

Imagens oníricas: a etnografia dos sonhos yanomami, por Hanna Limulja

Dreamlike Images: the ethnography of Yanomami dreams, by Hanna Limulja

Raquel Assunção Oliveira¹

Resumo: A ideia desse texto foi despertada por um sonho, modo de produção de conhecimentos que apresenta-se em sinergia com as reflexões presentes no livro aqui resenhado: *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*, de autoria da antropóloga Hanna Limulja, publicado em 2022 pela editora Ubu. Por consequência, a resenha conflui com o pensamento do escritor e líder político yanomami Davi Kopenawa (2015), com o qual a autora dialoga. Ao longo do percurso, destaco a apresentação de um modo de sentir e pensar as imagens oníricas que opera menos pela chave dos significados e mais sobre o impacto que elas causam no campo da vigília, após a partilha, tendo em vista a importância da contação dos sonhos para as pessoas yanomami. Ao final, destaco a compreensão das imagens *utupë*, aquelas que descolam-se dos seres durante as experiências oníricas, sejam elas emergentes do sono ou do contato com substâncias psicoativas, e à relevância dessas mesmas imagens enquanto produtora de conhecimentos.

Palavras-chave: Yanomami; Etnografia; Imagens oníricas; Epistemologias indígenas.

Abstract: The idea for this text was sparked by a dream — a mode of knowledge production that operates in synergy with the reflections presented in the book reviewed here: *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami* (*The Desire of Others: An Ethnography of Yanomami Dreams*), by anthropologist Hanna Limulja, published in 2022 by Ubu Press. Consequently, the review converges with the thoughts of Yanomami writer and political leader Davi Kopenawa (2015), with whom the author engages in dialogue. Throughout the text, I highlight the presentation of a way of sensing and thinking about dreamlike images that operates less through the lens of meaning and more through the impact they have on the waking world after being shared, considering the importance of dream narration among the Yanomami people. In conclusion, I emphasize the understanding of *utupë* images, those that detach from beings during dream experiences, whether arising from sleep or from contact with psychoactive substances, and the relevance of these images as producers of knowledge.

Keywords: Yanomami; Ethnography; Dreamlike images; Indigenous epistemologies.

Resenha

Ontem sonhei que estava dentro de um elevador, que poderia ou não ser de um hotel, com a filha de uma colega minha, uma criança de aproximadamente oito anos que conheço apenas virtualmente. O elevador subia bem rápido, subia-subia-subia; depois caía em queda livre, caía-caía-caía, ao ponto de nos agacharmos no chão, numa tentativa desesperada de minimizar a inércia dos corpos. Foi só depois de vários sobes-e-desces, e após muito acionar os botões de socorro do elevador, que fomos liberadas. Do lado de fora, e apesar da nossa visível

¹ Doutora em Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil. Atualmente é pesquisadora adjunta no Instituto Nacional do Semiárido (INSA/MCTI), na área de Gestão da Informação e Popularização do Conhecimento. E-mail: assuncaoaraqueloliveira@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9876-7151>

aflição, as pessoas seguiam suas vidas tranquilamente, numa total indiferença ao que tínhamos acabado de experienciar.

Quando acordei, de imediato me recordei de uma leitura que havia feito recentemente: *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*, livro da antropóloga Hanna Limulja (2022) que é também fruto da sua tese de doutoramento. Para este trabalho, Limulja reuniu mais de uma centena de relatos de sonhos de homens e mulheres da Terra Indígena Yanomami - em especial, moradores da comunidade de Pya Ú, situada na porção amazônica que faz fronteira com a Venezuela, na região do Toototopi.

É incontornável comentar que o estudo divide completa afinidade com o pensamento que emerge do livro *A queda do céu* (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Em verdade, Limulja tem uma relação pessoal com o escritor e líder político yanomami Davi Kopenawa, com quem travou interlocuções importantes para o desenvolvimento da sua pesquisa.

Voltando ao sonho. Lembrei-me do livro por ter ficado muito marcada em minha mente a maneira como a experiência onírica é vivida pelos/as indígenas Yanomami, e que Limulja bem captou nas bases epistemológicas da sua metodologia. Como sintetizou Renato Sztutman no prefácio da publicação:

O interesse de Limulja não está tanto no “significado” dos sonhos - na interpretação que os Yanomami fazem deles - mas sim naquilo que os Yanomami podem *fazer* com ele. Sua análise desliza para a pragmática. Tomados como acontecimento, algo que realmente se deu ou que está em curso, os sonhos requerem condutas, cuidados. Se sonhar com um facão jogado no chão pode anunciar um iminente ataque de cobra venenosa (eis uma interpretação recorrente), isso exige que sejam tomadas providências, por exemplo, desistir de uma caçada ou se proteger fazendo uso de determinadas plantas (Limulja, 2022, p. 14).

A emoção de insegurança que senti durante aquele sonho não me paralisou, mas me deixou mais atenta aos meus sentimentos, bem como às expectativas de futuro latentes e enredadas no presente. Me levou a um dia de maior introspecção e reflexão. Me fez pensar na criança que estava comigo, no que ela estaria pensando-sentindo. Me levou, enfim, à ação de escrita deste texto.

Naturalmente, cada experiência é única, de modo que a intenção é menos a busca por uma equivalência ou aproximação àquelas vividas pelos povos indígenas aqui mencionados. Desse modo, sinalizo com veemência que esta não é a intenção. Por outro lado, pensar sonho e vigília interconectados, como produtores de saberes, é algo que o conhecimento yanomami, através da escrita de Limulja, me ensinou. Mas não só isso.

Logo, é sobre o conjunto valioso de conhecimentos presentes na obra de Limulja que irei trabalhar nesta resenha, que a partir de agora subdividirei, de modo sintético, em cinco partes, valendo-me dos títulos dos capítulos que compõem o livro.

“A gesta de Kopenawa”

No já mencionado livro de Davi Kopenawa, Hanna Limulja observa que todo o relato ali presente é uma experiência de escrita dos sonhos. Quer dizer, um registro não só *mediado por*, como *feito* de sonhos, sejam eles sonhados de dia, em vigília – por meio do consumo ritual da medicina psicoativa *yãkoana* – ou vividos durante o sono, à noite.

De modo muito abreviado, entende-se que a experiência onírica, para os/as Yanomami, é um momento no qual as imagens *utupë* descolam-se dos seres. Elas são levadas pelos *xapiri pë*, que além de carregar o nosso *utupë*, também certificam-se de que voltemos aos nossos corpos físicos, não morrendo de saudades dos nossos mortos, por exemplo.

“Kopenawa deixa bastante claro em seus relatos que o sonho é por excelência a forma de aprender dos xamãs yanomami” (p. 51). Nessa compreensão da experiência onírica, ela é sempre o espelho de um desejo dos outros: daqueles seres humanos e não-humanos que aparecem em sonho. Nesse movimento, o ato de *contar os sonhos* tem um papel central, “seja para entender seu sentido e, assim, tentar evitá-lo, seja pelo simples fato de socializá-lo” (p. 52).

“A origem da noite e o desabrochar das flores dos sonhos”

Deste capítulo irei destacar duas reflexões. A primeira diz respeito aos componentes que dão forma ao corpo espiritual (*pei uuxi*) e que, diferente do corpo físico (*pei sikɬ*), é multidimensional e formado por quatro partes, compreendidas por Bruce Albert (2015) da seguinte maneira:

1) *pei pih*, sede do pensamento consciente e da volição; 2) *pei porepë*, responsável por pensamentos e comportamentos não conscientes; 3) *pei utupë*, que representa a imagem, comum a todos os seres e com um potencial agressor (lembramos que, durante o sonho, é o o *pei utupë* que sai do corpo); e 4) *rix*, duplo animal que compartilha com seu análogo humano a mesma origem e destino (Limulja, 2022, p. 63-4).

Chama particularmente minha atenção o *pei utupë*, cuja frágil tradução para o vocabulário ocidental nos remete à “imagem”. Quer dizer, são imagens que os xamãs evocam

e fazem descer das costas do céu quando estão sonhando à noite ou de dia, sob o efeito da *yãkoana*, em experiência onírica. “Designa toda forma de reprodução: a sombra, o reflexo, o modelo reduzido de um objeto, o eco da voz” (p. 62).

A noite é, portanto, um espaço-tempo das imagens, de ver, pensar e produzir saberes por e com as imagens. Um espaço no qual o *outro*, enquanto imagem, se manifesta. Um tempo no qual a imagem afeta o corpo e o corpo afeta a imagem.

O segundo ponto que sublinho diz respeito precisamente ao espaço-tempo dos sonhos yanomami, compreendido como não-linear e intrincado à vigília, um influenciando o outro mutuamente. “Não se trata, portanto, de duas realidades paralelas, mas antes de duas formas de acessar um mundo que só pode ser plenamente compreendido a partir dessas duas perspectivas, a saber, a do corpo durante o dia e a da imagem durante a noite” (p. 69). Essa compreensão levará a autora a metaforizar a experiência que flui reciprocamente entre os polos de sonho e vigília como uma fita de Moebius: “o que aparenta ter dois lados na verdade tem apenas um, e a única fronteira que existe é a linguagem” (p. 70).

Para finalizar, um alerta sobre o que nos aguarda nos próximos capítulos: “meu interesse não está no que os sonhos dizem, mas no que os Yanomami fazem com eles” (p. 83).

“Os sonhos yanomami”

Até o momento mostra-se claro como o sonho, para os/as Yanomami, é tido enquanto uma modalidade de pensamento. Nessa esteira, “a pessoa que tem uma atividade onírica intensa é considerada sábia” (p. 100).

Dentre os tipos variados de sonhos - catalogados seja em relação ao conteúdo ou a partir do/a sonhador/a – estão os sonhos *premonitórios*, *cotidianos*, dos *caçadores*, com *tëpërēsikɨ* (espécie de grande cobra que vive no fundo das águas), *com os ausentes* e *com os mortos*. Esse múltiplo conjunto, no entanto, converge para uma percepção de que o mundo dos sonhos é um mundo da alteridade. Contradizendo a noção psicanalítica freudiana do sonho enquanto a manifestação do inconsciente do/a sonhador/a, a oníria yanomami “se constituiu antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal” (p. 115). No caso de uma experiência onírica motivada pela saudade, por exemplo, Limulja observa que:

não é a pessoa que sonha que sente saudade, mas aquela que aparece no sonho. Assim, o sonho é fruto de um sentimento que vem do outro, seja esse outro um morto ou um parente distante. O objeto do sonho é o sujeito do sentimento, e quem sonha acorda no mesmo estado daquele que desencadeou o sonho: a pessoa acorda *xuhurumu*, triste; e fica *pihi wariprao*, com saudade (Limulja, 2022, p. 110).

Se o sonho é uma forma de conhecimento, e a oníria é marcada pelas imagens *utupë*, “o *utupë* é, portanto, a sede das emoções, volições e saber yanomami - e tudo o que de fato importa deve necessariamente passar primeiro pela imagem” (p. 112). Um saber pela imagem. Certamente os estudos em Comunicação têm muito o que aprender com esse modo de pensar o mundo.

“Réquiem para um sonho”

No calendário festivo yanomami a festa *reahu* tem grande importância. A celebração, momento em que as comunidades conectadas por parentesco e afinidade se reúnem, está profundamente vinculada à ritualística dos mortos. “No decorrer de sucessivas festas (...) as cinzas do morto serão enterradas ao fim de cada celebração (...), fazendo com que o morto siga de uma vez por todas para o *hutu mosi* e deixe de importunar os vivos” (p. 125).

O mencionado *hutu mosi* é o espaço-tempo para onde vão os mortos yanomami, quer dizer, os *pore*. Uma espécie de céu onde se vive em festa, com fartura de comida, dança, música, adornos, de sexualidades a floradas e eterna jovialidade. Por tais características, Limulja identifica um grau de semelhança com o país imaginário medieval Cocalha, bem como com o carnaval brasileiro (p. 124). Mais ainda, a autora percebe a similaridade do *hutu mosi* com a própria festa *reahu*, ocasião de intermitentes festejos, cantos e danças. Diferentemente do mundo dos mortos, no entanto, o corpo dos vivos cansa, e todo *reahu* tem seu fim.

Após a morte, a relação dos/as Yanomami com a palavra falada salta aos olhos. Sua força impacta em diferentes níveis, a começar pela relação com o nome da pessoa morta, cuja pronúncia “é o mesmo que chamá-la e, portanto, torná-la próxima” (p. 140). Logo, mesmo pessoas próximas do/a morto/a com o mesmo nome devem trocar de nome. Essa associação entre a palavra falada e o chamamento também é percebida nas expressões eufemísticas utilizadas para aludir à morte, e que terminam por preencher a linguagem de poesia, conforme transcreve a autora no trecho a seguir:

para se referir a um homem que morreu, pode-se dizer “as flechas estão plantadas no chão” (*xaraka k̄ xatia*). Para uma mulher, “uma cesta grande está colocada no chão” (*w̄ī a ithaa*). No caso da morte de uma menina, “uma cesta pequena está na beira (fora da casa)” (*xote he kasia*); e, em se tratando da morte de um menino, “uma flecha pequena está na beira (fora da casa)” (*ruhu masi kasia*). Há ainda muitas outras expressões que se referem à morte de maneira igualmente sutil, como “ele não está” (*a no kua*), “ele se perdeu” (*a marayoma*), “a casa (familiar) está vazia” (*nahi proke*).

A vida é feita de prosa, mas é na morte que a poesia ganha espaço (Limulja, 2022, p. 141-42).

Nesse cenário os sonhos têm um papel fundamental, na medida em que representam um espaço no qual os mortos aproximam-se, no qual a memória inscreve-se no cotidiano. “O sonho é a licença poética que os Yanomami encontraram para falar dos seus mortos (...). O sonho é a terceira margem do rio, é a boa distância que separa vivos e mortos” (p. 143). Sonhar é um modo de arrefecer a saudade. É acostumar-se com a morte e, ao mesmo tempo, um gesto de resistência a ela (p. 145).

“O mito reencontrado: do sonho ao mito e vice-versa”

É ainda pensando a imagem que desdobram-se as reflexões de Limulja. Como visto, tanto os sonhos como as substâncias psicoativas proporcionam experiências oníricas. “Sob o efeito da *yãkoana*, o *utupë* do xamã se desprende do corpo e viaja por diferentes dimensões” (p. 159). É também por meio dos sonhos que os mitos são conhecidos e constantemente reinventados. Nas palavras da autora:

Passei então a trabalhar com a hipótese de que os mitos são sonhados e que, num certo sentido, todo mito já foi, é ou será um sonho. Isso não significa, contudo, afirmar que mito e sonho sejam a mesma coisa - se o são, são apenas em certo sentido. Dificilmente haverá um mito que, ao longo de sua trajetória, não tenha sido sonhado. Essa trajetória - que se refere em parte às transformações que o mito sofre, dando origem às suas variantes - deve muito provavelmente ter passado pelos sonhos (Limulja, 2022, p. 169).

A partir de tais balizas, para o/a Yanomami tudo aquilo que é sonhado é entendido enquanto experiência legítima, tal qual a vivida em vigília, “e não mero fruto da sua imaginação” (p. 164). Nesse contexto, a imagem é abertura para o desconhecido, para o novo. “É por meio do sonho e da *yãkoana* que a imagem age” (p. 160). A imagem é fonte de conhecimento.

Referências

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**; prefácio de Renato Sztutman. São Paulo: Ubu Editora, 2022, 192 pp.

Recebido em: 19/03/2026

Aceito em: 30/06/2026