

Por uma antropologia dos sonhos no Nordeste indígena¹

*Os brancos não sonham tão longe quanto nós.
Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos²*

Jardel Jesus Santos Rodrigues, USP/SP³

Palavras-chave: Experiência onírica; Indígena; Nordeste.

Antropologia e psicanálise: a experiência onírica como objeto

A experiência onírica sempre suscitou interesse da humanidade. Diversas áreas do conhecimento – religião, artes, ciências médicas e biológicas, psicanálise, antropologia – têm dedicado ao fenômeno onírico permanente atenção. Sonhar é uma prática cotidiana em uma série de povos espalhados pelo mundo, conforme tem assinalado Karen Shiratori (2013, p. 1). Além disto, os sonhos são comumente incorporados nas práticas cotidianas. No que tange à psicanálise e à antropologia, ambas têm dedicado esforços à compreensão dos sonhos e às suas implicações, individuais ou coletivas na vigília.

No caso da psicanálise foi Sigmund Freud (1856-1939), médico neurologista e psiquiatra, que se debruçou cientificamente sobre o fenômeno onírico, sistematizando-o no livro *A interpretação dos sonhos*⁴ (FREUD, [1900] 2012). De maneira sucinta – pois não é o objetivo deste trabalho proceder a comparações entre psicanálise e antropologia –, Freud estava interessado em definir a maneira pela qual a experiência onírica deveria ser tomada como objeto de análise, e a estratégia por ele acionada, à época, foi a de aplicar o método de estudo das neuroses ao sonho. Para o autor, as imagens oníricas são escapes do inconsciente, geradas a partir das imagens coletadas durante a vigília, e que evidenciariam desejos reprimidos do sonhador.

Além do aspecto acentuadamente individual do sonho e de suas implicações na vida desperta, outro elemento/aspecto que merece destaque na obra de Freud ([1900] 2012) é a distinção entre a interpretação dos sonhos feita pela psicanálise e aquela

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

² Trecho extraído, na íntegra, do livro *A queda do céu*, escrito pelo xamã yanomami Davi Kopenawa e pelo antropólogo francês Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

³ Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador associado ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA) e do Grupo de Pesquisa em Etnologia, Linguística e Saúde Indígena (ETNOLINSI/UFBA). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), nº do processo 8887.496513/2020-00. E-mail: jardel.rodrigues@usp.br

⁴ O itálico é utilizado para destacar conceitos, categorias nativas, títulos de obras utilizados ao longo do artigo, bem como para chamar a atenção do leitor para algum trecho considerado importante.

realizada pelo público não especializado. Segundo o autor, essa última estaria fadada a insucesso, pois a dedicação empenhada na decifração do conteúdo onírico, a partir de chaves pré-estabelecidas por alguns indivíduos, que deteriam a primazia e habilidades para realizar essa atividade não contribuiria para que o sonhador tomasse conhecimento dos desejos reprimidos. A interpretação psicanalítica, por seu turno, buscaria não por signos previamente conhecidos do conteúdo onírico, conforme a interpretação leiga, mas sim o

“conteúdo manifesto do sonho” – exatamente aquilo que se manifesta à percepção do sonhador e à qual o psicanalista tem acesso a partir do relato – e alcançar o “conteúdo latente do sonho”, que é o desejo reprimido em si, desconhecido pelo sonhador e que não possui uma gramática propriamente elaborado (HENRIQUE, 2017, p. 13).

São inegáveis as contribuições de Freud à psicanálise e, mais especificamente, ao estudo dos sonhos. Contudo, algumas críticas têm sido feitas a este pioneiro trabalho. Freud concebe a experiência de sonhar como individual e, conseqüentemente, seus feitos dizem respeito apenas ao indivíduo. Trata-se de uma posição que está longe de ser unânime. A antropóloga Karen Shiratori (2013), ao realizar exaustiva revisão bibliográfica sobre a experiência onírica nas Terras Baixas da América do Sul (TBAS), identificou uma multiplicidade de modalidades em que os sonhos adentram o âmbito coletivo, e a interpretação, na vida desperta, é feita pelo ator e o seu grupo social. A autora chegou à conclusão de que os sonhos não deixam de ser incorporados ao tecido social, pois o ator e o grupo social “não os relegam a fantasias incoerentes nem os reduziram a elaborações mentais” (SHIRATORI, 2013, p. 55).

Isso não quer dizer que o sonho não seja, também para os índios, uma experiência individual do ator social, não obstante o resultado da interpretação onírica possa não ser direcionado exclusivamente ao sonhador. Até porque os efeitos do sonhar na vida desperta costumam fazer referência à comunidade na qual o indivíduo está imerso, o que marca o seu caráter social.

Outro aspecto que merece referência é a centralidade atribuída por Freud aos psicanalistas, que, como já mencionado, deteriam as condições objetivas para realizar a interpretação dos sonhos e todos os que não fizessem parte desse campo profissional não teriam competência para analisar o conteúdo onírico, a exemplo dos povos considerados à época primitivos. Não há dúvidas de que havia certo preconceito e etnocentrismo na teoria proposta por Freud, e que o desprezo pela interpretação dos sonhos nas sociedades não ocidentais seria alvo da análise atenta dos antropólogos/as que dedicaram atenção ao tema.

A antropologia, tem concedido, pois, atenção direta ou indireta à experiência onírica em diferentes “contextos sociais, tais como melanésio, ameríndio, africano, chinês, árabe, australiano, etc – (LEITE, 2003, p. 8)”. Variadas também são as perspectivas teóricas dos trabalhos que versam sobre os sonhos: “semiótica; sociolinguística; psicanalítica; hermenêutica; neurofisiológica; etc” (*Idem*). Os temas, por outro lado, aos quais o conteúdo onírico está relacionado são múltiplos, a exemplo do xamanismo, mitologia, ritual, transmissão de conhecimentos e muitos outros, conforme apontou Luiza Leite (2003).

Todavia, em que pese a profusão e variedade de trabalhos acadêmicos sobre os sonhos, eles não parecem constituir um objeto de análise privilegiado da antropologia. Segundo Shiratori (2013), na produção etnológica das TBAS o sonho constitui uma questão etnográfica secundária. No contexto brasileiro, merecem destaque os trabalhos de Luiza Leite (2003), Júlia Santos (2010) Karen Shiratori (2013), Denize Refatti (2015), Fernanda Henrique (2017) e Hanna Limulja (2019), que dedicaram atenção integral a experiência onírica entre os povos indígenas em suas dissertações e tese. Esse quadro se altera, radicalmente, quando se tratam dos Índios no Nordeste, cujas referências ao tema são esparsas ou tratada lateralmente nas etnografias. Retomaremos essa questão mais adiante.

Na introdução do livro *Dream Travelers* escrito por Ivan Lohmann – publicação que reúne um compilado de trabalhos sobre sonhos nos contextos melanésio, indonésio e australiano – há evidências de que há duas abordagens mais tradicionais para tratar, ao menos nestes contextos, as imagens oníricas. A primeira entende a experiência onírica como viagens da alma para um mundo "ontologicamente real" (LOHMANN, 2003); e a segunda, a teoria psicanalítica, “sustenta que os sonhos são escapes imaginários que revelam desejos internos profundo”⁵ (LOHMANN, 2003, p. 5). Ambas as abordagens estão presentes no material etnológico sul americano.

O sonho, assim como outras experiências, é parte constituinte da complexa teia social dos povos indígenas dispersos pelo Brasil. Para os Yanomami estabelecidos no rio Toototopi, por exemplo, o conteúdo onírico possui grande importância e influência na vigília. Hanna Limulja (2019) afirma que o ato de sonhar e o seu compartilhamento com

⁵ Tradução da frase “psychoanalytic theory, hold that dreams are imaginary escapades revealing deep internal wishes”.

os parentes ao amanhecer ou no *hereamu*⁶ são fundamentais, pois é por meio da enunciação que a experiência onírica ganha mais sentido. Ademais, enunciar sonhos que expressam maus presságios pode assegurar a adoção de uma série de ações para alterar o curso do desfecho negativo.

As imagens oníricas geradas nos sonhos dos xamãs yanomami, a partir dos encontros com os espíritos *xapiri pë*, revelam-se como um importante canal de comunicação entre essas agências não humanas e os humanos, mediante o qual é estabelecido um privilegiado meio para a transmissão de conhecimentos, a exemplo das práticas terapêuticas e cantos, numa espécie de compreensão e apreensão do mundo, conforme pode ser constatado no belo livro *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Vale lembrar que para os Yanomami toda experiência vivenciada no decorrer do sonho é tomada como real, uma vez que é a *utupë*, imagem ou duplo da pessoa, que se desloca durante o sono, enquanto o corpo se mantém prostrado na rede.

Antes de apresentar o objetivo do texto aos leitores (as), algumas ressalvas devem ser feitas. Não é meu intento, neste texto, expor e discutir, exaustivamente, a extensa produção sobre experiência onírica na TBAS, recobrando a variedade de perspectivas teóricas sob as quais essa produção se apresenta, tampouco analisar, sistematicamente, um tema específico ao qual, geralmente, os sonhos estão associados, a exemplo do xamanismo. O intento é apenas apresentar um conjunto de teses e dissertações produzidas sobre populações ameríndias dispersas pela região Nordeste, nas quais os sonhos aparecem lateralmente. Na sequência, defenderei a inclusão, na agenda de pesquisa da região, da experiência onírica como temática principal. Por fim, suponho oportuno observar que, não obstante a alentada literatura sobre sonhos/sonhar no âmbito das Terras Baixas Sulamericanas, continua pouco explorada a perspectiva nativa sobre o que significa sonhar. É justamente nessa perspectiva que espero contribuir.

É possível uma antropologia dos sonhos no Nordeste indígena?

Segundo dados do censo 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população indígena localizada no Nordeste brasileiro é de 208.691

⁶ *Here* significa pulmão e também entra na raiz do verbo respirar; -mu é um sufixo derivacional. Em yanomami, a palavra correspondente para esse tipo de discurso é *patamu*, ou seja, agir como um *pata* (ancião, velho), evidenciando, assim, a relação entre essa fala e os homens mais velhos (LIMULJA, 2019, p. 57).

índios, atrás apenas do Norte do país (305.873)⁷. A despeito de ter sido a área de colonização mais antiga (DANTAS; LARAJEIRA; CARVALHO, 1992), os povos indígenas resistiram ao genocídio e aos processos de apagamento históricos promovidos pela Coroa portuguesa e, posteriormente, pelo Estado brasileiro. Desde 1970, a literatura etnológica concernente à área etnográfica do Nordeste tem registrado diversos processos de etnogênese⁸ e (re)afirmação étnica que têm contribuído para o aumento do contingente populacional e para a sua revitalização étnica.

No balanço bibliográfico realizado por Maria Rosário Gonçalves de Carvalho e Edwin Reesink em 2018, sobre os temas das territorialidades e identificações, eles observam que embora os trabalhos etnológicos desenvolvidos no Nordeste brasileiro se afiliem-se a distintas agendas de pesquisa, mantêm entre si uma agenda temática muito compartilhada, cujos temas fortes são: “identidade étnica, processo de territorialização, e forte presença dos líderes indígenas nos processos de reconhecimento étnico e reivindicação territorial” (CARVALHO; REESINK, 2018, p. 76).

Esta agenda de pesquisa foi, e continua sendo, fundamental para uma série de questões, notadamente para a garantia das terras indígenas. A minha proposta, contudo, seguirá por outro caminho, complementar a essa agenda, e tematizará sobre a experiência onírica como fenômeno social. Nesse sentido, os dados etnográficos identificados sobre o tema entre os indígenas do Nordeste, provenientes de cotejo preliminar, revelam que ele se apresenta em contextos relacionais com os mortos; encantados; xamanismo; transmissão de conhecimentos e sonhos diagnósticos.

Início o exame do material pela relação entre os vivos e os mortos, bem presente na antropologia em geral (Cf. GENNEP, [1909] 2011; TURNER, [1967] 2005 etc), e na etnologia indígena em particular, como bem o demonstram os livros de Claude Lévi-Strauss (1957) e Manuela Carneiro da Cunha (1978), entre outros. Já no que concerne aos

⁷ Os dados demográficos foram retirados na íntegra do website da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao#:~:text=Hoje%2C%20segundo%20dados%20do%20censo,no%20pa%C3%ADs%2074%201%C3%ADnguas%20ind%C3%ADgenas>. Acesso em 06 set. 2020.

⁸ “O termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Entretanto, mais recentemente, passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação” (HILL, 1996, p. 1 *apud* BARTOLOMÉ, 2006, p. 40).

índios localizados no Nordeste, a experiência onírica é uma via privilegiada de contato e relação entre os vivos e os mortos, mediante o cumprimento de *promessas* e *obrigações* pelos primeiros. Os mortos, a seu turno, podem compartilhar com seus entes queridos a localização de tesouros, a exemplo de recipientes repletos de ouro, conforme José Glebson Vieira a partir do caso Potiguara da Baía da Traição-PB (VIEIRA, 2010).

No caso dos Kiriri da Terra Indígena Kiriri/Banzaê-BA, a tônica da relação entre mortos e vivos é marcada por relações de cuidado, atenção e predação. Quando há um óbito entre eles é preparado o ritual fúnebre, que compreende uma série de ações ritualizadas desempenhadas sobretudo pelos parentes consanguíneos e afins mais próximos ao morto, com o uso constante da *zuru* (cachaça) para defender o velório das ações dos não humanos (BANDEIRA, 1972). A *zuru* é utilizada para lavar os pés dos participantes da sentinela, como é também denominado o velório, pouco antes da saída do cortejo para o cemitério, bem como ao longo das paradas observadas entre a casa do finado e o local de sepultamento, que também recebe uma boa quantidade da bebida. Dona Lenita, uma interlocutora Kiriri, explicou-me que o ritual funerário corresponde a uma reverência aos antepassados, os troncos velhos; em caso de não observância do rito, especialmente pelos parentes mais próximos, estes podem sofrer com as agressões provocadas pelos mortos – *eles veem durante o sono e surram⁹ os índios e põem doença até levar à morte*. Esses dados provêm de trabalho de campo que desenvolvi em julho de 2019.

No decorrer do campo da colega Fernanda Lima Almeida¹⁰ na mesma TI Kiriri, em fevereiro de 2020, o senhor Jerônimo Kiriri, ao compartilhou com ela os motivos que o teriam levado a não mais participar do ritual *toré*, revelou a importância dos sonhos como canal de contato com os mortos:

Hoje eu não vou mais para toré, não brinco e nem nada, mas ainda faço minhas obrigações. Porque, aqui dentro, quando diz “fulano de tal morreu”, é engano da gente pensar que morreu. Morreu o carnal, mas o espírito fica a mesma coisa depois de morto. Quer comer, quer beber, quer ajudar em certas coisas. Aí quando a gente não faz alguma coisa para os mortos, ele aparece no sonho para fazer um pedido ou falar o que deve fazer... às vezes a gente não acredita no que eles estão pedindo e num dá, aí vai indo, indo, e a pessoa adocece (Diário de campo de Fernanda Almeida, fevereiro de 2020).

Situação similar foi encontrada por Priscila Matta entre os Pankararu da aldeia do Brejo dos Padres-PE, i.e., a experiência onírica, juntamente com rezas e visões, como

⁹ “‘Surrar’ tem a conotação de infiltrar doença, castigar o corpo com mal-estar, provocando dores físicas, judiar, empatar, atrasar” (BANDEIRA, 1972, p. 79).

¹⁰ Os dados usados foram gentilmente cedidos por Fernanda Lima Almeida, a quem agradeço.

canal privilegiado de contato dos mortos com os vivos, cuja primazia da comunicação ocorreria entre eles (os mortos) e as *penitentes*, “mulheres responsáveis pela Penitência são especialistas que conduzem os processos de cura e de resolução dos problemas daqueles que proferiram promessas para a Santa Cruz” (MATTA, 2009, p. 172). Os Pankararu fazem também uma distinção entre os *espíritos de mortos*, classificando-os antagonicamente entre *bons* e *maus*, sendo que os primeiros se fazem presentes nas sessões de cura, oferecendo conselhos, e os *maus* se caracterizam por atrapalhar os rituais (MURA, 2012).

Os Pataxó da aldeia de Barra Velha/BA estudados por Thiago Cardoso (2016), também fazem distinção entre os *espíritos de mortos*, tal como os Pankararu. Os *bons* seriam aqueles que em suas caminhadas oníricas informam o sonhador sobre “mensagens, confissões e repreensões” (CARDOSO, 2016, p. 258), enquanto os *ruins* tentam obter para si o “espírito do sonhador que está a andarilhar pelo mundo onírico e levá-lo consigo. Se a captura se efetiva, o corpo da vítima começa a adoecer” (*Idem*). Os mortos são inimigos em potencial entre os Pataxó, bem como entre os Kiriri, os Yanomami e o Pankararu, mas suponho que a sua posição como tal não se restrinja apenas aos povos citados. Como sintetizou Manuela Carneiro da Cunha para o caso Krahô,

[...] os mortos encarnam a alteridade máxima, vivendo em uma anti-sociedade, na medida em que esta ao mesmo tempo nega em seus fundamentos a sociedade dos vivos e a hostiliza roubando-lhe os seus membros: os mortos configuram-assim duplamente como “outros” enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, e enquanto inimigos (1978, p. 3).

As imagens oníricas também se fazem presentes na complexa rede que envolve doença e cura entre os povos indígenas. Antes de avançar para a discussão propriamente dita, suponho oportuno ressaltar que cada povo indígena possui “concepções e formas próprias de tratamento e cura de doenças”, conforme destacou Gersem Luciano (Baniwa) (LUCIANO, 2006, p. 177). Via de regra, as concepções indígenas sobre adoecimento e cura diferem daquelas da biomédica; para as primeiras, as moléstias são frutos do desequilíbrio entre os seres naturais e sobrenaturais que habitam suas cosmologias, geralmente identificado pelo tipo de agressão, individual e/ou coletiva, provocada aos humanos. Os tratamentos terapêuticos envolvem o restabelecimento do equilíbrio perdido, normalmente mediado por especialistas como xamãs ou pajés, via contato com as diversas agências não humanas e a administração de ervas medicinais e benzimentos, entre outras práticas, que podem ser obtidas através da experiência onírica.

Entre os Pankararu, “as doenças são produzidas em decorrência de processos de agressões e predações lançadas pelos seres sobrenaturais”, conforme descrito por Matta

(2009, p. 173). Concepção similar à dos Kiriri, para quem a doença e a morte não possuem caráter natural, são frutos da ação patogênica dos não humanos que habitam sua cosmologia. Os *sobrenaturais*¹¹ são responsáveis tanto pela afecção quanto pela cura. Isso não quer dizer que as populações ameríndias não identifiquem as doenças enviadas ou provocadas pela manipulação humana, denominadas em muitos contextos etnográficos como feitiço, a exemplo do Alto Xingu (Cf. VANZOLINI, 2010; 2011); Oiapoque (Cf. ANDRADE, 2006; 2018; 2019) e Nordeste (Cf. VIEIRA, 2010).

No caso Pankararu, o processo de tratamento do enfermo envolve promessas aos *encantados* e a indicação exata daquele que será beneficiado com a promessa, com a qual aqueles que fazem o pedido se comprometem. A promessa é feita “em sonho ou pela seleção de um ser sobrenatural que se relaciona com um xamã do núcleo de lealdade do doente” (MATTA, 2009, p. 173). Os xamãs pankararus, em muitos casos, são capazes de identificar a *flechada* que atingiu o doente através das suas imagens oníricas, “o que significa que o princípio vital do paciente está sendo controlado, mesmo que não integralmente, pelos seres sobre-humanos” (MATTA, 2009, p. 175).

Os sonhos podem constituir também canal privilegiado para a comunicação com os não humanos tendo em vista a identificação da predação e a obtenção de itinerário terapêutico para os enfermos. Um desses enfermos foi a afamada *penitente* pankararu Ana Bomba que, segundo relato descrito por Claudia Mura (2012), obteve a cura de uma doença no leito de sua morte, através de um sonho:

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

A saudade e o desejo de manter perto de si os familiares é um outro motivo que leva os mortos a provocar adoecimentos. Entre os Yanomami, os mortos (*pore*) sentem muita falta de seus parentes e, por isso, sempre desejam levá-los para morar em sua companhia, utilizando a experiência onírica para deles se reaproximarem e para afetá-los com intensa saudade até que eles sucumbam (LIMULJA, 2019). No caso Kiriri, explicou-me dona Lenita, o morto pode vir em sonho e demonstrar afeição pela pessoa, sentimento

¹¹ Os sobrenaturais de grande influência são os encantados, seres invisíveis que podem, “quando querem”, tomar forma material variável, tal como a de animais e aves, cujos poderes podem ser acionados para proteger os índios ou para lhes lançar malefícios (BANDEIRA, 1972).

indicativo de que o morto deseja o parente próximo de si. Este foi o seu caso e, ao despertar de um sonho com o avô materno, foi aconselhada a buscar a ajuda de uma benzedeira. A aproximação com os mortos, durante as caminhadas oníricas, representa um perigo iminente para o sonhador, como já destaquei.

Para adensar a discussão, retomo a categoria *flechada* referida acima por Matta (2009). Entre os Potiguara da Baía da Traição, a *Mãe d'Água*, dona do reino do mar ou rio, encanta e seduz suas vítimas através da *flechada* disparada através do sonho. Glebson Vieira (2010) apresenta o relato do índio potiguara Severino que, na infância, passou pela experiência do encontro com a *Mãe d'Água*, durante o sonho. Na ocasião, a Mãe d'Água assumiu o envoltório humano de uma bela moça que lhe convidou para fugir com ele. Aceito o convite, ele nadou durante horas até chegar ao reino da moça. Ao tomar consciência, ainda no decorrer do sonho, da situação delicada em que se envolvera, despertou e comunicou à mãe o ocorrido, que imediatamente procurou ajuda para livrar o filho da *flechada* (VIEIRA, 2010, p. 276).

A situação ocorrida com Severino não é a única. Vieira (2010) descreve também a situação vivenciada pela mãe de um menino, que em sonho identificou o desejo da Mãe d'Água de tomar para si seu filho. Já desperta, ela recomendou à irmã que não se dirigisse ao rio com seu filho, mas a irmã não observou o pedido e levou o sobrinho ao rio. A criança teve um acesso de choro seguido de intensa sudorese e febre alta, ao retornar do rio. A rezadeira foi convocada para intervir no caso e, assim que o processo de diagnóstico foi iniciado, quem havia disparado a *flecha* – a *Mãe d'Água* – se apresentou e informou haver *flechado* o garoto, auto-imputação que foi confirmada por um outro *encantado*. A *Mãe d'Água* manteve-se presente durante o trabalho de cura e, em dado momento, retirou uma pena de cor azul do umbigo da criança, sinal de que desistira de levá-lo consigo, para a felicidade dos parentes da criança. O caráter da *Mãe d'Água* oscila entre a hostilidade e a amizade, como a periculosidade dos encontros com ela e a sua capacidade simultânea de presentear – boas pescarias, por exemplo –, evidenciam (VIEIRA, 2010, p. 277).

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

A sedução (*engraçar-se*, uma expressão regional) da *Mãe d'Água* é “revelada através de sonhos ou de rezadores, uma das principais maneiras desse encantado afetar as

peessoas” (VIEIRA, 2010, p. 277). O encantado pode, pois, emitir sinais que bem interpretados pelos humanos podem alterar o curso das suas ações, tal como vimos no caso do menino *flechado*. Para que assim ocorra, é necessário, contudo, que os humanos tomem a vivência onírica como real e tentem, na vigília, evitar o desfecho negativo informado através do sonho diagnóstico. É como se prevalecesse, entre humanos e super-humanos, tal como no caso Potiguara, uma cumplicidade ontológica diante de ameaças de predação.

Assim como o mar ou o rio possui uma “dona”, o domínio da mata é da *Caipora* – conhecida como *Cumadre Florzinha* entre os Potiguara – que, não obstante possua o mesmo registro ontológico da *Mãe d’Água*, é considerada uma *encantada brava/selvagem* pelos Potiguara, e conhecida por sua aversão ao contato com os humanos e incapacidade de se comunicar através da fala, restringindo-se aos assobios e arpejos provocados naqueles que com ela se deparam. Em determinadas situações ela assume a pele humana de uma bela mulher, comunicando-se também mediante a linguagem. O seu propósito é seduzir os homens, afugentando-lhes a caça e fazendo com que eles se percam na mata. Essas são as melhores ocasiões para que sejam estabelecidas relações de amizade assimétricas: o caçador terá que respeitar os seus animais de estimação (cotia, coelho e tatu, identificados pelo furo na orelha) e fazer-lhes agrados (VIEIRA, 2010).

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

A luta pela terra é item presente na experiência onírica dos Tupinambá do Sul baiano. Alguns tupinambás tiveram sonhos diagnósticos (premonitórios) no decorrer de retomadas de parcelas do seu território. Nesses sonhos foram informados de que a terra lhes retornaria (ALARCON, 2013). Os *encantados* foram agentes decisivos na série de retomadas empreendidas, seja avisando-lhes presencialmente ou através da experiência

onírica quando, onde e como agir, conforme relatam Helen Ubinger (2012 e Ernenek Mejía (2012) entre, respectivamente, os Tupinambá da Serra do Padeiro e de Olivença. Dona Maria da Glória é considerado uma das sonhadoras afamadas da aldeia da Serra do Padeiro [...] “por ter sonhos, previsões e vários modos de ‘avisos’ quando alguma coisa importante para os outros vai ocorrer, tal como, quando a Polícia Federal está por chegar à aldeia” [...] (UBINGER, 2012, p. 115-116).

Há distinção entre as experiências oníricas de homens e mulheres tupinambás da Serra do Padeiro. As mulheres externalizam, costumeiramente, seus sonhos pela manhã, e eles geralmente versam sobre cuidados que o cacique deveria [...] “tomar, visto que a sua vida sempre está em risco, devido à perseguição e criminalização por sua persistência na luta pela terra”[...] (UBINGER, 2012, p. 115). Ao compartilharem os sonhos, elas buscam evitar que desfechos negativos se efetivem. As perambulações oníricas dos homens, por outro lado, revelam situações de reversão impossível na vida desperta. Indagada pela antropóloga Helen Ubinger se o sonhar do homem é diferente, Célia Tupinambá afirmou: “É. Tem outro peso. Tem outra dimensão. É você se preparar para o imediato” (UBINBIER, 2012, p. 114).

Evoco Célia Tupinambá novamente, mas desta vez para discutir as especificidades da sua produção onírica no período em que estava presa, como parte do que é considerado um movimento de criminalização das lideranças tupinambás. Ela sonhava com eventos que ocorriam na aldeia da Serra do Padeiro, como o adoecimento de seu Lírio Tupinambá, seu pai e pajé, e de sua irmã Magnólia Tupinambá. Para Ubinger (2012), Célia e seu irmão, o cacique Babau, possuem capacidades xamânicas de viajar através dos sonhos e obter informações sobre coisas, pessoas e situações.

Os Tuxá também assumem as vivências oníricas como experiências reais. Dora Jurum, após viajar em busca de tratamento médico no estado de Pernambuco, sonhou, diversas vezes, percorrendo o território tradicional autodemarcado de Dzorubabá, que ele sintetiza com a frase “Fiquei uma sonhadeira fina” (DURAZZO, 2019, p. 179). Os deslocamentos oníricos são considerados por Dora Jurum como viagens em espíritos (*Idem*).

Volto aos *encantados* Kiriri. Eles demonstram, mais uma vez, sua importância na decisão de quem deve assumir o *trabalho*, o que significa que a pessoa escolhida deve preencher funções mágico-religiosas. Os avisos emitidos por esses seres *sobrenaturais* ocorrem de duas maneiras: “[dirigindo-se] à própria pessoa ou a uma que já tenha ‘trabalho assentado’ (BANDEIRA, 1972, p. 92). O que se mostra interessante, na

descrição da antropóloga, é que a obrigatoriedade de assunção da função mediúnica é informada através de “sonhos ou de visões. Aparecem os encantados e falam com a pessoa de forma a que ela entenda” (*Idem*).

Quando um *encantado* deseja ser *zelado* entre os Pankararu, ele informa à pessoa do seu interesse as intenções, em sonho, e na sequência lhe faz a entrega de uma semente, que deve ser entranhada sob o solo da casa do escolhido (ALBUQUERQUE, 2017). O escolhido é chamado de zelador de *Praia* ou dono de *Praia*, sendo sua obrigação providenciar a [...] “decoreção da vestimenta, passos rituais que serão executados no terreiro, e seu toante – música de cada praia” (MATTA, 2009, p. 167), informações obtidas dos *encantados* através do sonho.

Os *encantados* podem intervir, decisivamente, nos processos de etnogênese de um povo, tal como ocorreu entre os Truká e Tumbalalá, localizados na região do submédio rio São Francisco. Foi a partir dos cantos recebidos através da experiência onírica do truká Acilon Ciriaco, que ele começou a reunir seu povo. Inicialmente saíram à procura das cantigas que Acilon havia recebido e das danças produzidas a partir dos cantos. A antropóloga Mércia Batista (2005) registrou o relato do truká Joaquim Gavião sobre o episódio narrado acima:

[...] “Acilon tinha descoberto a aldeia, dizia que aqui era lugar de caboclo e que uma voz tinha dito que tinha uns cachimbos de barro enterrado e que tinha uma pedra com toda a história da tribo. E tudo que ele falou deu certo” (BATISTA, 2005, p. 91).

No caso Tumbalalá, a localização da aldeia foi informada por intermédio do “*Encantando* Manuel Ramos a Luís Fatum” (ANDRADE, 2008, p. 238), a partir do qual uma série de esforços foram envidados para “levantar” a aldeia, o que contou com o apoio de uma rede intercomunitária formada pelos Truká e Tuxá. No contexto Tumbalalá, os *encantados* utilizam a experiência onírica como via prioritária de comunicação com os humanos (ANDRADE, 2008), o que me leva a supor, com certa margem de segurança, que a indicação do local onde a aldeia deveria ser levantada fêz-se mediada pela experiência onírica. Entre os Guarani Mbya, igualmente, os sonhos podem indicar as imagens-lugares de fundação de uma nova aldeia, o que pode exigir, em alguns casos, longos deslocamentos (PIERRI, 2013).

Ao investigar a transmissão ritual entre os indígenas Pankararu e Pankararé, Cyril Menta identificou, em sua etnografia, um conjunto de práticas pré-rituais que propiciam o aumento da experiência onírica. A esse conjunto ele denominou de *Technologies du Rêve* (tecnologia dos sonhos). O autor ressalva não pretender afirmar que os índios

empreendem, conscientemente, ações para estimular a produção onírica, mas o fato é que antes de dançarem o *Praia*, eles devem se preparar, o que exige dos dançadores o interdito de relações sexuais e de ingestão de bebidas alcoólicas, além da preparação de banhos e o distanciamento dos parentes, já que não se deve saber quem veste a roupa do *Praia*. Eles se dirigem ao *poró*¹², onde dormem em redes ou ao chão em posições desconfortáveis. O resultado é o sono entrecortado por diversos despertares e um aumento da produção onírica, fundamental para a aproximação dos *encantados* de seus zeladores. No período de reclusão recebem a proteção dos *encantados* e a transmissão de conhecimentos, além de compartilharem com os companheiros de *poró* os conhecimentos adquiridos (MENTA, 2017).

No médio Purus, entre os Jarawara, a festa do *mariná*, realizada após a menarca, teria, entre outras funções, a de estimular a produção onírica da moça. O cansaço (*amaha*) e a privação do sono (*nokobisa*) ensejam, ou melhor, estimulam na jovem a produção onírica (MAIZZA, 2019). Este caso foi elencado para demonstrar que em outros contextos etnográficos há maneiras de estimular a produção de sonhos, tal como entre os zeladores de *Praia* Pankararu e Pankararé.

Algumas considerações finais

Os testemunhos etnográficos utilizados neste artigo apontam para duas predominantes vertentes de análise, ou seja, o perspectivismo ameríndio e a cosmopolítica. Pode-se tomar os *encantados* como agentes cosmopolíticos, como o fez Durazzo (2019) para o caso Tuxá, ou cingir-se ao perspectivismo ameríndio e à maestria, como parecem sugerir os termos contidos nos excertos citados ao longo do artigo: predação; agressão; dono/a; domínio; registro ontológico e envoltório. Isso não quer dizer, absolutamente, que não haja outras perspectivas teóricas. Este artigo tem caráter exploratório e, por ora, dou-me por satisfeito com a apresentação da bibliografia já identificada.

Em seção anterior deste artigo indaguei sobre a possibilidade de uma antropologia dos sonhos no Nordeste indígena? Ou sobre a oportunidade da inclusão na agenda de pesquisa deste contexto etnográfico do item sonhos. Convém responder. O cotejo preliminar da bibliografia se mostrou, aparentemente, profícuo, demonstrando que a produção onírica dos índios do Nordeste converge para várias temáticas, a exemplo do xamanismo, ritual, noção de pessoa, transmissão de conhecimento entre outros, como tem

¹² Espaço de preparação pré-ritual.

sido registrado em outros contextos etnográficos das Terras Baixas Sul Americanas (TBAS).

Além disso, o exercício comparativo entre Nordeste indígena e outros contextos etnográficos, no que concerne à experiência onírica, pode ser uma ferramenta útil para verificar as continuidades e descontinuidades entre as populações originárias do Nordeste e dos demais contextos da TBAS. Evoco, aqui, a refutação de João Pacheco de Oliveira (1998) à crítica sobre a marginalização reservada aos povos indígenas Nordeste no âmbito da etnologia indígena produzida no Brasil por se saber mais do passado deles, a partir das fontes históricas, do que, efetivamente, estes povos são no presente. “O que, por suposto, pouca contribuição traria à etnologia enquanto estudo comparativo das culturas” (OLIVEIRA, 1998, p. 49). Esquecem-se, os críticos apressados, que o conhecimento do passado tende a iluminar o presente e a ser, reciprocamente, por ele iluminado, apresentando-se como duas dimensões relacionais e, portanto, complementares. Se alguma contribuição este artigo vier a ter para este debate é, justamente, o de apontar para novas sendas de pesquisa, e para possibilidades concretas de estreita comunicação, e de continuidade, entre os vários contextos etnográficos que compõem as denominadas Terras Baixas da América do Sul. Não foi outro, suponho, o intento dos coordenadores deste GT 2: *Amazônia e Nordeste Indígenas: por uma Etnologia Transversa*.

Referências

- ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2013. 272 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, Universidade de Brasília (UnB), Brasília-DF, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/13431>. Acesso em: 7 ago. 2020.
- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. A Intenção Pankararu: A “Dança dos Praiás” como tradução intercultural na cidade de São Paulo. **Illuminuras**, v. 18, n. 43, 2017. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/72881>. Acesso em: 15 ago. 2020.
- ANDRADE, Ugo Maia. Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 203–227, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832018000200203&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 22 set. 2020.
- _____. **O real que não é visto**: xamanismo e relação no baixo Oiapoque (AP). 2006. 285 f. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2006.
- _____. Xamanismo e redes de relação interindígenas: amazônia e nordeste brasileiro. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 54, 2019. Disponível

- em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21542>. Acesso em: 22 set. 2020.
- ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo-SP: Humanitas, 2008.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado**. Estudos Baianos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1972.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **MANA** 12(1): 39-68, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a02v12n1.pdf>. Acesso em 15 set. 2020.
- BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **Descobrimo e recebendo heranças: as lideranças Truká**. 2005. 265 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional (MN/UFRJ), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2005. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp032159.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2020.
- CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal**. 2016. 524 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis-SC, 2016. Disponível em: <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/pct/2017/Mencoes-Honrosas/Antropologia-Arqueologia-Thiago-Mota-Cardoso.PDF>. Acesso em: 17 ago. 2020.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Mortos e os outros**. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoas entre os índios Krahó. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB**, p. 71–104, 2018. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-87/11594-uma-etnologia-no-nordeste-brasileiro-balanco-parcial-sobre-territorialidades-e-identificacoes/file>. Acesso em: 18 ago. 2020.
- DANTAS, Beatriz Góis; LARANJEIRA, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. Povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo-SP: FAPESP/Companhia das Letras, 1992.
- DURAZZO, Leandro Marques. **Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé**. 2019. 391 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal-RN, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/28628>. Acesso em: 21 ago. 2020.
- FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução de Renato Zwick. [S. l.]: L&PM; Edição de bolso, 2012. v. 1.
- GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HENRIQUE, Fernanda. **Por uma oniologia Kaingang: um breve levantamento etnográfico sobre o sonhar**. 2017. 98 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba-PR, 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/53296/R%20-%20D%20-%20FERNANDA%20HENRIQUE%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 31 ago. 2020.
- SHIRATORI, Karen Gomes. **O acontecimento onírico ameríndio: o tempo**

desarticulado e as veredas do possível. 2013. 165 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional (MN/UFRJ), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2013. Disponível em:

http://www.academia.edu/34194689/O_acoentecimento_on%C3%ADrico_amer%C3%AAndio_o_tempo_desarticulado_e_as_veredas_dos_oss%C3%ADveis. Acesso em: 7 ago. 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2015.

LEITE, Luiza Ferreira de Souza. **Relacionando territórios os sonhos como objeto antropológico**. 2003. 105 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional (MN), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2003. Disponível em:

<https://minerva.ufrj.br/F/36YQKJGMDIPFFDDH46YMP9K6CG2J2T4PDE224AP65N NKFPKF6P-25120?func=full-set->

set&set_number=000651&set_entry=000001&format=999#.X05pgshKjIU. Acesso em: 1 set. 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Os Mortos e os vivos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (ORGs). **Tristes Trópicos**. São Paulo: Anhembi, 1957.

LIMULJA, Hanna Cibele Lins. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami (Pya u – Toototopi)**. 2019. 153 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis-SC, 2019. Disponível em:

<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/206414/PASO0501-T.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 12 ago. 2020.

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

MATTA, Priscila. Dois elos da mesma corrente: os rituais da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. **Cadernos de Campo**, v. 18, n. 18, p. 165-180, 2009.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/45447>. Acesso em: 15 ago. 2020.

MAIZZA, Fabiana. As Mulheres Leváveis: conexões sobre o rapé e agências femininas Jarawara. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. (Org.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. 1ª Ed. Rio de Janeiro-RJ: Gramma/ NEIP, 2019, p. 57-71.

MEJÍA, Ernenek. **“Estar na cultura”**: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas-SP, 2012. Disponível em:

<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/278634>. Acesso em: 9 set. 2020.

MENTA, Cyril. **Transmissions de rituels des indiens Pankararu aux indiens Pankararé. Nordeste du Brésil**. 2017. 460 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Laboratoire d’anthropologie sociale (LAS), Paris-FR, 2017. Acesso em: 5 ago. 2020.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!**: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. 2012. 339 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade

- Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2012. Acesso em: 10 ago. 2020.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47–77, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 26 set. 2020.
- PIERRI, Daniel Calazans. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. **Tellus**, p. 159–188, 2013. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/38>. Acesso em: 26 set. 2020.
- REFATTI, Denize. **Os sonhos e os caminhos do Nhe’e**: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-Guarani de Ocoy. 2015. 169 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis-SC, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/135105/334510.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 1 set. 2020.
- SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. **Etnicidade, processos de territorialização e ritual entre os índios Tuxá de Rodelas**. 2006. 185 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói- RJ, 2006. Disponível em: <http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/RICARDO-DANTAS-BORGES-SALOM%C3%83O.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2020.
- SANTOS, Júlia Otero. **Vagares da alma**: elaborações ameríndias acerca do sonhar. 2010. 116 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de Brasília (UnB), Brasília-DF, 2010. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/7266/1/2010_JuliaOteroSantos.pdf. Acesso em: 1 set. 2020.
- TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.
- UBINGER, Helen Catalina. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro**: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador-BA, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/12573>. Acesso em: 11 ago. 2020.
- VANZOLINI, Marina. **A flecha do ciúme**: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. 2010. 437 f. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2010. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/AET00001.pdf>. Acesso em: 22 set. 2020.
- _____. O parentesco pervertido: nota sobre a feitiçaria entre os Aweti do Alto Xingu. In: LIMA, Edilene Coffaci de; CÓRDOBA, Lorena. (Orgs.). **Os outros dos outros**: relações de alteridade na etnologia sul-americana. Série Pesquisa. Curitiba-PR: Editora UFPR, 2011. p. 211–223.
- VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo-SP, 2010. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24082010143944/publico/2010_JoseGlebsonVieira.pdf. Acesso em: 8 ago. 2020.