

Qualquer um que sonha pratica o Xamanismoⁱ

Stanley Krippner, Ph.D.

A fazenda no Wisconsin onde passei minha juventude ficava perto de um caminho indígena conhecido como a Trilha do Falcão Negro (*the Black Hawk Trail*). Em 1832, as forças do General Henry Atkinson atacaram indígenas que haviam sido enviados pelo cacique Falcão Negro (*Chief Black Hawk*) para discutir um acordo de paz. Disso resultou um conflito violento, conhecido como a Guerra do Falcão Negro, que durou cinco meses. O valente líder Sauk foi derrotado na Batalha do Rio Bad Ax e o General Atkinson passou a castigar as tribos que haviam apoiado a causa do Falcão Negro.

Passei muitas horas procurando por pontas de setas indígenas depois que meu pai arava a terra. Encontrei algumas, e desenvolvi um interesse pelos nativos americanos, especialmente pela tribo Pottawatomie que vivera ali muitos séculos antes. Em 1950, graduei-me no Colégio Fort Atkinson e, depois, estudei na Universidade de Wisconsin e na Universidade Northwestern. Sempre que tinha a oportunidade, continuava a ler sobre os nativos americanos, sua história e sua mitologia.

Mantenho um diário de sonhos desde os tempos de colégio e, na noite de 18 de setembro de 1958, quando estava na graduação, sonhei que estava de volta a Wisconsin, acampando perto do Lago Ripley – um local de férias popular, próximo à nossa fazenda. No entanto, o sonho se passava antes que os europeus houvessem chegado à área; havia vegetação exuberante e animais silvestres no meu sonho e também um nativo americano que pintava um desenho formidável em uma peça de couro. O desenho retratava veados, pumas e cobras, todos coabitando na floresta. Ele acenou para que eu me aproximasse da pintura e, então, acordei.

Em minhas leituras extracurriculares, deparei-me com o termo “xamãs”, os chamados curandeiros que obtêm informação de seus sonhos e visões e compartilham esse conhecimento com os membros da sua comunidade. Estava convencido de que o personagem desse sonho era um xamã, e, esperava encontrar com um deles algum dia. Tive de esperar até 1967, quando encontrei a “Avó” Twyla Hurd Nitsch numa conferência, na época em que eu era diretor de um laboratório de sonhos no Centro Médico Maimonides no Brooklyn, New York. O avô da “Avó” Nitsch, Moses Shongo, foi o último dos curandeiros Seneca¹ e tinha a custódia das tradições espirituais que vinham desde a época da Confederação Iroquesa, que também abrangia os Mohawk, Oneidas, Onondagas, Cayugas e Tuscarotas. Como a “Avó” Nitsch e eu éramos palestrantes na conferência, tive a oportunidade de conversar com ela, aprendendo sobre “objetos de poder” e “animais de poder”, que serviam de aliados quando as mulheres e os homens curandeiros dos Seneca conduziam as cerimônias de cura. Suspeitei que o nativo americano do meu sonho pintava uma tela que incluía meus próprios “animais de poder”.

Ao mesmo tempo, estava ciente de que os sonhadores tendem a interpretar seus sonhos de acordo com suas crenças pré-existentes (Morewedge & Norton, 2009), ou, ao que David Feinstein e eu (2008) nos referimos como “mitologia pessoal”. Quando alguém atribui um significado aos sonhos, a interpretação ocorre através das suas lentes de crenças religiosas, desejos seculares e visões do mundo. Um sonho sobre queda do céu pode ser interpretado como sucumbência a um desejo sexual, falha num negócio arriscado ou como um aviso para não viajar de avião. Há evidências de que os sonhos têm um impacto maior no comportamento que pensamentos, quando acordados, devido à sua natureza dramática e sua receptividade à interpretação motivada (Morewedge & Norton, 2009). Por muitos anos, tenho visto como meus próprios sonhos apenas refletem “cumprimento doutrinário”, minha ânsia para sonhar com aquilo se ajusta aos meus mitos pessoais.

¹ Tribo de nativos norteamericanos.(NT)

Encontros com três xamãs brasileiros

Desde aquela ocasião, tive encontros com dezenas de xamãs dos seis continentes habitados, muitos dos quais em conferências que focalizavam práticas de cura interculturais ou ativismo ambiental. Em maio de 1992, fui convidado a falar sobre xamanismo em uma conferência sobre ecologia em Brasília. Paulo Xavante, um xamã da tribo Xavante, começou as atividades do dia com um ritual ao ar livre. Para minha grande surpresa, ele se fez presente em minha palestra naquela tarde. Depois de ter descrito a ligação entre práticas xamânicas e a proteção do meio ambiente, fiz uma pausa para questões e comentários e Paulo foi o primeiro a levantar a mão. Um tanto apreensivo, concedi-lhe a palavra e ele, em excelente português, disse: “Espero que todos vocês tenham ouvido o doutor. O que ele acabou de contar sobre os xamãs está absolutamente correto”. Foi um dos melhores elogios que já recebi.

Os índios xavantes do Mato Grosso, no Planalto Central do Brasil, vivem em um mosaico de ecossistemas, compartilhando a terra com onças, tamanduás, papagaios, araras, térmitas e uma variedade de outros animais silvestres. Sua terra tem sido ameaçada por invasão da fronteira agrícola, assim como a construção de barragens nos rios que dão sustentação à vida da aldeia. No entanto, os xavantes tentam manter seu modo de vida tradicional, a despeito das incursões militares, empresas do agronegócio, missionários e assentados rurais. Conhecidos como guerreiros ferozes e excelentes caçadores, os xavantes também são habilidosos na pesca e no manejo da terra. O mundo do sonho é um elemento essencial na vida dos xavantes, pois permite que eles mantenham contato com os seus ancestrais. Quando os anciãos xavantes sonham com os “imortais”, eles compartilham o sonho com toda a aldeia, que prepara, então, uma encenação do sonho, na qual os anciãos representam os seus ancestrais. Essas cerimônias dos sonhos ajudam a alinhar o presente com o passado, o que provê continuidade cultural. Em outras ocasiões, os membros da tribo cantam e dançam os sonhos uns dos outros, desenvolvendo, assim, um sentido de confiança entre eles (Graham, 1995).

Na mesma conferência de 1992, encontrei com Pedro Yanomami, outro xamã brasileiro. Juntamente com Paulo Xavante, ele conduziu a cerimônia de encerramento, após um veemente discurso sobre espécies ameaçadas – que incluía os povos nativos. Os yanomamis vivem no Estado do Amazonas e áreas vizinhas, que adentram a Venezuela. A invasão de suas terras por cerca de 40.000 assentados e garimpeiros de ouro nos anos 1980 custou a vida de milhares de yanomamis, principalmente devido a doenças ocidentais contra as quais eles não tinham anticorpos protetores.

Os yanomamis são muito protetores do seu meio ambiente. Por exemplo, Pedro Yanomami contou-me que seus ancestrais enterravam o lixo ao invés de queimá-lo. Eles temiam que a queima fizesse um buraco no céu e, então, a radiação solar direta causaria danos físicos nos seres humanos e em outras formas de vida. Os yanomamis acreditam que podem viajar para o céu em seus sonhos, assim como para o “mundo subterrâneo”. O cosmos dos yanomamis é formado por múltiplas camadas e está encerrado no abdômen de uma jiboia (Jokić, 2006). Os xamãs yanomamis também acessam o mundo espiritual pela ingestão de *epena* ou “o sêmen do sol”, um rapé feito de Virola, uma espécie de planta da família da noz-moscada (Shepard, 2004, p. 389).

Os índios guaranis do sudeste do Brasil também têm uma tradição onírica respeitável. As lendas da tribo sustentam que, nos primórdios, os povos nativos se dividiram em três grupos: o povo do Sol, o povo da Lua e o povo dos Sonhos; os xavantes e os guaranis pertencem a esse último grupo. Algumas comunidades organizam rodas de sonho ou sessões matinais para compartilhar sonhos. Frequentemente, um sonho compartilhado, não necessariamente o sonho de um pajé ou xamã, orienta as atividades do dia da aldeia. De fato, uma criança pode ter um sonho que indica uma nova direção para a comunidade (Jecupé, 1998).

Em abril de 2004, quando participava de uma conferência em Curitiba, encontrei-me com João Guarani, um pajé da tribo Aty Guarani. Ele convidou alguns de nós para uma longa cerimônia, num templo. Majestosas mulheres, assistentes do pajé, cantavam músicas tradicionais e, durante uma pausa, passavam ao redor do círculo uma variedade de substâncias que provocam estados alterados de consciência – eram três misturas para fumar e três para beber. Eu esperava ter alucinações ou intensas imagens visuais, mas, ao invés disso, o efeito das substâncias foi uma clareza de pensamento que durou por vários dias. Só queria ter recebido a receita daquelas misturas!

Quando chegou o momento de cada um de nós fazer uma declaração final, no melhor Português que pude, eu desejei aos Aty Guarani sucesso em sua luta contra as invasões de suas terras, uma batalha que tem levado alguns jovens de uma tribo vizinha a se enforcarem em protesto - os Guarani-Cayowá do Estado do Mato Grosso do Sul. Incentivei-os para que, ao invés disso, consultassem seus sonhos, lembrando-lhes que os guaranis são “o Povo dos Sonhos”. João Guarani ficou profundamente tocado, pois não tinha ideia de que eu soubesse da série de suicídios que têm tirado as vidas de muitos jovens, homens e mulheres, nem que eu soubesse sobre a importância que os guaranis conferem aos sonhos.

No meu retorno à Califórnia, tomei conhecimento do trabalho de Kaká Werá Jecupé, um membro da tribo Tupy-Guarani e autor do livro “A Terra dos Mil Povos” (*The Land of a Thousand People*), de 1998. Ele conta que o pajé é conhecido por falar “palavras bonitas” (*neeng-porã*) que vêm do coração. Os sonhos são importantes porque são momentos nos quais os seres humanos estão despojados de *nanderekó* ou pensamento racional. Os sonhadores estão em um estado espiritual no qual o *awá* ou “ser integral” pode emergir, conectando-os com uma realidade mais profunda. Por exemplo, algumas pessoas podem direcionar seus sonhos a alguém que está a várias centenas de milhas de distância; outras podem prever tanto eventos positivos como negativos que afetarão a comunidade (Assunção & Jecupé, 2006).

Precauções na pesquisa intercultural

Psicólogos interculturais sugerem que não se podem fazer generalizações psicológicas com base em pesquisas realizadas em um único contexto cultural, mas que precisam ser demonstradas por meio de pesquisa intercultural. Essa posição é pertinente especialmente quando aplicada a intervenções na educação, aconselhamento e psicoterapia; uma abordagem pode ser bem sucedida em uma sociedade, digamos, uma cultura ocidental, mas inapropriada em outra, como uma cultura não ocidental. Por outro lado, uma comparação de intervenções de cenários culturais não ocidentais pode gerar informação que pode melhorar as práticas ocidentais. Uma “cultura” é o compartilhamento de um modo de vida de um grupo particular; práticas como as de cura, ensinamento e sonhos são componentes importantes de muitas culturas, tanto passadas quanto presentes.

Comparei modelos de várias tradições de cura nativas com as usadas na medicina alopática, tendo encontrado tanto similaridades quanto diferenças (Krippner, 1995a). Com o intuito de fazer o mesmo com os sistemas de trabalho com os sonhos, encontrei um modelo de oito facetas proposto por Ullman and Zimmerman (1979), que compararam três modelos ocidentais, os de Sigmund Freud, Carl Jung e Montague Ullman. Acrescentei duas facetas ao modelo e revisei outras para prover uma base melhor para a comparação intercultural (Krippner, 1994; Krippner & Thompson, 1996).

Em 1993, encontrei-me com Lonko Kilapan, por ocasião de uma palestra em Santiago, Chile. Ele me foi apresentado como um xamã, embora ele mesmo não se arvorasse disso. Nessa época, Kilapan era presidente da Confederação Araucana e dirigia um pequeno museu onde se exibiam artefatos araucanos. Além disso, ele havia escrito vários livros sobre o saber araucano (Kilapan, 1974, 1987). Em uma entrevista e depois numa carta, Kilapan contou-me que os araucanos (também conhecidos como os mapuches, que ele considera como ancestrais dos araucanos) dividem os sonhos em quatro categorias: sonhos do inconsciente

(isto é, desejos, memórias, símbolos), sonhos suscitados por estímulos externos (por exemplo, alimento, álcool), sonhos telepáticos e clarividentes, e sonhos pré-cognitivos.

De acordo com Kilapan, os **sonhos do inconsciente** refletem memórias das experiências de vida, especialmente aquelas que causaram as impressões mais profundas. Ao invés de sonharmos com uma árvore que vimos, podemos sonhar com seus ramos ou flores; ao invés de sonhar com uma jornada inteira, podemos sonhar com um animal que cruzou o caminho durante a viagem. Elementos de experiências passadas podem tornar-se símbolos; as iniciais gravadas no tronco de uma árvore podem simbolizar amor, ao passo que uma faca reluzente pode simbolizar terror. Algumas vezes, são recordadas apenas as emoções associadas com o evento: felicidade, constrangimento, desejos, aspiração, decepção, dor. Durante este tipo de sonho, podem ocorrer fragmentos de memória em ordem aleatória, sem lógica. Esses sonhos se entrelaçam todos, tornando-se algum tipo de estória.

Algumas vezes os sonhos são incitados por **estímulos e agentes externos**. Se a pessoa adormecida ouve um barulho alto, o inconsciente incorpora esse barulho no sonho. Outros exemplos são gritos, sons estranhos e tremores de terremotos. Às vezes, alimentos indigestos ou o excesso de álcool podem evocar esse tipo de sonho, que também pode ocorrer se o sonhador cai da cama. O sonho resultante pode revelar o modo como a pessoa se comportaria se fosse confrontada com tal evento enquanto acordada. Em um instante, a história de vida do sonhador libera um cenário de sonho.

De acordo com Kilapan, nos sonhos **telepáticos e clarividentes**, essa capacidade extraordinária é capaz de operar mais facilmente quando a pessoa está adormecida que durante o dia, quando há muitas outras distrações. Ele contou-me que aqueles casais que vivem juntos por vários anos reportam este tipo de sonho, como o fazem as pessoas que vivem distantes umas das outras e têm necessidade de se comunicar entre si. Na opinião de Kilapan, os espíritos dos mortos também podem comunicar-se com os vivos desta maneira.

Os **sonhos pré-cognitivos** são relatados há milênios. Assim como a telepatia e a clarividência supostamente demonstram a natureza permeável do espaço, diz-se que a pré-cognição demonstra a natureza arbitrária do tempo. Em alguns sonhos, o sonhador afirma ter chegado ao futuro através de uma porta. Não é incomum que as pessoas relatem sonhos pré-cognitivos que contenham avisos, descrevendo um lugar para onde não deveriam viajar ou uma pessoa que deveriam evitar. Outros sonhos podem prever eventos positivos. Kilapan observou que estas habilidades eram usadas mais frequentemente nos tempos antigos pelos araucanos e seus ancestrais, os mapuches.

O modelo de sonhos dos mapuches

A menção de Kilapan aos mapuches aguçou meu interesse e consegui localizar uma tese de doutorado de Degarrod (1989), "*Dream Interpretation among the Mapuche Indians of Chile*"². A autora desse estudo recolheu 380 sonhos e suas interpretações em um período de 17 meses de trabalho em campo. Para exemplificar como o modelo de Ullman-Zimmerman modificado pode ser usado interculturalmente, eu o apliquei aos dados de Degarrod (Krippner, 1995b).

Degarrod identificou quatro níveis de análises nos sonhos: (1) o nível intratextual, que focaliza as imagens específicas do sonho; (2) o nível contextual, que trata da vida pessoal e social do sonhador, assim como as reações do sonhador aos próprios sonhos; (3) o nível intertextual, que relaciona um sonho particular a outros sonhos do mesmo indivíduo ou aos de outros indivíduos; (4) o nível retrospectivo, no qual o sonhador examina os eventos que se seguem ao sonho com o propósito de compreender seu significado. Dentro deste quadro, apliquei o modelo de Ullman-Zimmerman, por mim modificado, em suas 10 questões:

² Interpretação dos sonhos entre os índios mapuches do Chile. (NT)

1. Qual é a função de sonhar?
Um sonho (i.e., *peuma*) provê os mapuches de informações sobre ações presentes ou futuras de outros sobre o sonhador, orienta a tomada de decisão e provê uma análise racional para as ações de alguém, e/ou serve como um canal de comunicação entre o sonhador e outras pessoas e entre o sonhador e o mundo espiritual. Assim, os sonhos podem ser divididos em sonhos orientados para o presente e sonhos orientados para o futuro.
2. O que motiva as pessoas a recordarem seus sonhos?
Os sonhos são extremamente importantes para os mapuches. Eles podem validar conhecimento e a assunção de papéis e carreiras tradicionais. Sonhadores comuns obtêm prestígio se o significado de um sonho é apresentado de uma maneira que pareça sem esforço. Podem ser usados para diagnosticar doenças, especialmente as alegadas "possessões sexuais". Os mapuches frequentemente se esforçam para ter sonhos, especialmente em épocas de estresse. São especialmente valiosos os sonhos dos xamãs (*machi*, que tradicionalmente são mulheres), adivinhos (*pelon*), caciques (*lonco*), líderes rituais (i.e., *niempin*), e os sonhadores "oficiais" da tribo (i.e., *peumafe*). Estes sonhos expressam frequentemente os códigos tradicionais da sociedade mapuche, conforme ditados pelos espíritos (i.e., os "sobrenaturais"). Além disso, os adivinhos com frequência localizam objetos perdidos por meio de sonhos, dormindo com um objeto que alguma vez esteve em contato físico com o que foi perdido.
3. Qual é a fonte dos sonhos?
Entre os mapuches, sonhar é uma atividade da alma (i.e., *poulli*), que deixa o corpo à noite, vagueando para encontrar outras almas. As experiências noturnas da alma são recordadas ao amanhecer, quando a alma se reúne com o corpo. No caso de pessoas comuns, a alma vagueia sem volição e é um simples receptor dessas experiências. Por meio dos sonhos, a alma encontra espíritos benignos que podem dar bons conselhos, ou espíritos malevolentes que podem fazer mal. Por meio desses encontros, o sonhador aprende sobre o passado e o futuro e, memorando e interpretando os sonhos, toma a decisão apropriada.
4. Como os sonhos transmitem seus significados?
Os sonhos podem transmitir seus significados literalmente ou simbolicamente. Um parente morto que leva o sonhador para uma jornada pode simbolizar a morte. Algumas vezes, é tomada a decisão padrão; nos sonhos narrados para audiências públicas, são feitas interpretações literais, enquanto aqueles narrados na privacidade do lar frequentemente são submetidos à interpretação simbólica.
5. Os significados dos sonhos são universais?
Os mapuches são muito flexíveis em seu processo de interpretação. Eles examinam os sonhos em relação às circunstâncias das pessoas em torno deles. A intervenção de outros no processo de interpretação permite que o significado do sonho seja modificado e manipulado. A realidade contextual no estado acordado é levada em conta durante a interpretação. A interpretação mapuche dos sonhos é um sistema aberto; os sonhadores podem modificar e manobrar os significados dos sonhos de acordo com seu contexto social específico.
6. Qual é o papel da situação atual de vida da pessoa nos sonhos?
Os sonhos orientam as ações e decisões dos mapuches, porque sonhar, imaginar e pensar estão no mesmo *continuum*. Por meio da imaginação e do pensamento, a alma também deixa o corpo, mas com volição, embarcando em uma jornada mais curta. (A morte é a jornada mais longa de todas; terrores noturnos e visões são visitas dos espíritos ao sonhador). A realidade desperta é equilibrada com a realidade dos sonhos durante o processo de interpretação.
7. Que técnicas são usadas para trabalhar com os sonhos?
A interpretação dos sonhos entre os mapuches usa várias perspectivas. Por meio de vários modos de interpretação, os sonhadores podem relacionar-se com diferentes níveis de

tempo, com diferentes aspectos de sua cultura, com outros membros de sua tribo ou com forasteiros, bem como com o mundo dos espíritos.

- a. Por exemplo, por meio de análise intratextual, o sonhador conecta as imagens do seu sonho com símbolos culturais universais e pessoais. A análise contextual integra o sonho com sua situação de vida individual e social. A análise intertextual integra o sonho com sonhos anteriores do sonhador e, algumas vezes, com sonhos de outros membros de sua família. A análise retrospectiva permite que se obtenha o significado total dos sonhos e que sejam criados novos símbolos. Qualquer um desses tipos de análise permite conversões de uma reversão metafórica a um sistema de análise.
 - b. Os sonhos considerados negativos (i.e., *wesa peuma*) são compartilhados o mais rápido possível e a interpretação em geral é comunal, no âmbito da família. Isso permite que os sonhadores intervenham nos problemas uns dos outros o que pode facilitar a cura. A interpretação de sonhos positivos (i.e., *kume peuma*) costuma ser mais uma questão particular. As classificações são feitas com base nas profecias do sonho. Se o sonho for ambíguo, o sonhador deve esperar por eventos futuros que auxiliem na interpretação.
 - c. Há reuniões informais nas quais estes relatos de sonhos são narrados como parte de quatro diferentes tipos de oratória: discurso ritualizado, músicas improvisadas entoadas com emoção, descrições de façanhas heroicas e narrativas de fábulas.
8. Qual é o papel do trabalho com sonhos?
- Os mapuches realizam a maior parte da interpretação dos sonhos no seio da família a cada manhã e antes de eventos importantes. Sonhos difíceis e perturbadores são levados ao xamã ou a outras pessoas experientes. Cada família e indivíduo que participam do processo contribuem com suas próprias idiossincrasias e sistema de crenças. Um xamã mapuche pode determinar a direção dos sonhos de uma pessoa, trazendo volição ao processo para visitar o reino espiritual e se comunicar com os conselheiros espirituais da pessoa. Os xamãs às vezes usam substâncias que induzem estados alterados de consciência para curar por meio dos sonhos, para obter informação específica sobre o futuro ou para contatar os espíritos. A análise contextual pode determinar quem tem os pré-requisitos para se tornar um xamã e legitimar a iniciação xamânica por meio dos sonhos. Entretanto, na sociedade mapuche, qualquer um é considerado um sonhador potencialmente importante.
9. Qual papel o sonho desempenha na cultura do sonhador?
- Os sonhos são completamente entrelaçados com todos os aspectos da cultura mapuche. A interpretação dos sonhos não é um evento isolado; é integrada a todos os aspectos da vida do sonhador por meio da análise multinível. Por meio da análise intertextual e contextual, o sonhador estabelece comunicação com outras pessoas. Este compartilhamento e interpretação de sonhos estabelecem diferentes tipos de comunicação entre os narradores e os participantes do evento. A posição social do sonhador e a natureza do sonho influenciam o desempenho da interpretação do sonho, onde a narração do sonho é discutida e o tipo de interpretação usado. Os sonhos são usados, também, para validar vários aspectos da cultura, tais como mitos, músicas e posição social.
10. Como são vistos os sonhos anômalos e visionários?
- Pela própria experiência do sonho e vários meios de análise, os mapuches podem conectar e integrar diferentes pessoas e períodos de tempo. A análise retrospectiva, ao prover informação sobre o futuro, conecta a atividade atual do sonhador com eventos futuros. A análise intertextual conecta sonhos do passado àqueles do presente. Devido a essas conexões intertemporais, o sistema de interpretação ajuda a dar forma e influir nas visões dos mapuches acerca do passado, do presente e do futuro. É habitual que os sonhos sobre os "sobrenaturais" sejam interpretados literalmente. É típico que os registros de sonhos positivos sejam comunicados apenas após sua profecia ter sido cumprida. Esta análise retrospectiva permite a verificação de premonições recebidas em sonhos e

perpetua, assim, o uso de sonhos como instrumentos de previsão, e também consagra o sonhador como um canal de comunicação competente com o mundo espiritual.

Como exemplo de um trabalho com sonho mapuche, Degarrod (1989) cita um sonho enigmático que foi relatado por “Julio”, um líder da tribo, durante um trabalho de campo:

Eles me vestiram com roupa branca como um padre católico. A roupa se ajustava muito bem em mim. Não era tão folgada como a que os padres costumam vestir, mas um pouco mais apertada. Ela caía muito bem em meu corpo como se me pertencesse. (p. 94)

“Julio” estava confuso, pois sonhar com roupas é um sinal negativo, mas o branco é positivo. No entanto, ele se sentia bem no sonho e gostou de suas imagens, e, assim, decidiu adiar a classificação do sonho. Duas semanas depois, foi realizada uma cerimônia entre povos de duas reservas mapuches. A Igreja Católica Romana organizara o evento e planejara ter os caciques e os líderes das duas tribos envolvidos na cerimônia. Para a alegria de “Julio”, ele foi uma das pessoas escolhidas para conduzir as orações. Ele sentiu muito orgulho por sua posição no ritual, por estar cercado de pessoas importantes. A análise retrospectiva permitiu-lhe interpretar que o sonho havia anunciado que ele atuaria como alguém importante frente à comunidade. Além disso, ele havia encontrado um novo símbolo; dali em diante, para ele, sonhar com roupa branca seria um sinal positivo.

Os mapuches mudam os relatos dos sonhos com frequência no decorrer do tempo, de acordo com as contribuições dos membros da família e da comunidade. Esse fenômeno faz lembrar uma pesquisa sobre a relação entre conteúdo do sonho e personalidade, realizada com estudantes universitários do Canadá. Em tal estudo, que comparou dados de análise de conteúdo de sonho com as pontuações em testes de personalidade, não foi encontrada relação significativa entre essas duas variáveis. Entretanto, quando os estudantes preencheram questionários com questões sobre conteúdo de sonho, foram encontradas relações significantes em áreas como extroversão, amabilidade, conscientização e abertura. Os autores desse estudo concluíram que “a personalidade de uma pessoa pode contar-nos pouco sobre o que ela realmente sonha, mas pode contar-nos muito sobre o que ela pensa que sonha” (Bernstein; Belicki; Gonzalez, 1995, p.139). Os resultados dessa pesquisa e a tendência dos mapuches de relatar os sonhos de modo a reforçar sua posição social correspondem às distinções pós-modernas entre “textos fixos” e “textos fluidos”, sendo o último termo o que melhor descreve os relatos de sonhos.

Está claro que o legado mapuche dos sonhos é um modelo completo de sonhos e do trabalho com eles, mesmo quando descrito em termos ocidentais. No entanto, ao contrário dos ocidentais, os mapuches integram seus sonhos em cada um dos principais aspectos de sua vida consciente (Faron, 1968). Para eles, não há divisão rígida entre a vida no sonho e a vida consciente. O mesmo pode ser dito de muitos modelos de sonhos de nativos americanos, especialmente aqueles praticados antes da chegada dos europeus (Krippner & Thompson, 1996). Entre a maior parte das tribos indígenas da América do Sul e do Norte, o xamã era o sonhador focal, mas reconhecia-se que “todo aquele que sonha tem um pouco de xamã” (Kracke, 1987).

Esta apresentação do modelo de sonho dos mapuches está de acordo com a percepção bem fundamentada de Tedlock (1991), segundo a qual cientistas sociais podem aprender mais de sonhos de povos nativos por meio de “estudos de teorias de sonhos e sistemas de interpretação como eventos comunicativos psicodinâmicos” que por meio de comparações tipológicas ou estatísticas entre os sonhos dos chamados “ocidentais” e dos “não ocidentais” (p.174). Se sonhadores contemporâneos estiverem motivados a aprender com os povos nativos, a cultura mapuche ainda está acessível e a cooperação que Degarrod conseguiu em sua pesquisa de dissertação serve como testemunho do que pode ser comprovado por estudiosos contemporâneos. Ou o preconceito contra os povos indígenas das Américas impeliria o público em geral, a mídia popular e, talvez, a própria comunidade acadêmica em direção ao “Oriente Misterioso”? Se sim, o campo de estudos de sonhos, em geral, e os que trabalham com sonhos no Ocidente, em particular, perderão

uma esplêndida oportunidade para explorar as dimensões mais profundas da psique humana de uma perspectiva única.

Piratas da floresta

Em abril de 1998, apresentei um seminário na Universidade Holística Internacional (UNIPAZ) em Brasília, como parte de uma celebração do conhecimento indígena. Na mesma semana, pajés de cerca de 40 tribos indígenas encontraram-se na UNIPAZ para planejar estratégias de combate à “ecopirataria” - o roubo de seus recursos, por forasteiros. Esse encontro, patrocinado pela Fundação Nacional do Índio (Funai), permitiu que eu interagisse com vários dos xamãs durante as refeições e fizesse visitas ao seu acampamento, localizado próximo a uma linda cachoeira. No fim da semana, Citambé Pataxó, um pajé da nação Pataxó, e eu fomos convidados a tocar o Sino da Paz, um presente de uma fundação japonesa à Universidade [Unipaz] como homenagem pelo seu trabalho em prol da resolução de conflitos.

Citambé e outros pajés contaram-me que, em 1996, uma corporação sediada nos Estados Unidos havia enviado representantes para a floresta pluvial, os quais obtiveram permissão da Funai para estudar animais nativos dali. Mas, ao invés disso, eles colheram amostras de sangue de membros das tribos Karitiana e Suruí. Um membro da equipe havia atraído os xamãs das tribos para a floresta, com o propósito de localizar animais silvestres, enquanto os outros membros da equipe retiravam o sangue alegadamente necessário para estudar como protegê-los contra doenças tropicais. Mais tarde, essa corporação ofereceu, à venda, o DNA dessas amostras de sangue em sua página na Internet; esse material foi comprado por grupos militares e comerciais, que tinham representantes em áreas tropicais, acreditando que por meio desse material poderiam obter pistas sobre como os índios brasileiros resistem às doenças e à fadiga a despeito do calor intenso. Anteriormente, um grupo de “pesquisadores” havia inquirido xamãs brasileiros sobre seu conhecimento sobre ervas, publicando depois artigos sobre o tema, sem qualquer compensação para as tribos (Veloso, 1998).

Os xamãs que se encontraram em Brasília redigiram uma Carta de Princípios da Sabedoria Indígena. Prometi a Citambé Pataxó e outros, que iria divulgar sua resolução, o que sucedeu quando retornei aos Estados Unidos, com sua publicação em vários periódicos (por exemplo, Krippner, 1999a, 1999b). A Carta estabelece, em parte:

“Sabemos que várias plantas, animais, insetos e até mesmo amostras de nosso sangue são exportadas do Brasil para outros países. ... A ganância do invasor resultou na transformação de nossos recursos nacionais em dinheiro. Esta ganância trouxe doença, fome e morte para nosso povo. ... Nossa Grande Mãe Terra foi ferida de morte e, se ela morrer, nós morreremos também. ... Somos da Terra e ficaremos aqui. Podemos ajudar toda a humanidade e queremos fazer isso. Mas nós também necessitamos de ajuda. Ao mesmo tempo, não podemos perdoar o ladrão e a destruição. É tempo de parar com isso. É nossa palavra”. (1999b, p. 11)

Muitos dos xamãs com quem eu falei durante a semana assinalaram a importância dos sonhos em suas tradições. Um deles observou que “qualquer pessoa que sonha pratica um pouco de xamanismo”. Minhas experiências com xamãs e suas comunidades na América do Sul, e também de outros países, reforçam essa afirmação (por exemplo, Descola, 1996).

Sentimento similar foi expresso por Thomas (2006), que observou que o xamã representa a atenção e a introspecção necessárias para reconciliar homens e mulheres alienados com o que perderam devido a proibições familiares e sociais. Refletindo sobre sua própria experiência, Thomas assinalou que “parece-me notável que a orientação inicial que não tive da família e da cultura foi-me proporcionada na forma de sonho após sonho, que me mantiveram consciente da minha dificuldade e da perspectiva de transformação” (p. 4).

Uso a metáfora de trabalhar com o “xamã interior” em meus seminários sobre mitologia pessoal (Feinstein & Krippner, 2008). Thomas observou que este “xamã interior” mostra-nos que, pela relação receptiva com nossas feridas, elas começam a curar. Há uma sensação de alívio que acompanha a penetração da ferida em nossas defesas psicológicas. Isso é especialmente evidente quando tentamos renegar nossa sombra ou nosso *self* ferido em uma relação infantil com alguém: nossos sonhos nos incitam a começar uma relação mais gratificante que necessitamos ter conosco mesmos.

Possivelmente, o meu sonho de 1958 representasse meu próprio “xamã interior”, um recurso ao qual tenho recorrido ao longo dos anos. E, em 1967, a “Avó” Nitsch disse-me que a Terra é um dos mais importantes mestres da humanidade; de fato, penso que ela concordaria que este mundo esfarrapado nunca precisou de tanto conhecimento e orientação, tanto do mundo dos sonhos quanto do mundo da Natureza, tanto de intuição quanto de razão, e tanto de imaginação quanto de bom senso, como necessita agora.

Referências

- Assunção, A., & Jecupé, K.W. (2006). *Words of a moon-man: An interview with Kaká Werá Jecupé*. Retrieved October 18, 2006, from <http://people.mills.edu/jspahr/chain/assuncaojecupe.htm>
- Bernstein, D. M., Belicki, K., & Gonzalez, D. (1995). Trait personality and its relationship to two different measures of dream content. *Sleep Research*, 24, 139.
- Degarrod, L. N. (1989). *Dream interpretation among the Mapuche Indians of Chile*. Unpublished doctoral dissertation, University of California, Los Angeles.
- Descola, P. (1996). *The spears of twilight: Life and death in the Amazon jungle*. New York: New Press.
- Faron, L. (1968). *The Mapuche of Chile*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Feinstein, D., & Krippner, S. (2008). *Personal mythology: Using ritual, dreams and imagination to discover your inner story* (3rd ed.). Santa Rosa, CA: Energy Psychology Press/Elite Books.
- Graham, L.R. (1995). *Performing dreams: Discourse of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Jecupé, K.W. (1998). *A terra dos mil povos* [The land of a thousand people]. São Paulo, Brazil: Editora Petrópolis.
- Jokić, Z. (2006). Cosmo-genesis or transformation of the human body into a cosmic body in Yanomami shamanistic initiation. *Shaman*, 14, 19-39.
- Kilapan, L. (1974). *El origen griego de los araucanos* [The Greek origin of the Araucanians]. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Kilapan, L. (1987). *Sistema numeral araucano* [Araucanian numerology]. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Kracke, W. H. (1987). "Everyone who dreams has a bit of shaman": Cultural and personal meanings of dreams -- evidence from the Amazon. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 12, 65 - 71.
- Krippner, S. (1994). 10-facet model of dreaming for use in crosscultural studies. *Dream Network Journal*, 13 (1), 9 – 11.
- Krippner, S. (1995a). A cross-cultural comparison of four healing models. *Alternative therapies in Health and Medicine*, 1, 21 - 29.
- Krippner, S. (1995b). A model of dreaming derived from the Mapuche tradition in Chile. In R. I. Heinze (Ed.), *Proceedings of the 12th International Conference on the Study of Shamanism and Alternate Modes of Healing* (pp. 97-106). Berkeley: Independent Scholars of Asia.

- Krippner, S. (1999a, June). Jungle buccaneers. *Brazil*, pp. 54-58.
- Krippner, S. (1999b). Protecting indigenous knowledge from ecopiratism. *Shaman's Drum*, 52, pp. 8, 10.
- Krippner, S., & Thompson, A. (1996). A 10-facet model of dreaming applied to dream practices of sixteen Native American cultural groups. *Dreaming*, 6, 1-96.
- Morewedge, C.K., & Norton, M.I. (2009). When dreaming is believing: The (motivated) interpretation of dreams. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96, 249-264.
- Shepard, Jr., G.H. (2004). Central and South American shamanism. In M.N. Walter & E.J.N. Fridman (Eds.), *Shamanism: An encyclopedic of world beliefs, practices, and cultures* (Vol. 1, pp. 382-393). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Tedlock, B. (1991). The new anthropology of dreaming. *Dreaming*, 1, 161- 174.
- Thomas, J.W. (2006). *The shaman in the disco and other dreams of masculinity*. Bloomington, IN: iUniverse.
- Ullman, M., & Zimmerman, N. (1979). *Working with dreams*. Los Angeles: Tarcher.
- Veloso, B. (1998, April 21). Pajés se unem contra biopirataria [Shamans unite against biopiratism]. *Correio Brasiliense*, p. 18.

A preparação deste capítulo foi apoiada pela *Chair for the Study of Consciousness, Saybrook Graduate School and Research Center, San Francisco, California*. Foi apresentado como a palestra principal na convenção anual da *International Association for the Study of Dreams*, Chicago, em junho de 2009. (Nota do Autor)

Tradução: Ilidia da A. G. Martins Juras³

³ Ilidia da Ascensão Garrido Martins Juras é Bacharel em Biologia; Mestre e Doutora em Oceanografia Biológica pela USP. Foi Professora de Ciências, pesquisadora na Universidade Federal do Maranhão, na área de Biologia e Oceanografia Biológica, Analista de Meio Ambiente na Centrais Elétricas do Norte do Brasil (Eletronorte), Consultora Legislativa da Câmara dos Deputados na área de Meio Ambiente e atua como Consultora na área de meio ambiente.