois, além de ser branca, o meu vocabulário Kamaiurá é minúsculo. Por que sonhei com o mama'e, como isso acontece? M. me explicou “não precisa entender a língua dos índios para sonhar, a pessoa que já tem o espírito pode sonhar. Você tem o espírito da cidade e na aldeia seu espírito se comunica com o outro, o espírito do mato, eles se juntaram para aparecer no sonho.”

Para ele, o acontecimento se deu quando eu andei no capim: “quando você foi no meio do capim você sentiu um pouquinho no corpo, é assim, o dono avisa (o dono

é o espírito do mato). Aí você dormiu e foi no sonho (*wa'yp*), aí você viu o dono do capim, assim você chegou no espírito do mato.”.

Se, por um lado, não pude compreender de modo satisfatório essa experiência onírica, por outro lado pude notar alguns processos que desencadeou.

Depois de partilhar os sonhos do capim com Mapualu, nossa relação foi se modificando. Mapualu testemunhou meu susto, meu espanto e meu receio com essa experiência. Ela cuidou de mim. Depois do primeiro sonho, passei a procurá-la diariamente. Ia visitá-la, não somente para escutar seus sonhos, mas para papear, jogar conversa fora. Mapualu me contou sobre a vida difícil das mulheres separadas, como ela. Vivia na ocasião com seus três filhos na casa de seus pais. Sofria pela última separação. Falamos muito de amor. Atualmente, está casada novamente, vivendo parte do ano em Canarana, pois seu atual marido trabalha ali.

Mapualu está na luta, junto de sua mãe e de outras mulheres xinguanas, para abrir um espaço de atuação da mulher em seu povo. Às vezes fica muito triste – é difícil, a comunidade e o próprio cacique muitas vezes não deixam sua mãe falar no centro. Porque é mulher. Outro dia sua mãe brigou: *Eu sou mulher, mas eu sou da saúde, então eu posso falar sim!* O cacique ficou bravo, saiu da conversa, mas sua mãe acabou falando o que pensava. Sua mãe discordava do cacique em relação a permitir a entrada de tanta gente na aldeia, amigos que os filhos do cacique conheceram na internet, pessoas que desconhecidas. Às vezes tudo isso cansa, e elas querem ir embora, mas tem se mantido firmes.

Mapualu me pediu para ajudá-la a colocar os preços em seu artesanato, pois não sabia o valor adequado. Os convidados do próximo Kuarup chegariam em alguns dias, ela preparava sua casa amarrando cordas que atravessavam a oca, pendurando nelas lindos colares e cestos. Fizemos o preço de cada item e, conforme solicitou, anotei tudo no caderno que ela mostraria aos turistas. Éramos em várias mulheres na casa colocando preço nos artesanatos manufaturados por elas, o que traria um dinheiro bem-vindo e esperado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### A pesquisa, militância e amizade

No início pensei que talvez esta pesquisa pudesse trazer alguma contribuição direta aos Kamaiurá, no que se refere à chamada saúde indígena, seja a partir da relação entre o sonhar e a saúde, seja desde a relação entre os sonhos e as rápidas transições que a comunidade vem sofrendo diante da entrada e apropriação dos elementos não-indígenas. Atualmente, vejo que foi um erro. As transições são inevitáveis e os Kamaiurá se mostram animados diante do aceno das benfeitorias, dos presentes e das propostas feitas pelo homem branco. Alguns demonstram maior preocupação dos mais jovens esquecerem a cultura, e os que fazem relação direta entre esse temor e a abertura que mantém aos amigos e visitantes, começaram, mais recentemente, a tomar algumas providências de modo cada vez mais crítico.

Quando, em 2015, fui explicar a pesquisa e pedir a permissão do cacique para realizá-la, disse que os Kamaiurá tinham sonhos muito bonitos e que eu gostaria de estudá-los, pois estava certa de que aprenderia muito. Em meu último encontro com ele, em dezembro de 2018, quando veio a São Paulo fazer alguns exames de saúde, nós conversamos sobre a pesquisa e contei a ele que me chamou atenção a quantidade de remédios que o pessoal vinha tomando e como, a meu ver, algumas medicações fortes os “atrapalhavam” para sonhar e lembrar do sonho. Ele concordou; conversamos sobre os remédios que ele e sua segunda esposa, que estava sentada ao seu lado, atualmente tomavam. Ele lembrou que antigamente não tomavam tantos remédios: tratavam mais esses problemas com plantas. Percebia que os remédios os deixavam diferentes, às vezes mais cansados, às vezes mais nervosos.

Fiz ali um resumo do que vinha pensando sobre isso, uma espécie de pré-devolutiva da pesquisa (imagino que, provavelmente, ele não vai ler o texto, ainda que eu possa ler para eles); ele estava curioso sobre minhas conclusões. Contei dos sonhos que tive quando andei no capim, “vocês sonham bonito e grande, a gente não sonha assim aqui, eu sonhei um pouquinho assim como vocês lá na aldeia”; ele sorriu, gostou de ouvir, sabe disso. Combinamos que eu contaria para a comunidade as conclusões da pesquisa na próxima visita à aldeia.

Em texto que discute a amizade, entre outros aspectos, na troca de cartas entre artistas, Frayze-Pereira (2010b) nos relembra a bela passagem de La Boétie:

A amizade é nome sagrado, coisa santa: só pode existir entre pessoas de bem, nasce da mútua estima e se conserva não tanto por meio de benefícios, mas pela vida boa. O que torna um amigo seguro de outro é o conhecimento de sua integridade. Como garantias, tem seu bem natural, sua fé, sua constância. Não pode haver amizade onde há crueldade e injustiça. Entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não sociedade. Não se apoiam mutuamente, mas temem-se mutuamente. Não são amigos, são cúmplices. (LA BOÉTIE, 1574/1982, p. 65/106).

Tenho a impressão de que essa pesquisa serve aos Kamaiurá muito menos no conteúdo encontrado e muito mais no fato deles terem feito uma amiga com quem podem contar. Desde que os conheci, a partir do acolhimento imediato ofertado e uma grande disposição amorosa de minha parte, os Kamaiurá ganharam uma amiga extremamente grata com tudo o que aprendeu, que ora faz papel de provedora, ora de interlocutora, ora de militante, ora de mediadora. Uma amiga que dá um jeito de falar dos índios, da importância da preservação de suas terras e de seus conhecimentos onde quer que vá, para quem encontrar.

A colaboração que acredito poder ofertar não vem tanto das supostas conclusões tiradas dos dados colhidos em campo, mas, sim, na atitude, no modo de se colocar ao seu lado, como uma parceira, a fim de apoiar e fortalecer suas lutas, como e quando for necessário. Assim, encerro com as belas palavras de José Moura sobre amizade, que expressam meus sentimentos em relação aos Kamaiurá:

*Amizade* não significa que os amigos se tornem os mesmos, mas que se tornem parceiros em um mundo comum, um mundo para todos. *Amizade* é consentimento do mundo. O mundo aparece. Mas o amigo não está satisfeito, precisa dialogar. Comunica o que vê, mas quer também comunicar-se com o que o outro vê. Um amigo vê o mundo e quer rever o mundo pelos olhos do outros. Só sente chegar mais verdadeiramente ao mundo quando passou pelos outros. A amizade faz crescer a realidade do mundo, criando condições para que o *que vejo* seja revisto com os outros, condições para que o *que me parece* reapareça por meio de como aparece aos demais. (GONÇALVES FILHO, 2003, p. 32).

## Encontro Onírico

O que o mundo indígena nos ensina sobre o sonhar?

A nós, não índios, e a nós, psicólogos e psicanalistas?

As concepções de sonho entre os Kamaiurá, os sonhos colhidos, a relação que cada indivíduo estabelece com seus próprios sonhos ou com os sonhos de alguém da família e relação que a comunidade estabelece com os sonhos do pajé e os meus próprios sonhos, durante o período da pesquisa, permitiram expandir e muito os pressupostos ocidentais sobre o universo onírico.

Essa pesquisa tratou dos sonhos Kamaiurá, mas procurei dar ênfase à dimensão do sonho que funciona como registro do comunitário, pois essa é a perspectiva que oferta inúmeros elementos para a psicologia e a psicanálise ampliarem a ideia de sonho somente como expressão individual.

Tratou também de, por meio da metodologia utilizada – tomando os sonhos da pesquisadora como comunicações etnográficas –, estender as discussões que concernem a etnografia de modo a propor a percepção e inclusão das comunicações silenciosas e invisíveis como dados fundamentais.

Mas, a experiência onírica do último campo acabou se tornando o coração dessa pesquisa, pois não se tratou somente de escutar “de fora” os sonhos deles, tampouco de usar, desde “dentro”, os meus sonhos como comunicações silenciosas do campo. A compreensão de meu amigo M. sobre os sonhos do capim, de que o ‘espírito do mato encontrou o espírito da cidade’ e, por isso, sonhei com o mama’e, mostra uma concepção de comunidade entre os Kamaiurá e os brancos, o sonho aqui como um registro do encontro espiritual, que se dá na dimensão comunitária da experiência. Os encontros oníricos podem dessa forma, ser o registro de uma interculturalidade possível?

Os sonhos do capim trouxeram elementos do universo espiritual Kamaiurá e, assim, ampliaram a concepção de sonho de tal modo a atravessar as fronteiras do psíquico e tocar em algo preciso, da ordem do sagrado.

Aqui encontramos uma aproximação com o que Safra (2013) descreveu como um campo que se constitui a partir da perspectiva de um psiquismo aberto às facetas não sensoriais da experiência humana:

De um ponto de vista fenomenológico, pode-se assinalar que o sagrado acontece como experiência de alteridade radical. Ele ocorre como atravessamento e visitação. Assim sendo, o sagrado não decorre de uma subjetividade; ele atravessa a subjetividade (...). Evidentemente, uma vez que a experiência do sagrado tenha ocorrido, o indivíduo buscará significá-la. Mas pelo fato de que o sagrado está no campo do indizível, haverá sempre um transbordamento de experiência para além da representação utilizada.

Não há, portanto, como disse o autor, uma compreensão total do fenômeno, que se situa mais além da representação. No entanto, a experiência indica um caminho – aponta para o vasto horizonte da dimensão onírica que ultrapassa as fronteiras do que conhecemos como dimensão psíquica.

E, se desde essa experiência, há uma indicação de que a abertura para o sonhar é ontológica, por que nos esquecemos tanto disso?

Quais as repercussões oníricas que nós, não índios, temos enfrentado, por consequência deste estreitamento?

Nesse sentido, a pesquisa também vale como um *testemunho* de outras dimensões do sonhar. Todo esforço em transmitir essa singular experiência resultou finalmente neste trabalho, que indicou alguns caminhos de investigações possíveis e, ainda que não oferte conclusões, espero que possam servir de incentivo ao leitor, aos deslocamentos e aberturas radicais para outras culturas e, principalmente, para o universo do sonhar. Sonhar dessa maneira é um modo de comunicação e encontro, mas também de resistência e militância.

Nessa perspectiva, podemos dizer que a pesquisa se insere no campo da militância do sonhar: o sonho como elemento de resistência, como índice de enraizamento e saúde e como registro de transcendência.

Repetindo o que foi dito no início, isto é, que a noção do que é o *espírito* nos Kamaiurá não se apreende facilmente, aqui acrescento que, finalizada a pesquisa, essa noção saiu do campo do capturável.

Passou para o universo das coexistências.

Para saber, só andando no capim.

## NARRATIVAS

### Proteção

Comprei de uma das filhas do cacique um colar de caramujo, a jóia rara dos Kamaiurá. Andamos até a casa de seu pai, onde morava com o marido e três filhos, além dos outros cinquenta moradores. Fomos até o seu canto, longe da porta, pouco iluminado pela luz do dia. Ela tomou muito cuidado para não ser vista, abriu uma bolsa de pano pendurada atrás de sua rede, tirou o branquíssimo colar e ao colocar em minha mão, sussurrou: *esconde*. Apesar de estar animada para sair usando aquele colar lindo, coloquei rapidamente dentro da blusa, fui para minha rede e o escondi no fundo da mochila.

Ter algo raro, que nem todos conseguem, pode ser perigoso. Fiquei agradecida pelo ensinamento. Entre a inconveniência e a discrição, tudo é uma questão de etiqueta.

## Um presente

Estou longe de compreender o que chamam de *gift society* ou sociedade cujas relações são baseadas em troca de bens. T. sempre me pede alguma coisa das sacolas de presentes que eu trouxe. Tem tesoura? Tem pente? Eu quase sempre tenho o que ela pede e dou. Depois de alguns dias traz algo pra mim. Eu também a presenteio novamente e assim vamos vivendo, é gostoso, me lembra minha relação com minha mãe e com algumas amigas.

Moitará é diferente, a mulherada alvoraçada se organiza e se reúne para ver as coisas que temos para trocar. Os homens e as crianças ficam assistindo, dão sugestões. Elas escolhem o que querem, a gente não. A gente põe tudo que tem, elas pegam o que gostaram e vão em casa buscar algo para oferecer em troca. Se alguém não ficar satisfeito pode desfazer ou recusar a troca.

Eu levei muito a sério o pedido de Takumã e trouxe, além de sacolas com presentinhos para levar nas casas, um presente que seguramente serviria a toda a comunidade, um gerador! Isso porque certa vez, conversando ao telefone com o cacique, ele comentou que as crianças estavam tossindo muito e precisando de inalação, mas como o posto de saúde estava sem um bom gerador, muitas vezes não conseguiam se tratar.

Se não fossem as doações da família, dos amigos e dos colegas do Sedes que prontamente se solidarizaram com o pedido do cacique eu não teria conseguido.

No entanto, para minha surpresa, em nenhum momento eu vi o gerador no posto. Assim que chegamos, ele foi levado para perto de um alojamento para turistas, em frente à lagoa, tinham cinco médicos de uma ong hospedados lá com seus filhos. Bem, pensei, se esse dinheiro vai para a comunidade, o gerador está beneficiando todo mundo, paciência. Vi que no posto tem um gerador pequeno, que quebra o galho com energia de bateria. Mas o caso rendeu. Como boa parte da comunidade soube que esse era um presente para o posto, uma família mais encenqueira começou a criticar seu chefe, acham que deveria ficar no posto, porque o presente tem que ficar para onde foi doado. O caso foi tomando uma proporção tal que acabei comentando o que andava ouvindo com o cacique, que prontamente foi ao centro da aldeia, lugar onde conversam os assuntos importantes, comunicar sobre o uso e destino do

gerador. O pessoal se acalmou. Quase tudo ali é usado para disputar o poder, enfraquecer uns, ameaçar outros. A troca de bens é amparada por inúmeras e tradicionais regras, que envolvem relações de parentesco e inimizades, regras as quais eu desconheço. A comunidade encontrará o destino do gerador.

## Sonhar com mortos

Alguns meses depois de sua morte, tive alguns sonhos com Takumã. Em um deles ele aparecia na janela de uma casa simples, de pau a pique. Encostado à sua frente havia um banco de madeira onde estava sentada sua neta B. Ele sorria e parecia tranquilo, tinha um braço apoiado no parapeito da janela e outro estendido pelos ombros da neta. Quando acordei fiquei receosa. Será que vai acontecer algo com ela? Da última vez que sonhei com alguém morto foi com o vovô e dias depois a vovó morreu. Não dá para saber ao certo, os acontecimentos da vida é que fazem a gente entender um sonho assim. Se não acontecer nada era só visita, se acontecer, era aviso. Por via das dúvidas contei o sonho à minha amiga, seja lá o que for, ela pode se preparar; se sonhei, contar é tudo o que posso fazer. Sabe lá como funciona o reino onírico.

Depois de algum tempo, estávamos novamente juntos na aldeia e B. adoeceu; ficou dias na rede, sentia tontura, mal-estar e uma dor forte no pescoço que se estendia pelo ombro e braço, não havia remédio que a ajudasse. O quadro foi se intensificando e uma noite ela desmaiou, convulsionou e ficou horas desacordada, alguns parentes acreditaram que havia morrido. Fui correndo chamar uns amigos médicos que acampavam na beira da lagoa, eles a examinaram e concluíram que os sinais vitais estavam preservados. Nesta noite a pajé ficou por horas junto a rede de B., atravessou a madrugada afora, até tirar todo o feitiço. Ela saiu e voltou algumas vezes, mas a maioria do tempo esteve rezando e assoprando a paciente, não parecia que ia terminar nunca. Foi uma noite muito tensa, os filhos de B. choravam ininterruptamente em meu colo, “minha mãe morreu, minha mãe morreu”. Eu pensava em meu sonho enquanto observava atentamente a pajelança em minha amiga. Só depois que B. se recuperou completamente, a vida seguiu seu curso e todos pareciam relaxados e alegres é que contei meu sonho para a pajé, ao que ela respondeu: “era o avô com saudades da neta.”.

## Tabu

*um mito pode ao mesmo tempo falar de coisas solenes e fazer rir aqueles que o escutam (...) Nós não somos índios mas talvez encontremos, ao escutar seus mitos, alguma razão para nos alegrarmos com eles.<sup>33</sup>*

Achei o livro da Lucy Seki<sup>34</sup> com os mitos Kamaiurá e me sentei para ler com eles. Tem em português e na língua kamaiurá. Prestaram muita atenção, e me pediam para mostrar onde estava escrito o que eu lia, poucos sabem ler. Eram histórias divertidas, uma da mulher que não quis namorar o tatu porque ele não tinha pênis; outra da mulher que namorou a anta mas seu pênis era tão grande que matou a mulher. Eles riam, riam, riam. Pela noite, a casa cheia, todos jantavam, o cacique perguntou alto, umas duas vezes, no meio da oca: Lu, você preferia namorar o tatu ou a anta? Não sossegou até eu responder: nenhum dos dois! Ao que se seguiram risos sem fim.

Outra noite, A. que dorme na rede ao lado da minha e está me ensinando a língua, me contou a piada da aranha com a bunda furada.

Quando descascava mandioca com as mulheres, me perguntaram se eu limpava a bunda direito. Risos e mais risos.

Aqui todos parecem ser soltos e desinibidos, o erotismo flui como um rio.

Talvez Freud ficasse um pouquinho perdido. Aos poucos vou me acostumando a esse humor. Pega mal ser tão séria.

---

<sup>33</sup> Pierre Clastres (2003) escreveu sobre o riso dos índios em relação aos seus mitos.

<sup>34</sup> “O que habitava a boca dos nossos ancestrais-coletânea bilíngue kamaiurá/língua portuguesa” Edição: Primavera/Museu do Índio/Funai, 2012.

## Medo

Hoje sonhei de novo com mortos. Por que estou sonhando tanto assim? O que isso tem a ver com as pessoas da aldeia? O clima é de luto, de alerta, de ameaça. O filho de A. morreu dias antes de chegarmos, o tradicional Kuarup foi cancelado. Durante as noites ninguém dorme na casa dele, ficam à espreita. Dizem que tem armas, prontos para pegar o feiticeiro. O pajé disse que foi feitiço. Naquele dia em que visitamos as casas, me mostrou um galho com vários fios de cabelo enrolados em torno, todos amarrados e pendurados na viga de madeira que sustenta o teto de palha da casa. (Será sapé ou buriti?) Tinha também um couro de bicho. Não vi os detalhes, não tive coragem de olhar direito. Esse sonho de hoje é mesmo espécie de comunicação silenciosa com o pessoal daqui. Pois me colocou um pouco como eles estão. Num modo assustado, receoso, em atenção permanente. A questão do feitiço que provocou a morte do menino e a questão do desaparecimento da mulher. São as questões da temporada.

## Revanche

*Você e a Carmen precisam ajudar a gente, precisamos acabar com essa coisa de feitiço* disse-me um amigo, exausto após a longa e tensa jornada da madrugada, que tanto nos afetou. (Uma intimação e tanto, tarefa bem difícil...o que faz ele pensar que podemos realizar tal façanha? Testemunhamos seu sofrimento, mas somos e sempre seremos “de fora”.) *Vamos pensar numa estratégia, minha mulher e minhas cunhadas sempre ficam doentes por causa de feitiço. Eu não, eu nunca fiquei doente.* Nossa, isso é muito complicado, eu também não entendo direito, não sei bem como ajudar. Mas porque você acha que nunca pegou feitiço?

*Elas têm muito medo, eu não acredito tanto.*

Eu também não sei, mas acho que o feiticeiro daqui da aldeia é mais ou menos parecido com o ladrão lá da cidade. Quer as coisas dos outros, rouba, machuca, faz maldade.

*É isso aí. Aqui o pessoal fica com muita inveja das coisas. Sempre acontece com alguém da minha família. Um problema sério. Acho que o jeito é matar mesmo.*

## Detetive

“Aqui na aldeia tem três animais curiosos: a abelha, a borboleta e você” brincou a antropóloga enquanto jantávamos. (hummm...tá me chamando de abelhuda?) É verdade, disse, entre risos, um pouco constrangida. Sim, sei que a curiosidade deveria ser aprendida, como disse a pesquisadora Florinda relatando seus dias entre os Yanomâmi, ela própria muito perguntadora. Mas não aprendi, esse entusiasmo é da minha natureza, desde pequena, somado à educação Montessoriana, foi inevitável. A professora me acolheu em sua equipe, mas não sabia que, em família, meu apelido era Sherlock.

## Originários

Há muitos anos tinha pensado num estudo longitudinal que articulasse a relação intrínseca entre o modo das mães índias cuidarem de seus bebês, do manejo e holding ofertados, e as relações de solidariedade que observamos no funcionamento da comunidade. Mas vejo que essa suposição era um tanto impregnada de um certo espírito científico, ingênua e mais do que tudo insuficiente. Trata-se de uma cosmogonia. Resgato o que escrevi no auge do frescor da primeira viagem ao Xingu: é a unidade espiritual que tudo permeia, *em espiral*, a grande organizadora da comunidade. Aqui não tem sincretismo nem ecumenismo. A espiritualidade é o chão e o céu da aldeia. É o que estrutura e *também* o que transforma o cotidiano. A comunidade conduz seus gestos *desde* e *para* um ponto comum. Uma vida *dentro* do espírito. E o resto não sei, é um mistério. Que se esconde.

## MITOS KAMAYURÁ

### Origem das Tribos<sup>35</sup>

Mavutsini(n) foi que começou a fazer nós, vocês, todos. Mavutsini(n) fez o primeiro arco [preto]. Depois fez o arco branco. Depois ele fez borduna. Depois ele fez as armas de vocês, rifle, chumbeira. Mavutsini(n) foi tirar madeira; tirou quatro madeiras. Depois ficou fazendo, pintando os paus; ficou todo pintado. Depois ele foi para casa dele. Essas madeiras viraram gente, ele depois foi lá olhar, tudo saiu como gente. Depois pegou arco, borduna, flecha, rifle. Ele falou para o Kamayurá: “Você vai pegar o rifle. E vai pegar o arco branco o Kuikúro; quem vai pegar borduna é o Txukahamãï; quem vai pegar panela é o Waurá.”. Kamayurá foi, ia pegar rifle, aí correu foi pegar só arco. Mavutsini(n) mandou o branco pegar o rifle. Kamayurá pegou arco preto, ìwirapapìta(n)ng, achou bom. Mavutsini(n) com raiva mandou o branco embora, para longe: “Você não pode ficar aqui. Se pegasse arco bom, podia ficar por aí; mas pegou rifle, vai embora.”. Aí nasceu muita gente. Mandou que os Kuikúro, Waurá, Kamayurá, ficassem. Txukahamãï tiveram de ir embora, são índios bravos. Por isso nós usamos arco; vocês usam revólver e rifle. Waurá usa panela.

---

<sup>35</sup> Agostinho, P. (2009)

### As lamuricumá e o “Jakuí”: Mulheres e homens disputam a posse do *jakuí*<sup>36</sup>

As lamuricumá tocavam uma flauta chamada *jakuí*. Tocavam, dançavam e cantavam todos os dias. De noite, a dança era executada dentro do *tapãim* (casa das flautas), para que os homens não vissem. As flautas eram vedadas a eles. Quando a cerimônia era realizada durante o dia, fora do *tapãim*, os homens tinham que se fechar dentro de casa. Só as mulheres se conservavam de fora, tocando, cantando e dançando sempre enfeitadas com colares, penachos, braçadeiras e outros adornos, hoje próprios dos homens. Quando acontecia um homem, por descuido, ver o *jakuí*, as mulheres imediatamente o agarravam e o violavam todas. O Sol e a Lua não sabiam de nada disso, mas da aldeia deles estavam sempre ouvindo as cantorias e os gritos das lamuricumá. Um dia a Lua disse que era preciso ver o que as lamuricumá estavam fazendo. Resolveram ir, e foram. Aproximaram-se da aldeia e ficaram de longe, olhando. A Lua não gostou de ver o movimento das mulheres: as velhas tocando *curutá* e dançando, outras tocando o *jakuí*, e outras ainda gritando e rindo alto. O Sol e a Lua, para ver melhor, avançaram mais e entraram na aldeia. As mulheres estavam em festa. Quando o Sol e a Lua iam chegando, o Chefe delas disse para o seu pessoal:

- Não falem nada, senão elas vão fazer uma coisa qualquer para nós.

O Sol, logo na chegada, disse à Lua:

- Não estou achando bom mulher tocar *jakuí*. Isso não pode ficar assim.

Depois começaram a conversar sobre a maneira de resolver o caso, dizendo o Sol à Lua:

- Vamos fazer um *horí-horí* (zunidor) para pôr medo nas mulheres.

- Vamos fazer, então, e acabar com isso. Está muito feio assim.

Dito isso, saíram a preparar o *horí-horí*. Levaram um dia inteiro. Depois de pronto o zunidor, a Lua perguntou quem ia levá-lo contra as mulheres, para pôr medo nelas.

- Pode deixar que eu levo - disse o Sol.

---

<sup>36</sup> VILLAS BOAS, Cláudio. Orlando. **Xingu: os índios, seus mitos**. São Paulo: Kuarup, 1990. p. 118-120.

E passou a se enfeitar com braçadeiras de penas, penachos e outras coisas. Depois de se adornar todo, seguiu no rumo das lamuricumá. A Lua ficou esperando na aldeia. O Sol, ao se aproximar, começou a girar o enorme *horí-horí* que ele fez. As mulheres continuavam dançando, mas já amedrontadas com a zoadá daquela coisa que vinha chegando. Quando viraram os olhos e viram o Sol trazendo e fazendo zoar o seu medonho *horí-horí*, ficaram apavoradas. A Lua gritou mandando as mulheres se recolherem dentro das casas. Estas na mesma hora largaram tudo e correram para dentro. Os homens, por sua vez, saíram para fora dando gritos de alegria e se apoderaram do *jakuí*. Vendo o que acontecia, a Lua falou:

Agora está certo. Os homens é que vão tocar *jakuí* e não as mulheres.

Naquela mesma hora os homens começaram a tocar e dançar no lugar das mulheres. Uma delas, que havia esquecido uma coisa no meio da aldeia, pediu, de dentro da casa, que a levassem para ela. Quando viu isso a Lua falou:

Agora vai ser sempre assim. Desse jeito é que está certo. Mulher é que tem que ficar dentro de casa, e não homem. Elas vão ficar fechadas quando os homens dançarem o *jakuí*. Não podem sair. Não podem ver. As mulheres não podem ver o *horí-horí* também, porque este é companheiro do *jakuí*. Os homens aprenderam tudo que as lamuricumá sabiam: as músicas do *jakuí*, os seus cantos e danças. Primeiro, eram só elas que sabiam.

### Como Mavutsini (n) começou pajé<sup>37</sup>

Primeiro Mavutsini(n) fez boneca, para nós chama taa(n)ngap, esse nome, boneca, chama taa(n)ngap. Então Mavutsini(n) fez esse taa(n)ngap [de] madeira, madeira de taa(n)ngap, boneca. Então Mavutsini(n) faz rede, para ele [a boneca] deitar, para [eles] curar. Bom. Mavutsini(n) fez cigarro, depois Mavutsini(n) vai curar ele. Então Mavutsini(n) ajuntou muito pajé, ajuntaram[-se] muito pajé, para curar esse doente. Então pajé ajuntou [perto de] esse doente, fez fumaça nele muito. Depois esse boneco fica bom. Mas Mavutsini(n) foi chamar, para nós chama Pita(n)wa(n) Paye. (Para vocês chama Bem-te-vi). Então Mavutsini(n) chamou Pita(n)wa(n), esse pajé grande, então Pita(n)wa(n) chegou lá para curar esse boneca que esse Mavutsini(n) fez; o Pita(n)wa(n) curou ele muito, deu muito fumaça nele, assim, depois fez esse boneco ficar bom. Mas então Mavutsini(n) chamou o Inyakwaem (para vocês chama “bicuda”). Esse nome do pajé, Bicuda. Então esse Bicuda chegou lá, curou esse doente, não ficou bom. Torna a chamar outro pajé, pajé grande, chama Ka’a paye. (Para vocês, eu não sei o nome desse). Nome de pajé, chama Ka’a paye. Nome dele mesmo Ka’a paye, pajé grande. Então Ka’a paye chegou lá, Mavutsini(n) deu cigarro para Ka’a paye, então esse Ka’a paye levantou, cura ele, aí então esse doente, fica assim, começar ficar bom. Esse Ka’a paye, mais grande pajé. Mas Ka’a paye sabe tudo curar. Depois esse boneco fica bom. Assim é que ele começou pajé.

---

<sup>37</sup> Agostinho, P. (2009).

## REFERÊNCIAS

AB'SABER, T. A. M. **O sonhar restaurado**: formas de sonhar em Bion, Winnicott e Freud. São Paulo: Editora 34, 2005.

AGOSTINHO, P. **Mitos e outras narrativas Kamayurá**. Salvador: EDUFBA, 2009.

ALBERT, Bruce. "Situação Etnográfica" e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 15, n. 1, jun. 2014. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/42993>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

ANZIEU, D. Les Esquimaux et les songes. **Revue française de Psychanalyse**, v. 40, n. 1, p. 59-64, 1976.

\_\_\_\_\_. (1981) **O grupo e o inconsciente**: o imaginário grupal. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1990.

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

BASSO, E. B. The implications of a progressive theory of dreaming. in: **Dreaming**: Anthropological and Psychological Interpretations, Barbara Tedlock (ed.), School of American Research Press, Santa Fe, 1992, p. 31-54.

BASTOS, R.J.M. **A musicológica Kamaiurá – Para uma antropologia da comunicação no Xingu**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

\_\_\_\_\_. **"Festa da jaguatirica – uma partitura interpretativa"**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

\_\_\_\_\_. Entrevistas com o antropólogo para a pesquisadora (abril de 2016, fevereiro de 2019).

BASTOS, R.M. "PAYEMERAMARAKA" KAMAYURA: UMA CONTRIBUIÇÃO ETNOGRAFIA DO XAMANISMO NO ALTO XINGU. **Revista de Antropologia**, Vol. 27/28 (1984/1985), p. 139-177.

BOLLAS, C. **A sombra do objeto**: psicanálise do conhecido não pensado. Tradução: Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: Lembrança de Velhos. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

\_\_\_\_\_. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL INDÍGENA. Fundação Nacional do Índio – FUNAI, ano III, nº 2, maio/junho 2006. Disponível em: <<https://indiosnonordeste.com.br/wp->

[content/uploads/2012/08/Revista\\_Brasil-Ind%C3%ADgena\\_n.02\\_2006.pdf](#)>. Acesso em: 02 fev. 2019.

CHAUÍ, M. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado.** São Paulo. Cosac Naif, 2003.

COIMBRA, J.; PONTES, A.L.; SANTOS, R.V. Cenários e Tendências da Saúde dos povos indígenas no Brasil. In: **Povos Indígenas no Brasil**, ISA, 2011/2016, Instituto Socioambiental, 2017.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DA 6ª REGIÃO (org.). **Psicologia e povos indígenas** / Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região – São Paulo: CRPSP, 2010. Disponível em: <<http://www.crsp.org.br/povos/povos/livro.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2019.

DEVEREUX, G. **Essais d'ethnopsychiatrie générale.** Paris: Gallimard, 1970.

DIEHL, E. E.; LANGDON, E. J.; DIAS-SCOPEL, R. P. Contribuição dos agentes indígenas de saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 5, p. 819-831, maio 2012.

ELLENBERGER, H. F. **The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry.** New York: Basic Books, 1970. Tradução para uso didático: Leopoldo Fulgencio.

FAGGIANO, D. L. **O tempo que nos resta: Estudos Kamaiurá.** 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. In: **Cadernos de Campo. Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP.** São Paulo, ano 14, 2005.

FERRAZ, I. T.; DOMINGUES, E. A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte. **Psicol. Cienc. Prof.**, Brasília, v. 36, n. 3, p. 682-695, Sept. 2016.

FORNET-BETANCOURT, R. **Revista de Estudios Críticos, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad.** Universidad Nacional del Comahue, Año I. Nro. 1 2010.

FRAYZE-PEREIRA, J.A. **Arte, dor – inquietudes entre estética e psicanálise.** São Paulo: Atelier, 2010a. 2ed.

\_\_\_\_\_. Entre artistas: amizade, narcisismo, sobrevivência psíquica. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 33, n. 50, p. 153-165, jul. 2010b. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31062010000100016&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062010000100016&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 24 jan. 2019.

GAMBINI, R. Children's Dreams Can See Through. In: **Spring 88: Environmental Disasters and Collective Trauma.** p. 163-182, 2012.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003, V. 46 Nº 2.

\_\_\_\_\_. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. Traduções. *Cadernos de campo* n.13: 149-153, 2005.

GOMES, E.; MENEZES, R. A. Etnografias possíveis: “estar” ou “ser” de dentro. *Ponto Urbe* 3|2008, posto online no dia 30 julho 2008, acesso em: 07 mar. 2019. URL: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/1748>>; DOI: 10.4000/pontourbe.1748Gomes.

GONÇALVES, L. J. M. **Na fronteira – das relações de cuidado em saúde indígena**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2011.

\_\_\_\_\_. Psicologia e povos indígenas: encontros na encruzilhada. In: **Psicologia e povos indígenas: a procura do bem viver**. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. São Paulo: CRP SP, 2016. P. 217-226.

\_\_\_\_\_. Como se conversa? Aproximações, conexões e apoios. **Ide revista de Psicanálise e Cultura**, 2017. V. 39, nr. 63, p. 27-40. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ide/v39n63/v39n63a03.pdf>>. Acesso em: 29 jan. 2019.

GONÇALVES FILHO, J. M. Humilhação Social: um problema político em Psicologia. **Revista Psicologia USP**, São Paulo: IPUSP, v. 9, n. 2, 1998, p. 11-67.

\_\_\_\_\_. Problemas de método em Psicologia Social: algumas notas sobre a humilhação política e o pesquisador participante. In: Bock, A. M. B. (org.). **Psicologia e Compromisso Social**. São Paulo: Cortez, 2003, p. 193-239.

GRAHAM, L. R. **Performance de Sonhos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

JUNQUEIRA, C. **Os índios de Ipavu. Um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá**. São Paulo. Ed Ática, 1978.

\_\_\_\_\_. **Sexo e Desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga**. São Paulo: Olho D’ água, 2002.

\_\_\_\_\_. **Pajés e Feiticeiros**. *Estudos Avançados* 18(52), 2004.

\_\_\_\_\_. Prefácio **Os índios de Ipavu**. Edição revisada, 2016.

JUNQUEIRA, C., Kamaiurá Paltu; Kamaiurá Wary. **Cultura Kamaiurá/Cultura Kamaiurá**. Cuiabá: EdUFMT; FAPEMAT, 2008.

JUNQUEIRA, C., PAGLIARO, H. O saber Kamaiurá sobre a saúde do corpo. **Cad. CRH**, Salvador, v. 22, n. 57, p. 451-462, 2009.

KAËS, R. **A polifonia do sonho: a experiência onírica comum e compartilhada**. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

KAMAIWRA, A. P. **O Kwaryp de Kanutari: uma abordagem Linguística e Etnográfica**.

2014. Tese (Doutorado em Letras) – UNB, Instituto de Letras, Brasília, 2004. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/20694>>. Acesso em: 02 fev. 2019.

Kamayura, T. **Moroneta Kamayura: histórias Kamayura/Takumã Kamayura e Kanutary Kamayura** (tradutor: Kotok Meyuautat Kamayura). Belo Horizonte: Literaterras-FALE/UFMG, 2013.

KHAN, M. **Psicanálise: teoria, técnica e casos clínicos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

KRACKE, W. Myths in dreams, thoughts in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytical theory of primary process. In: **Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations**, Barbara Tedlock (ed.), School of American Research Press, Santa Fe, p. 31-54, 1992.

KUNZ, S. H. Et al. Análise da similaridade florística entre florestas do Alto Rio Xingu, da Bacia Amazônica e do Planalto Central. **Rev. bras. Bot.**, São Paulo, v. 32, n. 4, p. 725-736, dez. 2009.

LANGDON, E. J. Representações do poder xamanístico nas narrativas do sonho Siona. **Revista ILHA**, PPGAS/UFSC, 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/14442/13231>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

LANNA, M. Sobre a comunicação entre diferentes antropologias. **Revista de Antropologia**, 42(1-2), 239-265, 1999.

LEITE, L. F. S. **Relacionando territórios – O sonho como objeto antropológico**. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. Prefácio. in: Mauss, M. **Sociologia e Antropologia**. Cosac Naify, 2011. in Mauss, M.

MENDONÇA, S.B.M. O agente indígena de saúde no Parque indígena do Xingu: reflexões. In: BARUZZI, R.G.; JUNQUEIRA, C. (Org.). **Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história**. São Paulo: Terra Virgem, 2005.

MERLEAU PONTY, M. A dúvida de Cézanne. In: **Merleau-Ponty (Os Pensadores)**, São Paulo, Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. **Conversas-1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MILDLIN, B. **Diários da Floresta**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2006.

MILANEZ, F. Depoimento de PiraKuman. 2015.

MORO, M.R. **A clínica transcultural tem necessidade do grupo para sarar**. Informação fornecida em palestra na SBPSP, 2018.

\_\_\_\_\_. **Psicoterapia transcultural da migração.** Psicologia USP, v. 26, n. 2, p. 186-192, 2015.

MOURE, W. **O corpo espontâneo:** sobre a corporeidade na clínica. 2002. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica – PUC-SP, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. **Saudades da Cura. Estudo Exploratório de Terapêuticas de tradição indígena da Amazônia Peruana.** 2005. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. **El Suicidio creciente de Jóvenes pertenecientes a los Pueblos Originarios de América Latina y sus posibles relaciones con el Fuego Sagrado.** Comunicação oral, 2012.

\_\_\_\_\_. **Análise intercultural sobre o sofrimento.** Intercultural analysis of suffering. Symposium de Antropologia Médica FMUSP, 16-18 de Junho 2015.

NATHAN, T. **Du commerce avec les diables.** Les Empêcheurs de penser en rond: Le Seuil, 2004.

\_\_\_\_\_. **La nouvelle interprétation des rêves.** Odile Jacob, 2011.

\_\_\_\_\_. **Nous ne sommes pas seuls au monde:** Les enjeux de l'ethnopsychiatrie. Les Empêcheurs de penser en rond: Le Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. **Penser le invisible.** Éditions Gallimard, 2007. 1 CD.

NATHAN, T.; STENGERS, I. **“Médicins et sorciers”.** Paris: Éditions La Découverte, 2012.

PEIRANO, M. G. S. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. 1985

PENNA, C. O sonhar social e o contar os sonhos: novas vias régias de acesso ao inconsciente? **Cad. Psicanal.** CPRJ, Rio de Janeiro, v. 35, n. 29, p. 11-26, jul./dez. 2013.

PEREIRA, O. P.; DE ALMEIDA, T. M.C. Saúde e poder: um estudo sobre os discursos hegemônicos e subalternos em contextos multiculturais. **Journal of Human Growth and Development**, v. 15, n. 2, p. 91-98, 2005.

REFATTI, D. **Os sonhos e os caminhos do nhe'e:** uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os ava-guarani de ocoy. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

RODRIGUES, D. A UNIFESP/Escola Paulista de Medicina, o Projeto Xingu e a política de atenção à saúde dos povos indígenas no Brasil. In: BARUZZI, R.G.; JUNQUEIRA, C. (Org.). **Parque Indígena do Xingu:** saúde, cultura e história. São Paulo: Terra Virgem, 2005.

ROSALEN, J. **Tarja preta**: um estudo antropológico sobre estados alterados diagnosticados pela biomedicina como transtornos mentais nos Wajãpi do Amapari. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP – Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2017.

SAFRA, G. Disponibilidades para a realidade psíquica não sensorial: fé, esperança e caritas. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 36, n. 56, p. 91-104, jun. 2013.

SAMAIN, E. **Moroneta Kamayura**; mitos e aspectos da realidade social dos índios Kamayurá (Alto Xingu), Rio de Janeiro, Lidador, XXVIII + 245 p.il. 1991.

\_\_\_\_\_. **Gregory Bateson rumo a uma epistemologia da comunicação**, 2001. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/214504586/00-Samain-Etienne-Gregory-Bateson-Rumo-a-uma-epistemologia-da-comunicacao-pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2019.

SANTOS, J.O. **Vagares da Alma**: elaborações ameríndias acerca do sonhar. Dissertação de mestrado. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2010.

SCHIMIDT, M.L.S. Pesquisa participante e formação ética do pesquisador na área da saúde **Ciênc. saúde coletiva**, v.13, n.2, Rio de Janeiro, mar./abr. 2008.

SEKI, L. **Gramática do Kamaiurá**: língua Tupi-Guarani do Alto Xingu. Campinas, SP: Unicamp; São Paulo, SP: Imprensa Oficial, 2000.

SEEGER, A. **“Os índios e nós – Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras”**. Rio de Janeiro: Editora Campus LTDA, 1980.

SHIRATORI, K. **O acontecimento onírico ameríndio – o tempo desarticulado e as veredas do possível**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

SILVEIRA, M. L. **Mapulu, a mulher pajé**: a experiência Kamaiurá e os rumos do feminismo indígena no Brasil. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Paulo, 2018.

SIRUELA, J. **El mundo bajo los párpados**. Ediciones Atalanta, S.L. Girona, España, 2010.

Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br>>. Acesso em: 02 fev. 2019.

SPADAFORA, A. M. "Cumplí tu sueño: pedagogía de la oniromandía y conocimiento práctico entre las mujeres Pilagá del Gran Chaco (Formosa, Argentina)". In: **Mundo Amazónico**, n.1, p.89-109, 2010.

STEINEN, K. **“Um Século de Antropologia no Xingu”**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

STRATHERN, M. **The gender of the gift**. Los Angeles; Oxford: University of California Press; Partial Connections, 2005.

TEDLOCK, B., 1999. Sharing and interpreting dreams in Amerindian nations. In: **Dream Cultures: Explorations in the comparative history of dreaming**, D. Shulman, G. G. Stroumsa (eds.), Oxford University Press, Oxford, p. 87-103. 2005.

TOBÓN, M. Los sueños como instrumentos etnográficos. In: **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 10, n. 3. p. 331-353, 2015.

VANZOLINI, M. **“A flecha do ciúme – o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu”**. São Paulo: Terceiro nome, 2015.

VIALE, M. P., & Grubits, S. Psicologia e povos indígenas: um estudo preliminar do “estado da arte”. **Revista Psicologia e Saúde**, 1(1), 15-30. 2009.

VILAÇA, A. **Paletó e eu – Memórias de meu pai indígena**. Rio de Janeiro: Editora Todavia, 2018.

VILLAS- BÔAS, M.; VILLAS- BÔAS, N.; VILLAS- BÔAS, O. F. **A Marcha para o Oeste: a epopéia da expedição Roncador-Xingu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

VILLAS- BÔAS, O. **A Arte dos Pajés**, São Paulo: Globo, 2000.

VILLAS- BÔAS, O; VILLAS- BÔAS, C. **Xingu, os índios, seus mitos**. São Paulo: Editora Edibolso, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Entrevista. **ILHA**, Florianópolis, v.4, n.2, dezembro de 2002, p. 113-129.

WEIL, S. **O Enraizamento**. Tradução: Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUC, 2001.

WINNICOTT, D. W. **O brincar e a Realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

\_\_\_\_\_. **Textos selecionados: da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

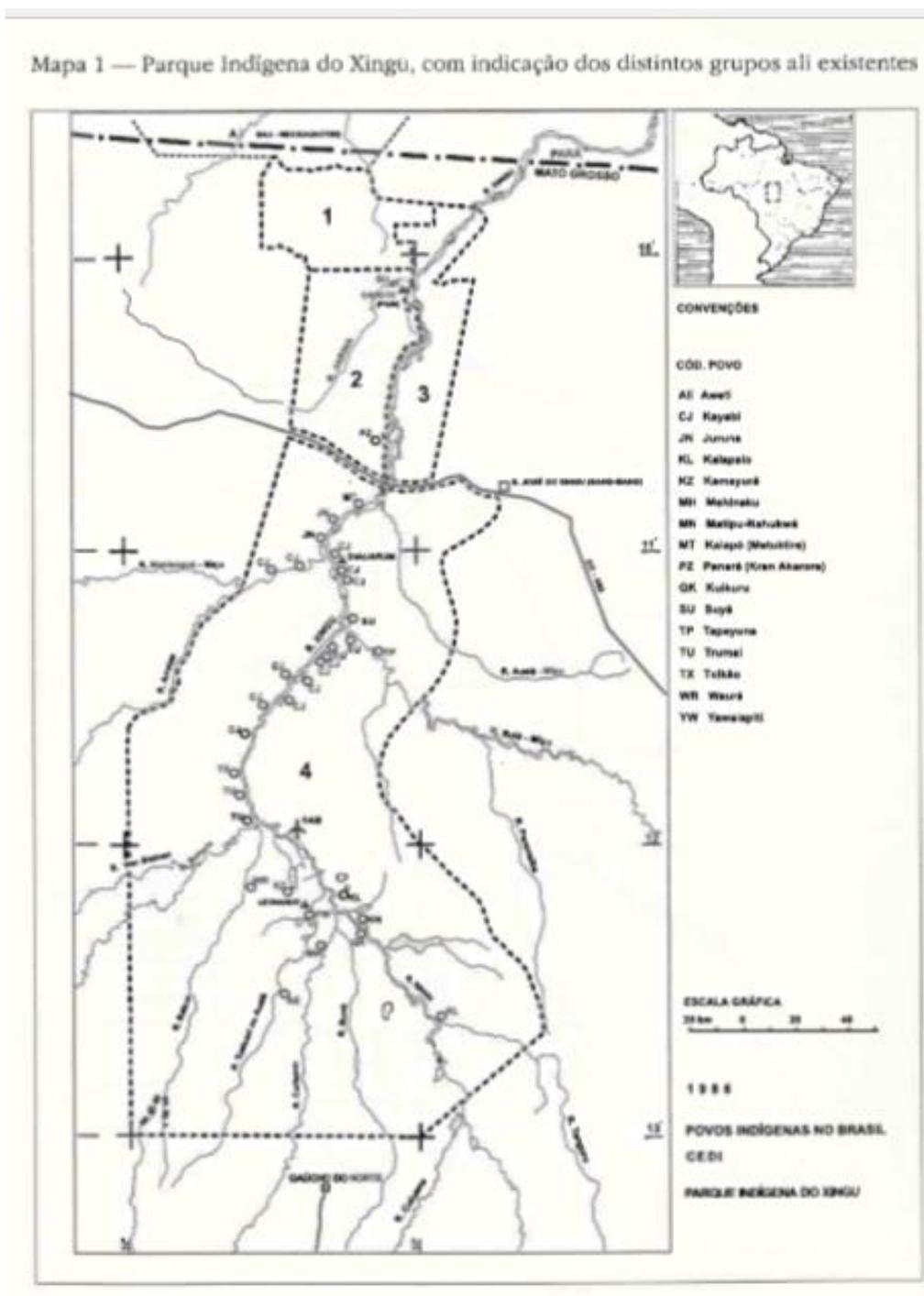
\_\_\_\_\_. **Tudo começa em casa**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. **Os bebês e suas mães**. São Paulo: Martins Fontes, 1994<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. SHEPHERD, R.; DAVIS, M. (Org). **Explorações psicanalíticas: D. W. Winnicott**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1994b.

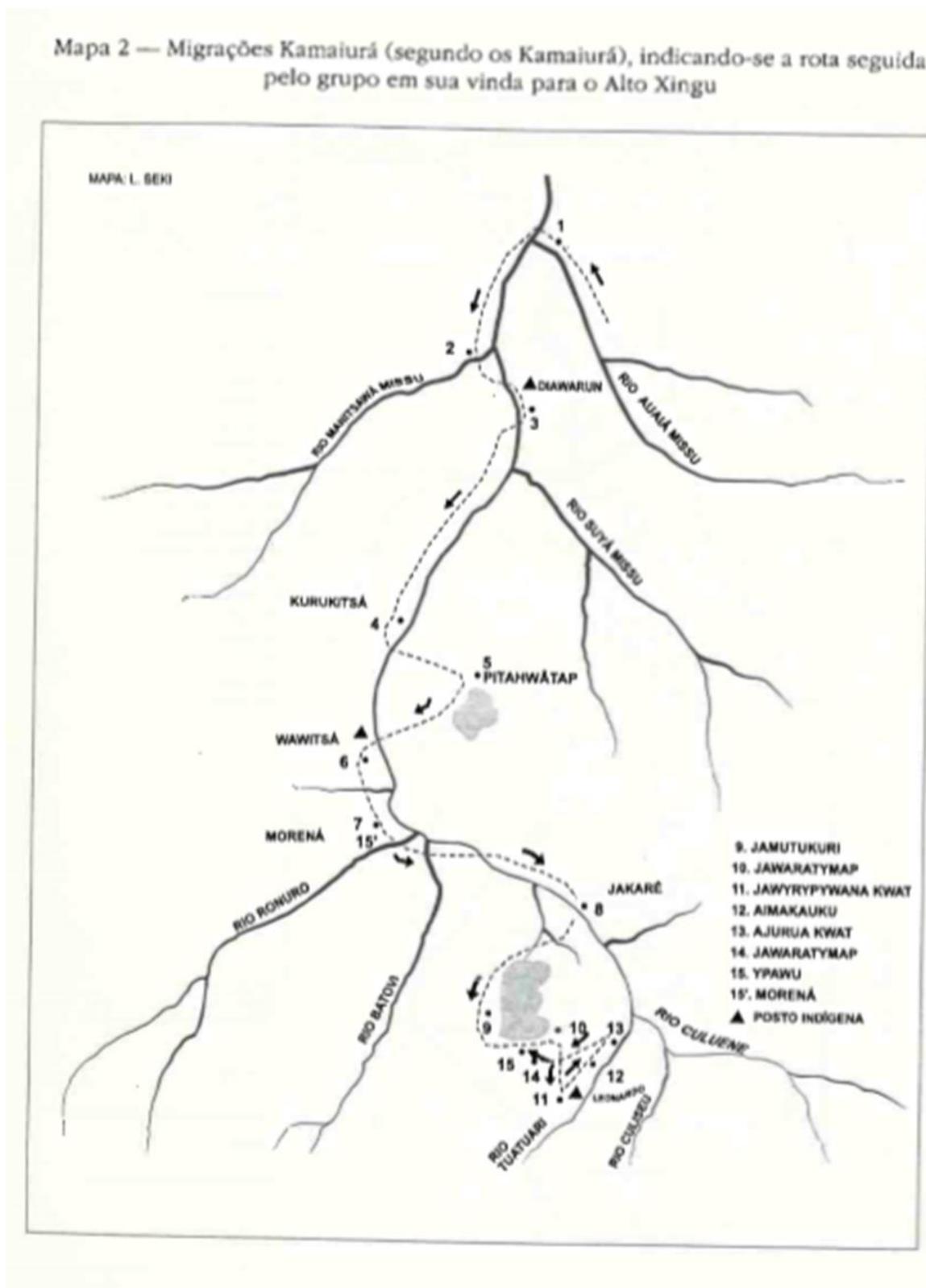
## ANEXOS

ANEXO A – Mapa 1 – Parque Indígena do Xingu, com indicação dos distintos grupos ali existentes



Fonte: SEKI, Lucy. Gramática do Kamaiurá: língua Tupi-Guarani do Alto Xingu.

ANEXO B – Mapa 2 – Migrações Kamaiurá (segundo os Kamaiurá), indicando-se a rota seguida pelo grupo em sua vinda para o Alto Xingu



Fonte: SEKI, Lucy. Gramática do Kamaiurá: língua Tupi-Guarani do Alto Xingu.

## ANEXO C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO****Cacique Kotok da aldeia Ipavu, Parque Indígena do Xingu**

A pesquisa para a qual o Sr.(a) está sendo convidado(a) a participar será realizada sob a responsabilidade da pesquisadora *Lucila de Jesus Mello Gonçalves*, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, orientada pela Profª. Dra. *Eclea Bosi*, com o título: *Entre corpos e sonhos no Xingu*.

Gostaríamos de convidá-lo a colaborar com esta pesquisa, autorizando a visita e permanência na aldeia pelo qual o Sr. é o cacique responsável no período que for necessário, a combinar as datas.

O objetivo deste estudo é conhecer os sonhos das pessoas da comunidade. Espera-se que seus resultados possam trazer benefícios para todos, para um bem-viver dentro da própria cultura.

Mesmo não obtendo benefícios diretos em participar, indiretamente o Sr.(a) estará contribuindo para a compreensão das discussões que o estudo se propõe e para a produção de conhecimento científico. Acredita-se que este estudo não traga riscos para os participantes. Caso ocorra algum desconforto físico ou emocional causados pela visita da pesquisadora, o Sr.(a) poderá manifestar-se pelo encerramento da mesma. Havendo necessidade de suporte psicológico, a pesquisadora poderá fazê-lo ou encarregar-se-á dos devidos encaminhamentos.

O Sr.(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração com a sua participação na pesquisa.

A participação neste estudo é voluntária e o Sr.(a) poderá interromper sua participação a qualquer momento, sem qualquer tipo de prejuízo a sua pessoa.

Uma vez concluída a pesquisa, os resultados serão analisados e publicados, porém, sem características pessoais que levem à identificação do Sr.(a), de acordo com o sigilo previsto pela ética na pesquisa.

O desenvolvimento deste estudo respeitará a Resolução nº 466/2012 do CNS-Conselho Nacional de Saúde (Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisa Envolvendo Seres Humanos) e toda legislação vigente em nosso país.

Em caso de qualquer dúvida sobre a pesquisa, pode-se entrar em contato com a pesquisadora através do celular: 11999444339 e e-mail: lucilajmg@gmail.com Quanto a dúvidas sobre a ética em pesquisa, o contato pode ser feito para o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do Instituto de Psicologia da USP. Av. Prof. Mello Moraes, 1721, Bloco G, 2º andar, sala 27, CEP: 05508-030 - Cidade Universitária – São Paulo/SP. E-mail: ceph.ip@usp.br. Tel.: (11) 3091-4182.

Eu, Lu Katak M Kamayura, RG nº 1201368 declaro estar ciente dos esclarecimentos recebidos e concordo, voluntariamente, que a pesquisadora realize visitas à instituição pela qual sou responsável, como parte das atividades do projeto de pesquisa "Entre corpos e sonhos no Xingu". Também estou ciente do sigilo que assegura a minha privacidade e a liberdade de desistência em participar a qualquer momento.

Este documento é elaborado em duas vias e será assinado pelo pesquisador e pelo participante, cada um ficando com uma via.

Parque Indígena do Xingu, Aldeia Ipavu, 15 de julho de 2015.

Katak M Kamayura  
Assinatura do Participante

[Assinatura]  
Assinatura do Pesquisador Responsável