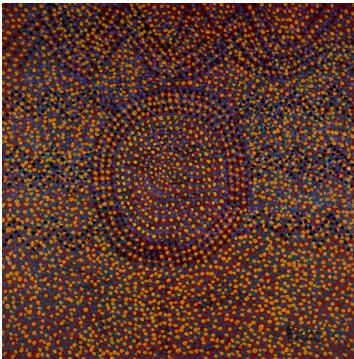


O etnólogo nos sonhos dos adivinhos-curandeiros malgaxes

OLIVIA LEGRIP-RANDRIAMBELO

RESUMO: Uma abordagem metodológica através dos relatos biográficos de adivinhos-curandeiros malgaxes envolve a coleta de diferentes tipos de sonhos (anúncios, terapêuticos etc.), mas também aqueles que integram o etnógrafo. Como integrá-los em coleções de histórias de sonhos? Que significado essas histórias de sonhos trazem? Esses sonhos, ou pelo menos suas histórias, são uma forma de um adivinho-curandeiro justificar a integração do etnólogo e legitimar sua presença entre os doentes.



PALAVRAS-CHAVE: Sonho. Oniromancia. Método. Etnográfico. Madagáscar. Culto aos espíritos.

La présence de l'ethnologue dans les rêves des devins-guérisseurs malgaches

RÉSUMÉ: Une approche méthodologique par les récits biographiques des devins-guérisseurs malgaches implique le recueil de différents types de rêves (annonciateur, thérapeutique, etc.), mais aussi ceux intégrant l'ethnographe. Comment les intégrer aux recueils des récits oniriques? Quelle signification apporte à ces récits de rêves? Ces rêves, ou du moins, leurs récits sont un moyen pour un devin-guérisseur, de justifier l'intégration de l'ethnologue et légitimer sa présence auprès des malades.

MOTS-CLÉS: Rêve. Oniromancie. Méthode. Ethnographique. Madagascar. Culte aux esprits.

OLIVIA LEGRIP-RANDRIAMBELO

Doutora em Antropologia pela Universidade Católica de Lyon, membro do Laboratório de Pesquisa Histórica de Rhône-Alpes (LARHA). E-mail: olivia.legrip@hotmail.fr

DATA DE ENVIO: 07/01/2025

DATA DE APROVAÇÃO: 09/03/2025

1 Introdução¹

A interpretação dos sonhos como materiais etnográficos é complexa, assim como sua reflexão metodológica. Michel Leiris distingue nos seus escritos etnográficos e no seu diário da missão Dakar-Djibuti (1931-1933): sonhos de viagem e sonhos durante a viagem (Bondaz, 2017, p. 67). Leiris arquiva os seus próprios sonhos, os dos seus informantes e os dos seus companheiros de missão, como dados recolhidos, “fatos etnográficos”, que ele interpreta à luz da missão e das investigações etnológicas em curso (Bondaz, 2017, p. 71-72).

Este artigo aborda o sonho a partir de uma releitura de dados etnográficos coletados nos arredores da cidade de Fianarantsoa, capital da região de Betsileo, no sul do Planalto Central de Madagascar. Neste trabalho etnológico, abordei, de forma mais clássica, o sonho dos adivinhos-curandeiros do culto aos ancestrais e dos exorcistas protestantes luteranos do movimento “Despertar” através de suas virtudes antecipatórias, divinatórias, terapêuticas ou, ainda, como meio de manifestação do dom da cura ou do chamado divino. A releitura proposta aqui permitirá pensar os sonhos sob um aspecto mais metodológico: como um acesso ao campo de pesquisa e como uma validação da presença do etnógrafo para os curandeiros. Para realizar isto, eu vou apresentar vários exemplos etnográficos que mesclam os sonhos de meus interlocutores e a posição que eles ocuparam na pesquisa de campo.

Assim, uma abordagem metodológica através dos relatos biográficos de adivinhos-curandeiros malgaxes envolve necessariamente a coleta de dados relativos a vários tipos de sonhos (sonhos que anunciam a manifestação do dom, sonhos com objetivos terapêuticos, etc.), porém, a estes foram adicionados aqueles que envolvem a própria etnógrafa. Então, como integrar os sonhos relacionados ao etnógrafo em compilações de relatos de sonhos

1 Este artigo é uma versão editada de uma apresentação feita em 5 de julho de 2016, no painel “As Margens dos Sonhos” do 4º Encontro de Estudos Africanos, coordenado por Amalia Dragani e Pamela Millet e realizado em Paris, no Instituto Nacional de Línguas e Civilizações Orientais (INALCO).

que evocam mensagens divinatórias ou propiciatórias solicitadas pelos doentes ou ainda por aqueles que transmitem conselhos por meio de espíritos ancestrais listando as plantas medicinais a serem usadas para este ou aquele tratamento? Por outro lado, qual significado deve ser atribuído a esses relatos de sonhos que são diferentes daqueles relatados durante as consultas?

2 Sonhar com antepassados

Esses sonhos, ou pelo menos suas narrativas, são um meio para um adivinho-curandeiro e interlocutor privilegiado justificar a integração do etnólogo no campo e a legitimação de sua presença junto aos doentes nas salas de tratamento, onde, às vezes, evocam enfermidades relativas ao íntimo. Mas estes sonhos são, igualmente, um meio de justificar o poder mágico-religioso dos adivinhos-curandeiros, sustentando assim a sua eficácia simbólica pela divulgação de sonhos à margem das práticas curativas, e, incluindo um indivíduo estranho à região e às práticas ancestrais, geralmente áreas de recurso terapêutico do adivinho-curandeiro e dos seus espíritos ancestrais. Seguindo o trabalho de Valentina Vapnarsky no México, deve-se observar que o adivinho-curandeiro “não é um homem comum; ele é um homem que, por décadas, tem estado em interação direta com os [espíritos] em rituais, mas também na vida cotidiana, já que é um relacionamento que é constantemente prolongado e revelado (especialmente por meio de sonhos)” (2013). Os sonhos desempenham um papel fundamental nas histórias de iniciação, assim como nas narrativas observadas em Madagascar. Entre os curandeiros-divinizadores e os espíritos há uma “relação de intimidade [que] permite que eles descrevam as interações entre os espíritos-mestres e [eles] de uma forma que, em última análise, tem alguma aparência de reciprocidade, no sentido de que, como os humanos, os espíritos podem ser expressos como agentes de formas ativas” (Vapnarsky, 2013).

Habitualmente, na antropologia de Madagascar e, de modo mais amplo, na antropologia da religião, os sonhos são analisados em termos de comunicação com os ancestrais ou outros espíritos. O povo malgaxe (e não apenas os adivinhos-curandeiros)

comunica-se através de sonhos com os seus falecidos pais quando estes expressam a necessidade de mudar a sua mortalha, dizem a um dos seus descendentes que estão com frio ou que se sentem desconfortáveis no túmulo familiar. O destinatário da mensagem ancestral avisa então a família, que organiza a festa da mudança da mortalha. Por outro lado, os sonhos são comumente utilizados por adivinhos-curandeiros que se comunicam com seus antepassados familiares e/ou com outros espíritos: da realeza ou da natureza, dando-lhes receitas de remédios para fazer de acordo com as enfermidades dos enfermos que os visitam. Em outras palavras, as histórias de experiências oníricas não estão reservadas a especialistas mágico-religiosos, mas também se relacionam com discursos populares e familiares.

3 O sonho como validação da presença do etnólogo

Este meio permitiu também a minha integração nas práticas dos meus interlocutores adivinhos-curadores: o aviso da minha próxima chegada (à sua casa ou à ilha) através de um sonho anunciador antecipatório. Para os meus interlocutores, e como Giordana Charuty demonstrou noutro lugar, as histórias de sonho definem “uma esfera de intimidade”: familiar, amigável ou profissional (1996). Alguns destacaram-no desde o primeiro contacto (como Julianne ou Thérèse, adivinhas-curandeiras de Fianare que disseram estar à minha espera durante o nosso primeiro encontro), outros oferecem a prova, tendo-o previamente apontado aos pacientes ou familiares, como foi o caso dos curandeiros residentes numa gruta sagrada em Alakamisy Ambohimaha (comuna rural a norte de Fianarantsoa). Quando estava à espera de entrar pela primeira vez na gruta de tratamento, um doente (com quem tinha entrado no local de culto e de cura) saiu da gruta e disse-me: “os *dadabe* [avós, adivinhos-curandeiros] disseram-me que já sabiam, há três dias, que vinha aí um *vazaha* [estrangeiro]!”, alguns momentos depois, na gruta, um dos *dadabe* confirmou: “Eu sabia que vinha aí uma menina *vazaha*! Desta forma, os curandeiros impõem e expõem os seus poderes de oniromancia e justificam

a sua posição de interlocutores privilegiados com os espíritos perante o etnógrafo que procura conhecer as suas práticas.

Todos estes elementos moldaram a minha relação particular com o campo, mas sobretudo com a individualidade dos diversos curandeiros, e obrigaram-me por isso a ajustar as minhas técnicas de pesquisa a estas configurações específicas. Jean Benoist salienta que “perante as realidades do terreno, os antropólogos encontram-se numa posição semelhante à dos doentes: entre a necessidade de dar coerência à aparente desordem dos acontecimentos e a preocupação de responder de forma imediata e pragmática ao que se passa no quotidiano” (1996, p. 13).

Através desta reflexão metodológica e da relação com os interlocutores enquanto indivíduos distintos entre si, é possível “descobrir” o objeto de estudo em benefício das singularidades dos interlocutores, tal como propõe Albert Piette (2001, p. 202, ver também Poirier et al, 1983, p. 213). Seguindo este fio condutor, é a lógica subjacente às (re)construções do religioso Betsileo que será identificada. As histórias de vida narradas pelos meus interlocutores são construídas a partir de elementos emprestados dos discursos biográficos, como repertórios pragmáticos nos quais o etnólogo se insere ou é comparado. É, pois, necessário definir os curandeiros pela sua especificidade, ligando-os às divindades, e não pela tipologia vernácula que ordena os diferentes curandeiros, mas também os confina a critérios que não correspondem inteiramente à sua prática. A oniromancia é um qualificativo para *mpisikidy* e *mpanandro*, mas é, no entanto, utilizada por todos os curandeiros. É possível elencar oito nomes diferentes, mas porosos, além do termo “feiticeiro” (*mpamosavy*). Os contornos e limites imprecisos apresentados na terminologia religiosa também estão presentes quando se trata de definir e nomear um curandeiro, tanto no discurso do praticante sobre a sua função como no discurso dos seus pacientes ou daqueles que os rodeiam. O mesmo acontece no arquipélago vizinho das Ilhas Comores e mais precisamente na Grande Comore, o que eles abrangem (o nível de conhecimento, as competências exatas e a possibilidade de avaliação pelo próprio utilizador) é vago e varia de um indivíduo para outro” (Blanchy et al, 1993 p. 768).

4 Quando os adivinhos-curadores sonham

Thérèse, uma adivinha-curandeira, propõe uma utilização clásica do sonho. Ela explica que, se nenhum dos seus filhos exprime o desejo de “tomar” o dom, há dois resultados possíveis: ou os espíritos lhe dizem, através do sonho acordado (*tsindrimandy*), qual dos seus filhos foi escolhido para o receber, e ele será então também informado através de um sonho adormecido anunciador (*nofy*), ou o filho que lhe dará a mão no momento da sua morte tomará o dom, e os constrangimentos sociais e divinos o obrigarão a assumir o papel de adivinho-curador. Os antepassados da sua família manifestaram-se através de sonhos: os *tsindrimandy* referem-se aos “pressentimentos, [...] no estado de vigília ou durante o sono em sonhos” (Rakotomalala et al, 2001: 497). Posteriormente, Thérèse adquiriu novos conhecimentos através de visões noturnas que ela integrou ao acordar. Este estado de vigília e/ou sono noturno é também o das visões e inspiração dos poetas e místicos tuaregues (Dragani, 2015). Para retornar ao caso malgaxe, é durante a adivinhação com cartas e sonhos acordados (*tsindrimandy*) que Thérèse determina a causa e a origem dos males. “O adivinho-curandeiro ouve, então, uma mensagem que lhe é enviada pelo antepassado através do *tsindrimandy* (revelação mental) e responde em voz alta; ou entra em transe e é o antepassado que fala pela sua boca” (Blanchy e Rahajesy, 2001, p. 41). Durante as sessões de adivinhação, Thérèse se equipa com seu equipamento ritual e depois pronuncia a oração de despertar o *sikidy* (o dispositivo divinatório) e o chamado aos ancestrais. Para isso, ela instala um tapete e um pedaço de tecido e sobre ele coloca uma moeda de prata; isto, inscreve o espaço doméstico como espaço religioso. Ela utiliza 120 cartas de baralho, a maioria das quais enriquecidas com sinais desenhados à sua mão “sob o ditado dos antepassados”. Ela acordou uma manhã e, em silêncio, pegou numa caneta inspirada por seus sonhos. Estes pictogramas assumem várias formas, quer sejam estritamente geométricas ou concretas, como um crânio magro, por exemplo. Ela também preencheu dois cadernos com combinações de cartas às quais se refere durante as sessões de adivinhação. Tal como nas etnografias do Sudoeste de Madagáscar realizadas por Thomas Mouzard

e Noël Gueunier, Thérèse utiliza os seus sonhos para fins divinatórios, curativos ou interpretativos (2009, p. 307), dependendo dos pacientes que a procuram.

O sonho se revela ser uma técnica de comunicação considerada como uma das mais exatas pelos adivinhos-curandeiros que consideram os sinais e a sua interpretação na organização dos ritos. Ao contrário dos ritos de possessão, a comunicação onírica pode “ser desencadeada mais ou menos independentemente da pessoa, sem que haja uma invocação” (Rakotomalala et al, 2001, p. 83). Mais precisamente, a lembrança dos sonhos é utilizada para revelar doenças, suas causas e tratamentos, para obter encantos e remédios, para identificar os iniciadores de um ataque de bruxaria ou, ainda, para ler o futuro. Por isso, não é raro que a primeira consulta de adivinhação seja insuficiente para desvendar todas as questões ligadas a um acontecimento infeliz. Dessa maneira, os adivinhos-curandeiros se apoiam nos seus sonhos para fornecer imagens e significados para futuros tratamentos rituais. O sonho aparece aqui como uma sequência diferida de uma mediação que continua. Enquanto portador de um sinal do aparecimento dos espíritos e da sua mensagem, a recordação do sonho é uma das competências necessárias para valorizar o papel de intermediário do adivinho-curandeiro. É por isso que, quando acordam, não hesitam em anotar num caderno, como fez Thérèse, a mensagem transmitida durante o sonho e interpretar o seu conteúdo. Estes cadernos, tal como as cartas de jogar utilizadas por Thérèse, são dados etnográficos importantes, dando um significado diferente e permitindo uma análise diferente do discurso desenvolvido a partir dos sonhos e difundido pelo curandeiro.

Como muitos adivinhos e curandeiros, os *dadabe* da gruta de Alakamisy Ambohimaha evocam/mencionam um dom antecipatório que para eles significa os enfermos que os consultarão. Na minha primeira visita, disseram que sabiam que “a pequena *vazaha* (“estrangeira”) viria”, e depois informaram o doente com quem cheguei que já sabiam que eu viria há três dias. Donné, o responsável pelo local de culto, e RaSon, o seu irmão que guia os doentes até à gruta, especificam esta técnica de antecipação, ela não resulta apenas de um dom, mas também de uma “máquina

que funciona" e permite ver quem entra na gruta, como uma câmara de vigilância, dizem eles. Este equipamento é "como um computador" transmitindo imagens a partir das quais os *dadabe* têm acesso aos motivos da consulta, ao "que está no coração" e ao possível acúmulo de remédios que os pacientes obtiveram externamente (farmacopeia química ou fitoterápica). O sonho acordado assume então uma forma tecnológica e modernizada, permitindo aos curandeiros trazer à luz novas competências, emprestadas dos códigos da biomedicina, mas que não deixam de ser vectores dos símbolos mágico-religiosos atribuídos aos sonhos antecipatórios.

O conteúdo do sonho que anuncia a minha chegada refere-se implicitamente, na forma como está relacionado, à longa lista de proibições (*fady*) incluindo a proibição de urinar e defecar na floresta, na fonte e no local sagrado como um todo, a fim de evitar qualquer contaminação, mas também a proibição de tirar imagens filmadas ou fotográficas com "má intenções" segundo o *dadabe*, caso contrário as fotos ficarão desfocadas, como foi o caso dos jornalistas da imprensa escrita nacional, dizem. Por outro lado, a recolha dos meus dados etnográficos foi aceita a partir de um sonho recebido por um dos *dadabe*, como proveniente de uma abordagem "do coração", o que lhes permitiu afirmar que as minhas imagens seriam claras.

5 O tema da tese no sonho

Muito mais raramente, os adivinhos-curandeiros evocam referências (não explicitamente admitidas) do movimento de Despertar protestante luterano, nascido em 1894 na região de Betsileo. Os exorcistas leigos deste movimento expulsam os demônios e impõem as mãos sobre os doentes. Esta referência foi feita por Julianne, uma curandeira possuída que vive em Fianarantsoa, numa manhã em que chegou à sala de tratamento instalada em sua casa. A adivinha-curandeira me conta um sonho que teve na noite anterior, no qual éramos ambas atrizes. Então ela nos viu andando e depois circulando em torno de uma grande cruz quando uma grande luz apareceu. Ela então se viu vestida de branco (hábito litúrgico dos exorcistas do movimento Despertar)

e colocando as mãos acima da minha cabeça (técnica de cura do movimento, com expulsão de demônios). Apesar da ilustração das práticas dos exorcistas, ela refuta todas as concordâncias com o movimento do Despertar, mas por outro lado, afirma ter tido esse sonho antecipatório da nossa colaboração e assim, conseguiu validar a concordância dos seus espíritos privilegiados para me fornecer os dados de que necessito.

6 Considerações Finais

Em conclusão, a clarividência dos adivinhos é um marcador da sua função, evidentemente, mas também da sua reputação. Um bom adivinho-curandeiro será um bom e eficaz praticante. É por isso que, por vezes, abrem a consulta com a narração de um sonho, antecipando a sessão ritual em curso, quer se trate do curandeiro, dos espíritos, do doente ou, ainda, do etnógrafo. Eles afirmam ser capazes de prever a chegada de um visitante e a natureza da visita. Giordana Charuty observa, como no caso de Thérèse e seus cadernos descritos como materiais oníricos, que “transmitidas oralmente ou por escrito, as chaves dos sonhos nunca estão isentas de procedimentos de apropriação pessoal, e seu valor preditivo requer um trabalho de interpretação a posteriori. Os relatos de sonhos premonitórios são construídos, como as histórias de desencanto, para produzir um efeito de espanto no ouvinte. O etnólogo nem sempre dispõe de meios que lhe permitam analisar as modalidades de construção de tais enunciados” (1996).

A sessão de consulta é então um todo significativo, mesmo antes do paciente ou do etnógrafo fazer contato com o curador e, também, após as sessões. Em suma, os rituais também se realizam através do contacto com os espíritos sob a forma de sonhos, uma comunicação privilegiada entre estes e o adivinho-curandeiro, mas não se esgota nesta fase mágico-religiosa e é também uma modalidade discursiva que cria uma relação entre o visitante e o curandeiro, estabelecida nos nomes dos espíritos.

Tradução de Érica Sales Chaves.

REFERÊNCIAS

- BENOIST, Jean. Santé, maladie: pour une anthropologie ouverte. In: CROS, Michèle (dir.). **Les maux de l'Autre**. La maladie comme objet anthropologique. Paris: L'Harmattan, p. 9-14, 1996.
- BLANCHY, Sophie; CHEIKH, MWANAESHA, Cheikh; MOUSSA, Saïd; MASSÉANDE, Allaoui; MOUSSA, Issihaka. Thérapies traditionnelles aux Comores, **Cahiers des Sciences Humaines**, v. 29, n. 4, p. 763-790, 1993.
- BLANCHY, Sophie; RAHAJESY, Andriamampianina. Possession, transe ou dialogue? Les formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar). In: Dupré M.-C. (dir.). **Familiarité avec les dieux, transe et possession** (Afrique noire, Madagascar, La Réunion). Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 23-61.
- BONDAZ, Julien. L'oeil du rêveur. Michel Leiris et les matériaux oniriques de la mission Dakar-Djibouti. In: HOLLIER, Denis; JAMIN, Jean (dir.). **Leiris unlimited**. Paris: CNRS Éditions, 2017, p. 63-92.
- CHARUTY, Giordana. Destins anthropologiques du rêve. **Terrain** [En ligne], n. 26, 1996. Disponible sur: <http://terrain.revues.org/3071>. Consulté le: 15 avr. 2025.
- DRAGANI, Amalia. Rêve, sang et maladie. Biographies nocturnes et diurnes de poètes Touaregs. **Journal des africanistes**, n. 85-1/2, p. 358-372, 2015.
- MOUZARD, Thomas; GUEUNIER, Noël J. Récits de séjours non-éternels. La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication). In: NATIVEL, D.; RAJAONAH, F. V. (dir.). **Madagascar revisitée: En voyage avec Françoise Raison-Jourde**. Paris: Karthala, 2009. p. 287-352.
- POIRIER, Jean; CLAPIER-VALLADON, Simone; RAYBAUT, Paul. **Les récits de vie**: théorie et pratique. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1983.
- RAKOTOMALALA, Malanjaona; BLANCHY, Sophie; RAISON-JOURDE, Françoise (dir.). **Madagascar**: les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches. Paris: L'Harmattan, 2001.