



## Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. \*

Esther Jean Langdon

Programa de Pós Graduação em Antropologia Social,  
Universidade Federal de Santa Catarina.

\* Tradução: Ricardo Fernandes

ILHA

### **Resumo**

*A maioria das narrativas Siona é dedicada a questões relativas aos xamãs e suas atividades, incluindo as batalhas xamanísticas, os xamãs ancestrais e as viagens aos outros campos do universo. Embora os xamãs sejam especialistas em viagens visionárias, para os Siona o sonho é uma forma comum de viajar ao "outro lado", onde o povo do sonho informa ao sonhador sobre acontecimentos passados e futuros. Contar os sonhos é uma atividade comum. As narrativas dos sonhos são elaboradas a partir de um corpus de símbolos reconhecidos, os quais servem à interpretação de temas como a caça, a pesca, a saúde e a doença. Este artigo examina o papel dos sonhos na cultura Siona, bem como estabelece relações entre os sonhos e certas noções do xamanismo, explorando as formas como as narrativas dos sonhos e as narrativas xamanísticas compartilham um mesmo sistema simbólico. Por fim, este artigo discute as narrativas pessoais de um xamã, as quais são elaboradas a partir de um conjunto compartilhado de símbolos expressando suas preocupações subjetivas e sua avaliação de seu status enquanto xamã.*

### **Palavras-chaves**

*Xamanismo, sonho, poder, tucano*

### **Abstract**

*Most Siona narratives are dedicated to issues related to shamans and their activities, including shamanic battles, ancestral shamans, and journeys to other domains of the universe. Although shamans are experts in visionary flights, dreaming is a common way for any Siona to journey to the "other side" in which the dreamer is informed of past and future events by the Dream People. Recounting dreams is common, and dream narratives draw upon a body of commonly understood symbols for the interpretation of events regarding hunting, fishing, health, illness, and the like. This paper examines the role of dreams in Siona culture and how they are related to notions of shamanism. It also examines how dream narratives call upon the same symbolic systems present in shamanic narratives about journeys to the other side of reality. Finally, it examines the personal narratives of a shaman initiate, which draw upon the shared body of symbolism to express his subjective preoccupations with and evaluations of his status as shaman.*

### **Keywords**

*Xamanism, dream, power, tucano*

“/nd”, escutei ao acordar de um sonho. Era muito cedo, o sol ainda iria demorar para nascer. Eu estava na floresta do Putumayo. “inda”, Ricardo Yaiguaje me chamava. Logo ele parou, e percebeu, ainda sonolento, que me chamava através de um termo Siona que expressa afeição e que é destinado apenas às esposas. “Doña Juanita, está na hora de acordar e beber *yoco*”.

Acordei e bebi o amargo estimulante (*Paulina yoco*) com Ricardo. Era julho de 1980. Eu havia retornado para visitar os índios Siona da Colômbia depois de vários anos afastada. Nessa viagem, propus a Ricardo, um velho iniciado no xamanismo Siona, que bebêssemos *yoco* todas as manhãs. Minha motivação principal era o desejo de experimentar um período prolongado de utilização do estimulante usado diariamente pelos Siona. Mas meu pedido a Ricardo também envolvia o contexto tradicional da narração dos sonhos, as quais revelaram diversos aspectos das relações entre o que foi sonhado durante a noite e os eventos do dia. Durante um mês acordamos antes do amanhecer, bebemos *yoco* e compartilhamos nossos sonhos. Ricardo havia terminado um treinamento xamânico com os índios Kofan do rio San Miguel. O conteúdo e as interpretações dos seus sonhos refletiam aquele contexto, bem como seus desejos pessoais, suas expectativas e os eventos diários que ocorreram enquanto eu estava entre os Siona<sup>1</sup>.

Esses sonhos contrastavam com os sonhos que Ricardo havia me contado durante minha primeira visita aos Siona (1970-1974) – período em que ele estava sofrendo de uma doença de pele crônica, causada por bruxaria enviada por um xamã rival. Naquele tempo, ele percebia que seu poder xamânico era insuficiente para torná-lo apto a praticar com *yagé* rituais de cura, rituais de caça e rituais para outros propósitos.

A fim de demonstrar como as narrativas dos sonhos de Ricardo refletem sua subjetividade e sua percepção de identidade xamânica, examinarei tais narrativas nesses dois períodos. Antes, porém, discutirei elementos fundamentais do xamanismo Siona e o papel desempenhado pelos sonhos na compreensão e determinação de acontecimentos.

### **Os sonhos nas sociedades Amazônicas:**

Há alguns anos tem havido uma renovação do interesse no estudo etnográfico dos sonhos (Tedlock, 1987; Perrin, 1990). A revisão de Price-Williams & Degarrod (1989) sobre os papéis e os usos dos sonhos entre grupos ameríndios propõe uma importante conclusão: "*In a word, in all these societies, the dream matters, and is considered just as important as any other human activity, indeed more so in some groups.*" (1989:206). Especificamente tratando de sociedades amazônicas, é possível fazer algumas generalizações sobre as elaborações culturais e sociais da experiência do sonho. Visto que os sonhos são importantes, essas culturas socializam plenamente suas experiências oníricas; essas culturas criam situações sociais para que seus sonhos sejam contados, bem como, criam papéis sociais para aqueles que os contam e os interpretam. Frequentemente todos os membros de uma família colaboram para a interpretação dos sonhos (Degarrod, 1990; Watson & Watson-Franke, 1977), mas existem também 'dream helpers' e outros especialistas em sonhos e interpretações (Medeiros, 1991), estes são geralmente os xamãs. O ato de contar os sonhos é melhor abordado como um evento de comunicação (Price-Williams & Degarrod, 1989) o qual é parte de tradições narrativas e, em alguns casos, performáticas (Tedlock, 1987; Brown, 1987; Graham, 1994). As narrativas de sonhos são marcadas por certos elementos simbólicos, poéticos e gramaticais comuns aos mitos (Kracke, 1985; Gregor, 1981a, b). Algumas culturas – Ye'cuna, Kalapalo e Quechua – dispõem de um *corpus* de narrativas que apresenta sonhos típicos e suas interpretações (Villalba, 1989; Guss, 1980; Basso, 1987). Entre os Xavante, alguns sonhos importantes são elaborados através de performances (Graham, 1995).

Os sonhos são importantes por não serem tratados como experiências ilusórias, e sim como experiências que produzem impacto na vida diária. As teorias sobre os sonhos variam de cultura para cultura, em função das diferentes

concepções acerca da natureza do sonho e da alma e acerca das relações entre pensamento consciente e inconsciente. Entretanto, na maioria dos casos, os sonhos são interpretados como uma viagem na qual o sonhador se desloca até as áreas invisíveis do universo. Para os grupos amazônicos, o universo e a cosmologia são caracterizados como xamânicos (Langdon, 1996). No universo e na cosmologia xamânica o invisível produz impacto sobre a vida diária. Assim, os sonhos, como as viagens xamânicas, podem contribuir para a compreensão de forças ocultas e, dessa forma, podem influenciar acontecimentos. Veremos esse processo no caso Siona, os quais interpretam a doença e a recuperação da saúde como vinculados aos eventos do mundo dos sonhos. O sonho é uma espécie de mediação entre o conhecido e o desconhecido; um paralelo ao êxtase da viagem xamânica (Losonczy, 1990). Por fim, o sonho está também relacionado às noções de poder xamânico, ou, como diz Kracke (1987:65) “*Everyone who dreams has a bit of shaman*”.

Por causa dessa relação com o xamanismo, não é surpreendente concluir que os mitos, os sonhos e os rituais compartilham de um sistema simbólico semelhante. Os símbolos presentes nos mitos que sugerem a compreensão de rituais e da vida diária estão também presentes nas interpretações dos sonhos (Kracke 1990; Watson, 1981; Brown 1987). Muitas culturas dispõem daquilo que Basso (1987:87) chama de “*canonical dreaming imagery*” que expressa certas fórmulas para interpretação (Guss, 1980; Bruce, 1979; McDowell, 1989; Brown, 1987). Em todos os casos, os sonhos são objeto de interpretações simbólicas altamente elaboradas, as quais fundem o mundo secular ao mundo mítico e sagrado. E esta é uma atividade característica das sociedades Amazônicas.

### **O sonho Siona**

No caso dos Siona os sonhos são aliados do poder xamânico, sendo dessa forma utilizados para os propósitos de adivinhação, para a compreensão de forças ocultas e para influenciar eventos, sempre de maneira semelhante àquela empregada pelo xamã em seu uso das experiências visionárias induzidas pela ingestão da *yagé* (*Banisteriopsis sp.*). Os Siona concebem o universo como composto de múltiplas camadas e como dividido em domínios, cada uma habitada por entidades invisíveis, as quais atuam sobre a realidade (Hamayon, 1982; Langdon, 1996). Através de sua língua os Siona expressam a relação entre o oculto e o visível como

“os dois lados”: “este lado” (*i kã ko*) é a realidade visível, ordinária; “o outro lado” (*yeki kã'ko*) é composto pelas áreas invisíveis que podem ser alcançadas através das visões e dos sonhos. As atividades no “outro lado” explicam as atividades “deste lado”, e os dois lados são concebidos como concomitantes ao invés de separados (Overing Kaplan, 1982). Através da possibilidade de transformação, os diversos seres do universo operam em ambos os lados, mas de formas diferentes (Seeger et al., 1987). Assim, as entidades normalmente invisíveis assumem formas concretas quando surgem nos sonhos e nas visões, sejam elas humanas ou animais, e o xamã pode se transformar em animal ou assumir formas invisíveis que podem ser sentidas, mas não vistas. Neste mundo, as coisas nunca são necessariamente como aparecem, conseqüentemente existe sempre a preocupação com sua verdadeira natureza.

Como um mediador entre os campos do invisível e do visível, o mestre xamã ingere *yagé* para entrar no “outro lado” a fim de ver e influenciar as entidades para alcançar benefícios ou proteger sua comunidade. Embora as experiências com *yagé* sejam as experiências mais importantes na aquisição do poder xamânico, os sonhos também figuram como parte integrante do aprendizado e da prática xamânica. Antes de ingerir *yagé* pela primeira vez, o aprendiz passa por um longo período de isolamento e de limpeza corporal. Durante a preparação para sua primeira experiência visionária, o aprendiz bebe eméticos e segue uma rigorosa dieta. É através de um sonho que o aprendiz sabe que está pronto para sua primeira experiência visionária com *yagé* – nesse sonho um homem pequeno se aproxima e diz ao aprendiz que está na hora de beber *yagé*. O aprendiz conta seu sonho para o mestre xamã, e então têm início os períodos de ingestão de *yagé* sob a supervisão de seu mestre, que interpreta aquilo que o aprendiz vê. A princípio ele sofre com visões assustadoras. Se o aprendiz for bravo frente a tais experiências, o *povo do yagé* (*i'ko bãin*) se aproximará para acompanhar o aprendiz em suas jornadas pelos “outros campos” do universo, onde ele encontrará as entidades que lá habitam e delas receberá conhecimento e poder (Langdon, 1979; 1992). O *povo do yagé* será seu aliado e irá instruí-lo em suas viagens. Se tudo der certo, o xamã iniciado acumulará poder suficiente para atingir a posição de mestre xamã e poderá, então, conduzir outros nos rituais do *yagé* e trabalhar para proteger sua comunidade.

As experiências dos sonhos e suas interpretações são análogas às experiências visionárias induzidas pela ingestão de *yagé*. Os sonhos são utilizados para adquirir

poder, para descobrir a causa de infortúnios e para influenciar acontecimentos. Durante o sonho a pessoa viaja para o *lugar dos sonhos* (*'ioru*), onde habita o *povo dos sonhos* (*'io bāin*). O “povo dos sonhos” desempenha um papel semelhante ao desempenhado pelo *'iko bāin* (povo do *yagé*) – eles são os aliados do sonhador. Como o *povo do yagé*, eles explicam o que está acontecendo e, em alguns casos, assumem uma posição ativa defendendo o sonhador de algum perigo. As experiências dos sonhos têm relação direta com os acontecimentos “deste lado”; aquilo que ocorre no campo dos sonhos tem um resultado simultâneo nos eventos “deste lado”. Portanto, os sonhos podem anunciar ou resultar em uma boa caçada, podem indicar o começo ou a cura de alguma doença.

Os sonhos também indicam a aquisição de poder. Assim ocorreu com Ricardo depois que eu lhe dei um medicamento para gripe, em 1971. No dia seguinte, Ricardo me contou que havia dormido, viajado e visto uma grande cidade com um jardim cheio de plantas medicinais. Nesse lugar uma mulher branca, que vestia roupas brancas com desenhos de *yagé*, surgiu para guiá-lo pelo jardim, contando a ele sobre as plantas medicinais. Esse sonho indica a aquisição de poder de maneira semelhante às visões produzidas pela ingestão de *yagé*. O remédio que dei a Ricardo havia estimulado a sensação de um novo conhecimento. Talvez eu tenha sido associada com a representação de um professor com conhecimento, entretanto, o motivo desse sonho não é incomum. Na verdade, esse sonho reflete as narrativas Siona sobre as viagens produzidas por *yagé* as quais levam os xamãs às cidades que existem no mundo celeste. Os jardins, as cidades e as pessoas do mundo celeste são elementos comuns às visões do *yagé*, esses elementos representam a aquisição de conhecimento (Langdon, no prelo).

Em outros trabalhos eu discuti a tradição narrativa Siona, na qual a maioria das narrativas são destinadas às descrições das viagens do *yagé* e dos acontecimentos causados pelas batalhas entre os xamãs, tais como doenças e outros infortúnios (Langdon, 1997; 1993; no prelo). Essas narrativas são importantes pois constituem parte do sistema simbólico que auxilia os Siona a compreender e a interpretar os acontecimentos da vida diária ocasionados por forças ocultas. Eles expressam certas relações icônicas entre o visível e o invisível, oferecendo pistas para sua interpretação. De forma semelhante, os Siona dispõem de uma tradição de narrar sonhos nas primeiras horas do dia, ora explicando aquilo que aprenderam durante o sonho, ora solicitando que outros interpretem seus sonhos. Além de conter

motivos semelhantes – conforme exposto acima – as narrativas dos sonhos apresentam as mesmas representações icônicas presentes nas narrativas xamânicas e nos mitos que indicam a correspondência entre os domínios visíveis e os ocultos.

Portanto, é possível dizer que os Siona têm uma “teoria” de interpretação explícita e compartilhada. Quando questionado sobre a interpretação de um sonho, qualquer Siona pode oferecer uma série de relações metafóricas entre os elementos dos sonhos e seus significados. Como outros grupos, eles dispõem de um conjunto de motivos gerais, os quais explicam os significados dos símbolos dos sonhos. Se um caçador sonha que encontra uma grande mulher, vestida de vermelho, no campo, e que esta mulher lhe oferece comida, ele vai encontrar uma anta no outro dia. Se no sonho aparecerem muitas jovens com uma fileira de contas brancas e azuis enroladas em seus pescoços, o sonhador irá encontrar um caititu. Se o povo dos sonhos estiver bebendo *chicha*, irá chover. Sonhar com a enchente de um rio ou com um estrangeiro que oferece comida estragada, significa o começo de alguma doença. O sonho com a troca de roupa suja ou molhada por roupas limpas indica o restabelecimento da saúde. Pássaros e cachorros representam os membros da família do sonhador. Agressão, cobras ou fogo na casa significam o ataque de um xamã ou a chegada de uma doença. Agressão, cobras ou ataques fora da casa indicam uma potencial ação xamânica malévola.

A seguir, apresento uma narrativa que demonstra as representações simbólicas compartilhadas entre as viagens por *yagé* e os sonhos. Antes, porém, é importante explorar a outra forma de ingresso no domínio do invisível, a qual, na maioria dos casos, é extremamente perigosa. Essa outra via de acesso ao mundo invisível ocorre quando um indivíduo está perdido na floresta. Aqueles que viveram essa experiência contam que se perderam por terem sido enganados pelas aparências. Suas narrativas dão conta de uma pessoa que surge de repente, aparentemente um parente, e que sinaliza um outro caminho. Em algum ponto, quando é pedido que o seguidor feche seus olhos ou quando passam por um pequeno curso de água, o domínio oculto começa a se manifestar e a pessoa é conduzida pelo domínio dos espíritos malévolos, os quais o convidam para visitar suas casas e oferecem-lhe comida estragada. Ele está perdido. Se comer a comida dos espíritos ruins ele nunca mais retornará para “este lado”. É importante que a pessoa permaneça consciente ou que se lembre “deste lado”, para que não permaneça para sempre no “outro lado”. Este aspecto é explicitamente mencionado nas narrativas como

## ILHA



“remembering this side”, o qual resulta no seu retorno seguro. Tais referências como “remembering (or not) this side” são expressões do conceito Siona sobre a importância de estar atento ou consciente durante as viagens para o “outro lado”. Todas as experiências no “outro lado”, induzidas por *yagé*, por espíritos malévolos ou por sonhos, contêm uma ameaça potencial: fazer com que aquele que viaja ao outro lado nunca mais retorne ou que passe a sofrer com uma doença ou infortúnio sérios. Os xamãs têm mais poder para se manter conscientes nos dois “lados”, os outros podem precisar da ajuda do xamã para recuperar a consciência. O esquecimento total “deste lado” pode resultar na ausência da percepção da situação o que leva a cometer erros, tais como comer ou beber comida estragada e, conseqüentemente, sofrer com alguma doença ou mesmo morrer após a viagem. Como veremos abaixo, não apenas as narrativas dos sonhos se assemelham a outras experiências narradas sobre o campo invisível, mas também os sonhos demonstram que a consciência e que as ações do sonhador são importantes para determinar os eventos que se seguirão.

*Eu tive um sonho. Dormi e fui para a aldeia do povo dos sonhos. Naquele lugar vieram algumas pessoas do povo dos sonhos semelhantes aos índios Kofan. Eram homens jovens, baixinhos que carregavam zarabatanas. Também traziam um bagre em uma bandeja de metal. Disseram em sua língua: “Irmão, coma isso.”*

*“Não, não vou comer, não posso comer”, eu disse.*

*“Mas nosso pai mandou este prato para você comer. Para isto nós viemos. Coma. Ele queria mandar isto para você, para isso viemos”, eles disseram.*

*“Não, eu não sei como comer isso”, eu disse.*

*“Bem, então não coma”, eles disseram, e eu respondi, “Não comerei”.*

*“Se for assim deixaremos uma coisa na palma de sua mão. Espere e verá”.*

*Eles falaram, e tão acordado como se eu estivesse aqui, eu disse: “Não, leve sua comida com vocês. Eu não pedi para comer peixe.”*

*“Ok, nós voltaremos. Nosso pai mandou isso para você e nós vamos voltar para nosso lugar.”*

*Eles retornaram, e vendo isso, eu acordei neste lugar. Ao acordar do ‘lugar dos sonhos’ eu senti uma coisa pontuda muito afiada na palma de minha mão. Perguntei a minha esposa. “O que é esta coisa aqui? Acenda uma vela para ver”.*

*Ela acendeu uma vela, e nós vimos que a coisa pontuda era um espinho da cabeça do bagre. “É um ‘dau’ (objeto malévolos)”, eu pensei, “é um espinho ‘dau’”.*

*Acordei tonto e me sentindo doente. Mostrei o espinho para meu irmão, Arcenio e ele disse que era um 'dau' enviado pelo xamã Kofan do rio San Miguel. Ele queria que minha nova esposa se casasse com seu filho e me enviou o 'dau' para me fazer doente. Meu irmão queimou o 'dau' e não fiquei doente. Mas o Kofan ficou, seu rosto ficou todo preto como se estivesse queimado e ele morreu.*

Ricardo se salvou do infortúnio nesse sonho pois recusou a comida oferecida, um tema comum nas narrativas xamânicas. Neste caso, a comida representa o poder de ataque do xamã, designado como *dau* e materializado como uma parte pontuda da cabeça do bagre. Em outras narrativas de ataques xamânicos encontrei evidências de ferimentos causados por esse peixe. Esses ferimentos também têm sido representados como agressões xamânicas. Quando um xamã usa seu poder para causar dor, os Siona dizem que ele remove um objeto de seu corpo e o lança em direção a sua vítima sob a forma de um objeto pontudo – um dardo, uma pedra com ponta ou outro objeto. Nesse sonho, Ricardo não foi enganado pelo falso presente – a comida estragada, cuja intenção era fazer-lhe mal. Ele foi firme em sua recusa e deixou claro que ele estava consciente da situação. Isso ficou muito claro na frase “*e tão acordado como se eu estivesse aqui, eu disse 'não'*”. Essa foi sua proteção. Seu irmão xamã queimou o objeto pontudo, que retornou a suas origens demoníacas, um resultado comum nas batalhas xamânicas e o xamã que o atacou morreu com o rosto preto, como Ricardo o descreveu, “*como se estivesse queimado*”

Os Siona têm técnicas para lembrar dos sonhos e para invocar sonhos que irão permitir que eles influenciem acontecimentos, especialmente em casos de xamãs. Eles dizem que uma pessoa sonha três vezes em uma noite. Depois de cada sonho, o sonhador atinge o estado de alerta suficiente para se lembrar do que sonhou e então, volta a sonhar. Ricardo costumava marcar as horas durante a noite a partir do número de vezes que ele havia sonhado. É comum a ingestão de remédios que induzem sonhos específicos. O tabaco é ingerido para sonhar com as caçadas do dia seguinte. *Yoco* é ingerido para conhecer a verdadeira causa de alguma doença.

### **Os sonhos de Ricardo**

Ricardo pertence a uma linhagem de xamãs especiais. Ele é filho de Leonides, um famoso xamã que morreu em 1940. Seu irmão, Arcenio, mencionado acima, foi o último mestre xamã publicamente reconhecido pelos Siona. Depois de sua

morte em 1960, era esperado que Ricardo assumisse o papel de mestre xamã. Dentre aqueles de sua geração, Ricardo era o que tinha maior experiência e treinamento no xamanismo ortodoxo Siona. Entretanto, quando os mais velhos se juntavam para beber *yagé* depois da morte de Arcenio, Ricardo e os outros não viram os campos bonitos do “outro lado”, viram apenas escuridão. Ricardo foi incapaz de assumir a posição de líder dos rituais de *yagé* e, assim, a comunidade permaneceu sem um mestre xamã. Por quase duas décadas, os rituais de *yagé* não foram realizados, exceto quando um xamã visitante o promovia.

As mudanças sociais e as experiências de vida minaram o desejo de Ricardo de seguir os passos de seu pai e irmão. Nascido na virada do século, ele experimentou o treinamento xamânico tradicional em um período em que a região do Putumayo, rica em borracha, começava a despertar o interesse da sociedade nacional. Ele testemunhou a violência e a crueldade imposta aos índios pelos primeiros missionários e *patrones*, ele testemunhou a redução de 75% da população Siona causada por uma série de epidemias durante os primeiros trinta anos deste século e, ainda, presenciou a invasão em massa de colonos vindos das terras altas (Langdon, 1994). Hoje os Siona vivem em um mundo radicalmente modificado em comparação ao mundo da juventude de Ricardo. Eles estão limitados a uma pequena reserva cercada por colonos. As formas tradicionais de subsistência não são mais viáveis em função de fatores ecológicos e demográficos. Os Siona perderam sua autonomia. Ademais, eles estão ligados aos não-índios por laços sociais e econômicos. Ricardo não gostava de se associar com os colonos, eles representavam perigo, engano e crueldade para ele. Os colonos também representavam uma ameaça ao seu poder xamânico.

*Dau*, referido na narrativa de Ricardo como um objeto malévolos, é melhor compreendido como um símbolo chave, denso e multivocálico, o qual abarca os vários significados e as várias manifestações do poder xamânico (Langdon, 1992). *Dau* é concebido como uma substância dispersa pelo corpo do xamã, a qual representa seu conhecimento e seu poder. O *dau* é acumulado em seu corpo através da ingestão de *yagé* e através do conhecimento que o xamã acumula em suas viagens pelo “outro lado”. É o *dau* que confere ao iniciado no xamanismo o poder para curar doenças menores. É o *dau* que confere ao mestre xamã o poder para conduzir os rituais de *yagé* e para curar doenças sérias, que desafiam os tratamentos convencionais. Como vimos acima, o xamã pode remover o *dau* de seu corpo e

## ILHA

'transformá-lo' em um objeto concreto, o qual é enviado como um projétil para assegurar a defesa ou causar a dor.

Não há garantias de que um iniciante irá acumular *dau* suficiente para alcançar a posição de um mestre xamã, e mesmo os mestres podem perder seu *dau* – ele pode ser 'ferido' pelo ataque de um xamã rival, ou pelo contato com substâncias ou com pessoas poluídas. Assim os iniciante e os mestres xamãs são considerados como 'delicados' e certos tabus devem ser observados a fim de preservar seu *dau*. A maior fonte de poluição provém das mulheres menstruadas, grávidas ou mulheres no período pós-parto. As mulheres nesses estados, assim como a comida por elas preparadas e, em certos casos, seus maridos, atraem espíritos que ferem o *dau*, causando dores nos ossos e perda de conhecimento. O poder xamânico não é garantido para toda a vida. Uma vez adquirido, deve ser protegido.

Ricardo foi incapaz de se tornar um mestre xamã. Talvez porque ele tenha testemunhado experiências traumáticas ao longo de sua vida. Ele atribui essa incapacidade a dois fatores. O primeiro fator se refere aos ataques que ele sofreu de outros xamãs, que visavam a destruir seu *dau*. Esses ataques tiveram início ainda em sua adolescência, quando um acontecimento estranho na floresta lhe causou uma séria doença (Langdon, 1979:73-77); enviado por um xamã para ferir o *dau* de Ricardo, esse acontecimento na floresta retardou seu treinamento xamânico. Ao longo de toda sua vida Ricardo sofreu ataques como esse, como no caso da doença de pele que ele estava sofrendo durante minha primeira pesquisa de campo.

O segundo fator, de acordo com Ricardo, está relacionado ao problema da poluição que a presença dos colonos emana – os colonos não praticam o isolamento das mulheres menstruadas ou grávidas – e ao fato de as mulheres Siona começarem a abandonar as práticas tradicionais de isolamento. Assim, além dos problemas de pele, Ricardo reclamava de dores no corpo e fadiga, ambos causados por poluição.

A sensação de falta de poder e de incapacidade de proteger a si próprio e aos outros, foi expressada por Ricardo em diversos sonhos que ele me contou durante minha primeira viagem de campo. O sonho que ele teve na noite da morte de sua primeira esposa é uma expressão particularmente explícita dessa sensação.

## ILHA

Certa vez minha esposa estava bêbada de chicha e discutia comigo. Meu pai chegou e perguntou porque eu estava discutindo. “Eu não estou. Ela está”, respondi. Ela começou a insultar meu pai, dizendo a ele que não era um ‘curaca’ e que ele não sabia como tomar yagé. Ele disse: “Quando eu morrer você vai morrer”. Depois que meu pai morreu ela ficou doente. A irmã dela levou-a para ser curada em Piñuña Blanca. Eles foram e um Macaguaje bebeu yoco e a tratou. “É ruim”, ele disse, “Precisamos preparar yagé”. Eu disse a ele que eu não sabia como preparar yagé, mas que meu amigo sabia. Então, eu fiz uma fogueira, peguei água e o outro preparou yagé. Nós bebemos e o ‘curaca’ começou a cura. Ela não melhorou, então Rafael Piaguaje (outro xamã) veio no outro dia, bebeu yagé e a tratou. Ela não melhorou. Eles beberam mais uma noite de yagé e depois pararam. Daí ela entrou em seu período menstrual e ficou na cabana de isolamento.

Eu tive um sonho. Meu pai veio em um barco grande e preto e disse: “Vim para buscar teu papagaio”. Os xamãs ancestrais estavam com ele, vestiam as roupas pretas dos padres. Ele agitou uma ‘pichanga’ (um leque de folhas usado em procedimentos de cura) e os outros ‘curacas’ responderam. O papagaio estava em uma gaiola bonita. Meu pai também tinha duas aves pequenas. “Eu vou deixar você para cuidar das aves (seus dois filhos), mas levarei teu papagaio”. “Se você fosse um bom ‘curaca’ você poderia tê-la curado facilmente. A porta da gaiola abre facilmente, mas ninguém veio falar comigo. Portanto, eu vou levá-la.”

Eu me levantei e bebi yoco. Saturdino (um velho com conhecimentos xamânicos) veio e perguntou o que eu havia sonhado. Eu lhe contei e Saturdino disse “Se você soubesse curar ela estaria bem. Eu também vi teu pai. Ele e os outros foram para ‘besi wati’.”<sup>2</sup>

Naquela noite minha mulher morreu por que os ‘curacas’ levaram sua alma.

Durante meus anos de trabalho de campo muitos casos de doença foram atribuídos aos *wati* dos xamãs mortos, os quais estavam irritados com as vítimas. No caso da esposa de Ricardo, ela havia insultado o poder de Leonides. Outras razões citadas para ataques semelhantes incluíam: residir muito próximo à antiga casa de um xamã já falecido; fazer muito barulho; passar perto dos campos abandonados onde os xamãs falecidos tinham seus cipós de yagé. A sensação de incapacidade manifesta por Ricardo está claramente expressada no sonho e na narrativa dos eventos que cercam a morte de sua esposa.

Este sentimento genérico de falta de poder foi expressado também por outros velhos Siona com referência aos sonhos sobre seus familiares mortos. Com efeito, Estanislao, o irmão mais novo de Ricardo, que também tinha alguma experiência xamânica, me contou sobre os sonhos que teve quando sua esposa estava muito doente. Ele estava tentando curá-la com uns poucos cantos que sabia, esperava que algum desses cantos produzisse a cura. Então ele começou a ter sonhos ruins. Em um sonho ele viu um homem armado se dirigindo a ele. O *povo dos sonhos* avisou que ele deveria fugir, eles o protegeriam. Em um outro sonho Estanislao viu uma anaconda que veio do rio e entrou em sua casa, espirrando água para todos os lados. A anaconda iria engoli-lo. Alguém lhe deu uma machete para lutar, mas o *povo dos sonhos* lhe disse para não manchar de sangue sua machete, pois eles iriam defendê-lo. Eles perseguiram a anaconda e disseram que a cobra era na verdade um xamã, pois havia demonstrado medo. “*Com este sonho*”, disse Estanislao, “*eu desisti de tentar curar minha esposa e comecei a comprar injeções para ela*”.

Quando eu regresssei ao Putumayo, em 1980, Ricardo estava muito diferente. Ele havia retornado de um período prolongado de treinamento xamânico com Elias (um índio Kofan cunhado de Ricardo), e pretendia voltar ao rio San Miguel para mais um treinamento com Casemiro, outro mestre xamã. Eu nunca havia visto Ricardo tão confiante a respeito da aquisição de *dau*. Sua experiência com os Kofan era um assunto comum em suas conversas e permeava seus sonhos naqueles dias. Em oposição aos sonhos que havia me contado nos anos setenta, a maioria de seus sonhos neste período era interpretada como uma indicação de renovação de seu conhecimento e poder. Os sonhos eram geralmente estimulados por acontecimentos do dia anterior, mas seus motivos eram semelhantes às visões de *yagé* e refletiam o treinamento xamânico que ele havia experimentado recentemente. Em diversos sonhos Ricardo encontrava homens brancos, japoneses, Arcenio e/ou seu cunhado Elias, todos que tinham artigos brilhantes e que haviam lhe presenteado com itens que representavam o crescimento do *dau* no seu interior.

Em 5 de julho, nós estávamos sentados de noite com alguns jovens Siona que começaram a falar do *Capitan Sanders* – o piloto do Summer Institute of Linguistics – que levara Ricardo e os outros para o centro de treinamento do SIL. Falamos da experiência de voar e de como era possível ver “até o fim do mundo”, onde existe um grande mar. Na manhã seguinte Ricardo me contou que ele havia sonhado com o *Capitan Sanders*. Ele estava vestido em azul celeste, portava um

chapéu azul com uma estrela. Então, seu cunhado xamã veio em um grande barco. Disse a Ricardo que havia trazido presentes. Ofereceu a Ricardo aguardente em um copo pintado com belos desenhos. Elias disse que ele tinha vindo ver como Ricardo estava morando. Ele pegou no barco os presentes: roupas, machetes, espelhos e contas. Elias convidou Ricardo para viajar dizendo que iria lhe mostrar as cidades, as pessoas e os lugares no mar. Ricardo disse que ele acordou quando estava entrando no barco.

Naquela noite falamos sobre os japoneses. Ricardo tinha muita curiosidade sobre estrangeiros e freqüentemente me perguntava sobre esse tema. Na manhã seguinte ele me contou este sonho.

*Eu sonhei e viajei. Cheguei em uma grande cidade. Havia muita gente lá, pessoas japonesas, já que na noite passada falamos delas. Elas tinham colares de cristal e uma mesa de vidro puro. Me ofereceram um doce para comer. Me deu vergonha de aceitar mas eles insistiram, então fui até a mesa e comi. Daí me deram algo para beber em um copo muito brilhante. Depois disseram que pessoas como eu estavam se aproximando. Um grande número de índios veio vestido em 'cusmas' (túnicas). A mulher tinha um grande colar com penas de tucanos. Disseram que eram do 'povo dos morcegos' (um clã extinto parente dos Siona), e me convidaram para entrar em sua casa. Eu me desculpei com os japoneses e segui com eles. No caminho eu acordei.*

Alguns dias depois ele teve outro sonho de aquisição de poder.

*Eu sonhei. Estava em minha casa e meu irmão falecido, Arcenio, chegou. Ele veio e me cumprimentou, "Você está bem irmão pequeno?" Eu disse "Mais ou menos". Arcenio retirou um 'dau' de cristal e começou a me tratar. Ele olhava no cristal. Daí algumas pessoas vieram vestidas com 'cusmas' decorados com desenhos muito bonitos. Eles me deram um colar dourado e brilhante e me disseram para sempre lavar as mãos antes de tocá-lo. Eles também me deram uma caixa dourada e me disseram que eu também deveria lavar minhas mãos antes de tocar a caixa. Eles disseram ainda que eu nunca deveria vestir roupas sujas e sempre trocar minhas roupas quando as sujasse.*

Ao meu lado estava a nora de Ricardo quando ele me contou esse sonho – ao amanhecer do dia 14 de julho. Interpretando o sentido comum atribuído a “roupas sujas” nos sonhos, ela comentou que o sonho deveria significar doença. “Não”, disse Ricardo, “este sonho é sobre o *dau* que eu vou receber quando voltar a beber *yagé* com o xamã Casemiro”. Ele estava recebendo instruções sobre como tratar do sagrado e assim tratar de si mesmo. Ricardo então foi para o seu quarto e voltou com uma noz de palmeira (de aproximadamente 12 centímetros de comprimento chamada *noz de beija-flor*). Essa noz se assemelhava ao bico do beija-flor, com um bulbo na extremidade. O bulbo tinha três reentrâncias, Ricardo disse que isso indicava que a noz tinha *dau*. Elias, seu cunhado, recebeu essa noz do *povo do yagé* e a deu a Ricardo como indicação de que seu *dau* estava crescendo.

Dois outros sonhos comunicam a nova sensação de poder experimentada por Ricardo. Eles contrastam com os sonhos que ele teve quando sua mulher morreu. Naquela ocasião ele foi forçado a reconhecer que não tinha poder suficiente para curar. Esses dois sonhos ocorreram ao final de minha permanência entre os Siona no ano de 1980 e foram estimulados por um evento que ocorreu em frente da casa de Ricardo. Pacho, um velho, alguns anos mais jovem que Ricardo, estava retornando de uma festa quando caiu inconsciente em frente à casa de Ricardo. Ricardo imediatamente chamou sua mulher para que ela coletasse algumas ervas. Ele começou a soprar fumaça de tabaco e a cantar sobre o homem caído até que ele recuperou a consciência, sendo levado para casa. Naquela noite Ricardo teve os dois sonhos relacionados ao incidente.

No primeiro sonho, o caminho que leva rio a cima, partindo da casa de Ricardo, estava muito limpo. O *povo dos sonhos* disse a ele que um padre estava a caminho e que Ricardo não deveria deixá-lo passar. Eles disseram para bloquear o caminho. Então o padre, vestido de preto, veio em sua direção carregando uma corda preta. Eles se cumprimentaram e Ricardo perguntou para onde ele estaria indo. Ele disse que estava seguindo um papa-figo (pássaro *muchilero*<sup>3</sup>) que havia rumado rio abaixo, na direção da casa de um velho que havia desmaiado. “Não” replicou Ricardo, “*Não há ninguém por aqui, e você deve retornar*”. O padre falou que o *muchilero* estava fazendo muito barulho perto de sua casa rio acima e que o xamã falecido o havia enviado para capturar o pássaro. O *povo dos sonhos* disse a Ricardo para evitar a passagem do padre. Ricardo repetiu que não havia pássaro algum rio abaixo e que ele deveria retornar. O padre fez parecer que iria retornar, virando as



costas para Ricardo, mas de repente voltou-se para Ricardo e lançou sua corda tentando amarrá-lo. Ricardo pegou a corda ainda no ar e a lançou de volta amarrando o padre, que retornou, amarrado, para o lugar de onde viera.

Eu comentei que esse sonho deveria estar relacionado com os eventos do dia anterior. Ricardo concordou. O padre estava procurando um velho e havia sido enviado por Arcenio (o xamã falecido), que estava zangado por causa da festa barulhenta que faziam perto de sua antiga casa. De fato a festa havia sido barulhenta. Até mesmo na casa de Ricardo, distante um quilômetro ou mais, era possível escutar a gritaria. Ricardo disse que nessas festas o velho **Pacho** bebe demais e que grita muito sem saber o que está dizendo.

No outro sonho Ricardo estava em meio a muitos homens brancos. Um homem ficou zangado com Ricardo e tentou esmurrá-lo. “*O braço do homem era gordo e forte, o meu era magrinho, mas ao final eu acertei a cabeça dele e ele caiu*”. Depois, o homem branco se desculpou com Ricardo.

Em ambos os sonhos Ricardo esteve apto a defender a si próprio e aos outros com sucesso. O primeiro sonho é análogo ao sonho que ele teve quando sua esposa morreu. Um xamã zangado, agora morto, tenta raptar uma pessoa que o havia irritado. Entretanto, a habilidade de Ricardo para assumir a responsabilidade xamânica e proteger sua gente é muito diferente nos dois casos. No caso da morte de sua esposa, ele não foi capaz de realizar as cerimônias de cura com *yagé*; seu sonho sinaliza esta falta de poder. Em 1980, depois de realizar uma cerimônia de cura e depois de ressuscitar *Pacho*, ele é o defensor no sonho, utilizando seu *dau* ele contra ataca o *dau* do agressor. Ele lança a corda preta, *dau*, para onde ela havia saído, ferindo o padre vestido de preto, que representa o xamã morto.

#### **Considerações finais:**

Os sonhos de Ricardo refletem a tradição narrativa dos sonhos e das visões que são freqüentemente contadas pelos Siona e que, ao mesmo tempo, incorporam muitos aspectos da nova realidade da região do Putumayo. Essas narrativas são muito semelhantes em sua estrutura, conteúdo simbólicos e motivos. Não existe um *corpus* fixo de narrativas idênticas, mas uma tradição de motivos compartilhados e de representações simbólicas que auxiliam o narrador na organização de suas experiências oníricas ou visionárias. Embora as narrativas sejam organizadas a fim

de se ajustarem a uma forma cultural de expressão e de interpretação, os sentimentos individuais e os processos políticos e sociais são refletidos nas experiências e nas interpretações (Langdon, 1993).

Eu não retornei ao Putumayo por cinco anos. Ricardo estava vivendo com sua filha, distante dois dias de viagem, rio abaixo, de sua antiga casa. Embora ele tenha retornado para o treinamento com o Kofan, ele ainda não tinha adquirido o status de mestre xamã. Ele continuou a realizar rituais de cura menores, especialmente para seus vizinhos. Dois meses depois daquela visita, eu recebi uma carta de sua nora, dizendo que Ricardo ficou doente de repente e que morreu três dias depois. As palavras de sua nora "*Quem saberá o que causou sua morte ainda tão gordo?*" sugerem que eles atribuem a morte de Ricardo a um ataque xamânico. A morte de Ricardo aponta para o final de certa ortodoxia nas tradições e nos tabus xamânicos. Entretanto, um homem, uns vinte anos mais jovem que Ricardo e mais tranquilo em relação aos colonos da vizinhança, começou a realizar rituais com *yagé* ainda no início dos anos oitenta, mesmo sem ter seguido suficientemente o aprendizado xamânico para ser considerado um mestre xamã segundo as normas tradicionais. Muitos Siona questionam suas habilidades xamânicas, mas ele realiza rituais com *yagé* regularmente e é amplamente reconhecido como um xamã na região.

### Referências

- BASSO, E. B. The implications of a progressive theory of dreaming. In: *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* (B. Tedlock, ed.), pp. 86-104. New York, Cambridge University Press, 1987.
- BROWN, M. F. Ropes of sand: order and imagery in Aguaruna dreams. In: *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* (B. Tedlock, ed.), pp. 154-170. New York, Cambridge University Press, 1987.
- BRUCE, R. *Lacandon Dream Symbolism*. Mexico DF, Ediciones Euroamericanas Klaus Thiele, 1979.
- DEGARROD, L. N. Coping with stress: dream interpretation in the Mapuche family. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 15(2):111-116, 1990.

- ELIADE, M. Visões e sonhos iniciatórios entre os xamãs siberianos. In: *Os Sonhos e as Sociedades Humanas* (G. E. von Grunebaum & R. Caillois, orgs.), pp. 239-248. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1978.
- GRAHAM, L. R. Dialogic dreams: creative selves coming into life in the flow of time. *American Ethnologist*, 21(4):723-745, 1994.
- GRAHAM, L. *Performing Dreams*. Texas: University of Texas Press, 1995.
- GREGOR, T. A content analysis of Mehinaku dreams. *Ethos*, 9:353-390, 1981a.
- GREGOR, T. Far, Far away my Shadow Wandered... Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brazil. *American Ethnologist* 8(4), 1981b
- GUSS, D. M. Steering for dream: dream concepts of the Makiritaré. *Journal of Latin American Lore*, 6:297-312, 1980.
- HAMAYON, R. Des chamanes au chamanisme. *L'Ethnographie*, LXXVIII (87/88):13-48, 1982.
- KRACKE, W. H. Dreaming in Kagwahiv: dream beliefs and their psychic uses in an amazonian indian culture. In: *Psychoanalytic Study of Society*, Vol. 8. (W. Muensterberger, A. Esman & L. B. Boyer, ed.), pp. 119-171. New Haven, Yale University Press, 1979.
- KRACKE, W. H. Mitos nos sonhos: uma contribuição amazônica e teoria psicanalítica do processo primário. *Anuário Antropológico*, 84:47-65, 1985.
- KRACKE, W. H. 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(2):66-72, 1987.
- KRACKE, W. H. El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Paritintin. In: *Antropología y Experiencias del Sueño* (M. Perrin, org.), pp. 145-158. Quito, MLAL/ABYA-YALA, 1990.
- KRACKE, W. H. He who dreams: the nocturnal source of power in Kagwahiv shamanism. In: *Portals of Power: South American Shamanism* (E. J. M. Langdon & G. Baer, ed.), pp: 27-148. New Mexico: University of New Mexico Press, 1992.
- KRACKE, W. H. A language of dreaming: dreams of an amazonian insomniac. *XXVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. Vitoria, 1998.

- LANGDON, E. J. *Yagé* among the Siona: cultural patterns and visions. In: *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America* (D. Browman & R. A. Schwarz, ed.), pp. 63-82. The Hague: Mouton Publishers, 1979.
- LANGDON, E. J. M. *Dau*: shamanic power in Siona religion and medicine. In: *Portals of Power: South American Shamanism* (E. J. M. Langdon & G. Baer, eds.), pp. 41-62. New Mexico, University of New Mexico Press, 1992.
- LANGDON, E. J. M. El papel de la narrativa en el sistema shamánico de los Siona. In: *Cultura y Salud en la Construcción de las Americas: Reflexiones sobre el Sujeto Social* (C. E. Pinzón, R. P. Suarez & G. A. Garay, orgs.), pp. 71-88. Bogotá, Instituto Colombiano de Anthropológia, 1993.
- LANGDON, E. J. M. Poder y autoridad en el proceso político Siona. *Informes Antropológicos*, 7:45-58, 1994.
- LANGDON, E. J. M. Introdução. In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas* (E. J. M. Langdon, org.), pp. 9-38. Florianópolis, Edufsc, 1996.
- LANGDON, E. J. M. Shamanism, narratives and the structuring of illness. *Horizontes Antropológicos*, 6:187-215, 1997.
- LANGDON, E. J. M., no prelo. A Visit to the second heaven: a Siona narrative of the *yagé* experience. In: *Ayahwasca Reader* (S. White & L. E. Luna, orgs.).
- LINCOLN, J. S. *The Dream in Primitive Cultures*. Baltimore, Williams and Wilkins, 1935.
- LOSONCZY, A. M. Lo onírico en el chamanismo Embera de Alto Choco (Colombia). In: *Antropología y Experiencias del Sueño* (M. Perrin, org.), pp. 79-91. Quito, MLAL/ABYA-YALA, 1990.
- McDOWELL, J. *Sayings of the Ancestors: The Spiritual Life of the Sibundoy Indians*. Kentucky, University of Kentucky Press, 1989.
- MEDEIROS, S. L. R. *O Dono dos Sonhos*. São Paulo, Razão Social, 1991.
- OVERING KAPLAN, J. The paths of sacred words : shamanism and domestication of the asocial in Piaroa society. *44th International Congress of Americanists*. Symposium Shamanism in Lowland South American Societies: A Problem of Definition. Manchester, 1982.
- PERRIN, M. *Antropología y Experiencias del Sueño*. Quito, MLAL/ABYA-YALA, 1990.

- PRICE-WILLIAMS, P. & DEGARROD, L. N. Communication, context and the use of dreams in amerindian societies. *Journal of Latin American Lore*, 15(2):195-209, 1989.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian Cosmos*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Sociedades Indígenas y Indigenismo no Brasil*. (J. P. Oliveira Filho, org.), pp. 11-30. Rio, Marco Zero, 1987.
- TEDLOCK, B. Dreaming and dream research. In: *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. New York, Cambridge University Press, 1987.
- VILLALBA, J. S. O. *Sacha Pacha: Mitos, Poesías, Sueños y Refranes de los Quichua Amazónicos*. Quito, Ediciones ABYA-YALA, 1989.
- WATSON, L. C. Dreaming as world view and action in Guajiro culture. *Journal of Latin American Lore*, 7(2):239-254, 1981.
- WATSON, L. C. & WATSON-FRANKE, M. B. Spirits, dreams and the resolution of conflict among urban Guajiro Women. *Ethos*, 5:388-408, 1977.
- WRIGHT, P. *Análisis Hermenéutico de los Sueños de una Comunidad Toba Taksek de la Provincia de Formosa*. Licenciatura Unpublished Thesis, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1981.
- WRIGHT, P. G. Dream, shamanism and power among the Toba of Formosa province. In: *Portals of Power: South American Shamanism* (E. J. M. Langdon & G. Baer, ed.), pp. 149-174. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.

## Notas

1) Meus sonhos e as interpretações deles feitas por Ricardo refletiam suas preocupações com o fato de estar viajando sozinha e a minha tristeza por estar longe de minha família. Repetidamente sonhava que minha bagagem e outras coisas haviam sido roubadas. Ricardo interpretava meus sonhos como uma indicação das ameaças que eu enfrentava, pois segundo ele, os Siona acreditam que um mulher se torna viúva ao viajar sozinha. Depois de um sonho, que indicava morte, Ricardo me tranqüilizou dizendo “talvez isso não vá acontecer.” As preocupações de Ricardo com minha saúde se manifestaram em diversas ocasiões; ele sempre me dizia para não pensar muito nos meus filhos para que eu não ficasse doente.

2) *Besi wati* é um pássaro ou animal que se aproxima e canta quando alguém vai morrer. Meu informante disse que ele nunca havia visto um, mas que ele é como uma pessoa com o corpo de fogo que se mantém sobre o *dan*. *Besi wati* costumava cantar muito quando muitos xamãs eram vivos, mas não tem mais sido ouvido há muito tempo.

3) Mais uma vez o humano está representado como um pássaro. É muito comum nos sonhos e nas visões de Ricardo a associação entre a agressividade de algum xamã à figura de uma pessoa branca ou de uma pessoa vestida como um padre com roupas pretas.