

SONHOS POLÍTICOS: OBLIQUIDADE E PODER NA INTERPRETAÇÃO PÚBLICA COLECTIVA DE SONHOS ENTRE OS ATTA DO NORTE DE LUZON, FILIPINAS ¹

Armando Marques Guedes

Neste artigo é esboçada uma descrição etnográfica das sessões de interpretação pública e colectiva de sonhos em acampamentos Atta de caçadores e recolectores, que vivem e nomadizam nas florestas do extremo norte de Luzon, nas Filipinas. O estudo tem como base várias histórias de caso recolhidas no terreno. É proposta uma análise destas sessões enquanto dispositivos políticos que, recorrendo à obliquidade, dão sentido às representações enunciadas e enformam e dirigem práticas dos actores sociais envolvidos. Mecanismos deste tipo são particularmente importantes, é aqui argumentado, como expressão e forma de legitimação política em agrupamentos sociais caracterizáveis por uma marcada informalidade e por um igualitarismo não-competitivo.

Num Colóquio realizado sob a égide do Instituto Oriental da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, li, em Maio de 1994, uma curta comunicação intitulada “A Interpretação dos Sonhos entre os Negritos Atta do Norte de Luzon, Filipinas”. Dada a boa recepção que esse pequeno texto me pareceu então receber, resolvi publicá-lo, o que foi feito no final desse mesmo ano (Marques Guedes 1994). Nesse artigo, muito sucinto, pouco mais levei a cabo para além de uma breve resenha etnográfica de algumas das formas simbólicas virtuais tradicionalmente utilizadas pelos Atta para interpretar os sonhos uns dos outros. Limitei-me aí, para além disso, a indicar o que então considerei ser uma primeira contextualização social e cultural das grelhas heurísticas que ouvi usar nas florestas de Cagayan e Kalinga-Apayao. Um pouco mais ambiciosamente,

¹ Os dados para este trabalho foram recolhidos no terreno, entre Novembro de 1979 e Maio de 1982. Gostaria de agradecer ao Dr. James Woodburn, da London School of Economics and Political Science, pelo seu apoio. Para a minha estadia nas Filipinas recebi ajudas financeiras através do Ivor Evans Fund (Cambridge University), que me elegeu para uma *fellowship*, durante dois anos, através da Tweedie Fellowship (University of Edinburgh) para a qual fui eleito por um ano, do Mary Scarlieb Trust (University of London), que me ofereceu uma bolsa, do Museum of Mankind, e ainda da Zoological Society of London, que financiaram, respectivamente, a aquisição de colecções de cultura material Atta e a recolha de dados sobre a preservação local do equilíbrio da fauna. Recebi também, por um longo período de quatro anos, uma bolsa da Fundação Calouste Gulbenkian (Lisboa) e, durante um ano, um estipêndio da École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), sem as quais nem o meu trabalho no terreno, nem parte da preparação académica que o precedeu teriam sido possíveis. Em Portugal, quero agradecer ao António Bracinha Vieira, à Henriqueta Campos, ao Brian O’Neill, ao João Leal, à Jill Dias e ao António Marques, que leram e comentaram este estudo antes da sua publicação.

Em 1996 apresentei, como prova complementar à minha tese de doutoramento, uma versão anterior deste trabalho. Apesar das semelhanças no título principal, não repito aqui de maneira nenhuma o que aí escrevi: mau grado a coincidência de suporte etnográfico, o texto presente é maior, mais detalhado e são muito diferentes os modelos analíticos que proponho.

esbocei algumas coordenadas metodológicas para uma abordagem futura, mais detalhada e abrangente, do tema.

Neste trabalho pretendo concretizar de maneira mais minuciosa vários destes objectivos inter-relacionados que aí mencionei a mero título indicativo. A um nível muito geral e como tal relativamente elementar, este ensaio pretende ser uma achega para o estudo geral, cada vez mais urgente, das sociedades tradicionais que ainda vivem nas terras altas da Ásia do Sudeste. Assim, é decerto de particular interesse a incidência sobre a etnografia de um grupo das *highlands* das Filipinas, uma região (ou melhor, um conjunto de regiões) em rápida transformação. Mas, uma vez que os materiais apresentados se referem aos caçadores e recolectores Atta de algumas das zonas remotas das florestas das províncias de Kalinga-Apayao e de Cagayan, este trabalho é sem dúvida, e em primeiro lugar, um contributo para os estudos do norte de Luzon, mais especificamente os que dizem respeito aos grupos Negrito mais isolados desta região montanhosa e densamente florestada.

A um nível menos elementar gostaria de aqui fazer frente a questões mais analíticas relacionadas com alguns dos princípios da organização social dos Atta. Tal como muitas outras sociedades que vivem da caça, da pesca, da recolção e das trocas comerciais, os Atta exibem poucos dos traços socio-organizacionais que temos por regra vindo a associar a sociedades tribais. E estas diferenças devem ser entendidas num sentido forte. Penso em características como, por exemplo, a primazia relativa dos idiomas de parentesco, a solidez e até a pervasividade, ou a permanência, dos agrupamentos sociais corporativos ou das relações de propriedade, para nomear apenas algumas; nestes como em muitos outros aspectos, os Atta diferem largamente dos vizinhos. Nestes como em vários outros pontos aproximam-se de muitas de várias sociedades de caçadores e recolectores, tanto as sudeste-asiáticas como quaisquer outras.

Não quer isto dizer, obviamente, que os Atta (e todos estes outros grupos de caçadores e recolectores) tenham de alguma forma “menos” organização social, ou que a organização social que têm não possa ser estudada do ponto de vista antropológico. Conceitos como os de fluxo e de fluidez², ou o de “sistemas sociais lassamente estru-

² Sem querer aqui entrar em grandes detalhes, visto esta questão ser marginal para os meus objectivos, bastará referir que *fluxo* foi definido por C. Turnbull como “as mudanças constantes de pessoas entre os grupos locais (dos pigmeus Mbuti do Zaire), assim como as deslocções frequentes dos acampamentos ao longo das estações do ano” (Turnbull 1968: 132, tradução minha). Turnbull concebe estes movimentos, a dois níveis, como respondendo essencialmente a coordenadas políticas, o que tem suscitado diversas reacções polémicas no estudo de caçadores e recolectores, que não cabe aqui senão indicar. Assim, B. Morris (1982), insiste que, pelo menos no caso dos Malapandaram do sul da Índia, o fluxo resulta muitas vezes de considerandos economico-jurídicos ligados à fuga a dívidas a comerciantes vizinhos. Enquanto J. Pederson e E. Wochle (1988) insistem que, tanto entre os Efe como entre os Bamgombi da República Centro-Africana, o fluxo resulta de uma variedade de factores que não só os políticos, nomeadamente de pressões económicas ligadas às exigências da prestação de serviços agrícolas aos bantu das redondezas.

turados”³, têm sido abundantemente utilizados numa tentativa de ultrapassar as notórias insuficiências das análises estrutural-funcionalistas de tais agrupamentos. Mas podemos ir mais longe. Se aspirarmos a uma teorização adequada destes sistemas, parece-me imprescindível procurar as práticas ou os constructos alternativos, típicos desta área cultural e deste tipo de sociedades, em termos dos quais são atribuídos suportes significantes destinados a dar sentido tanto à experiência como às interações dos actores sociais. Trata-se de esquemas e práticas conceptuais, argumento, que longe de preceder, ou determinar, essas experiências e essa acção social, as acompanham, enformando-as e simultaneamente dando-lhes inteligibilidade⁴; são formas simbólicas que me parecem dever ser conceptualizadas como estando de uma certa maneira a meio caminho entre a palavra e a acção, porque partilham tanto das características dos símbolos e da linguagem como das de *performances* pragmáticas. A sua força ilocucionária é marcada. No caso particular dos Atta, quero aqui ilustrá-lo, há várias formas comportamentais deste tipo que me parecem ter implicações positivas para um desempenho social apropriado dos indivíduos, na medida em que lhes fornecem mecanismos, ou dispositivos, de acordo com os quais estes se informam mutuamente das maneiras como idealmente ordenam as relações e vidas sociais e com as quais activamente as reordenam a ambas ao fazê-lo.

Num artigo crucial para o estudo das sociedades de caçadores e recolectores, J. Woodburn (1979) escreveu sobre o que chamou as *minimal politics* que as caracterizam. Muitas destas sociedades sistematicamente eliminam, ou esbatem, distinções de meios, poder ou *status*, prestígio ou *rank* (a não ser aquelas baseadas no sexo e na idade e, mesmo essas, por regra apenas de forma mitigada). Em muitos grupos de caçadores e recolectores não são reconhecidas chefaturas, os direitos de propriedade são exíguos e a dependência em relação a outros específicos está reduzida a um mínimo. Dados estes constrangimentos etnográficos, circunscrever um domínio político não é tarefa fácil para as formulações teóricas clássicas, ou tradicionais, da Antropologia Política. Este trabalho pode ser encarado como um esforço de descrever e analisar alguns dos mecanismos sociais de um agrupamento caracterizado por *minimal politics* funcionalmente equivalentes a estruturas políticas mais elaboradas de autoridade e poder existentes noutras sociedades.

³ Um conceito elaborado por J. Embree (1950), um discípulo de A. R. Radcliffe-Brown, para dar conta do facto de, na sociedade urbana tailandesa, parecer haver pouca definição da “rede de direitos e obrigações entre indivíduos” que a cartilha estrutural-funcionalista definia como formando a “estrutura social”. Uma redefinição deste último conceito esvazia naturalmente de conteúdo a ideia segundo a qual as sociedades sudeste-asiáticas teriam uma “estrutura social lassa (*loose*)”. Com efeito, estas sociedades tendem a atribuir pouca importância a princípios jurídicos deste tipo, preferindo maneiras alternativas de enformar as relações sociais.

⁴ O longo e já provectoro artigo de R. McKinley sobre os *siblings* e o parentesco da Malásia oferece o que penso ser uma muito útil discussão sobre um ponto conexo (McKinley 1981: 341).

Não quero deixar de ser explícito no que toca a este dimensionamento político do domínio etnográfico que abordo. O que pretendo aqui sugerir é que, pelo menos no caso dos Atta, há modelos, simultaneamente formalizados e públicos, largamente acatados e utilizados na interpretação dos sonhos, que integram e dão forma a *algumas* configurações performativas. Não são os dispositivos mais elaborados que operam nesse sentido, nem são particularmente importantes: mas parecem ser de óbvio interesse comparativo. E assumem uma clara feição política. Sustento que as interpretações colectivas dos sonhos dos adultos – as quais, como iremos ver, têm lugar quase diariamente nos acampamentos Atta nómadas de floresta – evocam e articulam, por um lado, o que são, no fundo, expressões simbólicas centrais a algumas imagens sustidas como modelações ideais do comportamento social. Neste sentido (e só neste sentido), tratar-se-ia assim de uma espécie de idioma, como que duma linguagem, relativo aos sonhos. Uma esquematização conceptual que, de uma maneira abstracta e idealizada, daria corpo a uma sistemática desvalorização de valores sociais e morais negativos e, bem assim, a uma valorização correlativa de valores ideais positivos. Um mecanismo ético e normativo, de algum modo.

A conceptualização desse mecanismo como linguagem fica porém aquém do requerido a nível explanatório; porque não esgota o que as interpretações públicas dos sonhos efectivamente logram. É verdade que a um nível puramente semiológico estes verdadeiros comportamentos rituais colocam sem dúvida em evidência alguns símbolos cruciais, alguns esquemas conceptuais e, ainda, alguns axiomas morais centrais referentes às tarefas quotidianas, que recobrem desde aspectos da esfera da vida da sociedade Atta àquela das relações tradicionais com os grupos vizinhos, quer os das terras altas quer os das terras baixas. Defendo, no entanto, que para além de evocar e sustentar, enquanto uma linguagem, imagens abstractas ideais, estes comportamentos rituais menores operam *também* a um nível muito mais material.

Um ponto a reter, sugiro, prende-se com o facto de as interpretações públicas dos Atta sobre os seus sonhos serem, ao mesmo tempo, enunciados ou asserções que exprimem uma ordem conceptual ideal e também ocasiões particularmente propícias para uma atribuição prática e situacional de “significados que se associam às acções dos indivíduos” (McKinley 1981: 341). Como tal, estas actividades ritualizadas de interpretação contribuem muito concreta e activamente *para a produção simbólica e para a manutenção pública e colectiva de uma ordem social e moral*. Essa construção, ou fabricação, simbólica de relações sociais não pode ser compreendida, decerto, senão em termos do seu âmbito semântico mais geral, do seu amplo significado ideológico, ou cosmológico, para os Atta, e certamente não apenas de acordo com critérios formais fixos que lhe possamos querer impor. É daí que

deriva, sem dúvida, o grosso do que S. J. Tambiah (1985), seguindo J. L. Austin, apelidaria a sua força proposicional específica. Todavia, essa produção significante só adquire verdadeiramente significados na medida em que contribui para a definição social de situações com que os Atta se confrontam, ao atribuir familiaridade (logo inteligibilidade) e força ilocucionária (logo eficácia) às suas experiências e ações, em cada uma das conjunturas concretas em que os actores sociais se encontram imersos; é nos termos precisos e minuciosos de cada configuração situacional, irei insistir, que significados passam de potenciais a actuais, ou seja, adquirem sentido. Por outras palavras, quaisquer interpretações analíticas que elaboremos nunca podem descontar o alcance pragmático destes processos para os actores sociais, já que os significados, como tentarei demonstrar, não são independentes das coordenadas particulares da sua realização.

Devo advertir à partida que não é de maneira nenhuma minha intenção levar a cabo neste artigo uma qualquer classificação (tipológica ou histórica) das interpretações públicas dos Atta sobre os sonhos. Ou, sequer, uma recensão de todos os papéis que preenchem. Os meus objectivos são muito mais modestos. No que se segue, tentarei delinear, para alguns casos etnográficos concretos, tanto alguns dos contextos, como algumas das conjunturas sociais das interpretações públicas e colectivas de sonhos a que assisti. Começo assim por uma breve introdução à organização social dos Atta, detendo-me sobretudo nalguns dos aspectos que julgo mais relevantes para uma melhor compreensão da interpretação de sonhos. Passo a uma breve (e muito rápida) sinopse do que são estes sonhos e de como são, genericamente, contados e decifrados no contexto dos acampamentos de floresta; debruço-me sobre aquilo a que talvez se possa com propriedade chamar *a organização social da interpretação dos sonhos*, para a qual proponho uma modelização genérica ideal e virtual. Centro-me em seguida em várias histórias de caso particulares, que me parecem ilustrar bem vários tipos de ligação entre estes processos ritualizados e outros processos sociais típicos dos agregados Atta. Finalmente, enquadro e discuto então estes casos em termos dos seus contextos sociais e culturais de detalhe e no âmbito das conjunturas políticas muito precisas em que ocorreram, tentando redimensionar, situacionalmente, os modelos virtuais ideais que antes esbocei.

Num trabalho em que está em causa a interpretação de sonhos, pelos Atta ou por outrem, faz seguramente parte do espírito do tempo que nos interroguemos sobre as dimensões psíquicas destes ritos e até que especulemos quanto a potenciais conotações heurísticas psicanalíticas (freudianas ou outras) da minha análise. Devo sublinhar logo à partida que tais questões me interessam muito pouco; neste trabalho mantenho-me à margem dessas reflexões. É bem verdade que, tal como R. Horton (um defensor da

complementaridade entre Antropologia e Psicanálise) escreveu a propósito dos estudos clássicos de Meyer Fortes sobre os cultos dos antepassados entre os Tallensi do Gana (Fortes e Horton 1983), estou de uma certa forma (*mutatis mutandis*) aqui preocupado com a “maneira como estas pessoas usam conceitos religiosos para ordenar e explicar aspectos-chaves da passagem de um indivíduo através da estrutura social, e de como operam os cultos religiosos para facilitar esta passagem” (Horton 1961: 110, tradução minha). Esta formulação tornea, seguramente, grande parte das objecções dos que consideram não-miscíveis explicações psicanalíticas de percursos individuais e explicações antropológicas de práticas e representações colectivas. Sem prejuízo de um eventual redimensionamento que perspectivas complementares desse tipo possam trazer à análise das interpretações públicas dos sonhos Atta, o meu esforço neste estudo não se desdobra porém nessa direcção.

Os Atta

Os Atta são um dos menos conhecidos grupos Negrito de caçadores-recolectores que habitam as terras altas do norte de Luzon, a maior ilha do arquipélago das Filipinas. Vivem nos sopés dos limites mais nortenhos da Cordillera Central, a cadeia de montanhas que, geográfica e historicamente, forma uma espécie de espinha dorsal do norte da ilha. Falam uma língua malaio-polinésia estreitamente aparentada com outras (o Ibanag e o Itawis) utilizadas por alguns dos agrupamentos adjacentes. São apenas um dos muitíssimos grupos etnolinguísticos existentes na área. Para localizar os Atta a nível do seu “espaço social”⁵, é talvez mais fácil começar por dividir os vizinhos, por um lado, em vários grupos de cultivadores nómadas das terras altas, de que a maioria tem um estilo de vida bastante tradicional e ainda se dedica à caça às cabeças; e, por outro lado, em vários grupos de filipinos cristãos das terras baixas, dedicados por regra ao cultivo intensivo dos campos irrigados de arroz ou ao comércio de bens e serviços, cuja economia está muito integrada com a do Estado filipino e, através dele, com a do sistema mundial⁶.

⁵ O termo *espace social* é de uso corrente entre os sudeste-asiaticistas da École des Hautes Études en Science Sociales (Cedrasemi), em Paris, e visa sobretudo tomar em linha de conta o carácter socialmente não discreto da maioria das sociedades desta grande área cultural. Trata-se de uma noção aberta, que tem sido diversamente interpretada por numerosos investigadores. Para uma discussão detalhada da sua utilização, ver a excelente sümula e tomada de posição de G. Condominas (1980).

⁶ Utilizo aqui a expressão num sentido semelhante ao de E. Wallerstein, que em inúmeros livros e artigos tem defendido, desde os anos 70, a ideia de que a partir pelo menos do século XVI temos vindo a assistir à emergência de um *world system*, uma questão na época polémica, mas hoje bem mais pacífica. Particularmente pertinente para o caso dos Atta é, penso, a distinção que Wallerstein insiste em fazer entre, por um lado, “centros” e “periferias”, e aquilo a que chama a “arena externa” do sistema mundial. Os Atta, a meu ver, estão ainda nesta arena externa, se bem que possivelmente por pouco mais tempo.

Os Atta perfazem cerca de 3000 indivíduos, no total, dos quais apenas um pequeno número (umas duas ou três centenas) ainda retêm uma configuração de subsistência baseada na caça, na pesca e na colecta de produtos naturais espontâneos da floresta húmida. Muitos, talvez a maioria, têm hoje em dia uma residência estável, estando quase todos permanentemente estabelecidos nas proximidades dos aglomerados de um dos seus vizinhos agricultores e encontrando-se muito dependentes do comércio e de uma agricultura incipiente para o suprimento das necessidades básicas de subsistência⁷.

Neste trabalho, no entanto, as minhas atenções debruçam-se exclusivamente sobre os Atta da floresta primária tropical húmida, uma minoria composta de caçadores-recolectores nómadas, devotados ao seu modo de subsistência tradicional. Os Atta a que aqui faço referência não praticam, por regra, qualquer tipo de agricultura, e os fluxos das trocas com os vizinhos são regulares, embora relativamente mais ténues que os dos seus parentes sedentarizados. A maioria dos agrupamentos que descrevo é composta por indivíduos que nomadizam ao longo de um extenso vale ravinoso do extremo norte da área genérica de ocupação Atta, que os residentes apelidam de Gara-Garraw.

Os caçadores-recolectores Atta ocupam, se bem que com uma baixíssima densidade populacional, vastas áreas da floresta tropical húmida das terras altas que, como foi já referido, cobre os sopés desta região bastante montanhosa. Estão subdivididos em numerosos acampamentos, que incluem em média de entre 10 a 15 indivíduos (incluindo mulheres e crianças) associados, por regra, em 2-5 famílias nucleares, vivendo cada uma no seu abrigo simples (*amingan*). Tal como é o caso para muitos outros caçadores-recolectores, é norma nestes agregados residenciais uma situação de intensa fluidez. As pessoas mudam regularmente de acampamento para acampamento. Algumas não permanecem num lugar mais que 2 ou 3 noites, às vezes apenas uma, ou mesmo nenhuma, limitando-se a passar lá o dia. Os acampamentos estão, eles próprios, constantemente em movimento de local para local sobre uma vasta área, raramente ficando em qualquer sítio mais que 4 a 10 dias. Nenhum acampamento, pelo menos durante o meu período na floresta, durou mais de cinco semanas num determinado local. O fluxo é contínuo. No entanto, nos curtos dois ou três meses da estação das chuvas, os Atta juntam-se em agrupamentos locais muito mais alargados e densos, de entre 20 a 40 pessoas, localizados relativamente perto das

⁷ Esta sedentarização e “neolitização” de muitos dos caçadores e recolectores contemporâneos tem infelizmente sido pouco estudada. Ressalvo aqui, como excepções, os excelentes trabalhos de T. N. Headland (1975) e de B. Sellato (1989), respectivamente sobre os Dumagats de Casiguran, no extremo nordeste de Luzon, nas Filipinas, e sobre os Punan do Bornéu central.

aldeias dos agricultores seus vizinhos com os quais o comércio é então intensificado.

A família conjugal é, sem sombra de dúvida, o agrupamento mais estável e mais bem definido na organização social dos Atta. O primeiro casamento ocorre por regra a meio da adolescência e pode normalmente ser concebido como uma experiência social e doméstica de uma jovem *man-gigánay* e de um jovem *bagitólay*. Tipicamente, duram pouco tempo e resultam do interesse e da atracção pessoais que um rapaz e uma rapariga sentem um pelo outro quando se conhecem; esses sentimentos desenvolvem-se, dizem os Atta, durante as visitas mais ou menos periódicas a que levam os passeios constantes dos homens solteiros pelos vários acampamentos das redondezas.

Não são só as famílias conjugais que resultam destes primeiros casamentos, no entanto, que são pouco estáveis. A taxa de divórcio de todos os Atta é bastante alta. Os casamentos são vistos como relações por norma temporárias, dissolúveis a qualquer momento com um mínimo de preocupações públicas ou formais. Caracteristicamente, um homem e uma mulher limitam-se a construir um pequeno abrigo e começar a aí viver juntos; o reconhecimento de um casal (*magatawa*) pelos co-residentes num acampamento é considerado suficiente. Os divórcios também raramente se saldaram em mais que o simples abandono de um dos esposos pelo outro, sem que se levantem quaisquer discussões colectivas para a adjudicação das disputas que lhes tenham dado origem, ou de pagamentos compensatórios seja de que tipo for.

As razões mais tipicamente aduzidas para uma separação (*nesinná*) são acusações de infidelidades conjugais, ressentimentos acumulados pela possessividade ou pelos ciúmes imputados por um membro do casal ao outro, ou queixas (de autenticidade dúbia, regra geral) de agressões físicas. Na grande maioria dos casos, no entanto, um parceiro é na prática pura e simplesmente deixado por outro, sem que quaisquer questões suplementares entrem em jogo. Numa rápida estimativa, calculo que um Atta contraia em média, no decurso da sua vida, quatro ou cinco casamentos em série; alguns Atta bastante mais, já que alguns outros tendem, em contrapartida, a uma relativa estabilidade matrimonial. Um casamento típico envolve portanto meramente o divórcio, por um homem, ou uma mulher, do seu parceiro de momento, e o seu recasamento com outrem. De uma perspectiva mais micro, os indivíduos tendem por isso a transferir-se simplesmente do agrupamento doméstico de um cônjuge para o de outro, e não de um grupo de consanguíneos para um de afins.

Em termos gerais, creio que ressalta claramente do que já expus a centralidade de mecanismos como o fluxo residencial e o divórcio para a integração global da sociedade Atta. Tanto o divórcio como a fluidez dos

agrupamentos locais são com efeito dispositivos essenciais que asseguram uma circulação constante das pessoas na comunidade mais alargada. As crianças Atta cedo se habituam a partilhar um abrigo com um largo espectro de meios *siblings* e *siblings* adoptivos e com padrastos e madrastas, e muito da sua vida de adultos irá ser passada a co-habitar e tratar de enteados e enteadas. Mais: fazem-no em acampamentos sempre em mutação, que caracteristicamente integram uma variedade de ex-cônjuges de co-residentes e futuros cônjuges uns dos outros.

De um ponto de vista físico, um acampamento Atta consiste num conjunto de abrigos frágeis e sem paredes, no essencial telhados de folhas de palmeira apoiados em quatro troncos finos espetados no solo da floresta. Na maioria dos casos, por causa das chuvas e das sanguessugas, destes abrigos consta uma plataforma, por vezes levantada do chão e feita de troncos por regra mais finos e flexíveis que os das quatro estacas principais e um telhado de folhas. Cada família conjugal vive num abrigo próprio, e adolescentes solteiros, homens ou mulheres, muitas vezes também o fazem. A arrumação dos abrigos num acampamento não é neutra, reflectindo, pelo contrário (tanto em termos de proximidade física, como de orientação das frentes dos abrigos), a conjuntura política do momento das relações pessoais entre os co-residentes. E os abrigos são muitas vezes separados, ou reorientados, para exprimir modificações conjunturais sentidas como suficientes. Cada abrigo tem a sua própria fogueira, perto de uma das esquinas anteriores da construção. Os poucos objectos dos habitantes (roupas, painéis, arcos e flechas, armadilhas, etc.) estão colocados num canto ou, se mais pequenos ou mais valiosos, são entalados sob os telhados de folhas.

Referi-me já à extrema mobilidade das famílias conjugais que periodicamente se separam umas das outras, juntando-se a outros acampamentos. Há no entanto grandes regularidades na estrutura e composição dos grupos, já que a maioria das famílias prefere acampar com parentes próximos, afins, ou amigos⁸. Reveste-se de particular importância, neste contexto, o autêntico “efeito gravitacional” dos grupos de *siblings*, que tendem a reconstituir-se (total ou parcialmente) de maneira intermitente. Um agrupamento residencial típico é assim constituído por duas ou três famílias conjugais de qualquer

⁸ Parece evidente, de um ponto de vista comparativo, que uma análise sociológica satisfatória da estrutura e composição dos acampamentos de muitas das sociedades de caçadores e recolectores torna imprescindível a obtenção de dados *diacrónicos* sobre estas unidades residenciais temporárias. Entre os bosquímanos !Kung da área de Dobe, no Botswana, por exemplo, R. Lee mostra que, por detrás do caos aparente, há um “núcleo estável” de irmãos e irmãs, a nível local, cuja presença é facilmente detectável por comparação entre os dados demográficos relativos à composição social de agrupamentos sucessivos de pessoas (Lee 1972: 350-356). J. Woodburn (1968: 103-110) tinha já desenvolvido a mesma ideia relativamente à determinação de regularidades na estrutura e composição dos agrupamentos residenciais nomádicos dos Hadza da Tanzânia. É interessante notar que entre os Buid de Mindoro, um grupo de agricultores itinerantes do centro-sul das Filipinas, estes grupos de *siblings* parecem também ter uma enorme importância na formação de agrupamentos sociais (Gibson 1986).

um dos esposos e os respectivos *siblings*, a que se juntaram uma ou duas outras famílias de amigos, de consanguíneos ou de afins próximos.

Apesar do alto grau de autonomia de cada uma das famílias conjugais que forma cada um destes agrupamentos, e não obstante a ausência de quaisquer regras fixas de residência, ou de lideranças seja de que tipo for, os acampamentos formam uma unidade moral clara. Os Atta põem uma grande ênfase na partilha de animais caçados com todos os co-residentes, *independentemente* da sua participação na captura ou de quaisquer contribuições anteriores levadas a cabo⁹. Menos importância é atribuída à repartição de produtos de pesca ou de recolção, se bem que do ponto de vista ético e político seja impensável que algum dos co-residentes passe fome se os outros disso não padecem.

É, de resto, notável a integração moral dos acampamentos dos Atta da floresta. As relações entre as pessoas co-residentes são por via de regra cordatas e mesmo entusiásticas, se bem que estas características sejam algo mitigadas pela marcada autonomia de cada um e vivam lado a lado com o interesse egoísta de muitos e com alguma inveja igualitarista, atenta e sempre presente. Como L. Marshall (1976: 288) nota em relação ao bosquímanos !Kung, "*altruism, kindness, sympathy or genuine generosity were not qualities that I observed often in their behaviour*"¹⁰, sendo também neste caso virtudes que se restringem quase só às relações diádicas em que cada indivíduo se vê envolvido. No entanto, entre os Atta a repartição da comida associa-se a uma marcadíssima selectividade na co-residência e garante uma grande harmonia e intimidade na vida da maioria dos acampamentos.

Há que sublinhar, porém, a instabilidade deste equilíbrio. Tensões de vários tipos vão-se muitas vezes acumulando e levam à fissão, consubstanciada pela partida de co-residentes. São os próprios Atta a explicar que acampamentos com mais de uma dúzia de pessoas são de evitar, "porque há muitas discussões". Ocasões em que pessoas se zangaram e perderam a cabeça são constantemente lembradas com apreensão e mal-estar. As flechas envenenadas estão à mão de todos. Nenhum Atta que conheci sabia de

⁹ Não são infelizmente tão abundantes quanto seria desejável para efeitos comparativos as ilustrações etnográficas suficientemente detalhadas sobre os processos de partilha da caça tão comuns entre caçadores e recolectores. Os casos mais bem conhecidos são os dos !Kung do Botswana (Marshall 1961: 238-239; Lee 1972: 247), o dos Mbuti do Zaire (Turnbull 1965: 158), o dos Hadza da Tanzânia (Woodburn 1982: 441), o dos Pandaram do sul da Índia (Morris 1982: 103), e o dos Batek da Malásia (Endicott 1979: 11). Cada um destes casos tem naturalmente especificidades próprias. Em todos, no entanto, a partilha (sobretudo a de carne) é utilizada como uma oportunidade para exprimir igualitarismo, certamente, mas também para marcar simbolicamente distinções sociais cruciais. Noutro lugar (Marques Guedes 1997) discuto em detalhe este último ponto.

¹⁰ No seu excelente artigo sobre o igualitarismo de muitas das sociedades contemporâneas de caçadores e recolectores, J. Woodburn (1982) sublinha repetidamente a importância que confere a este individualismo muito agressivo tão típico destas sociedades, que atribui à relativa independência dos membros, uns em relação aos outros, destes grupos cuja economia se baseia sobre um retorno imediato (*immediate return*) nos investimentos de trabalho.

algum caso de homicídio no interior da comunidade (excepto casos que envolvessem incesto); mas muitas vezes falavam de violência com enorme preocupação. Qualquer expressão directa de discordância, qualquer confrontação, os assusta. A dissipação de tensões (normalmente pelo evitamento total, ou parcial, entre as partes) é reputada como um meio fundamental para evitar conflitos. Não é, porém, o único disponível.

Entre os Atta, como entre os !Kung do Botswana (Marshall 1961: 288-293) o falar (*talking*) preenche importantes funções na manutenção de boas relações entre os membros de um acampamento. Mantém abertos canais de comunicação entre os co-residentes; é um meio salutar para a libertação de emoções; e permite a criação de inúmeros mecanismos de controlo social. Está fora de questão, entre os Atta, qualquer confrontação, ou crítica directa, entre adultos, que só teria como consequências a perda pública de face e uma escalada perigosa. Mas nada impede, bem pelo contrário, os mexericos, nem as alusões críticas oblíquas formuladas segundo diversos formatos mais ou menos estandardizados.

As conversas num acampamento são uma torrente constante e imparável, entrecortada por gritos e gargalhadas. Durante o dia e ao cair da noite, as pessoas juntam-se em pequenos grupos, dentro ou logo à frente de um dos pequenos abrigos, e conversam, enquanto cozinham, preparam arcos ou flechas ou cortam *uwáý* (lianas) para trocas comerciais. À noite fica-se normalmente a falar à volta de uma das fogueiras, com as crianças às cavalitas ou ao colo, quando já têm sono; ou então pequenos grupos amontoam-se na plataforma mínima de um dos abrigos, ombro a ombro ou de pernas entrelaçadas, numa proximidade física de uma intimidade que os Atta consideram confortante. Para adormecer, cada família conjugal retira-se para o seu próprio *amingan*; e não é raro que, quando todo o acampamento se quedou já no silêncio da floresta, um dos Atta desate alegremente a contar um qualquer acontecimento humorístico ou comece a cantar ou a conversar com o cônjuge, desencadeando um recomeço generalizado de conversas e risos de todos os co-residentes presentes.

Há sempre muito que contar. Os Atta contam histórias e descrevem eventos, discutem as chegadas e as partidas de parentes e amigos e combinam saídas de caça, de pesca e passeios. Conversas sobre animais abundam e em Gara-Garraw formavam decerto um dos principais tópicos do falar. Destas, as histórias de caça estimulam sobretudo a imaginação, com muitos detalhes e repetições, com imitações de ruídos e chamamentos à mistura, tudo intercalado pelos apartes de uma audiência sempre atenta. As mulheres falam da pesca e das crianças, da comida do dia e de novos locais para estabelecer um acampamento entre co-residentes. Cantam-se *allirí* ao desafio, com disputas entre homens e mulheres e com frequentes alusões obscenas que resultam em estrondosas gargalhadas que visivelmente

libertam muitas das tensões que, pouco a pouco, se vão inexoravelmente acumulando. Cantam-se *adédé*, em *pidgin* de Atta e Ilokano, com um conteúdo mais lírico. Muitas vezes eclodem nos acampamentos expressões performativas (*umoman*) de Atta possuídos pelas almas familiares, ou por espíritos malévolos e canibais. E contam-se sonhos.

Os sonhos dos Atta

Os Atta consideram sonhar (*matagena*) como um assunto bastante sério. Não são porém habituais especulações ou explicações quanto ao facto de as pessoas sonharem, excepto as implícitas nas afirmações, muito comuns, de que os sonhos são como pensamentos (*nono*) que alguém tem enquanto está a dormir. O tema, ou melhor, o enredo, concreto dos sonhos não é também assunto de preocupação especial para nenhum dos muitos Atta com quem falei (ou que ouvi falar) sobre esta questão. No entanto, e seja qual for o tema, os sonhos são considerados como incorporando imagens simbólicas com significados eminentemente decifráveis e, como tal, são objecto de uma grande curiosidade. Mesmo se excluirmos os sonhos mais místicos, como os relativos às saídas de almas dos corpos ou os ligados à possessão por espíritos, ficamos ainda com um vasto *corpus* de sonhos diários de rotina, a cujos símbolos e imagens os Atta dedicam uma intensa e substancial atenção.

Os Atta são unânimes em concordar que os sonhos mais comuns são invariavelmente premonitórios de coisas que hão-de acontecer. Através de mecanismos mais ou menos lineares de associação simbólica – que os Atta se esforçam por decifrar – os sonhos são tomados como autênticos indicadores de acontecimentos futuros. Do ponto de vista individual, é crucial ter a capacidade de os “ler” e, como tal, a hipótese de adquirir algum pré-conhecimento de acontecimentos iminentes. A morte, a doença e outras formas mais difusas de infortúnio ou sofrimento são muitas vezes assim previstas. E apenas pela interpretação dos sonhos pode alguém esperar a garantia, para si próprio, de uma segurança relativa. O conteúdo dos sonhos, sob o ponto de vista Atta, não condena porém de maneira alguma as pessoas aos acontecimentos futuros profetizados. Existe sempre um espaço para a intervenção humana que pode, diz-se, realmente modificar aquilo que os sonhos prevêem. A interpretação dos sonhos constitui, neste sentido, um esforço colectivo de determinar, de forma precisa, o que essa intervenção preventiva deve ser em cada caso particular.

De madrugada, todas as manhãs, assim que a vida no acampamento lentamente desperta, as mães e as crianças¹¹ podem ser vistas a sair das suas

¹¹ É curioso notar a terminologia utilizada pelos Atta neste contexto. “Mãe”, em Atta, diz-se *inno*, filho (ou filha), *abbing* (literalmente, bebé) ou *anak* (criança ou filho). Os Atta têm no entanto um termo específico, *masinná*, que denota mãe e filho, ou filha, como uma unidade.

frágeis habitações e, caracteristicamente, a juntar-se ao redor das suas pequenas fogueiras. Rapazinhos e raparigas correm sonolentos, colhendo galhos e pequenos ramos com os quais reacendem as suas brasas incandescentes. Como o amanhecer é o momento mais frio do dia e a baixa de temperatura é muito marcada, os homens adultos costumam também agrupar-se em torno das fogueiras, normalmente em pequenos grupos de dois ou três caçadores ocupados em trocas de ingredientes para as constantes mascas de bétel e balbuciando conversas estremunhadas enquanto se aquecem em torno das chamas reanimadas.

Nesta altura do dia os acampamentos estão como que pontilhados por pequenos e preguiçosos grupos de pessoas; periodicamente – pelo menos duas a quatro vezes por semana –, alguém começará vagarosamente, mas num tom de voz claro e aberto, a contar o sonho que teve na noite anterior. As conversas ficam suspensas. Os contadores de sonhos não falam normalmente para ninguém em particular, dirigem-se antes à totalidade do grupo de co-residentes presentes no acampamento. As pessoas escutam casualmente, embora de forma bastante atenta e, uma vez terminada a descrição, interpretações espontâneas são caracteristicamente oferecidas, as quais pretendem descobrir o significado do sonho e o que ele implica. Estes pontos são fundamentais. Ao contar os seus sonhos, é muito raro que um Atta se dirija a outro directamente, face a face, ou de uma qualquer outra forma que personalize a narração ou exija uma resposta. De uma maneira muito característica falam virados para o chão, com curtos relances para o céu, ou vão contando o que têm a contar enquanto estudiosamente preparam uma masca de bétel, avivam a fogueira, ou se anicham como que à sua volta. O contador pode mesmo estar de costas para os outros presentes enquanto refere o seu sonho. Os ouvintes têm absoluta liberdade de ignorar o discurso de quem fala, e notei algumas vezes pessoas que, manifestando desinteresse (por vezes, mesmo, com este intuito), encetavam conversas sobre assuntos diferentes. Ouvintes interessados ou curiosos podem interpelar directamente quem fala, pedindo detalhes, esclarecimentos sobre o sonho, ou simplesmente encorajando o narrador a continuar. Fazem-no, por regra, em voz alta e neutra, e sem que isso dê azo a um qualquer diálogo com o contador.

Os Atta não reconhecem quaisquer especialistas para a interpretação dos sonhos. As opiniões dos mais velhos e mais experientes, ou simplesmente as de pessoas mais respeitadas que acontece estarem presentes num dado acampamento, podem, no entanto, receber uma consideração especial. Tal não significa porém, de maneira nenhuma, que os outros aceitem as opiniões por eles expressas. Em todo o caso, mesmo que um consenso interpretativo tenda a ser alcançado, nenhum esforço é feito para o conseguir; e, se atingido, o facto não é considerado como tendo uma qualquer consequência especial.

Se nos debruçarmos sobre os sonhos em si mesmos, creio que o mais surpreendente é logo à partida a regularidade dos seus tópicos centrais, a sua homogeneidade mesmo. A grande maioria dos Atta afirma que os sonhos mais comuns se relacionam com as visitas a parentes e amigos (*magtullun, dumallaw*) e com as viagens (*magpasear*) entre acampamentos. Os segundos sonhos mais comuns contados são talvez aqueles que envolvem os parentes mortos do sonhador, normalmente um dos pais; quase com a mesma frequência é porém com parentes vivos (*kanakanayon*) que as pessoas sonham. Não é raro os Atta contarem sonhar com os maridos ou as mulheres dos outros, ou com a separação (*nesinná*) do próprio cônjuge. Imagens eróticas são também comuns: muitas vezes as pessoas dizem ter sonhos envolvendo vaginas (*puki*) – curiosamente, nunca ouvi contar de sonhos com pênis, embora os sonhos com flechas (*pana*) não pareçam ser uma ocorrência rara. Fiquei fascinado com o que parece ser um outro tópico bastante comum nos sonhos: correr atrás de cães de caça.

Mas do ponto de vista dos Atta, os sonhos mais perturbadores, os mais angustiantes mesmo, envolvem disputas físicas, lutas (*makifungngo*) com outros Atta. Escutar tais sonhos é sempre uma fonte de considerável ansiedade para aqueles que na altura são co-residentes no acampamento; e, como veremos, esta preocupação leva a rápidas acções preemptivas levadas a cabo no intuito de como que deflectir do sujeito as consequências previstas. Finalmente, há sonhos, que aqui apelidaria de residuais, que envolvem mulheres bonitas de pele clara, e a perseguição de animais invulgares e estranhos. Deve ser referido que durante a descrição dos seus sonhos os Atta raramente entram em quaisquer detalhes narrativos. Pelo contrário, os contadores limitam-se por regra simplesmente a referir o que eles próprios acreditam ser os símbolos ou imagens mais significativos dos seus próprios sonhos, uma vez que normalmente reclamam não se lembrar das sequências narrativas, dos enredos, em causa.

As interpretações de sonhos como linguagem e como acção

Debrucemo-nos agora sobre a interpretação dos sonhos enquanto um exercício colectivo de análise simbólica pública. Através de um método compósito de listagem das interpretações individuais que observei e de questões directas quanto às “chaves” utilizadas para a sua descodificação, foi-me possível conseguir levar a cabo o que creio ser um levantamento bastante preciso das grelhas interpretativas virtuais mais correntes. Existe muito pouca variação a este nível, pelo menos nos diversos acampamentos localizados no vale interior de Gara-Garraw, onde passei o grosso do meu período de permanência no terreno. De uma maneira muito própria, os Atta

tendem a ser analistas de sonhos bastante ortodoxos; das interpretações fornecidas parece emergir um claro denominador comum. Devo sublinhar que interpretações alternativas de símbolos nos sonhos, quando expressas, são sem dúvida facilmente aceites como questões de pura e simples opinião pessoal, de pouco interesse geral para os outros. Esta informalidade, ou “variação nas crenças” (Endicott 1979: 26-28), é comum entre os Atta e noutras sociedades de caçadores e recolectores. Existe porém uma clara unidade subjacente nos quadros interpretativos formais favorecidos por diferentes pessoas.

Os critérios utilizados em cada uma destas formas interpretativas “ortodoxas” não são no entanto lineares. Os Atta crêem efectivamente que os sonhos em geral têm, na raiz, um, ou mais, tipos de significados, ou talvez sentidos (*kebalinan*). E parecem existir fortes ideias consensuais acerca destas formas alternativas assumidas pelos significados dos sonhos. Estes significados, repito, são sempre procurados a nível das imagens e símbolos centrais dos sonhos e nunca dos seus enredos. Por um lado, os elementos de um sonho são muitas vezes considerados como de alguma maneira representando a vida quotidiana, à qual se encontrariam metafórica ou metonimicamente associados. Assim, por exemplo, flechas, em sonhos, diz-se representarem as cobras do mundo real. Enquanto que os sonhos sobre dinheiro são tomados como indícios de iminência de doenças de pele (*buni*), cujas marcas redondas se propagam no corpo dos doentes. Da mesma maneira que se diz que o arroz representa sarampo (*kamorras*). Também, as vaginas, em sonhos, sugerem aos Atta cortes profundos ou feridas (*makattal*), uma equação simbólica que seguramente encantaria muitos psicanalistas.

Mas há imagens e símbolos nos sonhos, para os Atta de Gara-Garraw, que não são reflexos da experiência quotidiana, que são mais que simples representações. Porque mais do que se limitar a reclamar a existência de uma conexão simbólica estática entre uma série de objectos dos sonhos e uma série de objectos do mundo real, os Atta afirmam ainda que os primeiros estão de certa forma *causalmente* relacionados com os segundos. Assim, sonhar com flechas, segundo eles, previne-nos da iminência de ser mordido por uma cobra – e, como tal, o sonhador será cuidadoso e manter-se-á no acampamento no dia seguinte, em vez de enveredar pelo arvoredo circundante, aquando das suas fainas diárias. Da mesma forma, sonhar com dinheiro ou arroz leva os sonhadores a esforços higiénicos obstinados, numa tentativa esforçada de evitar o aparecimento de doenças da pele ou de sarampo. Na mesma linha, sonhar com vaginas alerta as pessoas para a urgência de se manterem afastadas de objectos cortantes ou de armas com as quais se poderiam ferir.

A complexidade dimensional destas formas interpretativas é efectivamente notável. Se os elementos dos sonhos são, por um lado, considerados

como *representações* dos elementos do mundo real em associações simbólicas unívocas e, por outro, são vistos como *profetizações* de um estado futuro de coisas, por outro lado ainda os *Atta* parecem sugerir que muitos sonhos são, na prática, uma espécie de *sintomas pessoais*, na medida em que revelam disposições dos sonhadores ou daqueles sobre quem se sonha. Disposições, ademais, que deveriam ser cuidadosamente controladas. Os sonhos mais frequentemente relatados inserem-se nesta categoria, se bem que outras não sejam incomuns.

Assim, por exemplo, os *Atta* dizem sonhar sobretudo com viagens e relações de visitas a parentes residentes noutros acampamentos. E por isso fazem-no uma vez que tais sonhos são tomados como indicadores de um forte desejo do sonhador de o fazer. Da mesma forma, os sonhos que envolvem parentes desencadeiam, por regra e de facto, visitas, uma vez que são tidos como significando quão fortemente o sonhador se ressentia da falta daqueles. Mais, sonhar com parentes mortos é sempre interpretado como um sinal da fome (*mabisin*) destes, de modo que, mal acorda, o sonhador faz-lhes rapidamente uma pequena oferenda de comida (*atang*). Isso também acontece com os sonhos de separação do cônjuge: o sonho deve ser tornado público, e é-o frequentemente; compete então ao sonhador ir ao encontro da pessoa com que sonhou e dialogar sobre uma situação que se mantém assim aos olhos do público. Sonhos que envolvam correr atrás de cães de caça são efectivamente considerados como sendo relacionais; são tidos como denotando simbolicamente uma perseguição real a uma qualquer pessoa do sexo oposto (que os próprios sonhadores ou sonhadoras muitas vezes alegam não conseguir identificar), e são sentidos como bastante misteriosos; os sonhadores de tais cenários, ao contar publicamente estes sonhos, despertam sempre muitos mexericos, gáudio e curiosidade, ao não revelarem a identidade da pessoa tão desejada.

Talvez os sonhos mais inquietantes para os *Atta* sejam, no entanto, aqueles que envolvem o cônjuge de outro *Atta* ou que aludem a luta e a agressões. Também aqui o foco do interesse e das interpretações é posto em nexos de imagens e não em sequências narrativas inseridas num qualquer enredo. Em ambos os casos, seguem-se consequências desastrosas, a menos que sejam dados de imediato certos passos específicos. Sonhar com o marido ou a mulher de outro é tomado como revelador de uma cobiça secreta desse cônjuge. Em resultado, diz-se, cai-se doente (*mataki*), a não ser que o sonho seja pública e explicitamente apresentado a todo o grupo.

São porém os sonhos que envolvem agressões os que constituem os verdadeiros pesadelos. Se o sonho envolver lutas não específicas, que não precisem a identidade do, ou dos, adversários, o sonhador, diz-se, é colocado em perigo imediato de ser apanhado (*afan*) por um crocodilo. Em três casos por mim testemunhados em Gara-Garraw, os *Atta* envolvidos permaneceram

cuidadosamente afastados dos rios – o que significou efectivamente o quedar-se abandonado no acampamento – durante os dois ou três dias seguintes. No entanto, se a questão implica um adversário específico, o sonhador, logo após acordar, tem de procurar a pessoa em questão e deve contar-lhe o sonho infeliz, fazendo acompanhar esta sua denúncia de uma suave massagem (*mangilu*) do corpo da “vítima”. Caso contrário, dizem os Atta, o sonhador pura e simplesmente morreria. Testemunhei dois destes casos. Em ambas as circunstâncias, uma envolvendo uma sonhadora idosa, a outra um jovem, a ansiedade levou-os durante algumas horas ao pânico, até conseguirem encontrar a pessoa que feriram nos sonhos. No último dos dois casos, acompanhei o jovem, Kontés, de Gara-Garraw a um acampamento vizinho, Namilagan (Massissi), a umas duas horas e meia de distância na floresta, e lembro-me ainda vividamente do seu suspiro de alívio quando, finalmente, encontrou a “vítima”.

Histórias de caso de interpretação pública de sonhos

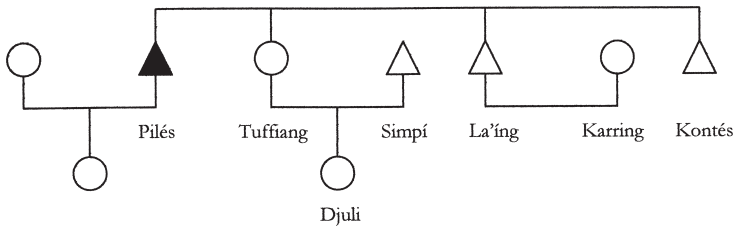
As histórias de caso que se seguem são apresentadas como ilustrações dos processos interpretativos dos Atta, mas também como exemplos das implicações políticas, no sentido mais lato do termo, das sessões públicas de interpretações dos sonhos. Envolvem circunstâncias e conjunturas que tento elucidar a par e passo. Caracterizam as formas processuais assumidas por estes comportamentos ritualizados e os contextos sociais de enunciação em que são eficazes. Demonstram, pelo menos nalguns casos, a capacidade dos contadores de sonhos e das audiências que disponibilizam interpretações, em pôr a nu (e muitas vezes em exacerbar) tensões, medos e conflitos dos co-residentes num acampamento, de uma maneira neutra, indirecta, e em que aos agentes sociais são dificilmente imputáveis quaisquer responsabilidades por essa intervenção. A ocorrência dos sonhos é vista como involuntária; as formas da sua interpretação são convenientemente estandardizadas. Mais, estes casos mostram que de muitas das interpretações decorre a necessidade de recorrer a actividades conjuntas, o que é um imperativo muitas vezes claramente gerador de proximidades e cumplicidades, para deflectir as consequências potencialmente nefastas dos sonhos. Todos os casos são transcritos dos meus livros de notas de terreno; a alguns adicionei diagramas genealógicos no intuito de facilitar a leitura.

Caso 1

Depois da visita indesejada de um parceiro comercial Ilokano a um acampamento em Gara-Garraw, localizado na floresta, mas a um ou dois escassos

quilómetros da “estrada” dos madeireiros da empresa Taggat, os co-residentes decidiram em peso nomadizar e estabelecer um novo acampamento mais interior. O agregado era composto por um grupo de quatro *siblings* e pelos cônjuges de dois deles e uma criança de cinco anos. Pilés, o irmão mais velho (*aká*), muito voluntarioso e por isso considerado cansativo, fora o causador da partida, já que fora por indicação sua que o comerciante Ilokano se deslocara, a medo, ao acampamento. Para grande desolação de todos (sobretudo do seu cunhado Simpí e do grande amigo deste, La’íng), Pilés elegeu seguir também para o novo local. Sem a mulher, de visita a parentes, Pilés manifestara já uma enorme propensão para se pôr na dependência de quem quer que fosse, e constantemente pedia coisas a toda a gente.

Pequenos *amingan* (abrigos de troncos e folhas) foram rapidamente erigidos a cerca de três horas de distância, numa área densamente arborizada do vale do Gara-Garraw, onde Simpí, numa saída solitária de caça, tinha uns dias antes falhado a captura de um macaco. Os co-residentes eram Pilés, a sua irmã Tuffiang com o marido, Simpí e a filha Djuli, La’íng, irmão dos dois primeiros, e a mulher, Karring, um quarto irmão, solteiro, Kontés, e eu próprio; no total, cinco *amingan*.



A primeira noite no acampamento, a de 22 de Julho de 1981, foi abalada por gemidos lancinantes de Tuffiang que, com um pano amarrado em banda na cabeça, entrava claramente no período menstrual. Tuffiang contorcia-se com dores e, mal acordei, vi o marido, Simpí, que tentava acalmá-lhas aquecendo, para o efeito, água na fogueira do seu *amingan*. Foi Pilés, possuído por um *anitú* familiar cujo peso o fez tremer e que “falou” (*umoman*) através da sua boca, que massajou (*mangilú*) o baixo ventre de Tuffiang e lhe fez passar as contracções. Pilés diagnosticou o acesso como o resultado de um ataque por uma *barruká*, uma classe particularmente voraz e perigosa de “espírito”. Para consternação de Simpí e La’íng, ficou assim como que consolidada a sua presença no acampamento. O facto foi aproveitado por Pilés para, nos dois dias seguintes, expressar opiniões veementes sobre locais de caça, expedições futuras, novos acampamentos a estabelecer e visitas a cumprir. Os seus pedidos constantes de comida, mascas de bétel e artefactos de caça incomodavam toda a gente. Aos olhos dos co-residentes, sobretudo

dos dois cunhados, as maneiras agressivas e impositivas de Pilés atingiram as fronteiras do intolerável.

23 de Julho: Na manhã seguinte ao ataque a Tuffiang, Djuli fez acidentalmente um pequeno corte num dedo a brincar com uma catana (*bunang*). Um dia depois, o pai, Simpí, saiu do acampamento para apanhar galhos de lenha e colher rota *ubbut'* e, ao cortar uma liana, fez com o *bunang* um golpe feio e profundo, também num dedo. Toda a gente ficou incomodada com a rápida sequência de acidentes que parecia vitimar o agrupamento doméstico do *amingan* de Simpí, de Tuffiang e de Djuli.

24 de Julho: Na manhã do terceiro dia, La'íng acordou e contou o seu sonho dessa noite. Uma *barruká*, explicou, tinha-lhe dito que estava a rondar o acampamento porque queria para si o *amingan* de Simpí. Poucas interpretações eram possíveis para um sonho tão explícito. Simpí limitou-se a concordar, sublinhando a beleza (*nakastá*) do *amingan* que construía. Tuffiang anuiu à interpretação e sugeriu, para o ar, que agora Pilés, que já lutara com a *barruká*, iria ter de novo de a confrontar. Nesse mesmo dia o acampamento foi abandonado e Pilés separou-se do grupo, alegando querer visitar os parentes da mulher. Três meses mais tarde, lembrando o caso, La'íng afirmou-me que o Simpí e a Djuli tinham cortado os dedos porque Simpí, na véspera do primeiro acidente, tinha sonhado com vaginas (*puki*). Simpí corroborou esta versão e Tuffiang, risonha, secundou-o.

Caso 2

Na noite de 2 de Abril de 1981, *annani* malignos foram ouvidos por residentes noutra acampamento de Gara-Garraw, bastante isolado, mas situado numa zona secundária da floresta bem conhecida de agricultores itinerantes Isneg e de Atta sedentarizados. O acampamento era composto por quatro *amingan*: um, o de La'íng, de Karring e eu próprio; outro, de Simpí, de Tuffiang e de Djuli; um terceiro, de Torni, marido de uma prima paterna de La'íng e Tuffiang; e um último, de Boni, um adolescente irmão de uma ex-mulher de Kontés, um *sibling* ausente destes dois. La'íng pediu-me emprestada a lanterna eléctrica e, com os outros homens, armados de arcos e flechas, tentaram cercar o local de onde vinham os ruídos. Ao nada encontrar, desistiram, mas não antes de ser agredidos com pedras oriundas das rama-gens escuras.

3 de Abril: O dia seguinte foi farto em acontecimentos. Chegaram de manhã ao acampamento dois adolescentes Atta semi-sedentários, respectivamente de Massissi e de Labbá'. O desagrado dos co-residentes foi óbvio, mas, como é da praxe, pouco explícito. Enfadado, Simpí mudou-se com a família para o lado oposto do rio, a uns dez ou quinze metros de distância, justificando repetidamente que o fazia para evitar "as sanguessugas e o

barulho". À tarde, os homens (excepto La'íng, que saíra à procura de bétel selvagem nas redondezas do acampamento, e eu próprio) foram caçar. No acampamento, composto só por mulheres, uma criança e eu, apareceram repentinamente nove membros de uma expedição Isneg (Yapayao) de caça, um deles armado com uma espingarda-metralhadora M-16. O pânico, agravado pelo facto de se tratar de membros de um grupo vizinho de conhecidos caçadores de cabeças, apoderou-se de todos, até que La'íng apareceu, exuberante, de arco e flechas, a saudar os Isneg e a oferecer-lhes bétel. Confusos por esta erupção súbita e esfuziante, os Isneg aceitaram, ofereceram-lhe em troca lagostas de rio acabadas de apanhar e seguiram caminho. No regresso dos homens Atta, mudámos rapidamente o acampamento de sítio, para evitar visitas nocturnas. Connosco foram, aterrorizados, os dois jovens Atta de Namilagan e Labbá'.

4 de Abril: Na manhã seguinte, já no novo acampamento, Boni e Torni revezaram-se a contar os sonhos que tiveram nessa noite. Ambos tinham sonhado com mulheres brancas lindíssimas, o que foi interpretado consensualmente (e segundo o modelo "ortodoxo") como significando a iminência de um ataque por um *annani* canibal. Quando o ambiente estava já pesado com interpretações destas, Boni interrompeu Torni e assegurou a todos, enfaticamente, ter ouvido um ruído a montante do riacho. Torni e Boni correram rio acima, a gritar "uma *barruká* enorme, uma *barruká* enorme". La'íng, divertido, resolveu ir investigar, o que fez durante alguns minutos, até que se fartou e voltou. Simpí riu-se, algumas das mulheres ignoraram toda a situação, e Karring, a rir, chamou mentirosos a Boni e a Torni.

Os dois adolescentes de Labbá' e Namilagan, que tinham construído um *amingan* justamente a montante, perto do lugar da *barruka*, ficaram transidos de medo, abandonaram o abrigo e correram a sentar-se perto dos abrigos de La'íng e de Simpí, colocados lado a lado. Torni e Boni seguiram-nos, aos gritos, exclamando "vem aí uma *barruka* branca enorme, enorme". Cinco minutos depois, o incidente estava esquecido. Justificando-se com um desejo irreprímível de visitar uns parentes, os dois adolescentes saíram de Gara-Garraw nessa mesma tarde.

Casos 3 e 4

A meados de Novembro de 1981, levei comigo a uma breve visita aos Atta um antropólogo americano, o Dr. Scott Guggenheim, então envolvido numa investigação de terreno, a uma centena de quilómetros a sudeste de Kalinga-Apayao, sobre trabalhadores Itawis produtores de cana de açúcar. Ficámos num acampamento bastante interior, a um dia e meio das terras baixas, sempre no vale de Gara-Garraw.

12 de Novembro: Ao acordar, Scott contou-me casualmente que tinha sonhado com um assalto a um banco, que teria levado a cabo comigo (!). Repeti o sonho em público, segundo os cânones Atta, e Tuffiang e Karring, duas das co-residentes, foram particularmente activas a oferecer interpretações. Tuffiang declarou que Scott ia em breve ser afligido por *buni*, uma doença de pele; Karring concordou. Tuffiang preocupou-se em seguida com um detalhe: se o dinheiro roubado era, ou não, em moedas redondas. O consenso, que incluiu La'íng, foi que moedas seriam um sinal claro de *buni*, uma doença que forma manchas cutâneas também redondas. Mas, aventadas várias hipóteses, o acordo final unânime foi de que, mesmo se no sonho estivessem em causa notas (do que Scott não se lembrava), o resultado seria sempre *buni*. Karring inquiriu ainda se no sonho do assalto não apareceria uma mulher branca, alta e bonita, ao que Scott respondeu negativamente. Karring e Tuffiang sossegaram-no, explicando-lhe que então não precisava de evitar o rio durante esse dia.

Aproveitei a oportunidade para contar também o sonho que, nessa mesma noite, eu próprio tive, talvez estimulado por uma longa conversa que na véspera tivera com Scott sobre Portugal. Narrei, assim, em voz alta, que sonhei com um meu tio, se bem que não me lembrasse de mais nada. La'íng explicou-me que o sonho me informava que o irmão do meu pai tinha saudades (*maradam*) minhas e que me queria ver. Tuffiang concordou, mas aventou que também podia querer dizer que eu próprio tinha saudades do meu tio, e, portanto, vontade de estar com ele. O consenso foi, em todo o caso, que se impunha uma visita. Simpí e La'íng acudiram logo, dizendo que o ideal seria que o meu tio fosse a Gara-Garraw, sem que fosse preciso ser eu a sair. Simpí atirou para o ar a hipótese de ir comigo, caso eu decidisse ser eu mesmo a tomar a iniciativa da visita ansiada.

Caso 5

Este é um caso complicadíssimo, de que aqui apenas esboço um resumo muito parcial. Kontés, o *bagitólá* irmão de La'íng, conheceu em Namilagan, uma “aldeia” de Atta sedentarizados perto de Massissi, uma “mestiça” Atta-Ilokano, Myrna. Depois de uma primeira aproximação durante um rito funerário na estação das chuvas, em 1981, Kontés e Myrna, acolhidos pelo pai desta, Basiak, estabeleceram uma “casa (*balay*)” em Namilagan, o que efectivamente parecia fazer prever uma longa estadia de Kontés na orla da floresta; levou consigo dois cães de caça. Pouco mais de um mês depois, estava porém de volta a acampamentos nómadas, “para caçar e visitar”, trazendo um dos cães; o outro, emprestara-o a Basiak. Ao chegar a Gara-Garraw, anunciou que a mulher, Myrna, que estava grávida, ficara em Namilagan. Passados três meses, Kontés continuava em acampamentos inte-

riores, sem sequer visitar Namilagan, e começou a confidenciar (publicamente) que Myrna tinha “outros homens”.

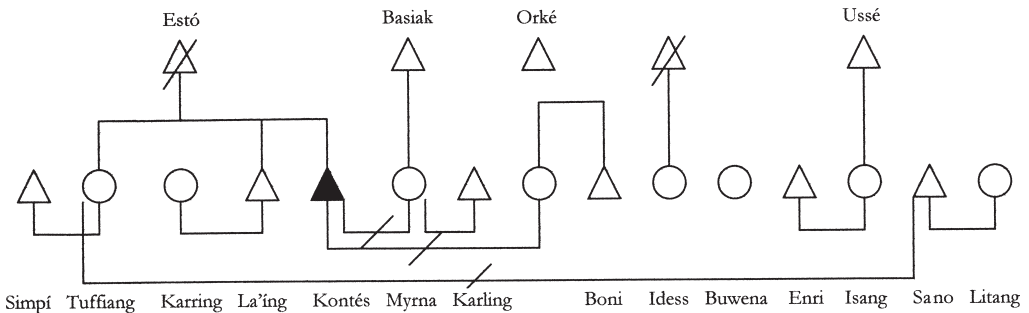
10 Julho: Um primo de Kontés, Iniyó, esteve em Labbá’ para trocar *rota* por arroz e ananases e voltou com a notícia, explosiva, que Myrna estava em Namilagan, mas casada com um Atta sedentarizado, de Purrák, Karling, que para o efeito se divorciara de Buwena, outra Atta sedentária. Kontés ficou furioso e queixou-se amargamente (i) da “infidelidade” de Myrna, mesmo estando grávida, (ii) do facto que Buwena, de quem ele “gostava”, ter sido deixada, com uma criança; o caso era tanto mais grave quanto Buwena, envolvida uns anos antes num caso de incesto com o pai (morto, em consequência, pelo próprio irmão), era órfã e pouco querida nas “aldeias” Atta sedentárias, (iii) de ameaças físicas que lhe teriam sido feitas por Basiak e “por outras pessoas” de Namilagan, e, (iv) de uma doença de pele aí contraída e que entretanto se generalizara de maneira muito visível e desagradável. Segundo Kontés, o seu regresso à floresta e a sua permanência em Gara-Garraw justificavam-se pela raiva (*mapporráy*) que sentia. Tuffiang, irmã de Kontés, dissertou longamente contra Myrna, dizendo que ela apenas se casara com Kontés por este ser muito industrioso e que, em qualquer caso, os hábitos (*ugali*) dela eram péssimos, visto ser “meio-Ilokano”. Kontés confirmou perante todos que Myrna não gostava de cozinhar e que o pai, seu sogro, Basiak, constantemente o confrontava, opondo-se, por exemplo, à presença de Purráw (branco), um dos cães de caça do género. Confidenciou a toda a gente, ainda, que, já que Basiak era “como um Ilokano”, tinha decidido pedir-lhe reparações compensatórias pelo divórcio.

30 de Julho: De passagem, sozinho, por Labbá’, encontrei casualmente o *lakkáy* Basiak, que depois de uma visita aí decidira erigir um *amingan* e trabalhar nos campos de arroz de uns agricultores pioneiros Ilokano das redondezas. Quando descuidadamente referi o nome de Kontés, Basiak disse-me que o tinha encontrado na véspera num acampamento perto de Namilagan, que este lhe tinha pedido uma compensação, “como se ele fosse ilokano”, e que lha tinha recusado, dizendo-lhe que todas as faltas (*liuwá’*) que tinham dado origem a esta triste situação eram dele. Kontés, lamentou-se Basiak, tal como os outros *atta* de Gara-Garraw, era preguiçoso (*natalakak*) e não gostava de cultivar. Ademais, era violento e batia a Myrna, por isso tinha-se escapado para Gara-Garraw; compreensivelmente, passados três meses, Myrna, grávida, tornara a casar. Em consequência, explodiu Basiak, a criança ia agora ter dois pais (já que os sémenes de Kontés e de Karling se “misturariam” com o sangue menstrual dela), o que, como era bem sabido, aumentava os riscos de o parto vir a correr mal. Para piorar tudo, queixou-se, Myrna insistia obsessivamente que queria ter Karling e Kontés juntos com ela durante o nascimento, para que cada um lhe segurasse numa mão; o que Kontés liminarmente recusava.

3 de Agosto: De visita a Purrak, outra “aldeia” Atta semi-sedentária, com La’ing e Simpí, encontrei aí Myrna e Karling, ela já obviamente grávida e ambos a rir alegremente montados num *nwang*, um dos possantes búfalos de água utilizados por Ibanag e Ilokano para trabalhos agrícolas. Karling teve medo de nós, mas não Myrna. À tarde, na *baláy* de Orké, este e Kandro, dois anciãos com parentes Atta nas “aldeias” e na floresta, falaram longa e preocupadamente sobre o caso complicado, e Orké expressou a sua preocupação que Kontés retaliasse contra alguém. La’ing interrompeu e disse que isso não iria acontecer, visto Kontés não estar zangado (*mapporráy*), mas sim triste (*maradam*). Todos os presentes ficaram claramente aliviados.

4 de Agosto: De volta à floresta, La’ing, Simpí e eu próprio encontramos Buwena, que culpou taxativamente Karling de toda a situação, indignando-se com o facto de que Karling justificara abandoná-la dizendo a todos que ela tinha um outro marido. Uma mentira, disse, que só era acreditada porque muitos Atta não lhe perdoavam o seu incesto juvenil com o pai. Um dos homens presentes no acampamento, um jovem Atta, Ku’an, confidenciou-nos no entanto que Buwena estava a mentir. Segundo Ku’an, uma vez que o casal foi com ele e Undá’ visitar parentes, ela teria de facto encontrado um novo marido, perto de Tappá’; e fora ao saber disso que Karring fugira com Myrna.

5 de Agosto: De regresso a Gara-Garraw, juntámo-nos a Tuffiang e a Karring, num acampamento onde estavam também Kontés e dois casais: Sano e Litang (ele um ex-marido de Tuffiang) e Enri e Isang (esta última, filha de Ussé, um amigo e co-residente regular de Estó, o pai de La’ing, Tuffiang e Kontés e, portanto, habituada a co-residir com eles), com os respectivos filhos e um meio-irmão de um destes. Contámos o que acontecera em Labbá’, com Basiak, e em Purrák, com Orké. Kontés ficou pensativo, mas pouco interessado.



6 de Agosto: Chegou Boni, um *bagitólaiy* amigo de Kontés, ao acampamento. Começam-se a sentir fortes repercussões laterais do caso de divórcio. Isang e Litang vieram ter comigo e declararam-me querer deixar os maridos que,

alegaram, lhes batiam. Mais, estavam fartas dos ciúmes (*mangabobo*) deles, que as acusavam de ter relações sexuais, às escondidas, com Kontés. Ambas confirmam a veracidade deste facto, mas sustentam que os ciúmes dos maridos eram insuportáveis. Tanto Litang como Isang afirmam gostar de casar com Kontés, mas cada uma delas diz não o querer por causa da outra: “somos amigas”; a poliginia (*kambbalan*), uma opção, não lhes interessa. Entretanto, recusam cozinhar para os maridos, ambas lhes viram as costas quando eles se aproximam e, durante todo o dia, explodem curtas discussões. Apesar de todos os presentes se relacionarem alegre e facilmente com Kontés, o cerco começa a apertar-se – La’íng, divertidíssimo, começa a tratar Kontés por “meu *bagitólay*”; Simpí, sempre mais recatado, mas cúmplice, fá-lo só duas ou três vezes. Uma prima paterna dos *siblings*, Idess, chega a Gara-Garraw e instala um *amingan*.

7 de Agosto: Ao acordar, Kontés está em pânico. Conta, aflito, que sonhou que tinha lutado (*makifungngo*) com Basiak. Repete obsessivamente “sonhei, sonhei”. As interpretações fluem rápida e unanimemente: ou Kontés encontra *hoje* Basiak e lhe massaja (*mangilú’*) o corpo, ou pura e simplesmente *morre*. Kontés fica aterrado com a iminência da morte, e Boni diz-lhe que, na antevéspera, vira Basiak, ainda em Labbá’. Ofereço-me de imediato para acompanhar Kontés e, com La’íng e Boni, saímos rapidamente para Labbá’. Ao cair do dia chegamos, exaustos pelo esforço, e Kontés corre para Basiak e conta-lhe o sonho em catadupa, enquanto lhe faz uma *mangilú’* aos ombros e ao tronco, numa manifestação pública de intimidade. À noite, sanada a questão e obviamente aliviado, Kontés canta, dança e masca noz de bétel com Basiak e Boni.

10 de Agosto: De regresso a Gara-Garraw, Isang e Litang vêm-se queixar que desde que voltou, há já dois dias, Kontés não lhes dá atenção. Com Boni, Kontés vem-me propor irmos visitar acampamentos *atta* “distantes, para procurar jovens *mangigánay*”.

Discussão

O primeiro ponto comum a notar sobre estes Casos é o papel crucial das narrativas de sonhos e das suas interpretações na definição das fontes de alguns dos ataques e das agressões místicas a que os Atta estão sujeitos. A isto junta-se, ainda, o seu potencial, a sua capacidade consequente, de mediar disputas políticas. Em pelo menos três das conjunturas (os Casos 1, 2 e 5), os sonhadores em causa nos acontecimentos descritos eram pessoas directamente envolvidas nos desagravos correntes nos, ou entre membros dos, acampamentos. Em todos estes Casos também, as pessoas que ofereceram publicamente interpretações para os sonhos contados tinham óbvios interesses políticos comprometidos com o desenlace das situações de tensão.

Se uns ou outros manipularam mais ou menos conscientemente o desenrolar dos acontecimentos, não tenho maneira de o saber. Nalgumas instâncias, nomeadamente no Caso 2, pareceu-me que Torni e Boni o fizeram. Noutros, como nas atitudes de La'íng, Simpí e Tuffiang, no Caso 1, seria difícil ir mais longe do que aventar a hipótese de que a série de infortúnios ocorridos em cadeia foi retrospectivamente interpretada, manuseada, de maneira conveniente para todos. Já no Caso 5, reputo arriscado supor uma qualquer astúcia, ou má-fé, de Kontés, genuinamente aflito com o sonho em que incautamente se envolvera com Basiak.

Mais claro é o facto que, em qualquer dos Casos, o consenso público conseguido na interpretação dos sonhos dependeu muito, por um lado, da selecção prévia das imagens a decifrar segundo grelhas tradicionais. E, por outro lado, da cooperação de membros da audiência empenhados em acordar quais as grelhas a utilizar (uma colaboração particularmente evidente nos Casos 3 e 4). Uma vez atingido, é considerável o poder deste consenso em se propagar a todos os membros de um acampamento Atta. Vale a pena debruçarmo-nos um instante sobre esta questão. Este poder apoia-se em determinadas crenças que todos partilham: primeiro, na ideia que os sonhos de alguma maneira representam a mecânica escondida dos acontecimentos, algumas vezes até profetizando eventos futuros; segundo, que uma das maneiras de compreender essa mecânica, e assim de evitar acontecimentos nefastos, é por meio da cooperação dos co-residentes num agrupamento local, mesmo que apenas através do expediente da decifração colectiva de sonhos; terceiro, que sonhos são actos involuntários e a sua interpretação estandardizada, logo também não contaminada, pelo menos por manipulações políticas nuas e cruas; e, quarto, que muitos, talvez a maioria, dos acontecimentos previstos ou explicados nos sonhos requerem uma rápida acção das pessoas, pois “deixar correr o marfim” pode ter consequências gravosas. Estes consensos potenciam as interpretações formuladas, para além de as fundamentarem. A atenção pública é desviada dos conflitos, das tensões e das ocorrências nefastas que envenenam o dia-a-dia, para a urgência da sua solução. Em muitos dos casos a opinião pública deixa assim os protagonistas concretos das tensões e disputas, foca-se nas vítimas e pressão moral começa a exercer-se sobre os responsáveis.

No Caso 1, os membros do grupo doméstico de Tuffiang foram vitimados uns a seguir aos outros e a tensão devida à presença e ao comportamento de Pilés foi tacticamente substituída pelo diagnóstico formulado para esta sequência de infortúnios. Uma revisão pública e consensual semelhante de diagnóstico foi levada a cabo no Caso 2, pela atribuição de responsabilidades pelas agressões e ameaças a uma *barruká* gigante que a todos punha em risco. O Caso 5 é mais linear: ao encontrar-se subitamente na situação de potencial vítima mortal, por eleger Basiak como sua vítima

simbólica, Kontés mobilizou para si e para o ex-sogro toda a simpatia e empatia da comunidade; mais, ao massajar pública e urgentemente Basiak, Kontés assegurou também a simpatia deste.

É difícil alegar que tenha havido da parte de Kontés eventuais erros táticos ou uma qualquer falta de tacto político. Como Atta de floresta, caçador-recolector, era-lhe impensável a ideia de trabalhar de forma continuada para outrem e sobretudo fazê-lo em actividades agrícolas; comer galinhas e porcos domésticos, uma parte habitual da dieta de Namilagan, foi-lhe certamente profundamente desagradável e deve tê-lo enojado muitas vezes. Pior terá sido compreender as interferências de Basiak na sua vida conjugal: habituado a uma ciosa autonomia, Kontés só por um curto período e com truculência permitiria ao sogro intrusões (ou lhe reconheceria alguma autoridade) em questões domésticas que, do seu ponto de vista, lhe não diziam respeito. Mas também se poderia prever a atitude desgostosa e indignada de Myra e Basiak perante o que decerto viram sempre como “irresponsabilidades” de Kontés. Mais que quaisquer erros políticos (ou táticos) de qualquer uma das partes, o Caso 5 demonstra a irreduzibilidade, um ao outro, de dois tipos de orientação de fundo perante a vida e as relações sociais. Da perspectiva de Kontés, estava fora de questão o recurso ao género de solução que seguramente seria aceitável para Basiak e Myrna: confrontá-los com o seu desgosto, aventar hipotéticas saídas para o conflito de interesses e eventualmente (caso tal não resultasse) negociar compensações que permitissem um recuo mutuamente aceitável. Enredado numa situação extremamente difícil, Kontés começou por fugir-lhe, mas as repercussões políticas da situação inicial e da percepção dos outros quanto à sua reacção deram origem a uma escalada perigosa e difícil de controlar. E (o que me parece crucial) uma situação que era inicialmente insustentável para Kontés, Myrna e Basiak, agravou-se com a insustentabilidade generalizada a um número cada vez maior de pessoas. Kontés viu assim lenta mas progressiva e inexoravelmente aumentar a centralidade da sua posição no caso, transformando-se, de apenas um dos protagonistas, na personalidade central decisiva. Num ambiente em que a pressão da opinião de um público tornado vítima se veio adicionar às dificuldades pessoais de Kontés, o seu sonho e a sua interpretação pública apareceram como uma saída providencial.

O Caso 3, como o Caso 4, demonstra bem a disponibilidade dos Atta em formular interpretações mesmo relativamente a contextos de que não têm qualquer experiência directa. O que sublinha claramente a opinião que mantêm quanto à aplicabilidade genérica dos esquemas interpretativos utilizados; e, talvez mais importante, a neutralidade com que estes são encarados relativamente às conjunturas a que se aplicam. Os Casos 3 e 4, para além disso, ilustram com nitidez as formas processuais segundo as

quais consensos *fáceis* são atingidos: por confluência de hipóteses alternativas, construídas nestes casos como complementares. Ilustram também o cuidado com que, na geração destes consensos, os Atta tentam evitar quaisquer melindres políticos. O que, por sua vez, é expressivo da consciência viva que têm do poder e da eficácia das interpretações propostas: fazer a asserção pública de que um meu tio me chamava, por exemplo, poderia facilmente ser entendido (por mim e por todos os presentes) como um convite oblíquo à minha partida; o que foi habilmente torneado pelas rápidas e simpáticas intervenções, primeiro de Tuffiang e, depois, de Simpí e de La'íng. A sensibilidade aguda dos Atta para obliquidades deste género emerge também no Caso 2, em que o convite à partida dos dois jovens *bagitólá* indesejados foi de tal forma simultaneamente explícito e indirecto que me sinto tentado a vê-lo como um *double entendre*. Mas se, para consensos politicamente fáceis, os Atta processualmente tendem a enunciar interpretações complementares, em relação a consensos *mais urgentes* o melindre político é tal que se parece impor, *ab initio*, uma unanimidade explícita nas decifrações sugeridas pelos co-residentes num acampamento. Os Casos 1 e 5 demonstram bem o modo simples de construção destes consensos quase automáticos: para induzir Pilés a ir-se embora, ou para convencer Kontés a aproveitar a oportunidade de resolver um *imbroglio*, salvando no processo a face, não foram enunciadas quaisquer interpretações alternativas, ou sequer complementares; deu-se um acordo tácito.

Em resumo, portanto, contar sonhos publicamente e vê-los interpretados de forma consensual permite aos Atta, nalguns casos, redefinir tensões e conflitos como ocorrências politicamente neutras. Viabiliza aos actores sociais, noutros casos, o encarar acontecimentos desagradáveis, ou até suspeitos, como questões inteligíveis e controláveis. Possibilita, sempre, à opinião pública e a eventuais protagonistas conjunturais, conceber situações complicadas como nocionalmente causadas por agentes de alguma forma exteriores à comunidade, que agem nos seus próprios termos, de acordo com os seus próprios motivos ou por sua própria volição; o que torna as comunidades (e os seus membros) vítimas inimpugnáveis. E, sobretudo, ao prescrever pública e colectivamente acções preemptivas, ou soluções de fundo mais cirúrgicas, o complexo Atta para a interpretação de sonhos pode ser utilizado como um dispositivo facilmente acessível aos actores sociais, que lhes permite um empenhamento digno em salvar a face a rivais actuais ou potenciais, disponibilizando, simultaneamente um *forum* visível para o reatamento público de relações amigáveis. Mais: como o mostra o Caso 5 (o facto de o sonho bendito de Kontés só ter ocorrido depois de La'íng, Simpí e eu próprio lhe termos contado a nossa conversa com o *lakáy* Orké), as interpretações públicas

e as soluções aventadas também podem servir como quadros politicamente neutros em que compromissos, ou recursos, conseguidos noutros contextos, recebem algum reconhecimento formal e colectivo. A regra mais geral, tanto a nível dos conteúdos da consensualidade lograda como no que diz respeito às formas de a conseguir, parecem ser a obliquidade e a indirectão pragmática.

Enquadramentos e conclusões

Para terminar, não quereria deixar de tecer algumas considerações genéricas sobre o enquadramento destas interpretações públicas que vi concretizadas em Gara-Garraw. Como é claro da etnografia, muitos dos conteúdos dos sonhos dos Atta estão fortemente relacionados, ao nível temático, com a vida quotidiana dos sonhadores. O que será trivial e não constituirá uma surpresa. Os sonhos, tal como quaisquer outros aglomerados simbólicos, são sem dúvida sempre, entre outras coisas, uma expressão de um conjunto de relações sociais que forma um dos contextos primeiros da sua produção. O mesmo pode ser dito em relação aos conteúdos dos esquemas formalizados virtuais que os Atta usam como moeda corrente para a sua interpretação. A um nível substantivo, os próprios quadros conceptuais que os Atta utilizam nas decifrações dos sonhos expressam ou “reflectem” sem dúvida, de alguma maneira, práticas e traços estruturais da organização social. Assim, por exemplo, a insistência no desejo de viajar e de fazer visitas é bem compreensível numa sociedade nómada onde estas actividades constituem mecanismos normais, que são de facto cruciais para a integração política global, para a activação e reafirmação da teia de relações sociais. O mesmo acontece no que diz respeito às fortes sanções contra comportamentos considerados anti-sociais, tais como o ciúme, o erotismo não reprimido ou a agressão, que são susceptíveis de desencadear as tão temidas eclosões de violência. Ou no tocante à ênfase (esbatida mas firme) colocada nas obrigações simples, mas permanentes, entre pares diádicos de parentes, extensíveis mesmo para além da morte de um deles.

Contudo, a *prática pública de interpretação* dos Atta sobre os sonhos está longe de ser neutra ou de ser redutível a um mero idioma, ou a uma simples colecção de representações. Gostaria de acentuar aqui que os contextos sociais concretos da interpretação pública diária e colectiva dos sonhos são, de maneira evidente, particularmente relevantes para a sua inteligibilidade. O significado não é apenas função de decifrações de códigos. Os seus temas e conteúdos não são tudo o que importa esclarecer. Mais que *significados*, as interpretações têm *sentidos*, *direcções*, e estes dependem em larga escala das

conjunturas exactas da sua enunciação¹², que só uma cuidada observação participante permite revelar; como espero ter mostrado nas ilustrações que aduzi. Não podemos, como me parece ter demonstrado e ao contrário do que pretenderia algum estruturalismo, reificar os esquemas interpretativos virtuais separando-os da sua utilização particular num dado acampamento, num certo contexto social, numa determinada conjuntura política. É certo que alguma estabilidade interpretativa é posta em evidência, como tentei fazer sobressair nas minhas descrições. Mas a flutuação pragmática é também notável. E não deixa de ser interessante que as várias conjunturas, nos exemplos que expus, sejam sobretudo marcadas por questões políticas relativas, essencialmente, à co-residência, ao ciúme e à inveja, ao igualitarismo ou à agressão. Parece-me também crucial ter presente que as mecânicas interpretativas exibidas tendem a focar, como pontos preferenciais de aplicação, resoluções de tensões e conflitos, ou a sua mediação informal. A sugestão é iniludível: as grelhas Atta para a interpretação dos sonhos formam, mais que um simples idioma, como que *um operador complexo* nos termos do qual configurações de solidariedade orgânica de grupo (sobretudo a dos tão importantes agrupamentos locais) são enfática, reactiva e continuamente geradas *no interior* da vida social.

Como espero também ter demonstrado, este dimensionamento das interpretações é fundamental. E não deixa de ter importantes implicações teóricas. Talvez valha a pena enunciar claramente a questão. Na interacção discursiva e comunicacional quotidiana, os actores sociais, como vimos, utilizam reservas disponíveis de saber cultural, grelhas interpretativas virtuais que dependem de enunciados proposicionais mais ou menos estandardizados para lograr definir situações de maneiras susceptíveis de conseguir consensos. Usam modelos convencionais. Como sublinhei a par e passo, podem seguir-se discussões e podem ser manifestadas discordâncias que tornem imprescindíveis revisões de esquemas tradicionais de interpretação, ou dos modos habituais da sua aplicação; como se se buscasse uma qualquer adequação ideal¹³. Mas mesmo ao fazê-lo, como tentei ainda

¹² A importância dos contextos sociais, ou das conjunturas de enunciação, têm sido largamente sublinhadas em teorizações tão diversas (mas aparentadas) como as dos *speech acts* de J. L. Austin, a dos *Sprachspielen* de L. Wittgenstein, passando pela hermenêutica de H. G. Gadamer, a metodologia crítica de J. Habermas, e mais socioantropologicamente, o *impression management* de E. Goffman, os *speech events* de Dell Hymes, as *performances* de S. J. Tambiah, as *échanges linguistiques* de P. Bourdieu e a *ritual action* de G. Lewis ou de M. Bloch. Sem querer aqui fazer mais que tocar questões metodológicas de fundo, parecer-me-ia uma falaciosa petição de princípio pretender tipificar contextos, conjunturas ou situações sociais, reificar esquemas conceptuais ou sequer, *pace* Goffman e Bourdieu, presumir a existência de sujeitos (actores) racionais e integrais que de alguma forma precederiam as acções, linguísticas ou outras. Tal como sugeri noutro lugar (Marques Guedes 1997: 146-152), julgo preferível encarar *performances* enquanto acontecimentos imersos no que chamei "configurações de troca" que, seguindo Thomas Gibson (1988), vejo como "rituais políticos" com as suas racionalidades próprias. Conto desenvolver esta e outras ideias conexas em trabalhos futuros.

¹³ Ver o excelente artigo de António Marques (1997: 18-20) para uma discussão fascinante da centralidade da ideia de adequação à experiência para a teorização crítica de D. Davidson sobre *conceptual schemes*.

mostrar, formas processuais bastante fixas e normalizadas são utilizadas pelos participantes, fortes pressões formalizantes são evidenciadas. Não que fosse impossível escapar a estes constrangimentos culturais secundários, chamemos-lhes assim. Seria sempre pensável para um Atta inventar modelos alternativos; ou, mais plausivelmente, fabricar interpretações. E por vezes isso acontece. Nos casos em que a tal é levado a cabo, no entanto, torna-se sempre evidente para os presentes que as “regras do jogo” estão de alguma maneira a ser transgredidas, que manipulações voluntarísticas abertamente teleológicas e instrumentais (e por isso pouco convincentes) entraram em funcionamento.

Este ponto é crucial. Ao reagir com humor, indignação, ou consternação, a essa percepção, os actores sociais Atta, creio, põem justamente em evidência as características distintivas dos processos interpretativos “normais”: *não* se trata de comportamentos individuais e livremente criados pelos actores sociais, *nem* de corroborações ou confirmações empíricas de grelhas analíticas; *não são* processos cooperativos de interpretação empreendida com o objectivo de assegurar, ou de controlar, a validade abstracta de quaisquer esquemas conceptuais relativos à descodificação pura e simples de sonhos, ou à sua eventual adequação ideal, ou aplicabilidade concreta e conjuntural, a uma qualquer narrativa onírica. *São, isso sim, interacções públicas e colectivas levadas a cabo no intuito de coordenar a acção dos presentes por meio de um entendimento táctico e tácito generalizável, dado que construído pela conjugação sistemática de categorizações cognitivas fundamentais partilhadas por sujeitos sociais envolvidos na prossecução de objectivos também partilhados.* Em sociedades com mais diferenciações e hierarquias sociais, é frequente que especialistas dirijam as operações rituais, controlem as narrativas que relatam a audiências mais ou menos passivas, e liderem eventuais análises e intervenções profiláticas ou preventivas, durante ou após os ritos. Em contraste, os Atta que interpretam sonhos comunicam uns com os outros e com todos os presentes, mesmo os que não ofereçam sugestões, de modo a se entreajudarem no esforço comum de decifração, e por forma a não excluir ninguém de uma participação claramente concebida como devendo ser de todos. Seria por isso incorrecto (e coadunar-se-ia pouco com os dados etnográficos, como indicia o que foi dito) presumir uma qualquer intencionalidade sistemática de actores sociais que se decidiriam por um determinado curso de acção interpretativa como meio para atingir fins pré-concebidos, num qualquer sentido instrumental, utilitarista ou estratégico; como seria descabido sugerir uma qualquer legitimação de interpretações em termos “teoricistas”, ou de acordo com algum autoritarismo de especialistas. É dos consensos pública e colectivamente conseguidos, quero insistir, que advém o notável poder das asserções resultantes das interacções dos co-residentes. *Daí parte da sua força.*

Mas não é contudo a dimensão proposicional a única fonte desse vigor. O suporte geral da sua eficácia, sublinho, é o que sou tentado a apelar a *correção política*, evidente para todos os presentes, dos significados e dos sentidos partilhados, sem dúvida, *mas também da utilização de formas processuais de tomada de decisão para o seu apuramento, cujas configurações são comumente reconhecidas e aceites*; e que revestem, também elas, *pela sua indirecção e obliquidade*, poucos riscos para a integridade do grupo local. Esta reperspectivação político-processual é essencial. As formas interactivas de transacção a que é dada expressão são condições centrais no que toca a esse redimensionamento. As sessões públicas colectivas mapeiam com grande nitidez etnográfica formatações processuais e configurações dinâmicas específicas. Os Atta que oferecem uma interpretação, como aquele ou aquela que conta um sonho, falam sempre para um colectivo anónimo; dirigem por regra o olhar para o chão ou para o ar. Sonhos e interpretações confluem para um centro impessoal, numa enfática submissão igualitária de todos perante o todo. Consensos fáceis são tácitos e automáticos; nos difíceis, diálogos articulam diferendos, mas sempre na busca de um acordo anónimo e unânime a que todos consintam sujeitar-se. Para a totalidade dos presentes, o alcance dessas configurações comportamentais é evidente¹⁴. Mais: são tais formas processuais as únicas aceitáveis e são claramente *políticas*; são “como” a repartição da caça no acampamento, “como” uma oferenda. *Soletram igualitarismo*. Logo, são fonte de validação; melhor, são um mecanismo performativo de legitimação. *Daí também a sua força*.

O poder e o peso específico de operadores complexos deste tipo são atributos que não podem ser subestimados. Não se trata de simples instrumentos rígidos manipulados por actores sociais preexistentes que lhes sejam exteriores: ajudam a circunscrever acções segundo formas públicas e colectivas igualitárias congruentes com muitas outras práticas locais. Mesmo os seus pontos principais de aplicação militam a favor da eficácia. Da mesma maneira que em sociedades mais hierarquizadas, ritos tendem a centrar-se naquelas relações sociais que incorporam mais direitos e obrigações entre indivíduos, os ritos dos Atta estão como que focados nas relações entre as pessoas e os seus co-residentes, já que é nessenexo relacional que se concentram as obrigações e os direitos de todos e de cada um. As sessões ritualizadas de interpretações em que os Atta decifram os sonhos uns dos outros logram ainda *por isso mesmo* implicações para o comportamento colectivo e para muitos dos papéis sociais dos co-residentes num acampamento. *As formas processuais das interacções interpretativas, enquanto con-*

¹⁴ Para um maior detalhe relativamente a estas “configurações de troca”, ver Marques Guedes 1997: 146-152 e, sobretudo, Marques Guedes 1999: 112-115. No presente artigo tento ir mais longe, caracterizando essas formas enquanto *processos dinâmicos* de construção de igualitarismo orgânico e não-competitivo.

figurações comunicacionais e discursivas, adequam-se sem perturbações a outras actividades locais com que se articulam. Activam, mantêm e potenciam, ciosamente, a integridade política organicamente igualitária dos agrupamentos. Muitas vezes desencadeiam e exprimem realinhamentos difíceis, que estimulam. Fazem-no fornecendo significados e alcance para os diversos tipos de experiência e de interacções que, simultaneamente, contribuem para produzir, entre sujeitos sociais que ajudam a constituir.

Resumindo, as conclusões são iniludíveis. As formas simbólicas aventadas, indissociáveis das tácticas interpretativas mais conjunturais e específicas utilizadas em decifrações públicas concretas de sonhos, constituem meios poderosos de acordo com os quais os Atta activamente ordenam (e muitas vezes reordenam) relações políticas, a vida moral e social. Mais que aglomerados de representações cristalizadas, são interfaces entre linguagem e acção, como entre sujeitos e objectos. Expressam e realizam. São operadores complexos porque transversais e multidimensionados. A eficácia é construída de forma que devemos chamar *performativa*, já que os sentidos só são verdadeiramente inteligíveis no contexto preciso da sua realização. A sua força ilocucionária é notável, tendo em vista a eficiência dos dispositivos a que fazem recurso. As suas indirectões e obliquidade são justamente o que lhes consente ser por todos entendidas com clareza. Ao deslocar a atribuição de responsabilidades para o exterior neutro da comunidade, garantem a inimputabilidade de todos e disponibilizam, ao mesmo tempo, palcos para o reatamento das relações sociais assim normalizadas. As configurações interpretativas públicas, colectivas e organicamente igualitárias a que dão corpo fundamentam a legitimidade destes processos.

BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, M., e J. PARRY, 1982, "Introduction", BLOCH, M., e J. PARRY (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CONDOMINAS, G., 1980, *L'Espace Social. A Propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.
- EMBREE, J., 1950, "Thailand: a Loosely Structured Social System", *American Anthropologist*, 52, 181-193.
- ENDICOTT, K., 1979, *Batek Negrito Religion. The World View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Oxford, The Clarendon Press.
- FORTES, M., e R. HORTON, 1983, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GIBSON, T., 1986, "The Sharing of Substance *versus* the Sharing of Activity among the Buid", *Man*, 20 (3), 391-411.
- , 1988, "Meat Sharing as a Political Ritual: Forms of Transaction *versus* Modes of Subsistence", INGOLD, T., D. RICHES, e J. WOODBURN (eds.), *Hunters and Gatherers 2. Property, Power and Ideology*, Londres, Berg, 165-179.
- HEADLAND, T. N., 1975, "The Casiguran Dumagats Today and in 1936", *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 3, 245-257.
- HORTON, R., 1961, "Destiny and the Unconscious in West Africa", *Africa*, 31, 2.
- INGOLD, T., D. RICHES, e J. WOODBURN (eds.), 1988, *Hunters and Gatherers 1. History, Evolution and Social Change*, Londres, Berg.

- LEE, R., e I. DeVORE (eds.), 1968, *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.
- MACCORMACK, C., e M. STRATHERN (eds.), 1980, *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARQUES, A., 1997, "Representação e Linguagem", *O Conceito de Representação, Revista da FCSH*, 10, 13-25.
- MARQUES GUEDES, A., 1994, "A Interpretação dos Sonhos entre os Negritos Atta do Norte de Luzon, Filipinas", *Estudos Orientais*, 5, 67-79.
- , 1996, *Sonhos Políticos. A Performatividade na Interpretação Pública de Sonhos pelos Atta do Norte de Luzon, Filipinas*, FCSH-UNL, inédito.
- , 1997, "Representações Religiosas e Igualitarismo Político entre os Caçadores e Recolectores Atta de Kalinga-Apayao, Filipinas", *O Conceito de Representação, Revista da FCSH*, 10, 123-153.
- , 1999, "Formas Políticas Igualitárias: A Composição Cultural do Nascimento, os Rituais da Morte e a Revitalização entre os Atta do Norte de Luzon, Filipinas", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 39 (1-2), 83-117.
- MARSHALL, L. (1976), *The !Kung of Nyae Nyae*, Harvard University Press.
- McKINLEY, R., 1981, "Cain and Abel on the Malay Peninsula", MARSHALL, M. (ed.), *Siblingship in Oceania*, Michigan, University of Michigan.
- MORRIS, B., 1982, *Forest Traders. A Socio-economic Study of the Hill Pandaram*, [The London School of Economics and Political Science, Monographs in Social Anthropology], London, The Athlone Press.
- PARRY, J., e M. BLOCH (eds.), 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PEDERSON, J., e E. WOCHLE, 1988, "The Complexities of Residential Organization among the Efe (Mbuti) and the Bamgombi (Baka): a Critical Review of the Notion of Flux in Hunter-gatherer Societies", INGOLD, T., D. RICHES, e J. WOODBURN (eds.), *Hunters and Gatherers 1. History, Evolution and Social Change*, Londres, Berg, 75-90.
- RICHARDS, A. I., 1956, *Chisungu: a Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, Londres, Faber & Faber.
- SELLATO, B., 1989, "Nomades et Sedentarization à Bornéo", *Archipel*, 19.
- TAMBIAH, S. J., 1985, *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press.
- TURNBULL, C., 1968, "The Importance of Flux in Two Hunting Societies", LEE, R.B., e I. DeVORE (eds.), *Man the Hunter*, Chicago, Aldline, 132-138.
- WOODBURN, J., 1979, "Minimal Politics: the Political Organization of the Hadza of North Tanzania", SHACK, W. A., e P. S. COHEN (eds.), *Politics in Leadership: a Comparative Perspective*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1982, "Egalitarian societies", *Man*, 17 (3), 431-452.

Armando Marques Guedes

POLITICAL DREAMS: OBLIQUITY AND POWER IN THE PUBLIC AND COLLECTIVE INTERPRETATION OF DREAMS BY THE ATTA OF NORTHERN LUZON, PHILIPPINES

This article sketches an ethnographic description of the sessions of public and collective interpretation of dreams that take place in Atta camps, among hunter-gatherers living and nomadising in the forests of the northernmost areas of Luzon, Philippines. The study is based on various case-stories collected in the field. They are analytically cast as political devices which, through their obliquity, both bestow a sense to representations and give a thrust to practices of the actors involved. Such mechanisms, it is argued, are crucial as expressions and patterns of political legitimation in social groupings characterised by a marked informality and a non-competitive egalitarianism.

Departamento de Antropologia da FCSH – UNL
Núcleo de Ciência Política – Relações Internacionais – UNL
Faculdade de Direito – UNL

