



Universidade de Brasília

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

**Os sonhos em uma perspectiva complexa:
pluralidade onírica brasileira**

Margot Dravet Xavier

Orientador: Prof. Dr. Maurício S. Neubern

**Brasília – DF
2020**

Universidade de Brasília

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

**Os sonhos em uma perspectiva complexa:
pluralidade onírica brasileira**

Margot Dravet Xavier

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Maurício S. Neubern

**Brasília – DF
2020**

Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia

**Os sonhos em uma perspectiva complexa:
pluralidade onírica brasileira**

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Maurício da Silva Neubern – Presidente
Universidade de Brasília – PPG/PsiCC PCL/IP – UnB

Prof. Dr. Jorge Ponciano Ribeiro – Membro Interno
Universidade de Brasília – PPG/PsiCC PCL/IP – UnB

Prof. Dr. José Francisco Miguel Bairrão – Membro Externo
Universidade de São Paulo – PPG/Psicologia FFCLRP – USP

Prof. Dr. João Antônio Mallmann – Membro Suplente
Centro Universitário UNIDESC

Brasília, dezembro de 2020

Agradecimentos

Agradeço a todos que vieram antes de mim, a todas as forças ancestrais que possibilitaram minha existência. A Exu, a todos os orixás, ao meu pai de santo e a todos os mestres que cruzei no caminho, pelas vivências e pelo amor.

Agradeço ao meu orientador, Maurício, pelos aprendizados, pela confiança e pela troca estabelecida ao longo de todo o Mestrado.

Agradeço a Boris Cyrulnik, Michel Delage e Saïd Ibrahim, que abriram portas e me acolheram com tanto afeto durante meu estágio.

Agradeço a minha mãe por caminhar ao meu lado, por me apoiar em todos os momentos importantes da minha vida e por ter sido tão presente durante o processo de escrita dessa dissertação, sempre amorosa.

Agradeço ao meu pai por todo o carinho, por possibilitar que eu chegasse até aqui e pelas experiências compartilhadas, sempre cheias de amor.

Agradeço ao meu irmão que se interessa pelo que faço, que tanto me ajuda e que é uma grande fonte de inspiração para mim, sempre me ensinando sobre o acolhimento amoroso do outro.

Agradeço a Daniel Nec, com quem me aventuro a sonhar e descobrir novos mundos, por toda inspiração, amor e parceria, mas também por todas as conversas e indicações de leituras que tanto me ajudaram para a escrita desse trabalho.

Agradeço ao Gustavo de Castro, pela força, pelas ideias trocadas e por ter disponibilizado seus livros para que eu consultasse durante o período de escrita da dissertação.

Agradeço aos meus amigos, de dentro e de fora do Mestrado, que me acompanharam ao longo do curso, me deram dicas de livros e todo o apoio para que eu acreditasse em mim mesma: Arthur Gomes, Bruna Carolli, Felipe Nisiyama, Jerônimo Camargo, Hugo

Nogueira, Murillo Rodrigues, Luiz Felipe, João Maia, Daniel Zacariotti, Luiza Spínola,
Marcelo Takatsu, Carol Lisboa e Alan Santos.

Agradeço ao grupo CHYS (Complexidade, Hipnose e Subjetividade – UnB), pelos ensinamentos. Também ao grupo de estudos do livro *O oráculo da noite*, (em especial Mylena Nogueira, Bárbara Costa, Maria Vitória, Letícia Borges e Bruna Leal) pelas discussões e trocas inspiradoras, mas sobretudo por terem tornado esses estudos tão leves e divertidos.

Agradeço ao Padre Fr. Luiz Vieira da Silva, da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, pelas explicações e indicações de leitura.

Agradeço a você, que por ventura se interessar em me ler.

Resumo

Esta dissertação se dispõe a desenvolver uma elaboração teórica com o objetivo de compreender os sonhos a partir de uma perspectiva complexa. Relacionam-se, então, os conhecimentos da psicologia, da neurociência e da cultura sobre o universo onírico, observando como se dão as diferentes relações que se estabelecem entre os sonhadores e seus sonhos. Partindo de um levantamento de contribuições multidisciplinares para uma compreensão complexa dos sonhos, é estabelecida uma relação de complementaridade entre corpo e mente, *mitos e logos*, objetividade e subjetividade. São analisados também, utilizando como ponto de partida as ideias da etnopsiquiatria desenvolvidas por Tobie Nathan, as implicações da diversidade cultural na relação entre o sonhador e seus sonhos. Para tanto, leva-se em consideração, além da dimensão coletiva, a singularidade dos sujeitos e o *corpus* de referência a partir do qual se dá uma interpretação de sonho etnopsiquiátrica. Essa observação das implicações culturais parte sobretudo do contexto brasileiro e de suas três grandes matrizes: indígena, africana e europeia. As noções desenvolvidas pela teoria da complexidade de Edgar Morin são a base para a compreensão complexa dos sonhos privilegiando-se três operadores: o dialógico, o hologramático e o recursivo, que sugerem uma abertura teórica, mas também um diálogo, tanto entre elementos externos quanto internos às próprias ideias.

Palavras-chave: Sonho, complexidade, etnopsiquiatria, neurociência, cultura brasileira.

Abstract

This paper develops a technical study aiming to understand dreams from a complexity perspective. We superpose psychological, neuroscientific and cultural knowledge of the oneiric universe in order to observe the different relations between dreamers and their dreams. Starting from a survey of the contributions to a complex understanding of dreams in multidisciplinary, we establish a relation of complementarity between body and mind, mythos and logos, objectivity and subjectivity. We also analyze, from the ideas developed by ethnopsychiatrist Tobie Nathan, the implications of cultural diversity in the relations between the dreamer and their dreams. In order to do so, we take into account, in addition to the collective dimension, the singularity of subjects and the established literature from which dream interpretation is made in the ethnopsychiatry field. This observation of cultural implications is focused on the brazilian context and its three matrices: indigenous, african and european. The notions developed by Edgar Morin's theory of complexity function as basis for our complex understanding of dreams through its three operators: dialogical, hologrammatic and recursive, which suggest a theoretical opening, but also a dialogue, both between elements external and internal to the ideas themselves.

Keywords: Dream, complexity, ethnopsychiatry, neuroscience, brazilian culture.

Sumário

• Introdução	7
• Capítulo 1: A noosfera e os sonhos	22
1.1 Os sonhos perdidos no paradigma moderno	22
1.2 O universo onírico, a psique e os mitos	27
1.3 A vida das imagens	31
1.4 Os diferentes níveis de realidade	35
1.5 Narrativa dos sonhos	41
• Capítulo 2: A neurociência e o estudo dos sonhos	47
2.1 Diferentes estágios do sono	49
2.2 Encontro entre biologia e matéria onírica	55
2.3 Reverberações mnemônicas	60
• Capítulo 3: Abordagem etnopsiquiátrica dos sonhos	65
3.1 Noção de sujeito	66
3.2 Construção de sentidos	71
3.3 Pertencimento cultural	75
3.4 Da expulsão ao retorno dos deuses	81
• Capítulo 4: A pluralidade onírica brasileira	85
4.1 Matriz ameríndia	86
4.2 Matriz afro-brasileira	93
4.3 Matriz europeia	99
• Considerações finais	106
• Referências	111

Lista de Figuras

Figura 1. Esfera da linguagem

Figura 2. Estrutura cerebral com destaque do bulbo

Introdução

Por mais que a definição de sonho do Dicionário Houaiss da língua portuguesa (2001) esteja limitada a conceitos como “conjunto de imagens, de pensamentos ou de fantasias que se apresentam à mente durante o sono” (p. 2607) ou “sequência de ideias soltas e incoerentes às quais o espírito se entrega; devaneio; fantasia [...]” (p. 2608), as experiências oníricas fazem parte de uma dimensão complexa que não pode ser compreendida apenas a partir de definições simplificadas, como é a proposta dos dicionários. Ainda assim, em diversas línguas os dicionários nos propõem origens e definições que findam por ampliar as perspectivas e mostram a complexidade da construção das palavras através dos tempos e das culturas. A etimologia da palavra “sonho”, por exemplo, em português, é latina e vem da palavra *somnium*, que diz respeito ao ato de sonhar (Houaiss, 2001). Está associada também à ideia de ilusão.

Em outros idiomas, como o francês, o termo sonho, também derivado do latim *somnium* seria *songe*, que quer dizer uma associação de ideias e imagens que se formam durante o sono (*Dictionnaire de la langue française*, 1991). No entanto, a palavra “sonho” se traduz também como *rêve*, cujo sentido é o de soltar a imaginação, se entregar a ideias vagas (*Dictionnaire de la langue française*, 1991). Originalmente, a etimologia da palavra *rêve*, em francês, vem de *aestuar*, do latim, traduzido para um antigo francês como *esver*, que significava vagabundar, ou devanear (Dauzat, Dubois & Mitterand, 1971).

Já a palavra *sueño*, em espanhol, tem sua origem tanto na palavra *somnium*, latina, quanto *somnus*, também do latim, cujo significado é sono, ou ócio (García, 2012). Para fazer a distinção entre ambos os sentidos dados a mesma palavra, passou-se a adotar, então, temporariamente a palavra *ensueño*, do latim *insomnium* (insônia) para se referir ao sentido da palavra “sonhar”. Todavia, este termo já caiu em desuso e a palavra *sueño* ocupou novamente o seu lugar.

O caráter nebuloso que a etimologia e as definições dos sonhos carregam consigo, são um reflexo não só das questões estruturais da língua, mas também da dimensão abstrata e subjetiva que acompanha o universo onírico. Os sonhos habitam uma esfera imaterial, um mundo de ideias (Morin, 2002a), que, no entanto, não está separado e não é antagônico do mundo concreto, porque ambos se influenciam mutuamente.

Trataremos, então, dessa dimensão complexa dos sonhos, de forma a compreender como, a partir da lógica da complexidade¹, pode se dar um diálogo entre as diferentes áreas de conhecimento que direcionam um olhar ao estudo dos sonhos. Como as relações entre neurociência, psicologia e cultura – aqui, discutiremos as questões sobretudo relacionadas à cultura brasileira – permitem conceber os sonhos e as relações entre sonho e sonhador? Esta é a pergunta guia que conduz o presente trabalho.

Objetivos

Temos como **objetivo geral** desse estudo compreender os sonhos sob uma ótica complexa, tecendo aproximações iniciais com os conhecimentos da neurociência, da psicologia e da cultura sobre o universo onírico e sobre as relações do sonhador com seus sonhos. E são **objetivos específicos**: **1)** compreender os sonhos como um conhecimento complexo e o seu lugar na noosfera; **2)** entender as contribuições das neurociências e da etnopsiquiatria para uma perspectiva complexa dos sonhos; **3)** analisar a partir de um olhar complexo as implicações das diferenças culturais na relação do sonhador com seus sonhos, com foco na cultura brasileira.

Metodologia

Inicialmente, penso nas motivações pessoais que me levaram a pesquisar o sonho. Já há alguns anos criei o hábito de anotar meus sonhos, ou, por vezes, só a sensação com a qual acordo. Isso porque um dia, em uma conversa do terreiro, meu pai de santo contou que tradicionalmente, na África, para o povo yorubá, as iniciações ao mundo dos orixás só se davam se o iniciando recebesse o chamado por meio de um sonho. Depois disso, teria que se dedicar a dominar a força do orixá que o chamasse. No caso de uma filha de Oxum², aprenderia a mudar o curso de um rio. Já um filho de Obaluaiê³, teria de ficar

¹ Ao utilizarmos o termo “complexidade”, estamos nos referindo aqui a uma noção que possibilita ampliar o pensamento sobre o mundo adotando um olhar aberto e dinâmico, que não fragmenta, mas que aceita o fundamento dos paradoxos. Ou seja, que acolhe as perspectivas antagônicas não como rivais, mas como complementares.

² Oxum, deidade afro-brasileira, apresenta-se como mãe das águas doces, deusa do amor. Aquela que rege a fertilidade feminina, não apenas na dimensão da gestação, mas também no que diz respeito a riqueza e a prosperidade. É, ainda, a dona do ouro e considerada deusa da beleza.

³ Obaluaiê, orixá cujo nome se traduz como “senhor de toda terra”. É profundamente associado ao poder de transformação, sobretudo no âmbito da doença e da saúde, da morte e da vida. De acordo com a mitologia afro-brasileira, é o primogênito de Nanã e considerado também o deus do silêncio.

dias enterrado, sentindo o poder da terra. E assim funcionava para cada um dos orixás, com suas peculiaridades e seus ensinamentos particulares.

Apesar de saber que a ritualística já não era a mesma, com medo de não sonhar, intuitivamente passei a anotar qualquer coisa que eu experienciasse durante o período do sono. À medida que o tempo passou, essas vivências de sonhos se tornaram cada vez mais frequentes. Minha memória onírica foi adquirindo uma riqueza de detalhes que me fez criar uma familiaridade com o mundo dos sonhos, quase equivalente à nossa realidade concreta, da vigília. Esse passou, então, a ser o assunto que mais me interessava nas rodas de conversa. Ouvir os sonhos das pessoas ao meu redor e compartilhar os meus. Mas mesmo depois de ter sonhado com orixás, feito a cabeça e de já não ser mais perturbada pelo medo de não sonhar, o assunto continuou me estimulando.

Concomitantemente, foram surgindo internamente alguns questionamentos: por que consideramos o mundo dos sonhos uma não-realidade? Será que o que chamamos de realidade é um sonho para o nosso eu onírico? Existe, de fato, uma pluralidade de “eus”? Ou a mesma Margot que vive a realidade concreta, vive também a realidade onírica? E que oscilações de comportamentos são essas entre as “Margots” dos sonhos e da vigília?

Exponho aqui esses relatos pessoais partindo da máxima de Edgar Morin (2011b) de que meu método sou eu. Parto da ideia de que pensar o conhecimento científico implica não só a definição de um objeto de pesquisa, uma abordagem e os melhores caminhos para se atingir os objetivos traçados. Mas também, implica ser capaz de identificar a relação indissociável que é estabelecida entre o objeto de estudo, o método e o sujeito (Morin, 1980b). Ou seja, aquele que coloca em prática essa metodologia.

No entanto, quando tratamos do objeto de estudo, não nos referimos a um objeto já definido e estabelecido, seja pelos sentidos ou pela experiência comum, como a ciência positivista costuma tratar. Isso porque existe uma vasta possibilidade de desenvolvimento teórico quando se decide estudar, por exemplo, os sonhos. A que sonhos estamos nos referindo? Os sonhos diurnos, da vigília, ou os sonhos noturnos, oníricos? Os sonhos que parecem mais distantes das experiências do concreto, ou os sonhos que nos proporcionam experiências semelhantes às que vivemos cotidianamente?

Aqui, entende-se que o objeto de estudo é construído teoricamente ao longo de todo o desenvolvimento da pesquisa, e não dado pela natureza de forma pronta, o que dá a ele um caráter indireto (Bachelard, 1996a). Mesmo que cheguemos a um acordo de que tipo de sonho trataremos, ainda assim, as experiências da realidade não são únicas e absolutas, mas relativizadas pela subjetividade do pesquisador. O primeiro olhar que se

tem do objeto de estudo se desenvolve, à medida que a pesquisa também avança. Por isso propomos uma observação contínua, em movimento.

Ao nos depararmos com o mistério do real e a relatividade de uma única verdade, pretendemos nos aproximar ao máximo da verdade de nosso objeto, sem esgotar suas possibilidades de desenvolvimento, de forma a manter uma abertura dialética, complexa.

Construímos, então, nosso objeto de estudo a partir da racionalidade científica em diálogo com essa subjetividade. Isso implica, portanto, um acolhimento do sujeito e de seu método, das influências culturais e toda multiplicidade que elas contêm. Não só a multiplicidade natural, as inúmeras espécies de animais, os diversos climas e vegetações. Mas também a diversidade dos afetos, das línguas, das crenças, dos olhares e dos costumes, presente nesse povo que é fruto da mistura de tantos outros povos.

Além disso, da mesma forma que o objeto de estudo é construído ao longo de todo o trabalho, os caminhos metodológicos também não são pré-determinados de forma rígida, mas se definem conforme o desenvolvimento da pesquisa. Uma ideia torna-se verdadeira diante de determinada circunstância, mas não descreve uma constituição definitiva (Bachelard, 1996a). É necessária, então, uma vigilância constante no que diz respeito tanto à escolha e aos métodos de investigação do objeto, quanto às experiências do sujeito-pesquisador, que também moldam o desenvolvimento da pesquisa.

A disjunção que se estabelece, na história da ciência, entre o sujeito, seu método e seu objeto, remete o sujeito à filosofia e à moral. Já para a complexidade, essa é uma dissociação inalcançável, uma vez que se considera impossível observar uma realidade apenas com uma intenção de objetividade. Isto significaria descartar totalmente as cargas de subjetividade que são intrínsecas ao pesquisador. Se trataria de uma tarefa cega, que eliminaria do pesquisador, cientista, sua carga de singularidade (Morin, 2008). Ou seja, o afastaria de aspectos que o tornam um ser não só racional, mas que também está inserido em uma sociedade, uma cultura, que é possuidor de história, experimentação e concepção.

No entanto, a perspectiva complexa não emite um julgamento moral de condenação a essa disjunção estabelecida pela ciência clássica. Pelo contrário, há na complexidade o reconhecimento de um necessário afastamento do subjetivismo, no sentido estratégico, enquanto procedimento científico. Tal afastamento passa a ser necessário sobretudo quando os elementos que compõem a subjetividade se centram em torno do etnocentrismo, da estrutura afetiva, do egocentrismo e da opinião arbitrária. É preciso, portanto, fazer uma distinção entre realidade e subjetividade, assim como entre

ilusão e subjetivismo (Morin, 2001). Assim, seria possível um reconhecimento do sujeito e a integração crítica da subjetividade na busca pela objetividade.

Também para Bachelard (2006) a existência do sujeito racionalista, pesquisador, cientista, não pode ser provada, senão a partir da experiência duplicada do racionalismo, que confirma discursivamente a presença ativa da subjetividade e da objetividade. Para o autor, a existência do sujeito racionalista não adquire segurança por um processo unitário, mas sim dialético e discursivo. Isto porque o sujeito é obrigado a agir dentro e fora de si, assumindo substância e existência.

Ao tratarmos de um objeto, comumente nos condicionamos a um olhar objetivo. No entanto, a própria escolha do objeto é conduzida por pensamentos, que temos como verdades fundamentais sobre o mundo, mas muitas vezes são “confidências sobre a juventude de nosso espírito” (Bachelard, 2006, p. 129). Formam-se, então, convicções próximas a um saber, mas que, no entanto, possuem uma fonte primária “impura” aos olhos da ciência clássica: hipóteses acumuladas, sonhos, deslumbramento e sedução. Segundo o autor, para se fazer ciência apenas objetivamente, seria preciso criticar o senso comum, a sedução, sensações e até a própria etimologia, considerando que o verbo é feito para cantar e seduzir. A presença dessa carga subjetiva nos leva a adotar, então, uma filosofia do conhecimento científico aberta.

Portanto, ao longo desse trabalho, buscamos traçar as relações que podem ser estabelecidas entre o sonho como realidade – e aqui, objeto de estudo – e a teoria da complexidade, desenvolvida por Edgar Morin. No que diz respeito ao pensamento complexo, utilizamos essencialmente as ideias que o autor desenvolve em sua obra *O método*. Composta por 6 volumes, trata-se de um verdadeiro caleidoscópio, uma empreitada epistemológica que procura elucidar a complexidade que compõe a realidade e o pensamento que permite abordá-la. Propomos também uma carga de leitura e aprofundamento bibliográfico complementar que nos permita alcançar uma compreensão dessa problemática central, bem como de outras questões que porventura surgirão concomitantemente.

Para tratarmos, então, dessa temática estrutural do trabalho, partimos da noção de noosfera, criada por Teilhard de Chardin (1955) e retomada por Edgar Morin (2002a) a partir de um olhar complexo. Tal conceito, que será melhor desenvolvido adiante, consiste, sinteticamente, na ideia de uma esfera composta de ideias, pensamentos, imagens, mitos, narrativas e tudo o que, apesar de não possuir uma materialidade física, permeia também esse mundo do concreto, do papel e da caneta.

Essa possibilidade de novas reflexões a partir de um pensamento aberto, dá ao tema da pesquisa um aspecto amplo e subjetivo em que não necessariamente poderemos chegar a uma só resposta, objetiva e concreta, mas que, ao contrário, nos impulsiona em direção a novas ideias e pensamentos. Nesse sentido, a proposta de um método que atenda aos princípios da complexidade de Edgar Morin se dará para todo o desenvolvimento das etapas de trabalho aqui propostas, tanto teóricas quanto práticas. O autor trabalha em sua teoria com diversos operadores cognitivos que permitem entender o que é a complexidade, dos quais três são fundamentais para abordar nosso problema de pesquisa – apesar de sabermos que também somos atravessados por outros de seus operadores, mas que são menos desenvolvidos teoricamente aqui – de uma forma complexa, apesar de não se tratar de uma aplicação sistemática, mas de uma elucidação da forma com que a realidade se organiza dentro dessa perspectiva.

São eles, o operador dialógico, o recursivo e o hologramático. O primeiro operador, dialógico, estabelece um diálogo entre os modos de conhecimento e acesso à realidade – científico, artístico, filosófico, psicológico. Na ciência, por exemplo, os diálogos entre a biologia, a genética e a medicina deram lugar aos problemas da bioética: prolongar a vida é necessariamente um bem? O diálogo, portanto, inclui também o princípio da contradição. A relação entre diferentes teorias e pensamentos podem gerar novas ideias que não necessariamente estarão em concordância com as teorias que serviram de base para seu desenvolvimento. Ainda, a dialogia permite a unidade complexa de duas lógicas complementares, concorrentes e antagônicas que se alimentam uma da outra, se completam, mas que também se opõem e se combatem (Morin, 2008).

O segundo operador, fundamental para o desenvolvimento do nosso trabalho, é chamado de recursivo. Consiste em um pensamento circular, que está presente não só no mundo das ideias, mas também na organização natural do universo, que se retroalimenta, de forma a se auto-organizar, autoproduzir e autoconstituir (Morin, 2015), desde que haja também uma interação exterior, dialógica, como propõe o primeiro operador. Trata-se, então, da possibilidade de a causa agir sobre o efeito e de o efeito agir sobre a causa, diferentemente da perspectiva linear, que implica numa relação apenas de causa e efeito. Ou seja, quando nos apropriamos da recursividade proposta pelo autor, o sonho pode tanto explicar a realidade, como a realidade também pode explicar o sonho.

Por fim, o terceiro operador hologramático diz respeito à relação entre a parte e o todo: a parte contém o todo, isto é, ao estudarmos um aspecto do sonho (parte) buscamos entender a totalidade do fenômeno do sonho (todo). Da mesma forma, o todo contém a

parte. Pode-se compreender a proposta desse operador, a partir da metáfora que está implícita no próprio nome: o holograma. Um tipo de fotografia que, diferente da fotografia tradicional – que registra apenas variações de intensidade de luz - se utiliza da técnica holográfica, permitindo a observação dos pontos de origem que formaram a imagem, a depender da iluminação utilizada, contendo quase que a totalidade do objeto reproduzido.

Os três operadores são complementares e sugerem uma abertura teórica, mas também um diálogo, seja entre elementos externos ou internos à própria ideia. Partindo da compreensão do sonho como fenômeno complexo, propomos, portanto, um diálogo entre diferentes áreas do conhecimento que abrangem essa temática, passando pela neurociência, por pensadores da biologia, da psicologia, da psiquiatria, até ideias desenvolvidas por nomes importantes do movimento indígena no Brasil. Esse diálogo entre áreas do conhecimento é característico da proposta de um método complexo, que consiste em abordar um objeto, adotando uma relação dos saberes, um metaponto de vista e múltiplas linguagens.

A adoção de um metaponto de vista é tida como fundamental, quando se entende que a fragmentação dos saberes, a hiperespecialização, a burocratização das instituições, a cegueira ao global e os interesses econômicos, por vezes põem a perder a noção de progresso em seu sentido ético. Tratamos, pois, da questão da subjetividade como uma forma de adotar um metaponto de vista, uma vez que consideramos o próprio pesquisador, ao fazer ciência, como um sujeito existente, que possui um cérebro inscrito em uma cultura, uma sociedade determinada. Consideramos ainda que, mesmo em suas observações mais objetivas, não se exime totalmente do componente subjetivo.

Os sonhos, constituídos de tantas possíveis combinações de elementos, desde os cinco sentidos do corpo humano, até a memória, a imaginação, a interação entre consciência e inconsciência, são, ainda, um fenômeno que relativiza até mesmo as noções de tempo e espaço que o indivíduo experimenta na realidade material. No entanto, para que essas vivências oníricas possam ser compartilhadas, relatadas, possivelmente interpretadas e ainda consideradas no mundo da matéria, é preciso que o sonhador possua uma capacidade narrativa. Portanto, todos esses elementos fazem com que os sonhos sejam considerados componentes dessa dimensão abordada pelos autores, denominada “noosfera”.

Sendo assim, as noções de inconsciente e de arquétipo desenvolvidos por Carl G. Jung são também abordadas ao longo do desenvolvimento do trabalho. Por mais que não

tenhamos essas ideias como base central, as utilizamos como uma forma de dialogar e de compreender as ideias centrais dentro da perspectiva da complexidade. Para o autor, o que se entende por inconsciente – apesar de não haver uma definição simplificada para algo tão complexo – é determinado sobretudo pelas tendências instintivas. Entende-se por instinto, as pulsões psíquicas, manifestadas pelos sentidos corporais. São tendências representadas por pensamentos correspondentes (Jung, 1964), isto é, o que ele denomina de arquétipo. A tendência instintiva, inconsciente, que determina o arquétipo é uma realidade para a humanidade assim como é para a organização em colônias das abelhas, ou a construção dos ninhos para os pássaros.

A relação proposta por Jung também passa pela noção dialógica e recursiva da teoria da complexidade, de Edgar Morin. Isto porque ao mesmo tempo em que os arquétipos possuem seu teor coletivo, o inconsciente está necessariamente relacionado à subjetividade na dimensão individual. Por mais que o mito exista coletivamente, ele também proporciona a possibilidade de uma experiência subjetiva, por meio da construção de sentido do sujeito, da identificação e do reconhecimento de seus símbolos. Sendo assim, ao mesmo tempo em que existe uma dimensão individual, ela também é coletiva e as duas se retroalimentam.

Os arquétipos são entendidos como fenômenos coletivos que se manifestam independentemente das diferenças culturais, de idade, ou de tempo. A construção arquetípica no imaginário infantil, como a figura do herói, por exemplo, é importante por revelar uma construção, de certa forma, misteriosa. Essa construção se dá não só por uma transmissão racional, uma vez que não necessariamente as crianças têm acesso direto à tradição originária do arquétipo em questão. Possui, então, origens obscuras, desconhecidas. (Jung, 2011). No entanto, as estruturas arquetípicas propostas por Jung não possuem formas estáticas, mas são elementos dinâmicos que se manifestam por impulsos tão espontâneos quanto os instintos.

Os sonhos, portanto, dentro dessa perspectiva, são um fenômeno psíquico que é atravessado por elementos desse inconsciente coletivo, mas também por elementos da individualidade do sujeito, consciente e inconsciente. Individualidade esta, que é composta por uma relação dialógica entre elementos psicológicos, culturais e biológicos. Da mesma forma que para Morin, suas ideias sobre a noosfera implicam em um dinamismo, um movimento de troca, de diálogo, isto se dá também entre a consciência e a inconsciência, que podem ser um palco individual e coletivo de uma só vez (Morin, 2002a; Jung, 1964).

As imagens e seu duplo, discutidas aqui dentro de uma perspectiva complexa, são a matéria-prima do imaginário e dos sonhos. Em diálogo com as dimensões míticas, arquetípicas e simbólicas, estas surgem antes mesmo do pensamento, são produto direto do coração, da alma e, portanto, da psique. Trata-se de uma consciência sonhadora (Morin, 2014; Bachelard, 2008), uma ressonância e uma repercussão abstratas, múltiplas, que não possuem uma temporalidade lógica, mas são arquetípicas. Não possuem causa, simplesmente acontecem.

As imagens, sejam elas imagens míticas, imaginárias, oníricas, fílmicas ou filosóficas, povoam essa dimensão das ideias. Habitam a noosfera, por mais que possam ser também parte da dimensão da biosfera, quando narradas ou traduzidas pela linguagem. O mundo das ideias oscila entre a super realidade e a sub realidade (Morin, 2002a), mas não deixa de compor um dos níveis de realidade possível.

Ainda dentro da mesma perspectiva imagética – ou poética –, o símbolo é tido como uma conexão da imaginação com o real. O fogo, como elemento fundador da cultura dos símbolos, é caracterizado por representações contrárias, de bem e mal, de vida e morte, de prazer e punição. (da Costa, 2018). Essa possível relação que se estabelece entre os contrários de acolhimento e de rejeição é o que distancia o fogo, no caso, de um conceito e que o torna um símbolo. Apesar de parecer paradoxal, o símbolo surge a partir de uma vivência de imaginação concreta, uma vez que sem ela, não haveria linguagem ou compartilhamento de experiências. No entanto, há mais um elemento chave que também se relaciona com as elaborações simbólicas: a cultura.

Para a abordagem deste tema, recorreremos ao pensamento etnopsiquiátrico desenvolvido por Tobie Nathan (2004; 2005; 2012; 2016), a partir das ideias de George Devereux (1981). E ainda, às ideias de Roger Bastide (2006; 2016), no que diz respeito às questões socioculturais que abarcam a temática do sonho na noosfera, retomando costumes e compreensões ditas “primitivas”. Retomamos essa perspectiva porque para compreendermos a humanidade de hoje a partir de uma perspectiva justa e completa, é preciso olharmos também a humanidade do passado, o que torna, portanto, possível um diálogo entre as ideias de mito, símbolo, arquétipo, cultura e complexidade.

O mito, que é ao mesmo tempo coletivo e individual, muitas vezes justifica o valor subjetivo do sonho. Mas é também a partir do mito primordial, que se situa a estrutura da realidade social, que estrutura, portanto, o sonho de determinada sociedade. Da mesma forma que ao narrarmos os sonhos através da linguagem, introduzimos neles nossa própria cultura. É ainda, a partir do sonho que surgem respostas míticas para novas

situações sociais (Bastide, 2006). Assim, simultaneamente, mito, sonho e cultura se alimentam uns dos outros.

As raízes culturais e espirituais são fundamentais para nosso trabalho, sobretudo por tratarmos do cenário brasileiro, em que há uma grande miscigenação de povos, com diferentes hábitos, línguas, sincretismos e tradições. Relacionamo-nos com pessoas que se vinculam frequentemente a mentores, caboclos, demônios, santos, orixás e mestres (Neubern, 2018). Por isso, a proposta de Tobie Nathan de etnopsiquiatria, que implica em um diálogo complexo entre mundos, em uma interação entre o psíquico, individual, social e o cultural, faz-se necessária para abordarmos o tema dos sonhos brasileiros. A perspectiva etnopsiquiátrica desenvolvida aqui, está também relacionada a um pensamento complexo, que como podemos perceber, está enraizado ao longo de todo o trabalho, sugerindo uma abertura e uma rede que conecta diferentes saberes.

E, por fim, ainda com relação à noosfera e à complexidade, discutimos as diferentes compreensões que se pode ter da ideia de realidade, corroborando uma abertura do pensamento científico para as dimensões não concretas. A constituição do real, do mundo, se dá através da linguagem. Mas, antes, tem suas origens em um pensamento que ao mesmo tempo é uno e duplo, qualificado por Morin (2005) como *unidual*. Um *arquipensamento*⁴ que já permeava nossos povos ancestrais, caçadores, primitivos. Povos que desenvolveram tecnologias como o fogo, o ouro e o metal e que, para isso, utilizaram sim uma lógica racional, empírica, mas sem separá-la de seus ritos, suas crenças, seus mitos. Os dois pensamentos, que determinam também a forma de agir, não se confundem, mas se complementam, sem que nenhum se sobressaia com relação ao outro.

Houve, então, uma ruptura entre essa unidualidade *logos/mitos* no desenvolvimento das grandes civilizações ocidentais, que reduziu o símbolo à poesia e o mito à ilusão. (Morin, 2005). Mas ainda assim, a valorização da ciência e da racionalidade não implicou no desaparecimento dos mitos ou da religião. Ao contrário, mesmo o desenvolvimento de grandes teorias ainda possui origens mitológicas em suas profundezas, como é o exemplo da linguagem, ou ainda de criações mais tecnológicas, como os aviões ou as máquinas de costura. O avião, fruto de um sonho atávico de voo e a máquina de costura, também fruto do antigo mito da tecelagem.

4 *Arquipensamento* como junção dos termos “*arquê*”, em seu sentido originário, que diz respeito às forças e formas originais (Morin, 2005) e “pensamento”.

A realidade concreta, portanto, se expande ao acolher a presença desse pensamento subjetivo, uma vez que o símbolo, que estabelece uma relação entre sua própria realidade e a realidade designada, é parte das noções essenciais desse empirismo. Quando nos referimos ao símbolo, estamos indiretamente tratando também da ideia de mito, uma vez que ambos se atraem e que o mito pode ser visto como uma versão autônoma do símbolo, uma integração do indivíduo no cosmos. No entanto, não se trata apenas de uma relação macrocômica, mas também da ideia de identidade, de temporalidade e de tudo o que pode provocar interrogações ao sujeito (Morin, 2005).

Essa unidualidade entre *mitos* e *logos* perpassa também o diálogo entre a noção de realidade e sua representação, ao contrário da racionalidade cartesiana, que em sua interpretação massificada separa a imagem do real. Porém, propõem-se que a representação é uma “imagem analógica do real, seu ‘duplo’, que é ao mesmo tempo idêntico a ele; esse duplo pode desdobrar-se de novo na rememoração que toma a realidade de uma imagem-fantasma” (Morin, 2005, p. 189). Ou seja, as representações, as imagens, possuem um dinamismo, uma vida, podendo, então, ressignificar seu tempo e espaço.

Apesar de mito, símbolo, imaginário e sonho estarem todos na esfera das ideias e parecerem compostos da mesma essência, há para os sonhos e para a fantasia um teor mais individual, subjetivo e talvez por isso mais abstrato. Embora haja também um fundo arquetípico e, portanto, coletivo, que o constitui. Já o mito, ainda que seja também elemento constituidor dos sonhos e da fantasia, adquire a solidez do real, dependendo ao mesmo tempo do que é pensado e do que é vivido coletivamente.

O pensamento unidual, apesar de se dividir em dois, continua sendo um só, como siameses, neutralizando situações de antagonismo, relacionados em *yin-yang*⁵. Paradoxalmente, o mito, ao mesmo tempo em que alimenta, também confunde o pensamento racional. Já a lógica, ao mesmo tempo em que controla, também atrofia o pensamento. Por mais que haja uma distância, *mitos* e *logos* são complementares e implicam, portanto, uma razão aberta, que não conceba oposições absolutas, mas relativas (Morin, 2008). Que compreenda seus excessos e suas carências e que dialogue com as oposições não como antagônicas, mas complementares.

⁵ Noção taoista desenvolvida ao longo de milhares de anos que, em suma, descreve a complementaridade entre os opostos: o preto e o branco, o bem e o mal, o pequeno e o grande, o positivo e o negativo.

Assim, partindo da proposta de diálogo entre *logos* e *mitos*, entre as ciências objetiva e subjetiva, optamos por estabelecer um diálogo aqui também com a perspectiva neurocientífica já existente acerca dos sonhos e do sono, de modo a integrá-la a perspectiva psicológica, etnológica e complexa, como já proposto (não exatamente com as mesmas abordagens) por Sidarta Ribeiro (2019) em seu livro *Oráculo da noite*. Apontaremos, então, algumas questões como a influência do sono e do sonho para a memória, a função regeneradora que o sono pode ter para o indivíduo, os diferentes estágios do sono e a presença dos sonhos em cada um deles e a influência que fatores biológicos podem ter no conteúdo dos sonhos, portanto, na psique do seu sonhador também, e também a influência que as questões psicológicas podem ter no que diz respeito à biologia do sujeito.

A neurociência, que mais se ateu aos estudos do sono do que do sonho, ainda assim o percebe como um testemunho da atividade mental durante o período do sono. No entanto, ao contrário do que se acreditou durante muitos anos, entende-se hoje que o sonho não é apenas um reflexo de experiências passadas do indivíduo, mas também uma forma de preparar o sonhador para o futuro (Ribeiro, 2019; Nathan, 2012), de forma a ser ele, esse indivíduo biologicamente e subjetivamente singular, que o viva.

Da mesma forma, como sugere Morin (2005), o espírito influencia o cérebro, assim como o cérebro influencia o espírito, por mais que ambos, sozinhos, não tenham consciência disto. Por um lado as imagens, a ideia e o pensamento. Por outro, uma rede constituída de neurônios, que se interconecta por sistemas elétricos e químicos. Por mais que conscientemente possamos pensar que o espírito ou o cérebro tenham uma relação de causa e efeito, sua relação é na verdade recíproca e sua causalidade circular.

Foi feito, então, de forma a dar consistência aos assuntos desenvolvidos, um levantamento bibliográfico e um aprofundamento das leituras, acompanhado também por investigações de outras linguagens que possam nos proporcionar um maior entendimento acerca dos sonhos nessa perspectiva complexa. Por exemplo, a exposição oral de pensadores em eventuais conferências, podcasts e recursos audiovisuais que também contribuem com o desenvolvimento da pesquisa em seu aspecto teórico.

Uma vez levantadas as bases teóricas que nos nortearam para dar sequência a outras etapas do trabalho – apesar de compreendermos que a fundamentação teórica continuará sendo desenvolvida ao longo de toda a pesquisa – propomos, em seguida, discutir as narrativas de sonhos relatados aqui a partir dos princípios de interpretação propostos pela etnopsiquiatria (Nathan, 2012), ainda baseados em um olhar complexo.

Buscamos também explicitar algumas das diversas influências culturais do Brasil e suas implicações nas relações que os sonhadores têm com seus sonhos.

Ao propormos um olhar etnopsiquiátrico e complexo dos sonhos, as questões culturais passam a ter uma relevância considerável. Portanto, no desenvolvimento empírico do trabalho, apontamos diferentes cosmovisões e influências culturais que permeiam a população brasileira. Dentre elas a relação do povo yanomami do Brasil com as vivências oníricas (Kopenawa, 2015), que influenciam diretamente a estrutura de suas vidas e seus processos de iniciação xamânica.

Partimos, então, primeiramente da noção de subjetividade do sujeito e de toda complexidade que isso implica, desmistificando o que Nathan (2012) chama de culto ao qualquer um, que também poderia ser traduzido como “culto ao zé ninguém”. Para a etnopsiquiatria, essas classificações que são feitas dos sujeitos em categorias simplificadas são vistas como problemáticas. Por exemplo, uma mulher com problemas emocionais específicos não necessariamente cabe na categoria “histórica”. Costuma-se considerar um diagnóstico como suficiente para apreender a totalidade do sujeito. No entanto, os diagnósticos, dentro do atual sistema de produtividade e de massificação do sujeito, ficam restritos ao desvio da pessoa (Anache, 2005) e deixam de lado um aprofundamento, um olhar particular do sujeito, buscando conhecer suas raízes, sua língua materna, sua história, talvez até mesmo a história de seus antepassados.

Da mesma forma, a interpretação dos sonhos e de seus símbolos também não pode ser feita por meio de generalizações. A estética do contexto no qual o símbolo está inserido deve ser levada em consideração. Um sonho de voo, por exemplo, possui suas variações. Pode aparecer como um acontecimento leve e fluido, ou pode passar por cenários agressivos e isso pode demandar muito esforço do sonhador. Fato é que, para a psicanálise freudiana, o sonho de voo, dentro de algumas possibilidades de variações, geralmente simboliza desejos voluptuosos.

No entanto, aqui, essa interpretação, por mais que possa servir como ponto de partida, deve ser ultrapassada, possibilitando um entendimento maior do que pode vir a representar um voo em sonho. Como qualquer símbolo psicológico, sua interpretação deve ser múltipla: passional, racional, estética, orgânica e assim por diante. A diferença entre um voo pesado ou leve pode acumular todas as dialéticas da alegria e da dor; do cansaço e da disposição; da atividade e da passividade; do bem e do mal (Bachelard, 2001). Este traço dinâmico é muito mais profundo do que um desejo passageiro. Ele

pressupõe a continuidade do sonho e do devaneio, implica uma continuidade no próprio dia da experiência da noite.

A proposta da dissertação, é, então, de analisar três realidades distintas, que dentro da lógica da complexidade são também complementares. Trata-se de três situações de relatos de sonhos de pessoas, com diferentes vivências, na cultura brasileira. A primeira realidade é a de um xamã do povo yanomami, cujos depoimentos foram retirados de seu livro (Kopenawa, 2015); a segunda é a realidade dos povos de terreiro, especificamente do candomblé, cujos materiais também foram retirados de livros e dissertação; por fim, a terceira realidade é a de uma pessoa cristã, que segue atendimentos de hipnoterapia no CAEP⁶ da Universidade de Brasília. Seus materiais foram advindos de uma pesquisa realizada por meio de entrevista e relatos de sonhos.

A discussão que propomos fazer a partir dos relatos de pessoas ameríndias, praticantes de religiões de matriz afro-brasileira e cristãs pretende demonstrar a diversidade de cosmovisões que um povo com a mesma nacionalidade pode ter. Entretanto, a ideia é de averiguarmos, apesar das diferenças, a possibilidade de estabelecer um diálogo entre elas, conforme proposto na problemática desta dissertação. Assim, a leitura dos sonhos na cultura Yanomami pode elucidar de alguma forma a maneira como os sonhos são lidos e interpretados para os cristãos? O que diferencia ou aproxima a relação do sonhador aos seus sonhos no contexto de um terreiro afro-brasileiro e no contexto ameríndio? Como a etnopsiquiatria estabelece pontes entre os saberes de diferentes culturas?

Uma vez realizada a etapa das narrativas dos sonhos e das diferentes leituras que podem ser feitas, analisamos como é possível estabelecer esse diálogo entre a etnopsiquiatria, a neurociência e a complexidade na compreensão dos sonhos. O trabalho é desenvolvido a partir de uma estrutura dividida em quatro capítulos. O primeiro, intitulado “A noosfera e os sonhos”, no qual desenvolvemos algumas discussões propostas pela teoria da complexidade, a noção de noosfera e seus elementos que permeiam o mundo dos sonhos.

O segundo capítulo, denominado “A neurociência e o estudo dos sonhos”, onde, sob uma ótica complexa, recorreremos às ideias de Michel Juvet (1992; 2016), Sidarta Ribeiro (2019) e Boris Cyrulnik (2019) como um levantamento teórico das contribuições

6 Centro de Atendimento e Estudos Psicológicos, onde acontecem atendimentos psicológicos e aulas com os estagiários estudantes de Graduação e voluntários da Universidade de Brasília.

neurocientíficas acerca dos sonhos. A escolha dos três autores em específico se deu por adotarmos uma perspectiva aberta que, apesar de partir da biologia, não deixa de dialogar e considerar outras dimensões da realidade que estão em interação com o biológico, como a afetividade, o imaginário e o conhecimento mito-simbólico.

O terceiro capítulo, “Abordagem etnopsiquiátrica dos sonhos”, trata da leitura etnopsiquiátrica, a partir da qual construímos toda a estrutura do trabalho, à luz do pensamento de Tobie Nathan, ainda em diálogo com a complexidade. E, por fim, o quarto capítulo, intitulado “A pluralidade onírica brasileira”, onde apontamos três perspectivas diferentes de pessoas do mesmo país, mas que possuem influências históricas, espirituais e socioculturais distintas. Portanto, que possuem uma leitura e uma relação com os próprios sonhos também diversa.

Capítulo 1 – A noosfera e os sonhos

As coisas não precisam ter acontecido para serem verdadeiras. Contos e sonhos são verdades-sombras que vão perdurar quando os reais fatos não forem mais do que pó e cinzas esquecidas.

Sandman

1.1 Os sonhos perdidos no paradigma moderno

Há, para todos nós, uma pluralidade de dimensões que atuam simultaneamente. Dimensões abstratas, concretas, subjetivas, objetivas, materiais, oníricas, espirituais, imaginárias. Diante dessa diversidade de mundos, a ciência clássica, a princípio, valorizou sobretudo a dimensão do concreto, da objetividade, desprezando como não-assimiláveis, como subprodutos do real, epifenômenos, logros, ruídos: a existência, as coisas singulares, o sujeito, os conjuntos orgânicos (Morin, 2002a). Os sistemas mitológicos e religiosos retrocederam e seus espaços dentro da ideologia científica foram tomados pela racionalização, suscitando “a aglutinação em si dos mitos da Certeza, da Razão e do Progresso” (Morin, 2002a, p. 176).

Essa razão autoritária, ao laicizar o pensamento, apropria-se do universo e estabelece uma potencialidade totalitária. Entretanto, pouco a pouco as dimensões abstratas, com suas oscilações entre a super-realidade e a sub-realidade – que não excluem, de todo, os aspectos objetivos e concretos que elas mesmas podem conter – lutam também por seu espaço científico e para serem consideradas, provocando uma abertura do sistema teórico e, para tanto, uma abertura também do espírito humano.

Quando tratamos da ideia de abstração, dialogamos com o conceito estabelecido por González Rey (2003) de subjetividade. As realidades subjetivas, abstratas, se fecham apenas de maneira a se proteger contra obstáculos externos. Por outro lado, também são abertas a diálogos com artifícios teóricos que sejam externos a elas, desde que possam ser entendidas como parte desse processo subjetivo complexo e singular, alimentando-se de confirmações e verificações externas a elas.

Ou seja, as realidades subjetivas, abstratas, não são nem completamente fechadas, nem completamente abertas. Há, portanto, pelo menos dois níveis de sentidos subjetivos: o individual e o social, que se relacionam entre si, influenciando-se através de suas externalidades (González Rey & Mijttáns, 2017). Cada nível está intrinsecamente presente

no outro, permitindo integrar a multiplicidade das experiências simbólicas e emocionais que, por sua vez, resultam em configurações subjetivas.

As abstrações e subjetividades presentes na linguística, ou na matemática, por exemplo, são consideradas também realidades objetivas e têm o seu valor reconhecido. A palavra, por exemplo, apesar de não ser objetiva e concreta, existe e é recorrentemente utilizada como elemento que compõe essas dimensões da objetividade e do concreto, do mundo material. Ou seja, a palavra é uma abstração que quando designa um objeto, se materializa e vice versa.

Inúmeras discussões e questionamentos podem surgir a partir desta afirmação, que trata de um assunto considerado por Morin (2002a) como o grande paradigma da ciência moderna. Isto porque a abstração está profundamente imersa no inconsciente tanto individual, quanto coletivo. No entanto, a ideia de uma realidade que não é concreta – a exemplo do universo onírico – permanece nebulosa. O pensamento consciente – fortemente influenciado pelas aceitações da ciência e do senso comum – ainda hoje dá pouco espaço para a presença dessa outra dimensão que, apesar de pouco palpável, está tão presente no cotidiano de muitas sociedades.

Essa ruptura entre os pensamentos empírico-racional e simbólico/mítico tornou-se, pouco a pouco, estrutural para o desenvolvimento científico, impondo quase que uma guerra entre pensamentos e tomando, assumidamente, partido por um dos lados. Do lado da razão estão a utilização instrumental de signos, a imagem da realidade, o controle lógico-empírico, a técnica, a dominância da disjunção, a disjunção do real/imaginário, a convencionalização das palavras, a irrealização das imagens, a reificação, o isolamento e o tratamento técnico das coisas, o forte controle empírico exterior, o forte controle lógico do analógico, e o objetivismo (Morin, 2005).

Já para o pensamento simbólico/mitológico, que possui papel importante para a compreensão dos sonhos, estão a utilização evocativa de símbolos, a realidade da imagem, a compreensão subjetiva, a magia, a dominância da conjunção, a conjunção real/imaginário, a reificação das palavras e das imagens, a fluidez e possibilidade de metamorfose, o tratamento mágico dos objetos, o controle do vivido interior, o controle analógico do lógico, e o subjetivismo (Morin, 2005).

Por mais que a ciência busque as certezas estáveis, lineares e lógicas, não é possível expulsar completamente o pensamento simbólico, mítico. Isto significaria abdicar de toda subjetividade, existência e afetividade presentes no intelecto, deixando-o alimentar-se somente por leis, equações, modelos e formas. Sendo que, naturalmente, em

um mesmo discurso os diferentes pensamentos podem ser combinados e relacionados de forma a unir concreto e abstrato, subjetivo e objetivo, pessoal e interpessoal, singular e geral, comunitário e societal. Por mais que possam ser incompreensíveis um para/com o outro, parasitam-se.

Os números, por exemplo, existem. Por mais que estejam em uma dimensão transcendente, abstrata, ou dita “irreal”. Ou seja, apesar de não existirem como elemento real na natureza, por não serem dotados de existência física, os números naturalmente possuem uma existência noológica, tornando-se a própria essência do real (Morin, 2002a), o que suscita uma suprema apropriação do real pela ideia. As noções de abstração e de concreto passam a ter, então, um sentido não antagônico, mas complementar e fluido. Permitindo, assim, o desenvolvimento de uma racionalidade complexa, que reconheça seus limites e passe a considerar não só a concretude, mas também a singularidade e subjetividade. Uma razão aberta que saiba dialogar com o irracionalizável (Morin, 2005).

Mesmo que de forma clandestina, quase que invisível, os valores de justiça, de ordem, de ser humano, de liberdade, de igualdade, de amor, de verdade, ao adquirirem uma “vida superior”, ao tornarem-se objetos de pensamentos vivos, divinizam-se e tornam-se míticos. É assim que o mito – não em sua forma arcaica, bioantropomorfa (Morin, 2002a), mas mascarado, em forma de ideias abstratas, desmistificadoras da razão – se introduz no núcleo das teorias científicas, por mais profanas que estas sejam.

No fim do período paleolítico superior, as ideias e pensamentos dos povos magdalenianos, quando liberados de dentro das pessoas, eram imediatamente inscritos por eles nas paredes das cavernas em que habitavam. Graças a esta linguagem artística, ainda naturalista, foi possível pela primeira vez o acesso à consciência de povos desaparecidos. O que indica Pierre Teilhard de Chardin (1955), em seu livro “Le phénomène humain”, é que as inquietações do pensamento permanecem essencialmente as mesmas, apesar das variações teóricas: a origem do mundo, a busca pela espiritualidade, as ritualísticas, o senso de observação, a fantasia, o ato de criar. Portanto, a humanidade moderna, assim como os ditos “primitivos” vive em trânsito entre os mundos racionais, irracionais, imaginários, criativos.

A dimensão das ideias, do invisível, do abstrato possui vida própria. Nomeada “noosfera” (Teilhard de Chardin, 1955), essa dimensão pensante se espalha como uma manta fosforescente sobre o mundo das plantas e dos animais, ou seja, acima da biosfera. Apesar da noosfera nascer como produto fruto da atividade humana, ela possui uma autonomia. As ideias, os mitos, a linguagem e tudo o que compõe a noosfera, parte da

organização de um sistema complexo. Uma vez que “tudo aquilo que se organiza no campo das coisas do espírito, ganha essência, realidade, autonomia” (Morin, 2002a, p. 137), a força atuante das ideias passa a ser reconhecida.

A palavra noosfera foi criada na primeira metade do século XX, formada pela junção de duas palavras gregas. *Noos*, que significa “mente”, “espírito” e *sphaîra*, que quer dizer “esfera”, “campo”. Seria então a camada pensante da Terra, diferindo da biosfera justamente pelo seu caráter vivo não reflexivo.

Na noosfera, não só as noções de temporalidade e espacialidade, mas também a noção de materialidade é relativizada. Não há começo e nem fim, nem centro, nem periferia. O surgimento de uma nova ideia atua como uma raiz que por debaixo da terra pode se alastrar por inúmeras direções, abrir-se e fechar-se, interagir com outras raízes de ideias, confundir-se, diluir-se. Seus caminhos podem ser tortuosos, como também podem seguir linhas retas. Não coincidentemente, essa mesma descrição poderia ser atribuída ao mundo dos sonhos, que, portanto, é participante dessa noosfera.

Existem diferentes seres noológicos que compõem esta esfera pensante. Os ditos *logomorfos* (Morin, 2002a), com tendências mais racionais, científicas, como as teorias, as ideologias, os dogmas e os paradigmas. E os seres *cosmobioantropomorfos* (Morin, 2002a), como os mitos, os símbolos, deuses e crenças. Mas também, os seres de ficção (Morin, 2002a), que misturam elementos simbólicos e dogmáticos, por exemplo, como as narrativas, as imagens, os objetos da imaginação e os sonhos.

É a partir de um contexto histórico, político, econômico e cultural que as criações e transformações entre a biosfera, a noosfera e a biosfera acontecem, dando origem a novas ideias. Uma vez criadas, é preciso que essas novas ideias se implantem na noosfera, até que as condições sejam favoráveis para que se desenvolvam e proliferem, ou que sofram fissuras e sejam desintegradas. Um sistema racional de ideias pode expulsar um mito, uma doutrina pode matar uma teoria aberta (Morin, 2002a). Isto porque há, na noosfera, não só um contexto, mas também uma dinâmica rotativa, uma adaptação geográfica, sociocultural que podem levar estes seres noosféricos ao adoecimento, à paralização e até à morte.

Entretanto, esta seleção não faz com que o ser que se manteve vivo e que se disseminou de forma abundante seja mais verdadeiro do que uma ideia morta. “Enquanto a má teoria científica é muitas vezes expulsa pela boa, a má ideologia expulsa a boa quando corresponde à necessidade de crença, de esperança, de certeza.” (Morin, 2002a, p. 186). A noosfera se desenvolve, então como a *arché*, ou seja, uma realidade que se

movimenta passando de um oposto ao outro. A noosfera pode ser entendida ao mesmo tempo como o princípio atemporal, assim como a substância última. As ideias, em alguma instância, possuem uma unidade, considerando que vieram de um único princípio que atua como força motriz, dinâmica e que faz com que elas se manifestem como seres existentes. Se de alguma forma as ideias são limitadas, então elas são ao mesmo tempo ilimitadas.

Uma vez construída uma ideia, ela se torna conhecimento público, ultrapassando também o espírito individual e tornando-se coletiva. A ideia pode, então, ser manipulada, combinada ou contrariada, transcendendo, assim, sua própria individualidade. A analogia feita por Morin (2002a) descreve bem o processo de autonomia do mundo das ideias. Elas dispõem, como os vírus em um meio (cultural/cerebral) favorável, da capacidade de autonutrição e de autoreprodução. Assim, os cérebros humanos e, ainda, as culturas, formam os ecossistemas do mundo das ideias.

Sua expansão traz consigo um paradoxo intrínseco, que faz com que o motivo da comunicação seja também motivo de incomunicação. Quanto mais energia criadora de ideias, de narrativas, de imaginação é emanada, mais esse mundo fica denso. Isto é, se, por exemplo, a cada filme ou poema que surgem, novos mundos são criados, por toda parte a noosfera prolifera. Simultaneamente, mais névoa e confusão são geradas, quando consideramos que a criação de uma ideia gera uma expansão do conhecimento, mas também da ignorância. Isto porque ao gerar uma ideia nova, outro indivíduo já não a conhece.

A noosfera atua como mediadora entre o mundo interior subjetivo de um indivíduo e o mundo exterior, facilitando a comunicação entre ambos. Seu papel passa a ser indispensável quando consideramos que o universo está repleto de signos, símbolos, mitos, imagens, deuses, sonhos, saberes e ideias que situam fenômenos, problemas e situações. Nesse sentido, a presença da noosfera se dá em toda relação que pode ser estabelecida entre um indivíduo e suas influências socioculturais. O mundo das ideias possui, então, funções subjetivas, mas também elementos objetivos da realidade humana.

Isto é o que pode existir de mais revelador para a ciência moderna, segundo Teilhard de Chardin (1955). Para o autor, é justamente perceber que o mais precioso, ativo e progressivo conteúdo, que teve sua origem no “retalho cósmico de onde nosso mundo saiu, encontra-se agora concentrado na ‘coroa’ de uma noosfera” (Teilhard de Chardin, 1955, p. 180).

Quando entramos na esfera dos sonhos, é notoriamente difícil estabelecer um vínculo entre a realidade onírica e uma operação lógica para além da presença de ambos na noosfera. Para Morin (2002a),

há na proliferação onírica, através e apesar da sua desordem dispersiva, a despeito da multiplicidade dos sentidos que aí se combinam, fazem simbiose, parasitam-se, combatem-se de modo aleatório, com uma lógica subterrânea ativa, um discurso que se busca por analogia/metáfora, esconde-se, quebra-se, perde-se, reencontra-se, num coquetel de sentido e de falta de sentido. (p. 143)

e podemos acrescentar que há, ainda, uma organização própria de elementos tanto da vida consciente, dos momentos de vigília, quanto de elementos inconscientes, que de alguma forma se entrelaçam.

1.2 O universo onírico, a psique e os mitos

Uma das funções que se pode atribuir aos sonhos é a de reestabelecer um equilíbrio psicológico através do material onírico, que, de forma sutil, também reconstitui o equilíbrio de toda a psique de seu sonhador (Jung, 1964; Nathan, 2012). Isso porque os sonhos possuem um caráter múltiplo. Podem tanto reproduzir cenas e sensações da vigília, quanto compensar déficits de personalidade ou ainda advertir perigos, uma vez que o que escapa à consciência, frequentemente é assimilado pelo inconsciente (Jung, 1964) e transmitido por meio de enredos oníricos, de interpretações mais ou menos evidentes.

A noção de inconsciente, de acordo com a teoria junguiana (1964) permite compreender o que ele chama de “material subliminal”, ou seja, todos os fenômenos psicológicos que não recebem a mesma atenção consciente. Para o autor, é a partir deste material – isto é, toda forma de necessidade, impulso, intenção, percepção, intuição, pensamentos racionais ou irracionais, conclusões, induções, deduções e premissas – que os símbolos de nossos sonhos podem ser produzidos espontaneamente. Ou seja, todos os fenômenos psicológicos que podem tornar-se parcialmente, definitivamente ou temporariamente inconscientes quando não há espaço para os tais no espírito consciente.

É importante salientar que os conteúdos conscientes e inconscientes não estão engessados e aprisionados a determinada condição. Há uma fluidez e uma troca entre o que habita a consciência ou a inconsciência dos indivíduos. Inclusive, o sonho pode ser um dos meios a partir do qual algo de inconsciente pode se manifestar e tornar-se

consciente, uma vez interpretado, por exemplo. Se, para Jung (1964), as expressões do inconsciente são as raízes, praticamente invisíveis, da consciência, a interpretação dos sonhos pode ser, então, um elemento importante para o desenvolvimento terapêutico.

Quanto à realidade dos sonhos, esta é uma ciência que também dialoga com o sujeito para além de seu ego – desejos recalçados, inconscientes, trazidos à tona pela reflexão analítica –, mas considera também os seres, as vozes, as ideias e todo um universo polifônico que sugere uma conexão do sujeito com seu próprio *ethos* – entendido aqui como pertencimento étnico e epistemológico –, “um mundo conectado entre seus componentes heterogêneos pelo sentir [...]” (Neubern, 2018, p. 34).

Portanto, as separações entre consciente e inconsciente, vigília e sono, dia e noite, racionalidade e irracionalidade, obscuridade e clareza não se dão de forma tão simples. No período da vigília, a obscuridade do inconsciente também atua e influencia os pensamentos racionais, por meio de uma relação recursiva (Morin, 2015) e hologramática (Morin, 2008), em que a causa e o efeito agem mutuamente um com relação ao outro, porque um está contido no outro. Da mesma forma as repetições cotidianas podem se manifestar em sonhos e se misturar aos conteúdos simbólicos. Então, quando tratamos da vida das ideias, tratamos não só do que é obscuro e simbólico, mas também de todas as formas e dimensões que o mundo invisível pode tomar, inclusive das interferências no mundo do concreto.

Segundo Jung (1964), os sonhos não possuem uma natureza só humana, civilizada, mas nascem de uma manifestação quase que natural, selvagem. Um “murmúrio da natureza”. No entanto, para alcançarmos uma compreensão dessa natureza, é preciso nos desprendermos de um olhar direcionado apenas à consciência do homem moderno e retornarmos aos mitos fundadores, antigos. Apesar das grandes conquistas que nos levaram a evolução de uma sociedade civilizada terem nos feito perder costumes e saberes antigos, nossos instintos fundamentais ainda podem ser percebidos a partir de manifestações inconscientes, simbólicas. Essa dimensão simbólica e mitológica da realidade impõe-se nas antropologias e nas psiques estruturais que dissolvem o sujeito humano (Morin, 2002a).

É importante ressaltar que as manifestações simbólicas, sejam elas individuais ou coletivas, através das quais o inconsciente se manifesta, não se restringem apenas ao mundo dos sonhos. Mas dizem respeito também a toda forma de manifestação psíquica, como a pintura, a poesia, a dança, a fala e assim por diante. O símbolo nos remete sempre a um sentido mais vasto do que o imediato, evidente (Jung, 1964) e por isso precisa ser

interpretado para se tornar consciente. Por mais que tais manifestações não existam independentemente dos indivíduos, a relação de dependência é recíproca, porque, como diz Morin (2002a) “carregamos suas exigências e suas tiranias.” (p. 132).

Sabe-se, de acordo com Roger Bastide (2016), que os chamados “primitivos”, povos ancestrais de culturas tradicionais, pré-urbanos, entendiam o momento do sono como um ápice da vida, por ser justamente o momento em que sonhamos e onde, através dos sonhos, temos acesso a uma dita “supra-realidade”.

Por outro lado, na antiguidade clássica acreditou-se por muito tempo que o sono se aproximava da ideia de quase morte. É tanto que, para a mitologia grega, Hipnos, deus do sono, e Tântatos, deus da morte, são deuses gêmeos que geralmente eram representados juntos. Morfeu, também irmão de Hipnos, é o deus dos sonhos, aquele que tomava forma humana e aparecia nos sonhos das pessoas. Conta-se que foi porque Morfeu revelou os segredos do Olimpo aos humanos que Zeus o castigou. É sabido também que ele dormia em uma cama de ébano, em uma caverna escura, decorada com flores.

Entendia-se que o sono, por proporcionar um momento em que nossos sentidos, nossa respiração e nossa circulação diminuem suas atividades, nos reduzia a nada. Havia uma relação de medo estabelecida com o sono, como se ao adormecer, a alma fosse extraviada e não fosse mais se reintegrar ao corpo. O sonho, por estar diretamente relacionado ao momento do sono, sendo uma dimensão de realidade ainda desconhecida, que altera as configurações ditas “normais” do período de vigília, assim como outros seres invisíveis também presentes na noosfera – como as narrativas, as ideologias, os mitos e os símbolos – frequentemente eram e ainda hoje, por vezes, são associados ao sentimento de medo e de insegurança.

A propósito da relação que se estabelece entre os sonhos e o reino da morte, James Hillman (2013) psicólogo norte-americano, fundador da escola arquetípica de Psicologia, considera que o universo do sonho é diretamente conectado à psique e que, quando o sujeito dorme e sonha, seu eu acessa a essência dos sonhos, que se manifesta por meio de imagens e sensações. Isto porque o autor entende os sonhos como fenômenos arquetípicos, que não habitam apenas a realidade diurna, da vigília, mas que a transformam em vivências da alma. Hillman dá aos sonhos o nome de trevas da psique, considerando tanto seu caráter noturno, de manifestação do inconsciente e das profundezas do sujeito, quanto o fato de que a psique é habitada pelos arquétipos primordiais da vida, da dinâmica psíquica, que povoam o inconsciente coletivo da humanidade, no sentido junguiano.

Compreende-se que os arquétipos constituem um substrato primordial que dá origem à própria cultura, no seu sentido universal. Nesse sentido, os arquétipos são amorfos, não possuindo sequer nome e se manifestam por imagens. Podem ser entendidos a partir da noção platônica de ideia. (Morin, 2002a) Ou seja, considerando que há uma instância para a qual as ideias são entidades e não somente *nomina*. Entretanto, na atualidade, a lógica aristotélica predominante tornou impopular e até mesmo incompreensível supor que ideias pudessem ser algo diverso de simples *nomina*.

Para Jung (2011), a origem e o questionamento essencial da psicologia moderna giram em torno da ideia de que a estrutura individual inata da psique, pré-consciente e inconsciente seja um fator anterior às outras atividades humanas. Considera-se que a psique pré-consciente de um bebê recém nascido, por exemplo não é, de forma alguma, um nada vazio ao qual tudo pode ser ensinado. Pelo contrário, entende-se que é uma condição prévia complexa e estreitamente determinada para cada indivíduo. Se, por vezes, a vida psíquica é aproximada a uma obscuridade ou a um vazio, é porque não pode ser vista diretamente.

No entanto, quando as primeiras manifestações psíquicas passam a ser observáveis, é possível perceber uma singularidade e uma individualidade incontestáveis. Sendo assim, não seria possível supor que tais particularidades fossem criadas no momento em que aparecem. Entende-se, portanto, que tudo o que é psíquico é pré-formado, bem como cada uma de suas funções, sobretudo as que se originam de disposições inconscientes. A estas pertence, de acordo com o autor, a fantasia criativa. Nos produtos da fantasia é que as chamadas “imagens primordiais” passam a ser visíveis e dão uma aplicação ao conceito de arquétipo.

Os arquétipos são entendidos por Jung (2011), então, como disposições vivas, inconscientes – não por isso menos ativas – de formas ou ideias que instintivamente pré-formam e influenciam o pensar, sentir e agir. Não são difundidos unicamente a partir da tradição, da linguagem e da cultura, mas “ressurgem espontaneamente em qualquer tempo e lugar, sem a influência de uma transmissão externa.” (Jung, 2011, p. 86). São, portanto, mais um elemento autônomo constituinte do mundo dos espíritos, produtos culturais, linguagens, mitos, noções, teorias e também conhecimentos objetivos; ou seja, a dita *noosfera* (Morin, 2002a).

Estes passam a tomar forma, inicialmente a partir das imagens e se desenvolvem também através da linguagem. É quando ocorre, então, a simbolização, que designa ao arquétipo o caráter simbólico, transformando-o da ideia arquetípica em seu sentido

original, em um símbolo do arquétipo, que se expressa através de códigos. Ainda assim, o que passa a determinar os arquétipos é apenas a forma – mesmo que limitada – e não seu conteúdo. Uma imagem primordial só é determinada a partir de seu conteúdo caso se torne consciente e, portanto, se preencha de materiais da experiência consciente, deixando, então, de ser arquetípica.

É nesse processo de simbolização do arquétipo que a cultura toma uma parte importante na significação dos sonhos, por meio da atividade de imaginação. Foi Bachelard (2001) que tratou com muita clareza da relação entre as imagens primordiais – que Jung chamaria de arquetípicas –, o imaginário e a imaginação. Para ele, a atividade de imaginar não depende diretamente de uma capacidade de formar imagens e sim da capacidade de desfigurar as imagens primordiais, assim libertando-se de sua potência: “Se não há mudança de imagens, união inesperada das imagens, não há imaginação, não há ação imaginante.” (Bachelard, 2001, p. 1). E é justamente com base no que ele chama de “auréola imaginária” das imagens que a ação imaginante acontece. Enquanto ação, a atividade de imaginar é culturalmente determinada.

1.3 A vida das imagens

Os arquétipos, de acordo com Jung (2011), adquirem formas anímicas, ou seja, sem alma, formas vazias de conteúdo. Sendo assim, a fonte principal que torna suas formas visíveis são os sonhos, que são manifestações espontâneas do inconsciente. Ou seja, que não dependem do controle ou da vontade do sonhador, mas simplesmente acontecem, quase que de forma natural. Além dos sonhos, outra fonte de acesso às formas perceptíveis que um arquétipo pode assumir é a imaginação ativa (Jung, 2011), que gera uma formação de fantasias.

Ao contrário dos sonhos, a imaginação ativa, técnica terapêutica desenvolvida por Jung que consiste em fazer aflorar conteúdos psíquicos associados aos arquétipos, passa por uma elaboração intencional. Contém elementos conscientes, mas também pode conter elementos inconscientes. Por sua vez, os sonhos frequentemente são formados por fantasias, que ao transitarem para a consciência por meio da linguagem, tornam-se mais pontuais e menos frequentes. Uma vez conscientes, as fantasias oníricas passam a ser um material arquetípico, que poderá ter um valor terapêutico, se relacionado com o contexto e o histórico do sonhador em questão.

Historicamente, o pensamento ocidental desvalorizou a função da imaginação por atribuir-lhe um papel de “fomentadora de erros e falsidades”. Engendrou teorias que se

estruturam a partir de um pensamento lógico, minimizam a imaginação e pervertem seu objeto, reduzindo a imagem a uma simples representação de algo que já existe, desconsiderando, assim, sua potência dinâmica criativa. É por não considerarem o caráter simbólico da imagem que tais teorias depreciaram a eficácia do imaginário (Durand, 2012). No entanto, seu sentido está contido na própria significação imaginária. Todo pensamento é formado de imagens gerais, de arquétipos (Jung, 1950; Durand, 2012).

É a perspectiva simbólica que nos interessa aqui para a compreensão dos arquétipos fundamentais da imaginação e dos sonhos. Ao contrário do que se pensa, como mencionamos no tópico anterior, Bachelard (2001) afirma que a imaginação não é formadora de imagens, mas sim deformadora das representações idênticas daquilo que é percebido. Ela se liberta das imagens primeiras e as transforma. A imaginação contém, então, uma potência criativa importante.

De acordo com Durand (2012), para que o material simbólico transite entre o mundo onírico, imagético e o mundo dos objetos, a sensibilidade do sujeito precisa atuar como mediadora de mundos. Para o autor, à medida que o símbolo se confunde e integra as particularidades culturais, as experiências e os acontecimentos relacionados a um sujeito, ele perde sua plurivocidade (Durand, 1998). Por isso é importante identificar se um símbolo em determinado contexto representa o mesmo em seu contexto mitológico.

No entanto, ao contrário da tradição ocidental, os ditos primitivos, assim como as crianças, dão a mesma importância para o mundo imagético, dos sonhos e do imaginário, quanto para a realidade de sua vigília. Dentro desse mesmo pensamento dialógico, Bachelard (1938) e Morin (2014) propõem que as imagens mentais não podem ser dissociadas da presença do mundo no humano, nem da presença do humano no mundo. Ou seja, não há uma separação entre os mundos objetivos e subjetivos da imagem. Ela pode apresentar todas as características do real, inclusive a objetividade. Assim como pode também ser fantástica, subjetiva.

À noite, quando as luzes estão apagadas e nos entregamos ao mundo das sombras, do sono, das manifestações inconscientes e imagéticas, quem reina são as imagens fantásticas. Mas não apenas. Assim como a fantasia também está presente nos devaneios, na imaginação e nas narrativas durante a vigília, o movimento contrário também acontece. “Um mesmo movimento acresce correlativamente o valor subjetivo e a verdade objetiva da imagem até uma ‘objetividade-subjetividade’ extrema[...]” (Morin, 2014, p. 41). Quer dizer, por mais que um sujeito esteja sonhando, por exemplo, com imagens fantásticas (pequenas frutas que se agarram aos seus cabelos e o conduzem por uma floresta), o clima,

a fauna ou a tecnologia do mundo concreto podem influenciar a experiência, seja porque o despertador tocou, ou porque está ventando e o sujeito sente frio.

Se as imagens habitam os sonhos e a imaginação, habitam também a noosfera, o mundo das ideias. Por isso, podemos conceber uma imagem viva, autônoma, múltipla, que transita entre mente, corpo, interioridade, exterioridade, subjetividade e objetividade. Uma imagem mental, que ao ser descrita por meio da linguagem, transforma-se, torna-se externa ao sujeito narrador, mas, uma vez recebida por um ouvinte, cria nova forma e se torna novamente imagem mental.

Dessa forma, tudo indica que o duplo, a imagem, o reflexo é universal. Talvez seja o grande mito universal (Morin, 2014). Pode ser percebido na natureza, no ar, nos sonhos e dentro de cada indivíduo, que é acompanhado por seu próprio duplo. Assim como o ego e o alterego, o sujeito e seu duplo não são uma reprodução idêntica um do outro. O duplo é um outro si mesmo. Ao mesmo tempo em que é uma representação de algo, também o ultrapassa. É, portanto, seu mito. Para os antigos, o duplo podia ser percebido no reflexo do espelho e da água. Ele é projetável em todas as coisas, tenham elas formas materiais ou mentais. Portanto, assim como a realidade material se enriquece com a imagem, a imagem também se enriquece com a realidade material.

Uma imagem, seja ela mental ou material, tende a se tornar afetiva. E tudo o que é afetivo tende a se tornar mágico (Morin, 2014). Podemos dizer, então, que a recíproca também ocorre: tudo que é mágico tende a se tornar afetivo. Por isso, o mundo das imagens duplica constantemente a vida. Mesmo que o “eu” tenha seu fim, afetivamente, seu duplo poderá continuar povoando os folclores, os contos de fada, os fantasmas espirituais, as lembranças, contendo subjetivamente uma imortalidade.

No mesmo sentido, assim como o reflexo do espelho e da água, a fotografia contém a imagem mental e do mito (o duplo). A depender do ângulo e da forma como a luz é captada, a fotografia pode até alterar a realidade. Mas a realidade também pode alterar a fotografia, em um movimento contrário. Ela também é encantada, mágica. Não conhece o limite da vida nem da morte. No filme *O abraço da serpente* (2015), dirigido por Ciro Guerra, que se inspira em personagens reais, também podemos perceber essa relação da fotografia com o duplo a partir de uma perspectiva xamânica.

Quando o homem branco, Theo, decide tirar uma foto do xamã, Karamakate, este se surpreende. Para ele, a foto é o seu duplo, denominado por ele de *chullachaqui*. Uma entidade fantasmal, sem memória, vazia, que vaga pelo mundo, como um fantasma perdido em um tempo sem tempo.

A imagem, polissêmica e polissensorial, adquire, então, vários significados, mas também remete aos vários sentidos da experiência sensorial. Nesse sentido ela é sonora, gustativa, tátil e mais que isso, como vimos anteriormente, no que diz respeito ao plano arquetípico ela é também mitológica. Essa dimensão mítica é que permite compreendermos as mudanças e o desenvolvimento do aparelho simbólico (Durand, 1998). Ou seja, é a partir de uma tensão antagônica, que está na origem caótica de todo mito, que se dá o desenvolvimento do sentido de um pensamento ou discurso. A partir da duração das culturas e vidas individuais, o mito distribui papéis e dita a “alma” de cada época, século ou vida. É, portanto, o símbolo que consagra o poder da mitologia.

Todavia, para Bachelard, apesar de a imagem passar pela simbologia, ela não se limita a esta, tendo uma função mais ativa, que a leva a uma autonomia em relação ao símbolo. Por mais que toda imagem seja formada por arquétipos, que nada mais são do que uma “série de imagens ‘resumindo a experiência ancestral do homem diante de uma situação típica, isto é, em circunstâncias que não são particulares a um só indivíduo, mas que podem se impor a todo homem [...]’” (Bachelard, 1997, p. 187).

Ou seja, por mais que as imagens tenham autonomia e sejam compostas por arquétipos e símbolos, elas são modificadas também pelas experiências da vida e dos sonhos dos sujeitos. Como disse Rilke (1995) “Para escrever um único verso, é preciso ter visto muitas cidades, homens e coisas, é preciso conhecer os animais, é preciso sentir como voam os pássaros e saber que movimento fazem as florzinhas quando se abrem de manhã.” (p. 25). As vivências são, nessa perspectiva, ponto de partida para a criação e o desenvolvimento dessa subjetividade imagética.

Bachelard separa dois tipos de imaginação. Uma, denominada “imaginação formal”, que se atém aos aspectos exteriores ao objeto, dando vida às formas; e outra, denominada “imaginação material”, que busca materializar o imaginário. A potência está na possibilidade que o imaginário tem de impulsionar os sujeitos para além de si mesmos quando as imagens brotam, vindas diretamente da alma, ou do coração. O que, ainda assim, não exclui possíveis intersecções entre a imaginação e a razão, visto que ambas são consideradas abertas, criadoras e ativas e juntas levam à formação plena dos sujeitos (Barbosa & Bulcão, 2004).

A imaginação formal, então, parte do sentido visual, de um distanciamento passivo, que se atém sobretudo à contemplação das coisas. Por outro lado, a imaginação material funciona como alimento para a psique, dando origem a um fluxo intenso de novas imagens. Diz respeito à intimidade mesma da matéria (Barbosa & Bulcão, 2004), que

acarreta um caráter transformador, dinâmico. É portanto, a imaginação material que se aproxima da experiência de sonho, uma vez que esta também contribui para a dinamização do nosso eu mais profundo.

As imagens que criam vida seja pelo sonho, seja pela imaginação formal, deixam no pensamento da vigília traços profundos. É o que podemos perceber quando artistas como Rilke, Chagall, Shelley e Balzac mostram que a experiência de um voo onírico os influenciou ao ponto de inspirar obras tão diversas, que estabelecem essa relação entre o concreto e o universal (Bachelard, 2001).

Mas a imaginação também não se limita ao mundo das ideias, às relações arquetípicas coletivas e individuais. Pode, ainda, dialogar e contribuir com a ciência. É preciso lembrar que no início da história científica, a racionalidade “físico-matemática se nutre da imaginação, afastando-se, assim, do exercício da razão dedutiva, unidirecional e disciplinada que lhe é habitual” (Barbosa & Bulcão, 2004, p. 71). A imaginação, ou a deformação das imagens, é, portanto, um fenômeno que não pode ser considerado a partir de uma perspectiva estática. A imaginação pede por uma leitura ampla, aberta, que leve em consideração sua complexidade.

1.4 Os diferentes níveis de realidade

Percebemos, então, que sonhar e imaginar se aproximam não só por ambos serem elementos que compõem a noosfera, mas também por serem dois estados mentais similares em diversos aspectos, variando apenas o estado de vigília. No entanto, se a desvalorização dessa dimensão invisível, imaginária e onírica, há muito fez com que as decisões práticas, cotidianas, da vida material deixassem de ser influenciadas por um sonho, por exemplo, o mesmo ocorre com grande parte das coisas do espírito. Nos questionamos sobre a sua realidade, nem física, nem material, mas que não por isso podem ser consideradas subjetividade pura. Os pensamentos e ideias, da mesma forma, não são nem coisas do mundo exterior, nem representações interiores, mas constituem outra natureza de realidade (Morin, 2002a).

O que é, então, que define a validade real ou irreal das experiências? Se cotidianamente, todos são capazes de sonhar e se o sono ocupa em média um terço de suas vidas (Jouvet, 2016), o que faz dessas experiências oníricas menos reais do que as experiências vividas em momentos de vigília? Não raro o sonho de voo preenche os corpos de tal modo que já quando despertados, as sensações de uma aptidão para voar, de ausência gravitacional permanecem. E por que se desconsidera completamente essas

vivências e diz-se de forma tão convicta, por exemplo, que os homens são incapazes de voar? Em que dimensão do real essa incapacidade existe, de fato?

Se a ciência e a filosofia ocidentais dão espaço para a discussão do real e de seus vários níveis, assim também o é para as culturas orientais, talvez até de uma forma mais enraizada, que se manifesta em seus hábitos e pensamentos cotidianos. Há relatos muito antigos, de milênios de anos atrás, de mestres, mitos e *sutras*⁷ que trazem à tona a relatividade da noção de realidade (Ribeiro, 2019).

Para a filosofia oriental budista, o real estado da mente é o vazio. As infinitas possibilidades de tudo o que pode vir a ser com o intuito de nos preencher a mente possuem um caráter impermanente (Dorje, 2017). Ao observarmos um copo, por exemplo, tendemos a simplificar a interpretação e consideramos que está vazio. No entanto, o copo está cheio de ar. Assim, para o budismo, ao mesmo tempo que as coisas são, elas não são. Não há uma tradição, uma forma ou um conteúdo específicos que determinam a prática dessa filosofia. Isto, para aqueles que se consideram budistas, seria tido como um apego desnecessário, uma vez que o mundo dos sentidos, da realidade aparente, é ilusório, insubstancial.

Para o budismo, a ilusão é um elemento tão essencial para o mundo, que existem até mesmo treinamentos da mente para que seus praticantes se tornem “filhos da ilusão”. Todavia, aqui, a ilusão não possui um caráter pejorativo. Ao contrário do que se pensa no ocidente, a ilusão não é um engano, algo que aparentava ser bom e que se revelou ser outra coisa. Mas sim uma constante possibilidade de transformação, de dinamicidade, de flexibilidade (Shantideva, 2013). De acordo com essa filosofia, quando o sujeito alcança determinado estado e se “ilumina” ou “desperta”, torna-se um Buda, que, como está explícito no *Sutra do Bom Kalpa*, “surge do sonho, para dar um ensinamento de sonho para seres de sonho”. E mesmo sonhando, Buda está desperto. E mesmo desperto, Buda ainda assim vive um mundo ilusório. Ou seja, há uma relação recursiva entre esses elementos que para a cultura ocidental costumam estar separados. Gautama Buda⁸ expressou de forma sintética tais ideias ao afirmar que toda vida é sonho.

⁷ Termo sânscrito que faz referência aos ensinamentos filosóficos e religiosos tradicionalmente indianos, associados a práticas espirituais como o hinduísmo, o budismo e o jainismo.

⁸ Gautama Buda, também denominado Siddhartha Gautama, foi um príncipe do Nepal, que abdicou de seu posto hierárquico em busca de um despertar espiritual. Para tanto, Siddhartha optou, então, por passar anos de sua vida em isolamento, meditação, jejum e em contato com a natureza. Sua iluminação se deu junto a uma sequência de sonhos que o fizeram entender que havia chegado a hora de tornar-se Buda.

Ainda, para o taoísmo, tradição filosófica chinesa que influenciou inclusive o budismo zen, a noção de realidade também se expande, para além de compreensões concretas e materiais. Esta filosofia tem como essência o *Tao Te Ching*, livro que, segundo algumas lendas, foi escrito por Lao-Tsé, mas se espalhou de tal forma, que hoje em dia considera-se até que o espírito da China inteira é o próprio Tao (Lao-Tsé, 2006).

Há uma abertura filosófica à qual o Tao se propõe ao reconhecer as limitações da linguagem, que diz respeito também à percepção aberta em seus aspectos micro e macrocósmicos que seus seguidores adotam. Os místicos chineses e japoneses, ao se depararem com o teor paradoxal da realidade, de seus símbolos e imagens míticas, optaram por adotar uma linguagem também paradoxal (Capra, 1995), expondo, então, as inconsistências não só da comunicação verbal, mas também da limitação que o pensamento lógico linear impôs à compreensão de realidade.

Zhuang Zou, também denominado Chuang-Tzu, ou ainda Tchouang-tseu, foi um dos mestres taoístas chineses que viveu entre os anos c. 369-286 a.C. Um de seus ensinamentos emblemáticos se deu por meio do relato de um sonho:

Uma vez eu, Zhuang Zou, sonhei que era uma borboleta flutuando de um lado para o outro, uma verdadeira borboleta, desfrutando ao máximo de sua plenitude, e não sabendo que era Zhuang Zou. De repente acordei e me encontrei, o verdadeiro Zhuang Zhou. Agora já não sei se era então um homem que sonhava ser uma borboleta, ou se sou agora uma borboleta que sonha que é homem. (Soothill, 1973).

Essa separação que se estabelece entre os mundos oníricos, imaginários e os mundo real é colocada em questão, quando Zhuang Zou sugere uma possível inversão de valores entre real e imaginário, mutuamente. Significa dizer que ambos podem se transformar um no outro.

Para a lógica ocidental, a partir da qual se desenvolveram a ciência e a tecnologia modernas, o domínio do real existe independente de seus observadores (Maturana, 1997). No entanto, culturalmente, a ideia de saber se baseia justamente na capacidade de perceber e fazer referência a essas entidades independentes. Implicando, então, em uma separação entre a experiência e a explicação da experiência.

Humberto Maturana (1997) defende a ideia de que existiriam dois caminhos explicativos para a compreensão da realidade. No primeiro, o caminho da objetividade sem parênteses, o observador reconheceria a existência das coisas independente de seu conhecimento, de sua percepção ou razão sobre elas. Nesse caminho, também dito das

ontologias transcendentas (Maturana, 1997), as palavras “energia”, “consciência”, “ideia” e “deuses”, por exemplo, confrontariam a reconfiguração da práxis de viver de seus observadores.

Já o segundo caminho, intitulado pelo autor de caminho explicativo da objetividade entre parênteses, propõe um olhar que partiria da ideia do observador de ser um sistema vivo, biológico, incapaz de distinguir percepção e ilusão. Um olhar cujo critério de aceitabilidade da pessoa observadora para com o seu objeto de observação seria o que determinaria as reconfigurações da práxis de viver geradoras de sentido.

Entretanto, fato é que independente do caminho explicativo, as experiências acontecem. O que pode ser contestado é a forma como são descritas pelo observador, caso haja algum questionador em desacordo. O conflito não surge diante da experiência, mas sim quando se trata da explicação. Sendo assim, Maturana (1997) defende que, para a cultura ocidental, a realidade não é a experiência, mas sua proposição explicativa. O que demonstra que, fundamentalmente, a ideia de realidade está baseada na racionalidade. Mas, apesar de as emoções não serem determinantes das coerências operacionais do observador, elas determinam o domínio de sua realidade e, conseqüentemente, o domínio da racionalidade a partir do qual seus argumentos são gerados.

Michel Boccara, sociólogo do *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) no documentário *Other Worlds* (2004), propõe uma compreensão das diferentes dimensões de realidade que vão de acordo com as ideias até então apresentadas. Ele explica⁹:

Eu penso que ainda hoje, em todo ser, há uma dimensão xamânica fundamental, por exemplo, quando ele sonha. Toda noite o homem volta a ser esse ser mítico. O problema é que, justamente, ele toma essa realidade mítica por uma realidade não real. Justamente, essa ideia de dizer que existem realidades não reais me faz rir, porque, na verdade, tudo é real. Então, a realidade do sonho é tão real quanto a desse pasto ou desse rio atrás de mim... ou dessa câmera que está nos filmando. Mas ela é diferente. É precisamente isso que é interessante. É o fato de que temos diferentes realidades e que para podermos

9 “Je pense que encore aujourd’hui, dans tout être, il y a une dimension chamanique fondamentale, par exemple, l’orsqu’il rêve. Chaque nuit, l’homme redevient cet être mythique. Le problème c’est que, justement, il prend cette réalité mythique pour une réalité non réelle. Justement, cette idée de dire qu’il y a des réalités non réelles me fait rigoler, parce que, en fait, tout est réel. Donc, la réalité du rêve est aussi réelle que la réalité de cette prairie ou de ce ruisseau derrière moi... ou de cette caméra qui nous filme. Mais elle est différente. C’est précisément ça qui est intéressant. C’est le fait que nous ayons des réalités différentes et que pour pouvoir comprendre le monde il faut pouvoir passer d’un niveau de réalité a un autre.

compreender o mundo, é preciso poder passar de um nível de realidade a outro. (Kounen, min 29,20, tradução nossa).

Ou seja, a subjetividade do observador, passando tanto pelos aspectos racionais e emocionais, quanto socioculturais e míticos é que define a sua concepção do que é ou deixa de ser real.

Sendo assim, para que a compreensão dos mundos – incluindo todas as dimensões (espirituais, históricas, filosóficas, biológicas) – possa ser ampliada, é preciso naturalizar e reconhecer a existência da vida material e não-material. Transitar entre a biosfera e a noosfera. Transição esta que se dá a partir da linguagem, do vai e vem da língua. Isto porque, não fosse a organização das palavras fornecida pelos sentidos, não haveria um intelecto. As palavras dão, então, significado ao caos dos dados brutos captados pelos sentidos do corpo (Flusser, 2004). Antes da palavra, o dado bruto é apenas potencialidade. Assim como a palavra faz o trânsito entre os sentidos e o intelecto, assim também o é para a relação sonho-vigília ou biosfera-noosfera. É preciso, portanto, observar esses vários níveis de realidade de forma a não superestimar ou subestimar nenhuma dimensão por estar mais ou menos dentro da lógica racional, científica.

Enquanto sujeitos, todos somos participantes ativos do que constitui a ideia de realidade, uma vez que sua plasticidade se molda em função de pensamentos, ações e sentimentos humanos. Portanto, ela não é somente exterior aos indivíduos, mas também interior, simultaneamente (Nicolescu, 2009). As ideias do físico Basarab Nicolescu, nascido na Romênia e residente em Paris, corroboram com a compreensão de realidade que apresentamos até então. Para o autor, a realidade possui um caráter tanto pragmático, quanto ontológico. Não só o pragmatismo das experiências, dos pensamentos e das formações a definem, mas também as determinações estabelecidas pela natureza. A realidade, portanto, não é apenas uma construção social, mas também é um elemento que constitui o todo, a vida.

O grande impacto causado pela física quântica ao questionar a noção de um único nível de realidade (Nicolescu, 2009) dá espaço para um diálogo entre as perspectivas culturais, científicas, espirituais e sociais, que é peça fundamental também para o pensamento transdisciplinar. Ou seja, uma perspectiva ampla que não só atravessa todas as disciplinas, mas as supera. Que inclui todos os níveis da realidade, inclusive o espiritual, imaterial, transcendente. Aquele inefável, incompreensível, indizível. Uma perspectiva que inclui os níveis que podem ser sentidos e percebidos, mas não

necessariamente por meio da lógica racional. É essa ideia de realidade enquanto uma estrutura aberta que nos leva a questões filosóficas que influenciam até hoje obras de arte, peças e literaturas: qual é, afinal, o estatuto da verdade? (Nicolescu, 2009).

Essa fusão entre o ser e o saber corresponde aos vários níveis de realidade, tanto do objeto quanto do sujeito (Nicolescu, 2009). Por mais que exista uma convenção de que a grama quando está saudável é verde, não é possível saber se duas pessoas percebem o verde da mesma forma. Se um dos indivíduos for daltônico, por exemplo, poderá haver uma dissidência de percepções.

É, então, a partir da dinamicidade, da vida e do movimento do mundo, uma vez considerados e ordenados, que estes se transformam em conhecimento. Ao mesmo tempo uno e múltiplo, assim como a realidade. Para que esse conhecimento seja aberto, é preciso que as experiências, as representações, as imagens e as formalizações matemáticas sejam, pois, levadas em consideração.

Caso contrário, se o pensamento se enrijece em apenas um nível de realidade, não há oposição, nem movimento, o que o levará possivelmente a uma autodestruição (Nicolescu, 2009). Isto porque todo novo elemento que surgir e que for tido como contraditório, antagônico, será rejeitado, portanto não haverá dinamicidade no pensamento, nem interações que lhe permitam sair de si próprio.

Sendo assim, o terceiro dinamismo proposto pelo autor sugere que o que aparece como “desunido” pode se unir e o que contradiz, pode não contradizer. Ou seja, a lógica deixa de ser “ou isso, ou aquilo” e passa a ser “e isso e aquilo” ou “nem isso, nem aquilo” (Nicolescu, 2009). É também esse acolhimento do princípio da contradição – que está compreendido na noção de dialogia, de Morin (2008), um dos operadores sustenta a base teórica do nosso trabalho – que nos direciona para a possibilidade de transitar entre diferentes níveis de realidade, integrando saltos descontínuos.

O símbolo, assim como o mito, impõem-se e dissolvem-se nos sujeitos a partir das condições socioculturais, oscilando entre o absoluto, o epifenômeno e os diferentes níveis de realidade. Então, se a ciência clássica considerou um erro acreditar na realidade física dos sonhos, deuses, mitos e ideias, negar-lhes a realidade e a existência objetivas seria também um erro (Morin, 2002a).

No que diz respeito aos sonhos, o que nos permite conectar o nível onírico da realidade com o nível da vigília é a memória consciente da experiência do sonho. No entanto, por mais que nem sempre o sonhador lembre de seu sonho, a realidade onírica não deixa de ser também uma realidade que afeta, mesmo que indiretamente, a realidade

vigil de seu sonhador. Ainda, caso a memória do sonho exista, é preciso necessariamente transformá-la em uma narrativa para que esse nível onírico possa ser acessado por terceiros.

1.5 Narrativa dos sonhos

A linguagem também se estrutura dentro de uma lógica complexa. De maneira recursiva (Morin, 2008), ao mesmo tempo em que a linguagem é estática, é também dinâmica. Ao mesmo tempo em que é caótica, é também ordenada. A palavra, o movimento e a pintura, por exemplo, alimentam a linguagem assim como ela se alimenta dessas modalidades que a compõem. Trataremos aqui do papel que a linguagem exerce enquanto fenômeno de intermediação entre mundos, de comunicação entre nós e todos os seres que povoam nosso universo onírico, imaginário, religioso, filosófico.

Se levarmos em consideração as sabedorias tradicionais de povos antigos, perceberemos que a palavra inclui um aspecto “mágico”, de transformação da realidade. “*Logos*, a palavra, é o fundamento do mundo dos gregos pré-filosóficos. *Nama-rupa*, a palavra-forma, é o fundamento do mundo dos hindus pré-vedistas. *Hachem hacadoch*, o nome santo, é o Deus dos judeus. E o evangelho começa com a frase: *No começo era o Verbo.*” (Flusser, 2004, p. 34). Ou seja, para diferentes culturas, a palavra possui um lugar central desde o princípio da criação, o que implica uma relação entre a língua e as ciências, a filosofia, a arte, a religião, assim como uma relação também com a própria noção de realidade.

Essa dimensão da linguagem que acolhe alguma coisa e também o seu contrário, que acolhe paradoxos e contradições, que nos permite acessar tanto a dimensão material, rotineira, quanto a dimensão da transcendência e da abstração – e que aqui nos conduzirá à compreensão da importância da narrativa para o acesso aos sonhos – é bem demonstrada por Flusser (2004) em um esquema que denominamos esfera da linguagem.

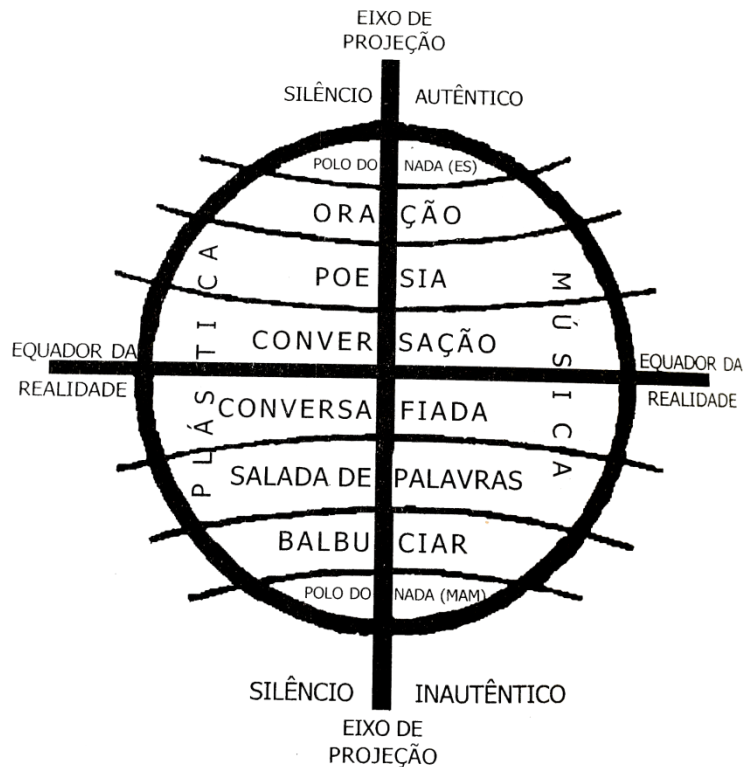


Figura 1. Esfera da linguagem

A esfera se divide entre dois hemisférios a partir da linha do equador da realidade, que representa o estágio intermediário, central entre as duas polaridades. Sua divisão se dá também por meio do eixo de projeção, que separa os símbolos auditivos dos visuais. Cada um dos hemisférios sugere uma diferente camada da realidade, da língua. O hemisfério positivo, denominado de polo norte e o negativo, denominado polo sul.

As duas primeiras zonas adjacentes são a conversação e a conversa fiada. A primeira, que compõe o hemisfério norte, representa um processo autêntico de formação de frases a partir das quais, surgem informações que se tornam mensagens (Flusser, 2004). Enquanto que a segunda, não possui esse teor de autenticidade. Ao contrário, é considerada falsa, porque se trata de uma reprodução mecânica de informações, que são empurradas, não digeridas e por vezes até distorcidas. No entanto, nenhuma das duas camadas busca se libertar do centro do tecido da língua, nem é criadora de novas palavras ou de novos elementos da realidade.

Em seguida, distanciando-se da linha central, vêm as zonas da poesia e da salada de palavras. A poesia sugere uma transformação da conversação, como se a palavra ganhasse asas e se permitisse criar, dando inclusive mais espaço para a emoção e a

rítmica, saindo da limitação do intelecto. Em contrapartida a salada de palavras está localizada ainda mais ao sul da conversa fiada. Diz respeito a uma liberdade ainda maior, caótica, que pode levar até a uma ausência de sentido, um aniquilamento do intelecto (Flusser, 2004).

Uma camada acima da poesia e uma camada abaixo da salada de palavras, temos respectivamente a oração e o balbuciar. Esta primeira, cuja tradução literal do latim quer dizer “boca”, é considerada por Flusser (2004) como a boca da língua. Possui tanto o sentido transcendente de comunicação com o mundo espiritual, indizível, quanto o sentido da apreensão e compreensão total da língua. Se, por um lado, a compreensão da conversação é lógica, por outro, a compreensão da oração é mítica, seu sentido é metafísico. Já no balbuciar, a língua se desfaz em elementos brutais. É uma zona em que os símbolos nada simbolizam, não se articulam e são impensados. O que o autor denomina um “*amorfo vir-a-ser*” (Flusser, 2004, p. 163). Um exemplo de balbucio – também conhecido como glossolalia – é o que faz Artaud em sua peça *Para acabar com o juízo de deus* (2020). Sons que ao serem emitidos também levam a um estado distante da razão, próximo da loucura ou do transe.

Os dois hemisférios conduzem ao polo do nada e ao silêncio, sendo um autêntico e outro inautêntico. Essa última camada, da lógica simbólica, diz respeito a toda a língua e não significaria nada, tornando-se inofensiva e inoperante (Flusser, 2004). Já o eixo de projeção, que divide a esfera entre plástica e música, se funde ao final desse processo. Isto porque a língua como proposta pelo autor é mais do que o sentido estrito da palavra. Ela possui extensões que foram classificadas como “música” e “plástica”, formando uma totalidade da realidade. A transição da oralidade, da língua falada, em direção à música se dá ao longo de todas as camadas. Alterações do tom, do ritmo e do volume da voz podem alterar também o significado. Assim como a plasticidade das pinturas, dos templos, armas, instrumentos e objetos cotidianos também está em todas as camadas da esfera da linguagem, uma vez que estes conservam resquícios ideográficos da língua da qual surgiram.

Uma vez esmiuçada a dimensão aberta e complexa que a língua e a linguagem podem ter, estabeleceremos aqui a função de narrador do sonhador para que este torne-se de fato um sonhador. O narrador é aquele que transita entre mundos (Benjamin, 2012) e é por meio da narrativa que o sonho passa a existir enquanto ideia, enquanto fato compartilhado. Antes disso, o sonho existe apenas enquanto experiência sensorial.

A depender do momento em que o indivíduo que está sonhando despertar, a probabilidade de que se lembre com nitidez dos sonhos que teve varia, sendo que, segundo Ribeiro (2019) quanto mais próximo do sono paradoxal, maior a probabilidade de que as imagens e sensações sejam acessadas com facilidade. Porém, ao serem descritas, as vivências oníricas se transformam em palavras, o que faz com que a descrição em si não seja, de fato, a do sonho, mas sim uma narrativa de sonho. Por isso a memória é uma faculdade fundamental. É preciso uma memória abrangente que permita o sonhador/narrador se apropriar dessas experiências, por um lado, e se resignar, por outro, com seu desaparecimento.

Ao transformar seu sonho em narrativa, o sonhador articula uma relação entre a linguagem e o sonho, que perpassa todas as camadas descritas por Flusser em sua esfera da linguagem. O sonho, que estaria nas camadas mais distantes do equador da realidade, que pode também ser associado às ideias de abstração e de noosfera propostas por Morin (2002a), pode transitar por todas as zonas que compõem a esfera, desde a oração e o balbucio, até a conversação e a conversa fiada, quando seu sonhador utiliza a linguagem para criar uma narrativa de sonho, tornando-o elemento de sociabilização.

Se um indivíduo sonha que está no mar e no sonho aparece uma cobra venenosa, o sonhador, ao ir para a praia no dia seguinte pode justificar a um terceiro seu medo de entrar no mar relatando a experiência que teve em seu sonho, de forma pouco elaborada, se atendo apenas a esses fatos. O sonho, nesse sentido, irá penetrar a camada da conversação, por exemplo. Se, ainda no mesmo exemplo de sonho, o indivíduo inventar que o terceiro estava no sonho e era picado pela cobra, então adentramos à camada da conversa fiada.

Ao acordar do sonho da cobra, o sujeito pode se sentir inspirado pelas imagens que percebeu em sua experiência onírica, decidindo transformá-las em pintura, acrescentando novos elementos e cores, fazendo as mudanças necessárias para transformar a vivência do sonho em arte. O sonho passa a habitar, então, a camada da poesia. Por outro lado, o sonhador pode se perturbar com o conteúdo de seu sonho e tentar exaurir seu sentido fazendo um *brainstorming* através de associação de palavras (cobra, medo, altura, voo, pássaro, árvore, grama, verde, alface, fome...), até chegar a um novo lugar, sem seguir uma lógica intelectual. Esse seria um possível caminho para a passagem do sonho na zona da salada de palavras.

Dentro de um contexto iniciático, em terreiros afro-brasileiros, por exemplo, o sonhador que despertar do sonho exemplificado anteriormente, poderá compartilhar com

sua mãe de santo. Esta, por sua vez, poderá interpretar que Oxumaré, divindade que se manifesta como cobra, assim como Yemanjá, deidade representada pelas águas do mar, estão lhe cobrando algo e que é preciso fazer uma oferenda. O sonho passaria, então, pela camada da oração.

Da mesma forma, o sujeito, no momento do sono de ondas lentas, estágio do sono em que a vigília e os sonhos frequentemente se misturam, poderá narrar sua experiência onírica, sem necessariamente ter consciência do que está acontecendo e sem organizar sua narrativa de forma racional. O sonho adentrará, dessa forma, a esfera do balbuciar.

Entretanto, há uma limitação inegável quando ocorre a transição entre o mundo onírico e o mundo concreto. Por mais amplas as possibilidades da palavra, por mais precisa e detalhada que uma narrativa possa ser, a realidade sensorial, transcendente dos sonhos não pode ser convertida perfeitamente através da linguagem. Talvez exatamente pelo fato de os sonhos serem um fenômeno misterioso, caótico, que passa também pela imprecisão, pela não linearidade, pela desordem e pela falta de lógica. É essa dimensão instável, oscilatória, inalcançável para a o pensamento racional que nos leva a uma necessidade de desapego da ideia de transmitir um sonho e de acolhimento do poder narrativo e de sua capacidade de ressignificar e de dar novas formas ao sonho.

A narrativa, que durante muito tempo era um domínio dos artesãos, do campo, é considerada por Benjamin (2012) uma forma artesanal de comunicação. Ao contrário da informação, que precisa ser nova, a narrativa conserva suas forças e mesmo depois de muito tempo ainda pode ser desenvolvida e ressignificada de acordo com o contexto. No entanto, ao ser levada para a cidade, dentro de uma lógica de produtividade dessa sociedade capitalista em que vivemos, o ritmo de trabalho dos ouvintes da narrativa mudou. Assim como passamos a prestar menos atenção nos sonhos ao despertar, devido a um ritmo acelerado de vida, também passamos a ouvir com menos entrega as narrativas. Se antes estas eram ouvidas acompanhadas do trabalho de tecer ou fiar, hoje as narrativas se misturam com as informações em um fluxo maior de produtividade, o que implica em uma assimilação menor do ouvinte e portanto menor identificação também.

A narrativa, no geral, inclusive a narrativa de sonho, não está interessada em ser transmitida como um relatório ou uma informação mecânica, sistemática. Mas sim em mergulhar na vida do sujeito narrador, para que sua essência se funda à narrativa (Benjamin, 2012), assim como uma escultura possui marcas das mãos de seu escultor. Por isso a narrativa, antes de se ater aos fatos, passa pela contextualização, pela descrição das circunstâncias, de modo a transmitir a experiência que está sendo narrada alcançando

todas as possibilidades sensoriais que puder. Isto porque a narrativa em seu âmbito sensível não é, de modo algum, exclusividade da voz. Uma história é contada com as mãos, com os gestos, com o olhar e com a alma. No entanto, a arte de narrar nos tempos de hoje precisa ser resgatada, uma vez que a sociedade moderna, escravizada pelo trabalho, acabou por abreviar até mesmo a narrativa, limitando os momentos de desconexão da realidade material.

Capítulo 2 - A neurociência e o estudo dos sonhos

*Ali sinto tua alma flutuar do corpo
Teus olhos se movendo sem se abrir*

Lula Queiroga

As reflexões filosóficas, assim como as médicas, consideravam, nas mais diversas civilizações da antiguidade, o sonho como uma manifestação da mente que poderia trazer mensagens divinas, manifestar desejos ou prever doenças (Bastide, 2016). Todavia, a partir do século XIX, na Europa, antes mesmo das teorias freudianas, o sonho começou a conquistar seu espaço como objeto de pesquisas científicas, dessa ciência então positivista, que atuava separada da religião. Até os dias atuais, cada vez mais, o sonho tem se integrado a diferentes áreas do conhecimento, lançando luz sobre fenômenos biológicos, neurocientíficos, psicológicos, sociais, históricos e culturais.

Há um caráter intrigante no que diz respeito aos sonhos, que faz deles um fenômeno extremamente complexo e misterioso: eles estão presentes na vida de todo ser humano – com raras exceções, causadas por lesões cerebrais que desenvolveremos mais à frente – independente de religião, raça, gênero, classe social, cultura ou sexualidade, e mesmo de algumas outras espécies. No entanto, a ciência ainda hoje acredita que alguns seres vivos não seriam capazes de sonhar. A presença dos sonhos durante os sonhos de determinados seres é um assunto enigmático, por ser este um domínio ao qual só temos acesso com a colaboração de relatos, descrições e narrativas dos sonhadores.

O professor Cyrulnik (2019) afirma que uma série de eletroencefalogramas foram feitos em diversas espécies e que a partir das análises destes, observou-se que o que caracteriza o mundo vivo é a existência de um ritmo. Se não há ritmo, o mundo não está vivo. As plantas, por exemplo, liberam ondas elétricas alternadas. Há momentos em que desprendem muita energia e momentos em que desprendem menos energia, até que se fechem e, em seguida, recomeçam esse processo cíclico. Podemos dizer, também, se antropomorfizarmos, que elas descansam até o sol chegar, e então voltam a viver intensamente.

Essa alternância rítmica caracteriza as células, as flores, as plantas e as espécies com cérebro simples, como as sanguessugas – aqui vale salientar que a palavra cérebro é questionável, porque se trata, na realidade, apenas de gânglios e cruzamentos neuronais.

Isto é, uma concentração de células nervosas que compõem, portanto, o sistema nervoso, enviando estímulos específicos para partes diferentes do corpo.

Os gânglios podem ser considerados, então, os primórdios do cérebro. Entretanto, este só surge de fato nos vertebrados, a partir dos peixes. Mas o sono não depende necessariamente do cérebro, podendo ocorrer inclusive entre esses seres de sistema nervoso mais primitivo (Ribeiro, 2019). Apesar de células, plantas e sanguessugas possuírem o ritmo que os caracteriza como seres vivos, a ciência não os reconhece como espécies que possuem a capacidade biológica de organizarem seus sonhos de modo a produzirem sonhos, justamente pela limitação do desenvolvimento de seus sistemas nervosos.

Quanto às aves, aos mamíferos e alguns répteis, Cyrulnik (2019) explica que a organização de seus sonhos é um pouco mais desenvolvida. Apesar de não terem o mesmo cérebro que os seres humanos, suas necessidades cerebrais se arquitetam. Sabe-se mesmo que seus sonhos se dividem em dois diferentes estágios, passando tanto pelo sono REM (*Rapid Eyes Movement*), estágio do sono em que a produção de sonhos se intensifica; quanto pelo sono NREM (não REM), que se subdivide em 3 subfases, como veremos a seguir.

Apesar de não termos acesso aos relatos de sonhos de mamíferos, por exemplo, por não serem animais racionais, falantes, Jouvet, no final dos anos 1960 (Ribeiro, 2019), realizou experimentos que demonstraram que os neurônios que inibem os movimentos musculares durante o sono REM, ao serem destruídos por lesões artificiais, fazem com que o animal expresse comportamentos específicos durante o sono, como miar, atacar e movimentar suas patas. Isto sugere, portanto, que os animais estão, de fato, experimentando vivências subjetivas, oníricas.

Podemos inferir que cada espécie arquiteta um sono particular variando de acordo com fatores biológicos, como por exemplo a idade, o peso – este influencia diretamente o sono, uma vez que animais pequenos são mais propícios a terem um sono REM mais duradouro (Ribeiro, 2019) – e a formação cerebral do animal. Mas o sono também varia de acordo com fatores socioculturais – por exemplo, os modos de relação, como veremos posteriormente – seguindo, assim, uma lógica sistêmica e complexa.

Portanto, ao apontarmos aqui as contribuições neurocientíficas para os estudos dos sonhos e do sono, necessariamente estabelecemos também uma relação dialógica, recursiva e hologramática (Morin, 2005) entre as dimensões objetivas e subjetivas, uma vez que ambas se complementam: assim como as emoções influenciam as produções

hormonais, as produções hormonais influenciam as emoções; para comprovar cientificamente que determinadas atividades cerebrais durante o período do sono são sinais de vivências oníricas, é preciso passar pela dimensão narrativa, da palavra; para que um sujeito possa experienciar os ciclos do sono, é preciso que o contexto sociocultural em que ele está inserido seja favorável; e assim por diante.

2.1 Diferentes estágios do sono

Uma vez que o sol se põe e a noite cai, quando começamos a desacelerar o ritmo de produtividade, raciocínio e atenção, nos deitamos para dormir, relaxamos e adentramos um universo de alteração de consciência. Ao fecharmos os olhos e começarmos o processo de desconexão com o mundo exterior, vivemos um momento de transição. Comumente somos acometidos por *flashes* de cenas vividas no dia que passou e fazemos projeções para o dia seguinte. Ao mesmo tempo, nos entregamos para a escuridão da noite, das pálpebras cerradas, do nosso inconsciente e do mundo dos sonhos.

Quando começam a surgir breves alucinações oníricas, temos um indício da chegada do sono, que biologicamente possui múltiplas funções, sendo a geração de novos neurônios e a desintoxicação do cérebro duas das mais importantes. Durante a vigília, acumulamos “subprodutos moleculares” que são indesejáveis. Já enquanto dormimos, os espaços entre as células aumentam, contribuindo para a difusão de toxinas, que promovem uma limpeza do dito lixo molecular que havia se acumulado (Jouvet, 2016; Ribeiro, 2019).

Todavia, é preciso salientar que as organizações vivas (biológicas), por mais que pareçam tão bem definidas dentro de classificações e descrições de processos precisos que se repetem dia após dia, comportam intrinsecamente conflitos, antagonismos e concorrências. A própria teoria darwiniana corrobora com essa afirmação, ao conceber a ideia de que a luta não perturba, mas favorece o desenvolvimento da vida (Morin, 2001). Então, os princípios de contradição e de complementaridade entre polaridades antagônicas, acolhidos pela teoria da complexidade, também são elementos fundantes para a biologia. É a partir dessa perspectiva, assim como da dialogia e da recursividade entre as áreas de saber que deve se dar a compreensão da dimensão neurocientífica dos sonhos proposta aqui.

Inicialmente, o sono consiste, para a neurociência, em um estado de abandono e quietude, sem formulação de sonhos, nem reatividade sensorial (Ribeiro, 2019). Ficamos cerca de duas horas imersos nesse sono relaxante, quando só depois começam as

produções oníricas das quais podemos ou não lembrar ao acordar. Sabe-se que os sonhos estão diretamente relacionados aos estágios do sono e suas implicações, como por exemplo as alterações hormonais e musculares.

Durante o período da vigília, uma pessoa libera ao longo de todo o dia grandes quantidades de neurotransmissores, como a noradrenalina, a dopamina, a acetilcolina e a serotonina (Ribeiro, 2019). Estes são responsáveis por modular as emoções, a motricidade, a atenção e outros comportamentos que são afetados pelas mudanças que ocorrem no período do sono. Quando adormecemos, o equilíbrio entre esses neurotransmissores se altera e, portanto, os estímulos sensoriais também.

O sono para os seres humanos passa primeiramente pela etapa do adormecimento breve, também denominado por Jouvett (2016) de estágio I e II, caracterizado pela diminuição do ritmo cardíaco e por ondas elétricas específicas. À medida que a atividade cerebral desacelera, as fases do sono se tornam cada vez mais profundas, formando, ao todo, um ciclo de cerca de noventa minutos (Nathan, 2012).

Após o adormecimento breve, temos então o estágio do sono denominado “sono de ondas lentas”, também denominados por Jouvett (2016) de estágio III e IV. Trata-se de um período em que o tônus muscular começa a diminuir; a frequência cardíaca e da respiração decaem lentamente; a termorregulação diminui a temperatura do cérebro, mas mantém a temperatura do restante do corpo estável; o fluxo sanguíneo para o cérebro diminui; a tensão postural é reduzida, dando lugar a espasmos e reflexos; secreção de hormônios.

Seria durante esse estágio do sono que aconteceriam os sonhos chamados por Nathan (2012) de “efervescências”. Isto é, aquelas imagens hipnagógicas, que acompanham o processo de entrada no sono e que são essencialmente manifestações de experiências vividas durante a vigília. São sonhos frequentemente desconsiderados pelos onírócritas da Alta Idade Média (Nathan, 2012), uma vez que dizem respeito mais a um escoamento de excessos da vigília do que de experiências preenchidas de elementos que hoje chamaríamos de inconscientes.

É também nesse estágio do sono que os níveis de cortisol atingem o mínimo e os níveis de dopamina são ligeiramente reduzidos. Já os níveis de acetilcolina passam a oscilar, o que resulta numa inibição dos centros produtores da noradrenalina, serotonina e histamina, reduzindo os níveis destes no corpo, o que afeta diretamente o funcionamento cerebral. Além disso, é também nesta fase do sono em que os hormônios do crescimento atingem sua dose mais alta (Ribeiro, 2019).

Estes estágios confluem invariavelmente para o chamado estágio do sono REM, ou ainda, “sono paradoxal”, ou “sono rápido” (Jouvet, 1992). Trata-se de um estágio em que o sono já alcançou um nível de profundidade tamanho que as percepções e as funções musculares estão em um nível alto de relaxamento. Por outro lado, a atividade cerebral está intensa.

Ao contrário do que se passa no sono de ondas lentas, durante o sono paradoxal a frequência cardíaca e da respiração aumentam com bastante variabilidade; a temperatura do cérebro aumenta, enquanto que a do restante do corpo passa a variar; o fluxo sanguíneo para o cérebro aumenta; a tensão postural é eliminada, gerando uma atonia muscular, com exceção dos olhos; ocorre secreção de hormônios. Os níveis de acetilcolina aumentam consideravelmente; os de dopamina aumentam ligeiramente; enquanto os níveis de noradrenalina e serotonina se reduzem praticamente a zero. Além disso, segundo Ribeiro (2019), o alto nível de relaxamento muscular permite que durante o sono REM uma forte ativação cortical seja mantida, sem que isso implique em repercussões motoras. Essas variações, como um todo, significam dizer, portanto, que o funcionamento cerebral durante essa fase do sono permite a formação de novas associações, menos lógicas e racionais, favorecendo as associações livres e a criatividade (Ribeiro, 2014).

O sono paradoxal, conseqüentemente, é um estágio de sono ativo, no qual o cérebro processa informações tão bem quanto durante a vigília e estabelece uma íntima relação com o sonho. Isto porque os sonhos possuem 5 características fundamentais que derivam de tais variações dos neurotransmissores:

enquanto (1) as emoções intensas e (2) as fortes impressões sensoriais seriam derivadas dos altos níveis de acetilcolina, (3) o conteúdo ilógico, (4) a aceitação acrítica dos eventos oníricos e (5) a dificuldade de lembrar-se deles ao despertar seriam resultado dos níveis quase nulos de noradrenalina e serotonina” (Ribeiro, 2019, p. 140).

Então podemos perceber que os sonhos não se dão a partir de uma organização simplificada, mas sim a partir de padrões complexos de atividades elétricas que se propagam por malhas de neurônios, que podem se relacionar entre si, e que atuam de forma peculiar nas nossas representações dos mundos.

É, portanto, provável que os sonhos tidos pelos Antigos (Nathan, 2012) como relevantes, os ditos “vetores”, possam ser associados ao período do sono que a neurociência denomina sono paradoxal, ou sono REM. Isto porque é durante esse estágio que a profundidade das experiências oníricas acontece. Os sonhos “vetores” eram

associados a ideia de “visão de sonho”, ou seja, teriam um teor informativo, um espaço em que “os humanos podem fazer a experiência da estranheza radical” (Nathan, 2012, p. 21).

Na junção da medula espinhal com a base do cérebro, há uma estrutura, chamada de bulbo raquidiano ou medula oblonga, que compõe o tronco encefálico:

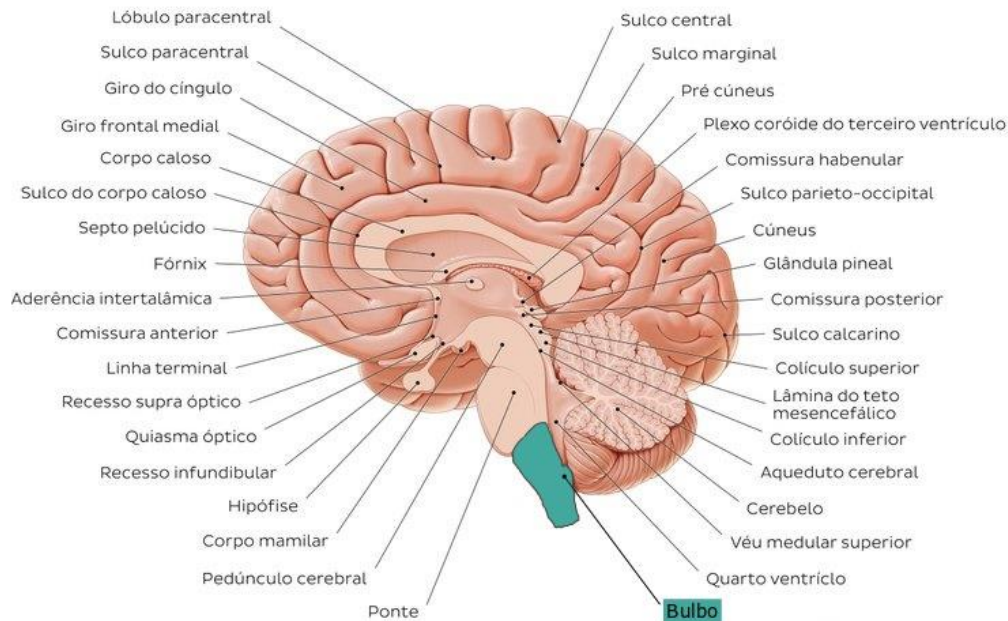


Figura 2. Estrutura cerebral com destaque do bulbo

Essa estrutura, por sua vez, é composta por pequenos nódulos cinzas. É por meio desses nódulos que se dá a impulsão do sono paradoxal, como demonstrado por Jouvet (1992). Segundo o autor, quando eles são danificados, não há impulsão ao sono rápido, ao sono de alerta.

Vale mencionar ainda que o cérebro não é apenas o mais complexo dos órgãos, mas faz parte da unidade complexa de uma existência individual. A neurociência tem mostrado cada vez mais que “não há atividade intelectual, movimento de alma, delicadeza de sentimento, o menos sopro de espírito, que não corresponda a interações moleculares e não dependa de uma química cerebral.” (Morin, 2005, p. 81).

Portanto, as ciências tradicionalmente ditas exatas, ao se abrirem para o estudo dos sonhos, por exemplo, não podem se fechar, eliminando a dimensão da psique, da alma. Como propõe Morin (2005), existe uma relação de dependência mútua entre o

cérebro e a dimensão do espírito¹⁰, da mente: pode-se manipular a consciência com drogas, ou induzir alucinações e visões com intervenções elétricas em determinadas zonas do córtex; por outro lado, sabe-se também que uma dor emocional grave afeta o sistema imunológico e que as doenças psicossomáticas existem. Isso nos indica uma reciprocidade, uma causalidade circular, hologramática entre as dimensões psicológicas, sociais, culturais, biológicas.

Em seu livro *Le sommeil, la conscience et l'éveil*, Michel Jouvét (2016) faz uma análise do experimento realizado por William Dement com um jovem americano de 17 anos que bateu o recorde mundial ao ficar 11 dias acordado, sem ajuda de drogas ou de qualquer substância excitante. Alguns sintomas foram gradualmente observados, como náuseas, humor depressivo, problemas de memória, alucinações, tremor nas mãos, hipotermia, estrabismo e assim por diante.

Nos dias seguintes ao experimento, o jovem recuperou apenas 24% do sono perdido até normalizar sua rotina. De acordo com Jouvét (2016), do sono recuperado, 7% foram dos estados I e II (sono leve), contra 46% do estado III (sono de ondas lentas); 68% do estado IV (ainda sono de ondas lentas, mas mais profundo) e 53% do sono paradoxal. A partir desta análise, o autor deduz, então, a maior importância dos estados III, IV e do sono paradoxal para o funcionamento do cérebro.

Outro experimento realizado por Michel Jouvét pertinente para explicitar essa importância do sono paradoxal é o método do vaso invertido. Baseado na ideia de que o sono de ondas lentas implica uma diminuição do tônus muscular que se reduz ainda mais durante o sono REM, alguns ratos eram colocados dentro de uma bacia com um pequeno trampolim. Quando encontravam o equilíbrio sobre o trampolim e entravam no sono paradoxal, caíam na água. Então saíam, se posicionavam novamente sobre a pequena plataforma e dormiam. Assim, fabricavam um sono lento, mas devido ao procedimento experimental, não podiam voltar ao sono REM, porque caíam imediatamente na água. E o simples fato de suprimir o sono rápido desses ratos, provocava problemas enormes de comportamento e de desenvolvimento.

Será que para a espécie humana também funciona assim? O professor Cyrulnik (2019) aponta que uma simples modificação relacional pode modificar a arquitetura do

10 Espírito, aqui, não quer dizer uma emancipação da dimensão corporal. Ao contrário, trata-se de uma esfera de atividades cerebrais onde “os processos computantes tomam forma cogitante, ou seja, de pensamento, linguagem, sentido, valor, sendo atualizados ou virtualizados fenômenos de consciência” (Morin, 2005, p. 92)

sono, sobretudo quando se trata do sono de ondas lentas, aqueles influenciados pelos chamados *resíduos diurnos*¹¹ (Freud, 1987). Esse conceito diz respeito às manifestações da mente em seu estado de vigília que se projetam durante o período do sonho. Ou seja, quando o sonhador está com alguma preocupação, um problema a ser resolvido, por exemplo, e ao adormecer com este problema em mente, essa circunstância ressurgem em seus sonhos.

Já no momento do sono paradoxal, pode haver também influências dos ditos *resíduos diurnos*, mas além disso tem-se todas as fantasmagorias de sonho, denominados por Cyrulnik (2019) de “sonhos doidos”. Ou seja, aqueles sonhos em que as noções de tempo e espaço podem ser alterados, em que não há limites para a imaginação, nem leis ou julgamentos sociais que impeçam o sonhador de fazer qualquer coisa. Sonhos, estes, que trouxeram tanta felicidade para os surrealistas.

Já de acordo com Jouvett (1992), esses “sonhos doidos” permitem também mandar impulsões elétricas que revisam a memória da espécie. Ou seja, para que um rato se torne adulto, ele precisará revisar inconscientemente, por meio dos sonhos, sua programação genética inicial, exercitando determinados comportamentos de organização, proteção, buscas alimentares, comportamentos parentais, sexuais e de todos os elementos que fazem de um rato, um rato. Naturalmente, essa organização se dá durante o sonho, de forma mais ou menos evidente, permitindo que o animal esteja mais bem adaptado quando a vida da vigília demandar determinados comportamentos dele.

Todavia, apesar de essa ser uma fase do sono de intensa atividade cerebral e onírica, não necessariamente o sono paradoxal implica na experiência do sonho. Assim como não necessariamente o sonho acontece exclusivamente na fase do sono REM. De acordo com Mark Solms (2000) e Ribeiro (2019), uma síndrome raríssima associada a lesões da Área Tegmental Ventral (ATV), uma região cerebral que envolve neurônios produtores de dopamina, inibe a produção de sonhos, sem afetar o sono REM. Isso porque os sistemas de recompensa do cérebro dependem do neurotransmissor dopamina, e, portanto, se houver uma lesão em tal sistema, o sujeito não irá sonhar, por mais que esteja no estágio do sono REM.

11 A ideia de resíduo diurno de Freud inspirou diversos pesquisadores, dentre eles Winson e Pavlides em 1989 e, posteriormente, Wilson e McNaughton em 1994 a averiguarem se à nível neuronal o conceito também poderia ser aplicado. Ou seja, se os neurônios que foram mais estimulados durante a vigília também eram mais ativados durante o sono. Os resultados confirmaram que, de fato, não só os neurônios mais estimulados durante a vigília eram reativados durante o sono, tanto o de ondas lentas quanto o paradoxal. Mas, ainda, que as lembranças do período da vigília podem ressurgir durante os sonhos.

Ainda, da mesma forma que o sono paradoxal não implica na experiência do sonho, apesar de o sono paradoxal tender a uma propensão aos sonhos, estes também não são exclusivos dessa fase do sono rápido. Existem relatos de sonhos breves durante a primeira fase do sono, que podem ser confundidos com devaneios. Comumente, eles se aproximam também da noção de *resíduo diurno* (Freud, 1987).

No entanto, apesar de todas as leis e normas estabelecidas pela neurociência ao categorizar os estágios do sono, a produção de hormônios, o tônus muscular e as atividades cerebrais de forma generalizada, há também para a dimensão biológica uma noção de singularidade dos sujeitos (Morin, 2001). Isto porque existe uma lógica de organização e da natureza própria do ser vivo. Literalmente uma bio-lógica, que se dá de forma única para cada indivíduo.

Percebemos, então, que a individualidade do sujeito não é unicamente psicológica, emocional, afetiva, simbólica e tantas outras atribuições que podem lhe ser concebidas, mas também biológica. Do mesmo modo que, para Morin (2002a), os sonhos, os pensamentos e até mesmo os comportamentos compõem a chamada noosfera, na perspectiva neurocientífica as redes neuronais, as milhares de moléculas e os bilhões de células também se organizam de forma complexa (Morin, 2001), com dinâmicas de interação, contradição, acolhimento e separação. Se considerarmos que as células e moléculas também são propriedades emergentes de uma rede composta por elementos que se conectam e que em suas relações permitem uma ampla diversidade de padrões, podemos concluir que tanto a biologia do sonho, quanto seu aspecto subjetivo são abertos e estão relacionados entre si dentro de uma perspectiva complexa.

2.2 Encontro entre biologia e matéria onírica

A proposta dialógica, recursiva e hologramática que se dá na relação entre os caracteres biológicos, culturais, psicológicos e até mesmo filosóficos dos sonhos fica explícita quando percebemos a insuficiência dos fatores apenas neurológicos, por exemplo, do sono. Ou ainda, quando percebemos a relação direta que uma lesão cerebral tem com a capacidade imaginativa de um sujeito. O sonho não acontece apenas nas esferas moleculares, sinápticas ou celulares. Por si só, o sistema nervoso já possui uma densidade e uma complexidade tamanhas de padrões elétricos e conexões entre neurônios, por exemplo, que ele é comparado a sistemas como redes digitais, mas também a organizações orgânicas, como a das selvas, incluindo todos os seus níveis, da dimensão aérea até o nível subterrâneo das raízes.

Da mesma forma que as raízes estão conectadas entre si, que a sombra de uma árvore pode ou não favorecer o crescimento de uma planta rasteira, o fogo provocado por um ser humano também pode desencadear queimadas que acarretarão na destruição de algumas dessas plantas e animais, mas outras sobreviverão. As queimadas e o desmatamento decorrente destas, poderão, então, afetar o equilíbrio do meio ambiente e isso terá impacto não só sobre aquele que desencadeou o desastre, mas todos que fazem parte dessa rede macro e microcós mica. Ou seja, o todo afeta as partes, assim como as partes afetam o todo e o sistema se desenvolve em forma de rede.

Assim também o é para a teia dos sonhos, que além de ser formada por aspectos biológicos, também possui inúmeras influências, tanto da infância do sonhador, quanto das emoções do passado e do presente, das suas capacidades motoras, da rotina que o sujeito leva, bem como das leis simbólicas a partir das quais a mente opera, que, apesar de não se reduzirem a eles, também estão diretamente relacionadas aos mecanismos de plasticidade sináptica.

Em uma selva pode haver árvores enormes, de mais de 20 metros, assim como há também árvores pequenas, que não chegam nem a 1 metro. Além da variação de tamanho, os seus pesos, formas, cores e texturas também mudam. Da mesma forma, os sonhos configuram experiências diversificadas (Ribeiro, 2019), podendo ser descritos apenas a partir de uma sensação, ou de uma imagem, podendo desencadear enredos elaborados, que afetam toda a vida do sujeito, ou sua percepção do mundo. Portanto, cada episódio de sonho é uma elaboração particular da atividade elétrica no cérebro do sonhador, assim como de símbolos e significados vitais.

É provável que a habilidade de sonhar, que é um processo lento e gradual, comece a ser desenvolvida ainda no útero, quando as primeiras representações sensoriais delimitam a fronteira entre o corpo e o mundo exterior. Esse componente relacional que nos instiga antes mesmo de sairmos da barriga da mãe, conforme mencionamos anteriormente, é tratado por Boris Cyrulnik (2019), quando se refere à influência biológica que a idade do sonhador tem sobre o conteúdo de seus sonhos. Ele explicou que há um momento da vida dos homens em que, mesmo dormindo, eles erotizam. Para o professor, isso está provavelmente ligado à idade e à secreção dos hormônios. O que significa dizer que os elementos sociais e biológicos também se interseccionam.

Tendo em vista que um jovem ainda precisa incorporar as informações de seu meio, ele fabricará muito mais sono paradoxal do que um idoso. Isto porque, como o sono paradoxal tem a função de revisar, de alertar a memória da espécie já modificada pelo

meio, o jovem está mais suscetível a este estágio. Além disso, os sonhos dos seres humanos, possuem temas surpreendentemente fornecidos pela idade e pelas relações estabelecidas entre seu sonhador e o mundo ao qual pertence.

Como vimos anteriormente, as lesões cerebrais da ATV impedem os sonhos de acontecerem, por mais que o sono REM ainda seja vivenciado pelo sujeito, porque tais lesões afetam a produção de dopamina no organismo, o que acarreta na falta de prazer e na redução de intencionalidade durante a vigília (Ribeiro, 2019). Ou seja, acarreta na diminuição dos desejos.

Tal ideia corrobora com a tese de Freud (1987) de que os desejos são motores dos sonhos, uma vez que quando inibida a produção de dopamina, o sujeito deixa de sonhar. Ou seja, o desejo seria considerado material fundamental do sonho, porque ambos são motivados pela dopamina. Os sonhos eróticos, por exemplo, só passam a compor as experiências oníricas de um sujeito depois da puberdade, quando este já é capaz de reproduzir. E à medida que o sujeito envelhece e, conseqüentemente, sua capacidade reprodutiva diminui, estes sonhos tendem a se fazer cada vez menos presentes.

A relação que se estabelece entre a idade e o conteúdo dos sonhos também é abordada por Ribeiro (2019). Segundo o autor, as crianças, a partir de cinco a sete anos de idade – quando o avanço de seus desenvolvimentos já lhes permite desenvolver narrativas de sonhos mais complexas, com alterações do tempo e do espaço da vigília – costumam ter como protagonistas de seus sonhos pessoas da família e animais, enquanto que a partir da adolescência até a fase adulta o eu sonhador está em primeiro plano. Antes disso, na fase pré-escolar, as crianças ainda costumam possuir relatos oníricos pobres em detalhes. Todavia, não se sabe se de fato os sonhos são simples, ou se isso é apenas o resultado de uma menor capacidade em lembrar e relatar os sonhos.

A entrada na puberdade marca não só o início dos sonhos eróticos, mas também o protagonismo do sonhador dentro de seu próprio sonho. As capacidades de lembrar dos sonhos aumenta e, conseqüentemente, os detalhes dos enredos também. No entanto, os conteúdos oníricos, em todas as fases da vida possuem um alto teor de variabilidade, não havendo um domínio exclusivo de elementos predominantes em determinada faixa etária. O que há é uma tendência a determinados temas surgirem de acordo com a idade, uma vez que existem questões mais ou menos importantes, dependendo do desenvolvimento do sujeito, como é o exemplo da família para as crianças.

De acordo com Ribeiro (2019), na espécie humana, os bebês passam cerca de 33% do tempo de sono total no estágio de sono paradoxal. Enquanto isso, a partir de três anos

esse tempo começa a se estabilizar e dura até a fase adulta, com cerca de 10%. À medida que envelhecemos, em torno dos sessenta a sessenta e cinco anos, a produção de sono paradoxal cai novamente, quando a aprendizagem de novos conteúdos, línguas estrangeiras, ou uso de tecnologias, por exemplo, passa também a ser mais difícil. No entanto, ainda é possível melhorar e otimizar conteúdos já dominados pelo indivíduo, como conhecimentos da própria língua, de literatura, filosofia, psicologia, ou outras áreas de seu interesse subjetivo.

Já no que diz respeito aos animais, as ovelhas, por exemplo, fabricam 25% de sono paradoxal no nascimento e 20% quando elas envelhecem (Cyrulnik, 2019), tendo pouca variação em função do tempo de adaptação ao seu meio. Os ratos, 80% de sono paradoxal no nascimento e 15% com dois meses (Cyrulnik, 2019). Isso quer dizer que possuem um período de dois meses para responder a seu meio. Eles têm, então, dois meses para aprender a se comportar em diferentes contextos, seja de ameaça, de alerta, ou de descanso. Enquanto isso os chimpanzés jovens fabricam 30% de sono paradoxal, enquanto que os idosos fabricam 20% (Cyrulnik, 2019). Ou seja, assim como a espécie humana, são animais que podem incorporar o meio durante muito tempo. Tais considerações nos revelam, portanto, a relação que se estabelece entre a aprendizagem e o período do sono REM.

Como veremos adiante, enquanto sonhamos, o cérebro está atuando também na ativação de memórias. Biologicamente, uma das funções do sonho organizada pelo sistema dopaminérgico é a de buscar recompensas e evitar punição, considerando a inserção do animal em seu ambiente e suas funções ecológicas. Buscando estabelecer a intersecção fundamental entre os elementos culturais, psicológicos e biológicos, Scott e Ribeiro (2010) propõem no artigo científico *A ocorrência de sonhos antecipatórios é proporcional à crença em sua eficácia* que os sonhos têm, na biologia, a função de “[...] adequar e moldar memórias, em um processo cíclico de criação, seleção e generalização de conjecturas sobre a realidade, na forma de narrativa onírica” (p. 75).

O sonho propicia, então, um ambiente seguro e inofensivo para simular processos adaptativos sem que o sonhador submeta seu corpo a riscos. Da mesma forma que um filhote de tigre não aprende a caçar, caçando, mas sim brincando de caçar com seus iguais. A imaginação e o sonho são formas seguras de desenvolver habilidades que podem ser perigosas. Em razão desses mecanismos, ao despertar de um sono, por exemplo, um sujeito está mais adaptado ao ambiente, por mais que isto se dê na dimensão inconsciente.

Originalmente os sonhos possuíam caráter preditivo. Ou seja, de acordo com Ribeiro (2014) para os homens pré-históricos que tinham, dentro dos imperativos darwinistas, apenas preocupações vitais, os sonhos tinham um espaço de atuação maior. Influenciavam os momentos de vigília de seus sonhadores de forma que estes adaptavam suas ações e aumentavam as chances de sobrevivência diante de situações de predação, reprodução ou alimentação. Então, se um homem sonhasse que estava em determinado ponto de um rio e que lá encontrava diversos alvos fáceis, no dia seguinte ele estaria lá. Sendo assim, os sonhos evoluíam como maneira de, com base num acontecimento passado, imaginar o que poderia acontecer no futuro.

A hipótese do oráculo probabilístico, para Ribeiro (2019), parte, então, da ideia de que as projeções feitas do futuro se utilizam dos mesmos neurônios necessários para lembrar do passado, ou seja, os circuitos hipocampo-corticais possibilitam uma recombinação de memórias que nos permite, através da imaginação, tanto mudar o passado, quanto simular um futuro. Portanto, o sonho e a imaginação habitam uma interface entre o ontem e o amanhã.

Com o passar dos anos, não só por influência da ciência positivista que separou as áreas de conhecimento, mas também pelas mudanças socioculturais que ocorreram, os grandes problemas de predação, reprodução e alimentação deixaram de ser centrais e a angústia ou a ansiedade vitais foram transferidas para os microproblemas que começaram a surgir: desde uma conta a pagar, até um compromisso para o qual o sujeito se atrasou. Portanto, as perspectivas psicológicas e biológicas se distanciaram desse caráter premonitório dos sonhos. Assim como a compreensão ancestral do sonho como mensageiro das divindades e de seus desdobramentos, em partes, também se perdeu.

Todavia, por mais que o afastamento do mundo natural nos tenha encaminhado rumo ao mundo da cultura, mudando a forma como dormimos, para alguns seres humanos que vivem próximos da natureza, assim como para alguns mamíferos “sonhar continua a ser uma função biológica essencial para alertar contra perigos, mapear desfechos possíveis para os problemas prevalentes na vida do sonhador, selecionar estratégias adaptativas e integrar aprendizados [...]” (Ribeiro, 2019, p. 299).

Os sonhos não podem, portanto, ser reduzidos a mecanismos biológicos, mas é fundamental compreendermos que uma criação simbólica durante o sonho também é gerada pelos níveis de atividade elétrica do sono REM. Além disso, é gerada pelas expectativas, pelos desejos, anseios e medos do sonhador, à medida que as representações sensoriais e motoras são reativadas (Ribeiro, 2019). Mantendo todos esses níveis em

equilíbrio, compreendemos que a motivação de um sonho exige uma abertura ao contexto subjetivo ao qual o sonhador está submetido no momento presente.

2.3 Reverberações mnemônicas

Vimos que o sonho possui a função de reprogramar inconscientemente as lembranças, reativando e modificando memórias de modo a simular um possível futuro. Significa, então, que a partir das simulações seguras proporcionadas pelos sonhos, a adaptação dos animais é facilitada, o que implica uma interação entre o conteúdo dos sonhos e os mecanismos biológicos neuronais, que permitem o desenvolvimento de enredos tão complexos. As capacidades de imaginação do futuro e de lembrança do passado estão, ainda, fortemente relacionadas por ambas utilizarem praticamente as mesmas regiões cerebrais. De acordo com Ribeiro (2019), são elas o hipocampo, pré-cúneo, córtex retrosplenial, córtex temporal lateral, córtex parietal lateral e córtex pré-frontal medial.

Se durante a vigília nós adquirimos novas memórias, o período do sono é um grande colaborador desse processo de aprendizagem e de adaptação da espécie, como vimos nos tópicos anteriores, e isto se dá a partir da reverberação e transformação dessas memórias adquiridas ao longo do dia e das experiências vividas (intelectuais, físicas, sensoriais, emocionais e até espirituais).

No entanto, essa reverberação de memórias que ocorre durante o sono não as evoca perfeitamente, mas com o ruído de uma disputa de atividade neuronal. Isto porque a consolidação das memórias começa com uma reverberação elétrica que se dá por meio de circuitos neuronais, fazendo com que os neurônios atuem em grupos sintonizados (Hebb, 1949). Ou seja, quando neurônios individuais vão se juntar a determinados grupos, combinando diferentes informações, são gerados ruídos que dificultam a identificação de memórias específicas.

As memórias, segundo Ribeiro (2019), dizem respeito a uma trajetória específica que propaga atividade elétrica através de uma malha neuronal. Essa propagação se transforma à medida que a memória é ativada, por meio de mecanismos como a potencialização e a depressão¹². Ou seja, as trajetórias neuronais estão diretamente relacionadas com o reforço de memórias ao longo da vida do sujeito.

¹² Aqui, o neurocientista Sidarta Ribeiro faz uma metáfora, relacionando as memórias às topografias. As trajetórias formariam, então, depressões no solo à medida que fossem acessadas. O que implica necessariamente em diferentes caminhos, mais ou menos marcados pelas experiências subjetivas do sujeito.

Existem diferentes categorias de memória, como as memórias filogenéticas, com as quais já nascemos (não precisamos aprender a chorar, a mamar, a nos movimentar); a dita memória declarativa, associada a um saber consciente – como por exemplo estudar e aprender o nome de todos os países africanos –; e a chamada memória de procedimento, que implica um tempo maior para ser aprendida, uma vez que dependem da reconfiguração de circuitos neurais responsáveis pela “representação de hábitos sensório-motores de alta complexidade” (Ribeiro, 2019, p. 166) – exemplos de atividades que implicam nesse tipo de memória são aprender uma coreografia de dança contemporânea, ou andar de patins.

A consolidação das memórias declarativas costuma depender do sono de ondas lentas, com exceção de atividades que exigem uma maior integração cortical, como por exemplo o aprendizado de novas línguas. Nesse caso, assim como a memória de procedimento, o sono REM favorece suas solidificações (Ribeiro, 2019). Sendo assim, quando algum impeditivo prejudica a memória, não necessariamente os dois tipos serão afetados. Já o sonho, seria uma passagem de atividade elétrica durante o sono pelas memórias mais recentes ou relevantes para o sujeito.

As células que são regeneradas durante o sonho compõem o sistema nervoso central e são também responsáveis pela memória. Assim, à medida que o ser humano vive e tem experiências, suas conexões sinápticas mudam (Jouvet, 1992). Ao perder uma célula nervosa, as ligações que foram feitas são comprometidas, considerando que estas células não são substituídas, influenciando, então, diretamente a identidade do sujeito, uma vez que a memória e as experiências vividas ditam como ele irá agir frente a determinadas situações.

Como vimos no tópico anterior, cérebro e espírito, em uma perspectiva complexa, são complementares. Mas, para além disso, existe uma tríade proposta por Morin (2005) entre cérebro, espírito e cultura. Isto porque o desenvolvimento cerebral precisa da cultura, dos códigos linguísticos e simbólicos, também para a emergência do espírito. São criadas na “geografia do cérebro ligações e circuitos intersinápticos, isto é, seus caminhos, vias, limites” (Morin, 2005, p. 85) que conectam essas três dimensões.

As memórias, por exemplo, são formadas a partir das experiências, que se dão em um contexto cultural e reverberam nos planos emocional, afetivo, mas, como vimos,

Portanto, podemos inferir que a carga emocional das experiências aumenta a intensidade e a duração da memória, ou do caminho. Segundo o autor (2019) os caminhos mais profundamente entalhados durante a vigília possuirão uma chance maior de serem reativados durante os sonhos, por exemplo.

também no plano biológico. Desde a infância os sujeitos são atravessados por ideias, crenças, mitos, pelas experiências escolares ou familiares, vivenciando as dimensões culturais não só com o corpo e suas dimensões fisiológicas, mas também com o espírito.

Os sonhos, então, não são apenas a reverberação, ou ativação de memórias, mas uma ativação de memórias que tem como objetivo buscar recompensas e evitar punição, considerando a inserção do animal em seu meio e suas funções ecológicas. Sendo assim, o sonho de um sujeito que deve ir em busca de sua presa teria um caráter mais ativo do que o sonho de alguém que simplesmente alimenta seu filhote. Este teria certamente um caráter mais passivo (Ribeiro, 2014), uma vez que as características do meio influenciam diretamente suas produções oníricas. Trata-se da relação entre cérebro e espírito proposta por Morin (2005).

Não é possível conceber a ideia de cérebro separadamente da de espírito e nem o contrário. Ambos são necessários e insuficientes quando isolados um do outro. O cérebro, no entanto, não produz o espírito, mas o detecta. Ou seja, as informações que são assimiladas pelos sistemas neuronais se materializam em substâncias químicas que permitem armazenar fisiologicamente significações simbólicas e recepções sensoriais.

Os estados psicológicos dependem da falta ou do excesso de determinados complexos moleculares, como é o exemplo da depressão, que está vinculada à redução de serotonina no cérebro. Por outro lado o espírito afeta o cérebro e, conseqüentemente, todo o organismo, como pode ser percebido por meio das manifestações das doenças psicossomáticas. Mas há, ainda, nessa relação complexa, os fenômenos culturais. Inscritas em livros sagrados, por exemplo, determinadas crenças influenciam povos e sociedades, provocando curas ou mortes, encantamentos ou maldições (Morin, 2005). É dessas relações retroalimentadas que se dá a inscrição dos humanos na noosfera, permitindo não só que ela se alimente das ideias humanas, mas também que o mundo material, dos homens se alimente do mundo das ideias. Trata-se de um diálogo complexo entre as dimensões biológicas, individuais e sociais.

É, então, que surge uma relação recursiva entre a biologia humana e a noosfera. Se, por um lado, os sonhos ativam memórias e influenciam na evolução das espécies, por outro, são também manifestações dos seres que compõem a noosfera (seres imaginados, criados a partir de associações livres e não necessariamente racionais). Assim como os aspectos biológicos influenciam as narrativas que se desenvolvem no plano da noosfera, a recíproca também é verdadeira.

Essa capacidade de sonhar, de biologicamente revisar o que define a espécie – aprender a ser elefante, macaco ou ser humano – se desenvolve mais ou menos rapidamente de acordo com a espécie e com a história de cada indivíduo, enquanto sujeito singular. Ao constatarmos a plasticidade do cérebro humano, que pode ser desorganizado e reorganizado, percebemos que o sonho pode, então, ser também um fator de resiliência.

Isto porque, quando pessoas são abandonadas, isoladas, ou passam por grandes sofrimentos relacionais, a probabilidade de desenvolverem síndromes psicossomáticas torna-se mais forte¹³. Neste sentido a interpretação do conteúdo de seus sonhos, de acordo com a hierarquia dos valores culturais, torna-se também relevante, uma vez que o funcionamento da atividade psíquico-cerebral durante o sono, permite ao corpo fazer uma manutenção da identidade singular do indivíduo (Nathan, 2012).

O caráter preditivo dos sonhos apontado por Ribeiro já era apontado, em termos menos científicos, por Artemidoro de Daldis, um dos onirócritas da antiguidade grega. Para ele, a interpretação de um sonho implicava em uma predição. É neste ponto que surge a restituição da singularidade do sujeito, uma vez que a interpretação enunciaria aspectos do destino de um sujeito e influenciará seus momentos de vigília. De acordo

13 Para exemplificar tais desorganizações cerebrais que podem se dar no plano relacional, Cyrulnik (2019) narra uma experiência pessoal:

Eu estive na Romênia antes da queda do muro e voltei depois da queda do muro. Vimos essa catástrofe aterrorizante, crianças em supostos “orfanatos romênicos”. Um deles foi adotado em Toulon. Eu o havia visto na Romênia com um grande atraso mental, muito alterado, balançando seu corpo, praticamente sem linguagem.

O que vi, certamente outras pessoas viram também: crianças com carência afetiva, sem estimulação afetiva. Essas crianças se autoagridem, batem a cabeça no chão... vemos bebês de dois, três, quatro anos batendo a cabeça contra os muros com uma violência... eu achava impressionante. O barulho de suas cabeças batendo no chão ou nos muros. Eles todos fazem isso. Então, se nós os abandonamos, isso torna-se uma disfunção cerebral e, se ela durar muito tempo, torna-se até uma estrutura cerebral.

Quer dizer que é resiliável. Quanto mais cedo há uma intervenção, mais fácil de resiliar. Mas se deixamos o processo se estabelecer muito lentamente, isso se torna uma estrutura cerebral e será necessário trabalhar muito, a resiliência será cada vez mais difícil.

Essa criança que citei anteriormente se recuperou do atraso da linguagem, fez estudos na universidade em Toulon e tinha um cargo de professor. Eu o convidei para almoçar comigo em *Sablettes*. Ele foi muito educado, aparentemente tinha recuperado todo o seu atraso. Mas eu me dediquei a fingir que não estava vendo que, durante o almoço, ele guardava pedaços de pão dentro de seus bolsos. Ele conquistou um bom desenvolvimento, mas não completamente. Ele ainda tinha, em sua memória, a fome, as violências sexuais...

Eu não teria suspeitado de um detalhe que pode ser difícil de ouvir. Ele me explicou que nos supostos “orfanatos romênicos”, eles propositalmente deixavam de tomar banho para evitar as violências sexuais. Então ficaram traços dessas violências e da fome. Talvez com a idade... eu ia dizer que vai se resolver, mas não vou dizer. Porque, quando, com Ploton Louis, fizemos um grupo de resiliência e pessoas idosas, vimos que os problemas, frequentemente, ressurgem com a vantagem de que a memória se metamorfoseia.

com Nathan (2012), “qualquer interpretação deverá procurar a forma como o sonho prossegue em marcas reais – e mesmo concretas – na vida vígil.” (p. 62).

O sonho possui, então, um ponto de partida que depende da espécie, de seu desenvolvimento. O desenvolvimento, por sua vez, depende do meio, e, em seguida, a interpretação do conteúdo dos sonhos depende da cultura, uma vez que ele é a biologia já moldada pelo meio (Cyrulnik, 2019). No que diz respeito à cultura, veremos adiante como para cada uma, as formas de lidar e perceber os sonhos variam, implicando possíveis interpretações, ou por vezes esquecimentos.

Essas relações estabelecidas ao longo do capítulo entre a dimensão biológica e as espirituais e culturais são fundamentais para a compreensão de uma perspectiva complexa. Para Morin (2005), não deve haver a dominância de um conhecimento privilegiado. Portanto, a complexidade dos indivíduos e dos mundos que estes habitam desempenha um papel de inscrever, no âmbito mais íntimo e profundo dos seres, a possibilidade de antagonismo e complementaridade, identidade e diferença, ordem e desordem e, sobretudo, de diálogo entre as diferentes dimensões do conhecimento, sem uma relação de hierarquia.

Capítulo 3 – Abordagem etnopsiquiátrica dos sonhos

*Uma mulher sonhou que seu próprio amante
deu-lhe de presente a cabeça de um porco.
Ficou com ódio do amante e o deixou:
pois o porco é desprovido dos encantos de Afrodite.*
Artemidoro de Daldis

A noção de etnopsiquiatria, fundamentalmente, busca compreender, a partir de um olhar múltiplo e aberto, as relações que se estabelecem entre o sujeito, a sociedade e a cultura. Criado inicialmente por George Devereux, etnólogo psicanalista francês, nascido na Romênia, o método pretende abster-se de qualquer juízo de valor para tratar de patologias, não só numa dimensão individual, mas também sociocultural, recusando tanto a atribuição de um psiquismo à sociedade, quanto o relativismo cultural (Devereux, 1981). Tal ciência ainda hoje é desenvolvida por pensadores como Tobie Nathan¹⁴, Marie-Rose Moro, Saïd Ibrahim, José Francisco Miguel Bairrão, dentre outros.

O termo “etnopsiquiatria”, deriva de três raízes gregas: *ethnos*, que significa povo, gente ou nação; *psyche*, definida como alma, ou mente; e *iatreia*, cujo sentido implica noções como doença e saúde. No entanto, a abordagem etnopsiquiátrica não segue um raciocínio lógico, em linha reta, horizontal, mas, assim como o pensamento complexo, propõe uma abertura que acolhe diálogos entre os diferentes saberes. Assim como, sugere também uma relativização da lógica dicotômica, predominante. Portanto, aqui, as noções de doença e de saúde, por exemplo, não são dotadas de uma hierarquia de valores, em que a doença é tida como um “mal” que precisa ser tratado para que a saúde, boa, seja reestabelecida. Infere-se, então, que o conceito de base da etnopsiquiatria é, não a patologia, mas a ideia de sublimação (Devereux, 1981). Quer dizer, a ideia de explorar o material psíquico de uma forma criativa.

Há elementos, mecanismos e processos comuns tanto à cultura quanto ao psiquismo, que baseiam a ciência etnopsiquiátrica, a partir de uma relação intrínseca, de

14 Tobie Nathan, discípulo de George Devereux, foi quem colocou em prática a aplicação da teoria etnopsiquiátrica. É um psicólogo de formação, nascido no Egito, filho de um casal de judeus. Até seus 9 anos, morou no Egito, quando a família foi expulsa, justamente por serem judeus, depois da revolução egípcia. Foram, então, morar na Itália, até que aos 21 anos Nathan se instalou na França para estudar, viajando ocasionalmente para o Oriente Médio e por países africanos. Esse percurso talvez justifique seu interesse na prática etnopsiquiátrica, uma vez que desde criança, quando saiu de seu país de origem, foi acometido pelo sentimento de não pertencimento à cultura francesa.

complementaridade entre os diferentes saberes (Borges & Pocreau, 2009). É essa união que funda a etnopsiquiatria e que reflete a perspectiva de Devereux no que diz respeito a sua forma de compreender a constituição da subjetividade dos sujeitos. Isto é, uma subjetividade que se molda a partir da interação entre a universalidade da psique e a singularidade da cultura.

Nathan (1993) sugere que a relação entre o psiquismo e a cultura é tão intrínseca, que tais saberes seriam dois sistemas similares, que coabitam nos indivíduos: o sistema interno, o aparelho psíquico, aquele que estabelece os vínculos; e o sistema externo, a cultura, que determina o processo de humanização do sujeito, a forma como este deve agir e pensar. Ambos os sistemas se influenciam mutuamente, sem que uma supremacia seja estabelecida, mas seguindo os princípios dialógico, recursivo e hologramático.

Nos interessa, portanto, tal abordagem, uma vez que o processo de sublimação implica uma reflexão sobre essa noção de sujeito, sobre a construção de sentidos do sujeito, o sentimento de pertencimento cultural e, ainda, implica o acolhimento dos deuses, espíritos e todos aqueles que povoam a dimensão espiritual, que transcende a realidade da matéria. Ao longo do capítulo, trataremos, então, da relação que se dá entre tais reflexões advindas da etnopsiquiatria e o universo onírico, estabelecendo um diálogo também com a cultura brasileira, a partir da perspectiva complexa, em que se baseia este trabalho.

3.1 Noção de sujeito

Vimos que, por um lado, a biologia do sonho parte da protuberância do bulbo raquidiano e chega em zonas, sobretudo na parte límbica do cérebro, que despertam emoções intensas. Quando se tem pesadelos, por vezes, a sensação é tão real e a intensidade emocional é tamanha que é possível até que o sonhador acorde com o estômago embrulhado. Isto pode ser explicado pelo estímulo direto das ondas elétricas no sistema límbico (Cyrulnik, 2019), que durante o sono repercutem com tamanha intensidade, uma vez que os sentidos e as sensações exteriores estão praticamente neutralizados durante a aparente quietude do mundo no momento do sono.

Mas também, essa transposição do mundo dos sonhos para as experiências da vigília pode ser compreendida a partir da interpretação dos sonhos. Na cultura grega antiga, por exemplo, em Tebas, as pessoas que estavam com algum problema tinham o hábito de ir ao encontro de sacerdotes. Antes de vê-los, dormiam em um quarto, de modo que pudessem sonhar e contar o conteúdo de seus sonhos ao sacerdote, que os

interpretava. Uma vez interpretados os sonhos, os sonhadores eram direcionados em relação à forma como deveriam agir diante da situação apresentada.

Esse mesmo fenômeno pode ser compreendido a partir da ideia do terceiro mundo africano. Ou seja, seguindo a lógica de que o sonhador realmente esteve em outro mundo. Alguns povos africanos acreditam que existem três mundos: o mundo do real, durante o dia; o mundo do sono, quando dormimos profundamente; e o mundo do sonho, em que viajamos (Cyrulnik, 2019). Assim como os yorubás nos contam que existem três destinos: o que se escolhe, o que nos é dado pelos ancestrais, e um terceiro, que é negociável. A união do mundo dos sonhos com a conexão que se estabelece entre um sujeito e seus ancestrais pode, portanto, conectar essas dimensões invisíveis ao mundo material.

E, ainda, essa conexão pode se dar também a partir de abordagens psicológicas ou psiquiátricas. Ou seja, as sensações vividas em sonho; as mensagens recebidas; os símbolos e signos que surgem; as imagens; as entidades; as divindades, que porventura se manifestam; e tudo o que é da ordem da subjetividade, também é levado em consideração pela etnopsiquiatria, que inclui a noção de subjetividade. Portanto, ao aproximarmos o conceito de noosfera da noção de sonho, não excluimos os aspectos biológicos e fisiológicos, mas, ao contrário, os incluimos, estabelecendo também uma relação com o conteúdo subjetivo das experiências oníricas. Dentro da perspectiva complexa, esses saberes não estão separados, porque um está contido no outro, como partes de um todo que se complementam e dialogam.

Um dos elementos que une a biologia do sonho, ao terceiro mundo africano, à interpretação dos sonhos, seja religiosa ou psicológica, é que, em todos os casos, a singularidade do sujeito sonhador deve ser levada em consideração. Por mais que comumente a subjetividade seja reduzida à contingência afetiva e à irracionalidade – portanto, sendo necessário bani-la do pensamento científico (Morin, 2001) – é preciso considerá-la em todas as dimensões do sujeito quando uma leitura de seu sonho é feita, sobretudo se a intenção for de orientar sua vida desperta.

Há, como já mencionado em capítulo anterior, uma tendência da sociedade moderna a desenvolver o que Nathan chama de “culto do qualquer um” (2012, p. 50). Por mais que quase toda língua possua uma primeira pessoa do singular, a evidência da noção de sujeito nem sempre é tão óbvia (Morin in Schnitman, 1996). Então, como uma forma

de organizar populações numerosas, criam-se categorias, grupos de pessoas supostamente idênticas que descaracterizam as sutilezas que fazem com que cada sujeito¹⁵ seja único.

Essa ideia do indivíduo como “um qualquer” se dá em diversas instâncias. Quando há multidões, como em aeroportos, por exemplo, logo surgem direcionamentos de como deve-se comportar. São criadas filas com barreiras estabelecendo limites de onde se pode estar e, caso alguém se arrisque a ir além, virão seguranças reestabelecer a ordem. Por mais que as carteiras de identidade sejam um dos critérios que determina quem irá embarcar, não há, de fato, um interesse em saber quem é o viajante, mas apenas em manter o controle de todos os potenciais terroristas ou fugitivos que ali estão. Afinal, pode ser “qualquer um”.

Da mesma forma, como aponta Nathan (2012), um noticiário, ao apresentar uma violência doméstica entre duas pessoas desconhecidas, pretende afetar todos os telespectadores. Ao relatar o caso de uma criança lançada do 10º andar por sua mãe, por exemplo, um princípio está sendo proposto ao indivíduo que recebe a informação: esse mesmo fato poderia se dar com qualquer outra pessoa. Ainda, dentro da lógica de produtividade capitalista, a medicina ocidental costuma classificar os doentes de acordo com categorias genéricas. A partir de consultas de 30 minutos – quando muito –, na maioria das vezes desconsidera-se os aspectos emocionais ou sociais que podem ser os reais causadores de determinados sintomas, porque trata-se apenas de mais um qualquer, que tem elementos comuns com outro qualquer, portanto ocorre essa imposição semântica.

No que diz respeito aos sonhos, isso não é diferente. Uma interpretação de sonho que se dá a partir da lógica do “qualquer um” tende a ser superficial, porque se restringe a códigos coletivos e, no entanto, os sonhos refletem uma união entre os elementos de uma estrutura cultural, coletiva e o universo próprio do sonhador. Da mesma forma a leitura feita pelo intérprete também será influenciada pelo seu próprio *corpus* referencial – sua identidade, cultura de origem, língua, crenças e formação – (Nathan, 2012), o que ressalta ainda mais a importância de se atribuir um caráter múltiplo e subjetivo aos sonhos e suas possíveis interpretações. É preciso flexibilizar, então, os sentidos rígidos atribuídos aos símbolos, por exemplo, que são ditados pelos dicionários de sonhos a partir de uma

15 Apesar de Nathan não utilizar o termo “sujeito”, mas sim “usuário”, estabelecemos uma relação entre as teorias etnopsiquiátricas aqui propostas e sua ideia de desconstruir o “culto ao qualquer um” com a noção de sujeito desenvolvida por Morin (1996), que inclui as dimensões da subjetividade dos indivíduos tal qual Nathan em suas ideias.

lógica que desconsidera as vastas possibilidades simbólicas que um mesmo elemento pode ter para cada indivíduo.

Para a ciência clássica, isso não é diferente. A singularidade dos sujeitos, em sua abrangência, é considerada uma fonte de erros e costuma ser neutralizada. Portanto, lhes são atribuídas apenas qualidades biológicas, sociológicas, ou culturais, deixando de lado as manifestações vindas da alma (Morin, 1996), como a liberdade, a moral, o juízo de valor e assim por diante. Mas, mesmo para a biologia, sabe-se que em toda a população viva – e aqui incluímos até mesmo os seres unicelulares – não há no mundo dois seres vivos idênticos (Morin, 2001). Isto porque cada indivíduo detém um traço constitutivo de individualidade, mesmo que a diferença seja minúscula.

Como vimos anteriormente, os mundos foram divididos pela ciência cartesiana em duas categorias: o mundo dos objetos, dos conhecimentos científicos; e o mundo reflexivo, dos sujeitos animados.

O fato de, para a ciência, a subjetividade ter sido considerada algo que necessita ser eliminado, corroborou para que a partir do século XX as ciências humanas e sociais também se vissem invadidas por esse paradigma. Dessa forma, a Psicologia, a Antropologia, a História e outras áreas de conhecimento abandonaram o sujeito, substituindo-o por comportamentos, estruturas, determinismos sociais e assim por diante. Quando surge, tardiamente, o retorno do sujeito na ciência, este se encontra sempre problematizado. Os questionamentos se repetem: quem é o sujeito? Seria ele uma ilusão?

No entanto, Edgar Morin (1996) sugere que o conceito de sujeito cabe, também, a partir de uma perspectiva biológica, onde a lógica é própria do ser vivo. Para defender essa ideia, o autor propõe discussões sobre diversos princípios: a autonomia do ser vivo, ou seja, a capacidade de se auto-eco-organizar, que não exclui uma dependência do sujeito de questões exteriores a ele mesmo, mas sugere uma relação de recursividade, paradoxal, onde, para adquirir autonomia, é preciso trabalhar para construir e reconstruí-la.

Essa dimensão paradoxal pode ser percebida também quando tratamos da relação entre o indivíduo e a espécie. Algumas perspectivas apontam para a exclusão de um dos termos quando da existência do outro. Ou seja, ou a espécie é excluída e o indivíduo ocupa todo o campo conceitual, ou, ao contrário, o indivíduo é que desaparece. Entretanto, há também uma complementaridade entre ambos. Quando consideramos o indivíduo como um produto que surge a partir de um processo de reprodução – no qual um espermatozoide se encontra com um óvulo – e reproduz um padrão, temos a

manifestação da espécie. Mas, ainda, a partir das interações sociais e culturais, este produto (que também é parte de uma espécie) torna-se singular, indivíduo (Morin, 1996).

Outro princípio que legitima a noção de sujeito para a perspectiva biológica são as organizações vivas. Apesar de estarem presentes nos estudos realizados pela ciência clássica, elas ainda são esquecidas. Para a biologia, uma bactéria, por exemplo, possui aspectos cognitivos quando nos referimos ao seu sistema de reorganização de moléculas, possibilitando sua autoreprodução. Possui também aspectos “computantes”, no sentido de serem seres que se ocupam de informações (signos, índices e dados) que se voltam para sua própria organização, defesa, regeneração. Através dessas percepções sobre o sistema biológico, podemos estabelecer uma relação com a noção de sujeito (egocêntrico), na qual “não se é a própria finalidade de si mesmo, mas em que também se é autoconstitutivo da própria identidade.” (Morin, 1996, p. 49).

Os princípios de diferença e equivalência são, portanto, necessários ao funcionamento da computação, da identidade egocêntrica, do “eu mesmo”. Isto porque o “eu” diz respeito à manifestação do sujeito e o “mesmo” inclui o diferente, está objetivado. Ainda, em um processo de auto-exo-referência, que constitui a identidade subjetiva, são operadas distinções entre si/não-si, mim/não-mim, entre todos os eus. Evidentemente, as operações envolvendo o “si” (da mesma forma para o mim e para o eu) têm uma receptividade maior do que as operações que envolvem o “não-si”.

A constituição dessa identidade envolve noções de subjetividade quando nos deparamos com as transformações pelas quais o “eu” passa. Tanto as células, o corpo e a mente, quanto o espírito, estão expostos a transformações que surgem à medida em que o tempo passa. Entretanto, há algo de identitário que permanece. Que faz com que um indivíduo ancião seja ainda o mesmo indivíduo que foi durante a infância, apesar de todas as transformações às quais se submeteu.

Então, para Morin (1996), apesar do egocentrismo, os sujeitos têm a possibilidade de integrar em suas subjetividades outros diferentes de si. Dentro da subjetividade pessoal (eu), existe também a subjetividade coletiva (nós), que inclui as intercomunicações no mundo unicelular, vegetal e animal. O desenvolvimento dos sujeitos se dá em diferentes instâncias de subjetividade, como através do sistema neuronal, do afeto e da linguagem, por exemplo. A partir da reflexividade que, por vezes, acompanha a linguagem e, também, pelo fato de os sujeitos estarem inseridos em um contexto que inclui incertezas e acasos, os sujeitos estão, portanto, submetidos a questionamentos existenciais. No que diz respeito às reflexões acerca da existência do ser humano, surge uma noção importante

que é a do sujeito duplo, que é ao mesmo tempo corpo e espírito, corpo e mente, tudo e nada, egoísmo e altruísmo, assim por diante.

Para compreendermos, portanto, a noção de sujeito biológico proposta por Morin, acolhendo suas singularidades, é preciso adotar um pensamento complexo, que possibilite unir conceitos antagônicos, relativizando o paradigma dicotômico que permeia a forma de pensar ocidental. É nesse ponto que surgem algumas críticas a abordagem psicanalítica freudiana quando a leitura feita, seja de um sonho, ou de um sintoma patológico deixa de lado justamente a restituição dessa singularidade e da unicidade do sujeito, inserindo-o dentro de categorias que não dizem respeito a “cada um”, mas a “qualquer um” (Nathan, 2012).

O “culto ao qualquer um” descrito por Nathan (2012), não está presente só na forma de fazer ciência, mas também em uma dimensão institucional, psicológica, sociológica, cultural. Portanto, o sonho tem um papel importante de restaurar a individualidade dos sujeitos, uma vez que se trata de um fenômeno estritamente pessoal. Isto porque, apesar de o sujeito ser influenciado por elementos externos a ele e esses elementos serem, também, o material de seus sonhos, o sonhador não pode convidar terceiros a participarem de suas experiências oníricas. Então, tudo o que é vivido durante o sonho passa necessariamente pela subjetividade de seu sonhador, o que o torna um fenômeno plural, que não pode ser identicamente reproduzido por outras pessoas.

Nesse sentido, entender símbolos oníricos e mesmo sintomas patológicos como manifestações de desejos recalcados inconscientes, de pulsões, ou fantasias, não é suficiente, porque são os mesmos para qualquer um. É preciso, então, levar em consideração a expressão da irreduzível subjetividade do sonhador, para que o sonho cumpra a sua função não só de manutenção da identidade do sujeito (Nathan, 2012), mas também sua função de predição. Ou seja, de procurar as formas que o sonho tomará durante a vigília, a partir do contexto de vida do sujeito.

3.2 (Des)construção de sentidos

Apesar de por um lado, existir uma lógica predominante que tende a desconsiderar a singularidade dos sujeitos, suas tramas sociais e as construções que advêm disso, corroborando com o “culto ao qualquer um” (Nathan, 2012), em que laudos descontextualizados são friamente difundidos (Neubern, 2009); por outro lado, as noções de subjetividade e a proposta de acolher a singularidade dos sujeitos também vem sendo elaborada. Esse processo de subjetivação, ou seja, a construção subjetiva do sujeito

enquanto indivíduo singular, se dá a partir de uma construção de sentidos (González Rey, 2007; Neubern, 2009). Esta, por sua vez, é integrada não só por elementos cognitivos, mas sobretudo por cargas simbólicas, que se agregam ao aspecto emocional do sujeito, além da dimensão intrapsíquica, mas incluindo também a subjetivação de processos sociais aos quais o sujeito se submete (González Rey, 2007; Neubern, 2009).

A integração entre essas dimensões individual (que abrange, portanto, os processos internos do sujeito) e sociocultural se dá de forma não linear, a partir de uma dialética que, dentro de uma perspectiva complexa, inclui, sem adentrar a uma lógica binária, dicotômica, ambas as dimensões em uma relação de complementaridade. A construção de sentidos, então, se dá a partir do contato com outros sentidos e se manifesta enquanto unidade singular, que une elementos entre sentidos (González Rey & Mitjás, 2017).

Essas categorias (individual e social) não implicam, portanto, em uma divisão simplificada, onde a dimensão individual diz respeito aos aspectos internos e a social aos aspectos externos (González Rey, 2007). A complexidade da noção de subjetividade não permite uma separação dos processos sociais ou psíquicos, individuais, mas permite uma constituição recíproca, em que um está contido no outro. Como propõe Guattari (1996), a compreensão dessa dimensão subjetiva passa necessariamente pela constatação de que a sociedade e os fenômenos sociais são necessariamente constituídos de expressões da subjetividade individual. Assim como, por outro lado, a economia, as tecnologias, as mídias e todos os determinantes sociais também moldam o indivíduo e sua subjetividade.

Assim, os sentidos subjetivos sociais e individuais interagem. As vivências política, ética e moral, por exemplo, podem entrar em conflito com os sentidos subjetivos individuais de um sujeito no que diz respeito ao vínculo afetivo. Mas, por serem sistemas sensíveis e em movimento, as configurações subjetivas quando entram em conflito podem também, no decurso de uma experiência, se transformar. Podemos inferir, então, que a subjetividade social não é apenas uma transposição dos espaços sociais tal qual eles são, mas uma ressignificação do sentido subjetivo e do símbolo a partir da experiência do sujeito (González Rey, 2003).

No que diz respeito aos processos sociais da subjetividade, a integração do passado e do futuro passa a ser um atributo fundamental (González Rey & Mitjás, 2017), uma vez que a temporalidade é um elemento no sentido subjetivo que tem um caráter imaginário, diferenciando-a da temporalidade cronológica dos tempos vividos. A ideologia, expressão da subjetividade na vida social, por exemplo, também tem um

conteúdo mítico que se baseia tanto nos valores afetivos quanto nos sistemas de crenças. Sendo assim, a construção de sentidos não é fechada, mas, ao contrário, é aberta e precisa de elementos externos ao sujeito para ser constituída, desde que sejam compreendidos como parte desse processo complexo e singular do indivíduo.

Essa concepção faz referência também ao aspecto contraditório contido na ideia de subjetividade, uma vez que, ao mesmo tempo, o sujeito pode ser alegre e deprimido, por exemplo, em função do seu contexto de vida, não só histórico, mas também atual (Mitjás, 2005). Portanto, os elementos que organizam esse processo de construção de sentido são múltiplos e estão, necessariamente, em interação. Desse modo, podemos compreender a noção de subjetividade como uma processualidade complexa, que constitui o indivíduo a partir dos sentidos gerados simbolicamente e emocionalmente (Neubern, 2010), rompendo com as dicotomias indivíduo/sociedade, cognição/afetividade e assim por diante.

A esfera onírica, portanto, naturalmente é perpassada por todas as questões abordadas aqui, como elementos que corroboram com a construção de sentido do sujeito. Isto porque essa construção se dá no plano intrapsíquico, que, juntamente com a dimensão sociocultural, compõem a subjetividade do sujeito. No entanto, ao adotarmos a perspectiva da complexidade, não podemos deixar de mencionar que o processo de construção de sentidos não se dá sem um processo também de desconstrução.

Se as experiências moldam emocionalmente e simbolicamente a subjetividade do sujeito, sendo, assim, formadoras de sentidos, a experiência de sonho, por exemplo, por meio das distorções e desorganizações dos sentidos já construídos, pode participar de um processo de desconstrução. Processo, este, que irá, posteriormente, desencadear uma reconstrução de sentido. Ou seja, os sentidos subjetivos não são estáticos, mas estão permanentemente sendo ressignificados.

Ao mesmo tempo em que o ser humano é atravessado pela linguagem empírica, racional, prática, ele produz também uma linguagem mítica, simbólica, mágica. Essa segunda, que se utiliza das significações e dos sentidos, traduz, portanto, a verdade subjetiva (Morin, 2002b) do sujeito. Mas além dos sonhos, também as narrativas, a arte – e todas as suas dimensões, desde o cinema e a pintura, até a poesia e a música –, os delírios e o transe são exemplos de experiências que atravessam o sujeito em sua dimensão subjetiva e que podem proporcionar esse processo de desconstrução de sentidos. A título de exemplo, o movimento surrealista soube se valer das experiências subjetivas de construção/desconstrução de sentido para suas criações.

Isto porque, assim como o universo onírico, arte, delírio e transe são também meios a partir dos quais a produção de imagens e sentidos é livre. Permitem uma alteração da relação eu-mundo do sujeito, alterando suas percepções de tempo e espaço (Eliade, 1995; Neubern, 2010), de matéria (peso, temperatura, distância) e assim por diante. São meios, portanto, que possibilitam o sujeito ir além da dimensão da realidade material; que pretendem desprosaizar a vida cotidiana (Morin, 2002b). Todavia, as interpretações de um sujeito dos diferentes níveis de realidade estão diretamente relacionadas com seus estados psíquicos (Morin, 2005), que estão, por sua vez, diretamente relacionados com os estados biológicos, neurocerebrais, sociais, afetivos e assim por diante. O que significa dizer que a subjetividade navega por entre as contradições e coerências, a ordem e a desordem, as certezas e as incertezas.

A experiência do duplo sentido e poder das palavras é vivida pelo ser humano cotidianamente. Seja pelo poder evocativo, por exemplo, ou pelo indicativo. Isto é, um pensamento técnico, indicativo, tende a atrofiar e controlar as suas potencialidades simbólicas. Enquanto o pensamento evocativo “expande-se na linguagem poética e, sobretudo, no pensamento justamente denominado simbólico, pois as suas noções essenciais são símbolos imensamente carregados da presença, da verdade e das virtudes simbolizadas” (Morin, 2005, p. 172).

Se os mundos exteriores ao sujeito constituem seus próprios mundos e o seu próprio mundo interior forma também sua percepção do mundo exterior (Morin, 2008), trata-se, portanto, de uma relação eu-mundo, que é complementar. A construção e a desconstrução dos sentidos precisam ser concebidas conjuntamente, porque os mundos, em todas as suas dimensões, se organizam desintegrando-se.

Podemos inferir, portanto, da máxima de Morin (2011a) “o que não se regenera, degenera” (p.159), que as estruturas de formação de sentido são capazes de se organizar a partir da sua própria desordem, com relação a seu meio. A auto-eco-organização (Morin, 2001) dos sentidos que formam a subjetividade do sujeito se dá por um processo recursivo de ordem/desordem, em que todos os elementos (social, fisiológico, ambiental, afetivos, emocionais, simbólicos) estão em interação e influenciam uns sobre os outros de forma complementar.

Essas dinâmicas de construção e desconstrução de sentidos, então, podem frequentemente ser reconhecidas no universo onírico, uma vez que tudo aquilo que habita as dimensões intrapsíquica e sociocultural – ou seja, a dimensão subjetiva – é material a partir do qual os sonhos se constituem. Além disso, suas possibilidades de configuração

narrativa são infinitas, o que dá margem para todo tipo de manifestação, seja ela ordenadora ou desordenadora. Então da mesma forma que um sonho pode ser linear e seguir uma lógica compreensível racionalmente, ele pode também unir elementos que aparentemente são desconexos e que conscientemente não fazem sentido. O sentido poderá, eventualmente, ser reconstruído por um terapeuta ou sacerdote.

3.3 Pertencimento cultural

A vida humana está imersa, inevitavelmente, em muitos mundos. Tanto o mundo das ideias, o racional, o empírico, quanto o mundo sensorial (tocar, falar, sentir frio, calor, fome, sono), por exemplo. O mundo dos sentidos é, de certa forma, um mundo imediato, como o dos animais. Existe, então, um contexto perceptivo e, para além disso, um mundo de representações não percebidas racionalmente, mas que são sentidas no corpo. Assim como um insulto é capaz de modificar a biologia humana (Cyrulnik, 2019), por meio de alterações hormonais e configurações neuronais, as vivências espirituais, no sentido mais abrangente do termo, também podem caracterizar sua condição. É possível, portanto, experienciar no corpo coisas impossíveis de serem percebidas, mas que são sentidas, seja como uma ameaça, por exemplo, ou como a sensação de segurança.

Esses vários mundos que nós habitamos, da agricultura, dos mitos, da culinária, das línguas, dos sentidos, das palavras e de todos esses objetos de origem e de pertencimento, são também mundos ao mesmo tempo objetivos e subjetivos. Eles nos atravessam não só no plano biológico e psicológico, mas também no plano individual e coletivo. São eles, também, que moldam o *ethos*, o pertencimento do sujeito (Neubern, 2018), não só no que diz respeito ao aspecto cultural, mas também o teórico. É a partir desses reconhecimentos que são estabelecidos os vínculos entre indivíduos, que o modo superior das atividades organizadoras do espírito se constituem, que são reconhecidos traços comuns, identificações com os mundos do outro e que surge o processo de humanização, uma vez que, como disse Campbell (1990), nós não nascemos humanos, nos tornamos.

A forma como as pessoas se apresentam umas para as outras, por exemplo, remete imediatamente aos contextos sociais, econômicos, culturais, religiosos e, sobretudo, míticos em que estão inseridos. Aqui, os mitos são fundamentais, porque seus mistérios invadem o que há no interior e no exterior dos sujeitos. As narrativas mitológicas começam sempre por um conflito, são caóticas. Contam a origem do mundo, dos homens, da natureza, dos espíritos e deuses. Mas, ainda, falam sobre “tudo o que diz respeito à

identidade, ao passado, ao futuro, ao possível, ao impossível, [...] e tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade e a aspiração” (Morin, 2005, p. 175). É a partir deles que os aparelhos psíquicos são moldados. Por isso os mitos de origem são fundamentais para que possamos sair de uma possível superficialidade psíquica.

Os sonhos por serem configurados a partir de memórias do passado – e aqui, estão incluídas não apenas as memórias vividas pelo próprio sujeito, mas também as memórias de toda a espécie que são carregadas pelos seres vivos em seus DNAs e ainda as memórias culturais que permeiam o inconsciente dos sujeitos –, para simular um possível futuro (Ribeiro, 2019), são, portanto, um poderoso instrumento que pode influenciar destinos, não só biologicamente, mas também mitologicamente.

O universo mitológico obedece a uma lógica unidual, que organiza a relação entre a humanidade, a natureza e os paradigmas básicos. Para mitologias antigas e contemporâneas de diversas civilizações, os espíritos, deuses e gênios povoam o mundo e estão presentes em tudo; assim como homens e mulheres também podem ser manifestações de elementos da natureza; rochas, rios e montanhas também podem ser antropomorfizados (Morin, 2005). O que nos permite observar que há, portanto, uma relação estreita entre a subjetividade humana e o mundo exterior.

O sujeito vive a experiência de si a partir de uma relação que é ao mesmo tempo, dupla e una. Se, por um lado, a subjetividade é vivida de maneira egocêntrica, individual, por outro, há também um reconhecimento objetivo no seu próprio duplo (Morin, 2005). Ou seja, não se trata apenas de si mesmo, mas de outro si que conserva sua identidade, mas dispõe de autonomia. É esse duplo que povoa também o universo mitológico, a noosfera.

Então, assim como o processo de identificação dos mitos fundadores pode se dar no plano individual, a etnopsiquiatria também propõe um olhar para o mundo invisível do outro. É a partir dos mundos, da autenticidade e dos objetos de pertencimento do sujeito que o acolhimento desse outro se torna possível. Portanto, a intimidade coletiva, os objetos e elementos que pertencem ao grupo, que podem ser transmitidos de geração em geração, são os componentes que interessam aqui. E, dentre eles, estão também os mitos.

Durante o processo de humanização do sujeito, existe uma série de processos que permitem, ou não, que ele se sinta pertencente a determinada cultura. Ou seja, que se sinta integrante e representado por símbolos e valores éticos, morais e afetivos. É importante salientar que esse processo não se dá de forma simples, mas inclui toda a complexidade

que pode existir quando adentramos a singularidade de cada sujeito (Morin, 1996), como por exemplo, negações de determinados valores ou misturas culturais. Ainda assim, trataremos a seguir de alguns elementos que podem participar do processo de construção desse *ethos* do sujeito.

Começemos, então, pela nacionalidade. Todo indivíduo possui uma nacionalidade, que carrega como um objeto de pertencimento. Todavia, como vimos anteriormente, nem sempre essa nacionalidade representa bem a essência dos sujeitos, sobretudo quando consideramos que um sujeito pode possuir diversas nacionalidades, a depender de seu contexto familiar. Então, além da nacionalidade, existem outros objetos que permitem sair da superficialidade à qual o sentimento de pertencimento às vezes é associado.

É preciso buscar, portanto, a língua dos antigos, de origem, através da qual o sujeito manifesta seus sentimentos, expressa seu jeito de olhar para o outro, de falar, de pensar. No Brasil, existe o costume de conversar olhando nos olhos de outro indivíduo. Já para outras culturas africanas, por exemplo, o ato de olhar nos olhos de outra pessoa é tido como um símbolo de falta de educação, ou mesmo de desrespeito.

Por isso é importante voltar à língua primeira, à língua das emoções, à língua na qual o sujeito testemunhou coisas determinantes para sua constituição enquanto sujeito. Para a etnopsiquiatria, a língua é uma universalidade psíquica (Nathan, 2001). Todos temos uma, talvez até duas, e elas não necessariamente permanecerão cristalizadas e enrijecidas no campo subjetivo do sujeito durante toda a vida. Há organicidade e movimento no processo, portanto, pode haver mudanças e ressignificações desses objetos de pertencimento, que precisarão, então, passar novamente por um processo de acolhimento do outro e de toda carga mítica, simbólica e afetiva que ele carrega consigo.

Existe um apego à língua à qual o sujeito pertence, que pode ser exemplificado a partir de um relato de Nathan (2001). O autor conta o caso de uma paciente recebida por ele na França, originária do antigo Zaire. Sua família se queixa de que ela, junto com sua avó os estão “comendo” durante a noite. No entanto, o termo “comer” utilizado, adota tanto o sentido comum, de se alimentar através da comida, mas também, quando está acompanhado das palavras “noite”, “bruxaria”, “curandeiros” ou “fetiches”, passa a ser considerado um termo enigmático para fazer referência a atividades secretas, às quais só se pode participar quando se é iniciado.

Percebe-se, então, a carga cultural que se manifesta através da língua e as sutilezas que só podem ser percebidas se houver, de fato, uma abertura para a língua materna dos

envolvidos. Mas não apenas. A partir do relato de Nathan (2001), podemos perceber que existem os diversos objetos de pertencimento que são determinantes para a família, que organizam seus comportamentos e determinam seus vínculos afetivos.

Além da língua e do olhar, mais um dos tantos objetos de pertencimento cultural é a forma de se vestir. Cada povo, mas também cada indivíduo, tem uma concepção diferente do que é uma bela vestimenta. Essa variação se dá não apenas no que diz respeito ao aspecto regional, continental, mas também no plano econômico, por exemplo. No Brasil, é comum que socialmente se defina, apenas ao observar as roupas de um sujeito, sua classificação social, ou sua origem: se é habituado ao ambiente urbano ou rural, se é favorecido ou não economicamente e assim por diante.

Para exemplificar, basta observarmos que a entrada de pessoas que estão de camisa regata, bermuda ou sandálias em todos os órgãos públicos que têm função representativa da nação, como o Senado, a Câmara, o Palácio do Itamaraty, entre tantos outros ambientes, é proibida. Da mesma forma que a entrada de pedintes e moradores de rua também é proibida em shoppings e o único parâmetro para determinar quem são estes sujeitos é a análise visual feita pelos seguranças do local.

Ou seja, para cada mundo há uma maneira de transmitir e de dizer as coisas, há códigos. A etnopsiquiatria propõe, então, um olhar epistemológico para tais questões, para a compreensão desses mundos que habitam o sujeito a partir de seu funcionamento psicológico individual (Nathan, 2001). Mundos estes que perpassam também os vínculos afetivos do sujeito, a língua materna, os lugares, as divindades, os ancestrais, o modo de pensar e de fazer as coisas e assim por diante.

É, portanto, a partir de uma relação entre o mundo do outro – e aqui os aspectos coletivos e culturais estão incluídos – que seu sonho deve ser interpretado. Investigando as influências familiares, os elementos advindos de seu país de origem e assim por diante. A ideia é buscar no próprio sujeito os elementos que permitem compreendê-lo. Elementos que não necessariamente podem ser vistos e observados, mas que são transmitidos e que formam o sujeito. Se, ao contrário, impõem-se generalizações, fazendo uma leitura da experiência onírica do sujeito a partir de conceitos que podem ser aplicados a “qualquer um” (Nathan, 2012), o desconectamos de seu próprio mundo.

Ainda, outros elementos que podem participar do processo de construção do sentimento de pertencimento cultural são a culinária, os cheiros e a agricultura. Para cada cultura, família e mundo, existe um prato universal. Por exemplo, o queijo para os franceses ou o arroz com feijão para os brasileiros. São hábitos alimentares transmitidos

de geração em geração, que implicam necessariamente em cheiros considerados agradáveis, ou alimentos cultivados pela agricultura local. Os costumes e as tradições do outro não podem, portanto, ser banalizados, porque são elementos que compõem sua subjetividade: quando criança, eram os alimentos que o indivíduo via seus avós ou seus pais comendo, por exemplo. Ou a planta que ajudava a plantar e observava crescer. Por mais que com o passar dos anos os hábitos mudem, os objetos de pertencimento continuam sendo transmitidos. Continuam inscritos na profundidade da psique do sujeito.

Apesar de algumas tradições serem hoje vistas como primitivas para a lógica ocidental hegemônica, são constituídas de elementos que compõem o mundo e sua multiplicidade. O que não significa dizer necessariamente que todos os elementos culturais afetam da mesma maneira todos os sujeitos pertencentes a ela. A singularidade dos indivíduos é, também, levada em consideração para a lógica da etnopsiquiatria (Nathan, 2001; Devereux, 1981). Então, a partir do reconhecimento desses objetos, é preciso identificar quais deles serão referências para o sujeito, a partir de sua carga subjetiva. Isto porque as tradições fazem parte do mundo enquanto totalidade. Mas, além do todo, existem as partes, que se relacionam através de trocas mútuas. Assim como o indivíduo (parte) influencia a cultura (todo), o contrário também acontece.

Além de tudo isso, podemos citar também o pensamento como mais um dos objetos de pertencimento cultural. Quando um mundo é deixado por um sujeito e este adentra outro mundo, sua lógica, sua forma de pensar, organizar e perceber o mundo também o acompanha. Ou seja, aquilo que Edgar Morin (2005) chama de pensamento mágico – aquele que se alimenta do pensamento simbólico-mitológico –, o pensamento espiritual, religioso, místico, mas também a lógica racional, não se transformam subitamente. Essa mutabilidade demanda processos profundos e, sobretudo, tempo. Trata-se, então, de pensamentos coletivos, que também fazem parte dessa dimensão cultural, assim como as guerras e os mitos, por exemplo, mas que são acessados a partir da subjetividade singular do sujeito.

Esse pensamento mítico, quando ritualizado, possibilita uma relação de interação não verbal, ou mesmo irracional. Apesar de os objetos de pertencimento passarem também pelo campo da racionalidade, trata-se de uma razão complexa, onde a inteligência e a afetividade, a razão e a desrazão são, não antagônicos, mas complementares (Morin, 2008). Essa interação passa, portanto, pela subjetividade, que não é necessariamente apreendida pelas palavras, mas se atém à esfera do indizível, do mundo cultural, espiritual, emocional.

Os objetos de pertencimento são, portanto, inúmeros. Existem aqueles de ordem subjetiva e também aqueles concretos, que podem ter suas origens em um mito fundador, de proteção, por exemplo, (como amuletos, guias, crucifixos e assim por diante); mas também objetos simples, aleatórios, que adentram o mundo invisível a partir do momento que são agregados valores a eles.

No Brasil particularmente lida-se cotidianamente com pessoas que frequentam igrejas, terreiros, que consultam guias espirituais, xamãs, orixás, caboclos, santos, exus, plantas e mestres. Para que um sujeito seja capaz de dialogar com tamanha diversidade cultural, é preciso que suas próprias raízes sejam reconhecidas (Neubern, 2018). Isso porque o reconhecimento de seus próprios elementos míticos leva o sujeito a uma observação de seus objetos internos. À medida que esses objetos são identificados, deve ser feita também uma negociação. Ou seja, que o sujeito comece a reconhecer o que é organizador para si e o que não é. Que se conecte ao seu próprio *ethos*, de modo a buscar um apaziguamento desses mundos internos. O que implica necessariamente um acolhimento dos mundos invisíveis também. Mundos, estes, que estão na origem de todos nós.

Todos esses elementos que formam o *ethos* do sujeito, são evocados durante os sonhos. Não só na dimensão individual, mas também coletiva. O sonho, portanto, é outro e é ele próprio (Nathan, 2012). Ao mesmo tempo que o sonhador está na origem de seu sonho (nenhuma outra pessoa, senão ela própria, poderia sonhar o mesmo sonho), há também objetos provenientes do exterior de si mesmo. A oposição feita entre a vigília e o sonho não corresponde à lógica binária que separa o material do imaterial, ou o orgânico do psíquico, porque a relação estabelecida é complementar e não antagônica.

Como propõe Antonio Guerreiro (citado em Ribeiro, 2018, p. 332), durante o sonho, o potencial de cada ser pode ser percebido a partir do ponto de vista de outros seres (inimigos, espíritos etc.), de acordo com suas próprias lógicas. Ou seja, não se trata de um momento em que o sujeito mergulha somente na sua própria interioridade, mas trata-se de um espaço para se conectar com outros mundos exteriores, que também perpassam e interagem com seu próprio mundo.

3.4 Da expulsão ao retorno dos deuses

No que diz respeito aos aspectos religiosos e espirituais, a ciência, sobretudo as ciências humanas, têm uma tendência a restringir seu olhar a partir de uma compreensão reduzida dessa dimensão espiritual. É pouco comum que as pesquisas científicas se

voltem para a descoberta de mundos, mas frequentemente limitam-se ao seu próprio (Nathan & Stengers, 2004), como manifestação de uma pretensa autoridade que destrói a construção de sentido e de pertencimento cultural dos sujeitos. Muitos dos especialistas das ciências humanas, presos ao rigor científico clássico, devido à falta de nitidez – ou talvez de objetividade – de suas disciplinas, substituem-na por uma aparência de rigor moral (Nathan & Clément, 2005), excluindo, portanto, toda essa dimensão espiritual, oracular ou ritualística de suas formas de fazer ciência.

Surge, assim, a reprodução de uma ótica colonialista (Neubern, 2018), que, a partir dessa desqualificação dos demais saberes, impõe o seu próprio mundo, valorizando aspectos racionais, morais e renunciando a uma percepção aberta à multiplicidade de outros universos possíveis. Há uma impossibilidade de diálogo com os mundos desconhecidos, com os quais não se tem qualquer familiaridade – a menos que haja uma abertura –, porque impõe-se uma autoridade do saber acadêmico, como o detentor da verdade, que é considerado até mesmo mais conhecedor dos mundos dos outros do que eles próprios (Neubern, 2018).

Por mais que as mitologias sejam acolhidas, são estabelecidos limites que determinam até onde estas podem ser aplicadas. Ou seja, para os pesquisadores, sobretudo brasileiros, os “*caboclos, espíritos, orixás, santos e mestres* só aparecem em seus livros e na ‘*mitologia*’ dos outros, nada tendo a ver com seu *ethos* forçadamente esbranquiçado que a academia e o espírito eurocêntrico criaram para si [...]” (Neubern, 2018, p. 26). Nesse sentido, é importante dizer que estão surgindo novas teorias chamadas decoloniais, que rompem com esse modelo e propõem ressignificar diversas áreas do conhecimento, adotando perspectivas afro-brasileiras e ameríndias, por exemplo, no entendimento da culinária, da antropologia, da filosofia, da arte, da psicologia e de tantos outros domínios.

Essa abertura que entendemos como necessária com relação à dimensão espiritual não diz respeito necessariamente a crenças individuais. Ao contrário, Nathan (2004) sugere que o termo “crença” seja abolido do vocabulário. De acordo com o autor, os dispositivos divinatórios (como os búzios, para a cultura brasileira, por exemplo) são atos de criação extremamente complexos que tornam possíveis a interação e o vínculo entre múltiplos universos, dentre eles os sentidos simbólicos e emocionais de dois indivíduos totalmente distantes culturalmente, historicamente e subjetivamente.

Porém, para uma perspectiva de mundo de universo único, de verdades universais, naturalmente a existência de espíritos, deuses, entidades e oráculos é uma farsa. Isto porque estes não ocupam concretamente vagas dentro de carros, ou filas de bancos

(Nathan, 2004). Portanto, a dimensão espiritual só pode ser evocada a partir da concepção de uma multiplicidade de universos, dos diferentes níveis de realidade expostos anteriormente. E aqui, vale salientar que não se trata de discutir a veracidade das interpretações, mas de observar suas participações na sociedade e na cultura.

O Brasil é um país no qual 90% da população está vinculada a alguma afiliação religiosa (IBGE, 2010; Neubern, 2018). Além disso, surpreendentemente o “remédio” mais reivindicado mundialmente é a reza (Nathan & Stengers, 2004) e em segundo lugar, a galinha (Nathan & Stengers, 2004), ofertada como sacrifício para algum ser espiritual quando algum sofrimento coloca os sujeitos em situação de desespero. Portanto, por mais que a ciência ocupe também um espaço importante para a sociedade, a exclusão e o tabu que são criados no que tange à dimensão espiritual para a ciência provoca uma lacuna cultural e teórica que precisa ser apontada e reconhecida, como propõe a abordagem etnopsiquiátrica.

Para diversas tradições culturais, o sonho é tido como um dispositivo que permite conectar os seres humanos ao plano espiritual. Os sonhos têm, então, uma função de anunciar acontecimentos ao sonhador, mas também às pessoas que o rodeiam. Para tanto, os intérpretes se utilizam de uma “*corpora* de relatos mitológicos complexos, transmitidos oralmente de geração em geração, comportando personagens, nomes e histórias” (Nathan, 2012, p. 67). Uma vez que o *corpus* de referência é encontrado nos relatos de sonho, este é aplicado à ambiência cultural e simbólica em questão, interpretado e, então, devolvido ao sonhador. A depender da cultura, como para o povo yorubá, por exemplo, – que tanto influenciou as religiões de matriz afro-brasileira – existem, ainda, esses objetos divinatórios que podem participar do processo de interpretação desses sonhos.

Quer dizer, então, que para algumas culturas, a interpretação dos sonhos possui um duplo vínculo (Nathan, 2012). O vínculo temporal e o cultural. Ou seja, os mitos – que permeiam não apenas uma cultura, mas que a atravessam, expandindo-se e infiltrando-se no imaginário de povos tão distintos, como é o caso do mito de Hermes da cultura grega que tanto se aproxima do mito de Exu, para a brasileira, por exemplo – possuem um papel importante não apenas para contribuir com a criatividade do intérprete, mas também como reservatório que possibilita uma integração entre elementos distintos. Além dos *corpora* tradicionais (Nathan, 2012), múltiplos, o intérprete considera também os constituintes culturais do mundo em que vive o sonhador: sua época, seus costumes e crenças.

Além disso, os pesadelos também são frequentemente associados a influências divinas. Para o mundo árabe, por exemplo, existe um ser que durante a noite ataca a pessoa que está dormindo, paralisando seus membros, sentando-se sobre seu peito e asfixiando-o (Nathan, 2012). Então, da mesma forma que os sonhos, o pesadelo também é popularmente tido como um canal de encontro entre os humanos e os não-humanos, apesar de frequentemente o pesadelo estar mais associado a seres e egrégoras malignos, que mais pretendem prejudicar do que orientar o sonhador.

Foi, então, diante de conflitos morais cristãos – como os sonhos heréticos que atormentavam os crentes, levando-os até mesmo à privação completa de sono REM para impedir tais acontecimentos – que São Tomás de Aquino agrega ao problema da interpretação onírica a afirmação de que “a acurácia preditiva de um sonho não é prova de sua origem divina” (Ribeiro, 2018, p. 78). A partir deste decreto, o ceticismo cristão diante do caráter oracular dos sonhos passou a crescer. Entretanto, com o crescimento das raízes racionalistas, no século XVIII (Ribeiro, 2018), o descrédito do universo onírico aumentou ainda mais, desconsiderando não só a perspectiva espiritual que se atribuía aos sonhos, mas a experiência por completo.

Dito isso e levando em consideração não só a influência da igreja sobre o Estado; e desse pensamento cristão, portanto, branco, ocidental e racional, sobre a ciência, retomamos um questionamento central para o presente trabalho: até que ponto será reproduzida a deslegitimação científica dessas dimensões espirituais, tão limitantes para a compreensão e para o acolhimento do *ethos* e da singularidade dos sujeitos? Até onde a imposição colonizadora ditará a legitimidade das experiências subjetivas de indivíduos tão diversos e singulares?

A abordagem etnopsiquiátrica propõe justamente essa reconexão. Nathan (2012) sugere que se tome como verdade a crença do paciente para o desenvolvimento das terapias. Essa verdade não é apenas uma experiência individual, mas, principalmente, uma parte de um saber coletivo, ligado a maquinários¹⁶ culturais e noosféricos autônomos (Neubern, 2013; Morin, 2002a). Isto porque, diante de uma desordem psíquica, é a partir da verdade do sujeito – sua fé inclusive – que se torna possível reconectá-lo ao seu mundo. É preciso buscar no próprio sujeito os elementos que permitem compreendê-lo, sejam eles deuses, espíritos, amigos imaginários ou patologias. Significa, portanto, trazer de

16 As experiências dos sujeitos são perpassadas por maquinários específicos, que por sua vez se configuram a partir das próprias experiências individuais e coletivas, teóricas, espirituais e concretas vivenciadas por esses sujeitos.

volta para o contexto acadêmico e científico a legitimidade das vivências espirituais e religiosas dos sujeitos, não enquanto verdades absolutas, que se enquadram no maquinário científico e em seus dispositivos (como os laboratórios), mas enquanto verdades que respondem ao maquinário cultural onde elas existem concretamente, ganham sentido, mobilizam seres e humanos.

Retomamos, então, a reflexão sobre o pensamento unidual (Morin, 2005) para reforçar que o pensamento mitológico, mágico e o pensamento lógico racional não são antagônicos, mas complementares. Isso fica claro nas manifestações culturais brasileiras, uma vez que a espiritualidade é muito presente e muito diversa, mas não se confunde, por exemplo, com os conhecimentos tecnológicos, botânicos ou ecológicos. Ao mesmo tempo que um agricultor pode se valer de rezas e mandingas para fazer sua plantação crescer, ele também sabe como manipular a terra e combinar as plantas para que o solo tenha nutrientes o suficiente para que a planta cresça. *Logos e mitos* (Morin, 2005) são, portanto, saberes aplicados popularmente na vida cotidiana do povo brasileiro não como pensamentos excludentes, mas complementares.

Capítulo 4 – A pluralidade onírica brasileira

*Somos um país sentimental, uma nação sem gravata
A nossa cultura é a macumba, não é a ópera*

Glauber Rocha

Considerando a importância que a etnopsiquiatria (Devereux, 1981; Nathan, 2004) atribui à cultura na constituição da subjetividade dos sujeitos, optamos por abordar as diferentes compreensões que se tem das experiências oníricas a partir de três grandes matrizes da cultura brasileira: as tradições dos povos yanomami brasileiros, como representantes da dimensão ameríndia; as práticas de terreiros de candomblé, que expressam a influência das matrizes africanas; e a vivência católica, trazendo a matriz europeia.

No entanto, a pluralidade cultural do Brasil se dá não apenas pela presença desses três povos (ameríndios, africanos e europeus), primeiramente porque houve influências também de outros povos, como os asiáticos, por exemplo. Mas, sobretudo, essa diversidade se dá porque os próprios ameríndios não são um povo só, mas se dividem em mais de mil povos que possuem uma diversidade de cosmovisões, línguas, hábitos, mitos e ritos (Guerras do Brasil, 2019); da mesma forma as tradições de matriz africana são múltiplas, variando em função das regiões de origem de cada culto (Jagun, 2015); e, ainda, as manifestações do catolicismo trazido pelos europeus ao Brasil também são plurais (Neubern, 2018) e sofrem influências dessa miscigenação cultural brasileira. Além disso, é preciso ressaltar também que a própria cultura europeia é diversa e possui uma multiplicidade espiritual que envolve também feitiçarias, xamanismos e esoterias, apesar de a matriz abordada aqui ser a católica.

Essa abundância cultural brasileira implica também em uma pluralidade de símbolos que são atribuídos aos costumes, sonhos e se manifestam nos processos de individuação desses povos. Todavia, há um contraste entre essa abundância simbólica e a falta de reconhecimento das culturas tradicionais, originárias, onde esses símbolos operam significativamente (Byington, 1982). Por mais que essa identidade simbólica esteja viva e seja difundida na vida cotidiana dos brasileiros nas grandes cidades, a consciência coletiva – talvez como consequência dos processos de silenciamento e de opressão advindos da colonização, assim como do racismo estrutural, histórico – ainda nega muitas de suas manifestações.

Quando as desorganizações psíquicas dos sujeitos são acolhidas não a partir de um olhar fechado, com verdades estabelecidas, mas a partir da inclusão também de seus próprios mundos subjetivos – abrangendo aqui também a dimensão sociocultural –, como propõe a abordagem etnopsiquiátrica (Nathan, 2001), essas identidades simbólicas são reforçadas e desenvolvidas não só no plano intelectual, mas sobretudo existencial (Byington, 1982). Isto porque cada elemento cultural e simbólico está também dentro da lógica hologramática (Morin, 2005), como partes que compõem um todo – e nesse sentido é preciso uma abertura para o acolhimento do símbolo tanto racionalmente, quanto intelectualmente.

A forma com que, no Brasil, os fenômenos culturais se integram dialoga, portanto, com os três princípios complexos (Morin, 2005) que vimos anteriormente: a dialogia, com suas implicações de complementaridade entre elementos antagônicos, está presente, por exemplo, na junção entre as práticas do catolicismo e das tradições afro-brasileiras, ou destas tradições e os conhecimentos indígenas. Apesar de possuírem cosmovisões distintas, essas práticas se influenciam mutuamente; a recursividade, que tem como princípio a interação e a retroação, ou seja, nessa perspectiva os efeitos são causadores e produtores do próprio processo. Esse princípio pode ser percebido, por exemplo, na forma como a diversidade cultural brasileira afeta as práticas cristãs locais – o surgimento da prática das benzedoras e raizeiras, é um exemplo disso – e como, por outro lado, as práticas cristãs também são formadoras dessa diversidade cultural; e, ainda, o princípio hologramático, que concebe o todo como estando nas partes que estão no todo. A pluralidade de culturas ameríndias, por exemplo, não exclui a singularidade de cada povo, mas existem elementos comuns que os unem enquanto totalidade.

Então, dentro das perspectivas da complexidade e da etnopsiquiatria, trataremos, então, dos sonhos para cada uma dessas três cosmovisões mencionadas aqui, considerando os referenciais mitológicos e simbólicos de cada povo e relacionando-os a dimensão subjetiva dos sujeitos sonhadores.

4.1 Matriz ameríndia

Os povos ameríndios historicamente se mantiveram isolados, como uma forma de se protegerem e de manterem vivas suas tradições, seus ritos e cosmovisões, mas também suas florestas, diante das violências decorridas durante o processo civilizatório imposto pelos colonizadores europeus (Elias, 1994). As grandes cidades se desenvolveram regidas por um sistema capitalista, com um ritmo de produtividade que implicou em mais guerras

e massacres contra esses povos, que detêm terras valiosas, do interesse dos grandes empresários. Enquanto isso, desenvolveram-se também preconceitos e estigmas relacionados à cultura desses povos massivamente desconhecidos e ignorados pela cultura “branca”, moderna.

Todavia, essa separação não se dá de forma rígida e estática. Por mais que as terras tenham sido separadas geograficamente, que haja uma predominância da racionalidade europeia e, portanto, um domínio do *logos* sobre o *mitos* e relações de poder entre o catolicismo e outras formas de viver o mundo espiritual, todo o Brasil originalmente era terra dos povos ameríndios (Guerras do Brasil, 2019). Então, mesmo os povos ditos modernos possuem influências dessas cosmovisões e formas de ver o mundo que não separa *mitos* de *logos* (Morin, 2005). Cada vez mais os povos ameríndios se inserem nessa sociedade ocidental, nas universidades e nas grandes cidades, levando consigo seus modos de habitar o mundo, suas crenças e seus costumes, o que implica, necessariamente, na abertura de ambos os lados (eurocêntrico e nativos) para os diferentes mundos.

Para as culturas ocidentais e mesmo algumas orientais, o hábito de registrar, por meio da escrita, o que se está vendo e sentindo é predominante. As páginas de livros e cadernos retêm instantes que nos escapam, nos ajudam a manter vivas lembranças que, do contrário, se perderiam. Com o desenvolvimento da escrita, perdemos alguns hábitos e tradições, como falar com o mundo em voz alta (as árvores, o céu, os rios), ou a oralidade mítica, filosófica, teológica, que dá às palavras a liberdade dos sentidos mutáveis e cuja reverberação do som permite que sejam alcançadas não só pelos seres humanos, mas por tudo o que está à sua volta.

As palavras são inscritas no que Kopenawa (2015) chama de pele de papel, ou pele de imagem, que funcionam como mapas que indicam o rumo que o pensamento deve tomar, sem os quais, estamos perdidos. Já para o povo yanomami¹⁷, as palavras não são registradas em papel, mas estão gravadas no pensamento, no seu íntimo mais profundo. São palavras antigas, vindas de *Omama*¹⁸ e transmitidas desde seus antepassados, sendo renovadas todo o tempo pelos xamãs.

17 Yanomami é um termo simplificado de *yanōmami tēpē*, que significa “seres humanos”. É um termo que diz respeito a um povo de aproximadamente 33 mil pessoas, originalmente composto de caçadores-coletores e agricultores, que ocupa em média 230 mil km² do norte da Floresta Amazônica. Situados entre Brasil e Venezuela, os yanomami compõem aproximadamente 640 comunidades com ampla diversidade cultural e linguística (Kopenawa, 2015).

18 Demiurgo da mitologia yanomami, *Omama* é criador da terra, da floresta, do sol, dos ventos, dos rios, dos céus, do metal, das ferramentas, da vida dos animais, dos *xapiri* e de tudo o que há de bom. É também pai do primeiro xamã, grande ancestral do povo yanomami.

Se para nós o conhecimento e os estudos passam primordialmente pela leitura, para os yanomami, o período do sonho é o mais formador, assim como as experiências alucinógenas e o transe xamânico. Isto porque é durante o sono, quando adentram o universo onírico que contemplam a imagem dos seres, *xapiri*¹⁹, que ensinam suas palavras, expandindo seus pensamentos por todas as direções (Kopenawa, 2015).

Esses seres da floresta, para a tradição yanomami, possuem uma imagem que denominam *utupë*. Ou seja, quando se evoca um *xapiri* através de seu nome, evoca-se não apenas um espírito, mas múltiplas imagens semelhantes. Da mesma forma que existe, para pensadores europeus como Bachelard (2008), Morin (2014) ou Artaud (2006) a ideia de duplo, que pode ser explicada por meio da metáfora do espelho ou da fotografia, como vimos anteriormente, os *xapiri* também possuem um equivalente ao duplo. Trata-se dos verdadeiros centros, ou interiores ancestrais (Kopenawa, 2015) dos animais, da floresta e de todos os elementos da natureza que se manifestam, dançam e mantêm vivas as mitologias de *Omama*. Se, por um lado, os caçadores matam o animal, ou sua representação material; por outro, suas imagens, que podem ser vistas apenas pelos xamãs, continuam vivas e dançantes.

É quando se juntam para beber *yãkoana*²⁰ ritualisticamente que os xamãs viram fantasmas, os espíritos da floresta descem e lhes ensinam suas palavras, no tempo dos sonhos e não por textos escritos em folhas de papel. Diferente dos costumes da cultura eurocêntrica, branca, os yanomami não aprendem apenas com a transmissão que se dá entre eles, mas buscam as imagens dos seres de seus primeiros tempos, seus ancestrais. Ao receberem o sopro do pó em suas narinas, alimentam os *xapiri*, que depois de um tempo não saem mais de seus sonhos.

Quando estão dormindo, costuma-se dizer que se as crianças se agitam muito, gritam e sentem medo, estão entrando em estado de fantasma – ou seja, os *xapiri* estão interessados e aparecendo em seus sonhos. O mesmo fenômeno acontece quando, já

19 Os *xapiris* são seres poderosos e imortais, espíritos (homens, mulheres, cipós, animais, lua, trovões e assim por diante) guerreiros. Desde os tempos de seus antepassados até hoje, os xamãs yanomami os alimentam com *yãkoana* e os *xapiris* descem para dançarem para eles. Cada xamã possui seus *xapiris* que o acompanham, mas pode apresentá-los para futuros xamãs, de modo que também desçam, dancem e compartilhem suas palavras com o novo xamã que se forma. É ao se tornar xamã que o sujeito passa a ver os *xapiri* e, então, pode também identificar os seres maléficos que causam males aos habitantes de sua aldeia, o que lhe implica também um poder de cura.

20 Existem vários tipos de *yãkoana*. No geral, são pós retirados da seiva das árvores ou de sementes, que fazem a comunicação entre os xamãs e os espíritos. O primeiro xamã, filho de *Omama*, foi o primeiro a provar seu poder e desde então a *yãkoana* é o alimento dos *xapiris*, inalada pelo nariz dos xamãs, a “entrada de sua casa de espíritos” (Kopenawa, 2015, p. 136).

adultos, bebem *yãkoana* e conhecem, de fato, os *xapiri*, então tornam-se outro, tornam-se “homem espírito” (Kopenawa, 2015, p. 101).

É, portanto, quando estão em estado de fantasma, sonhando, que ouvem seus cantos, assistem as suas danças e contemplam suas apresentações, sendo o momento em que aprendem as palavras de *Omama* sobre a vida na floresta em harmonia com a natureza; sobre onde e como viveram seus pais e avós no passado. O sonho com *xapiri* é, então, uma experiência iniciática. Da mesma forma que entre os brancos, costuma-se ir para a escola aprender determinadas práticas (Krenak, 2019), alguns xamãs habitam esses lugares de conexão com os antigos, com a natureza, que se dá através do sonho.

Foi *Omama*, no primeiro tempo, que plantou a árvore dos sonhos, chamada *Marihi*, da qual brotam os sonhos quando as flores de seus galhos desabroçam. (Kopenawa, 2015). A mitologia conta que foi a forma encontrada por ele de dar o conhecimento aos povos habitantes de suas terras. Vivenciando as experiências transcendentais dos sonhos, os sonhadores se abrem para outras visões da vida, outros mundos, permitindo, assim, a comunicação entre os *xapiri* e os xamãs, quando se encontram em estado de fantasma.

O poder de ver os espíritos é transmitido de geração em geração, como narra Kopenawa (2015) retomando a fala de um antigo de sua linhagem: “Olhe! Admire a beleza dos espíritos! Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas. Continuará na escuridão e no esquecimento!” (p. 465). Os *xapiri* preferem os filhos de xamãs, por serem também filhos de espíritos. Mas o próprio Davi Kopenawa é um exemplo de que existem exceções, uma vez que ele próprio não é filho de xamãs (Kopenawa, 2015) e, mesmo assim, foi desde criança atravessado pelas suas presenças em sonhos.

Se nas grandes cidades as antenas e ondas nos permitem escutar a nós mesmos, seres humanos comunicando com seres humanos, diz-se que são as cordas das redes do povo yanomami que atuam como antenas em suas aldeias, conectando os sonhos dos *xapiri* diretamente com os xamãs (Kopenawa, 2015). Por isso sonham rápido e seus sonhos possuem um conteúdo tão intenso, que lhes confere uma realidade possivelmente mais plausível do que a própria realidade da matéria (Nathan, 2012), até mesmo pelas implicações dessas experiências oníricas na vigília.

Então, assim como Ribeiro (2019) sugere, o sonho, por meio de suas simulações futuras com base em acontecimentos passados, prepara o sonhador para um futuro próximo. Para a cultura yanomami, esse é um fenômeno do qual os xamãs têm consciência e se utilizam dele para suas organizações sociais, ritualísticas e também para

a rotina cotidiana. Kopenawa (2015) conta que sem entrar em estado de fantasma, não teria sido possível acertar sua primeira caça. Isto porque era ainda criança quando cruzou com uma anta pela primeira vez. Mas, por já ter visto em sonho a imagem do ancestral animal, teve coragem de enfrentá-lo.

Para o povo yanomami, particularmente os xamãs, é durante os sonhos, que por intermédio dos *xapiri*, torna-se possível viajar para terras distantes, além do céu e do mundo subterrâneo, trazendo palavras que lhes permitem compreender tudo o que se passa na floresta (Kopenawa, 2015). É assim que ficam sabendo da insatisfação dos *xapiri* abelhas, das consequências advindas da ebulição das fumaças, ou das terras invadidas por garimpeiros. Nesse sentido, o sonho não é apenas uma predição de algo que está para acontecer, mas também um compromisso, “uma dívida que deve ser honrada para manter a harmonia entre os dois mundos e mesmo, por vezes, para salvaguardar a vida do sonhador[...]” (Nathan, 2012, p. 79) e de seu povo.

Para exemplificar, tomemos um relato de sonho narrado por Davi Kopenawa (2015) de uma experiência quase que infinita, percorrendo sem trégua florestas, montanhas, águas e todas as direções do céu e da terra:

Enquanto os *xapiri* se apoderavam de minha imagem, eu também pude contemplar na noite tudo o que meus antepassados conheceram antes de mim. Vi *Omama* furar a terra com sua barra de ferro comprida para fazer surgir os rios e todos os seus peixes, jacarés e sucuris. Vi-o pescar sua mulher *Thuëyoma* e receber as plantas cultivadas de seu sogro, vindo do fundo das águas. Vi dançar a imagem de seu filho, quando se tornou o primeiro de nossos xamãs. Vi, quando a noite ainda não existia, nossos antepassados acenderem grandes fogueiras de folhas verdes, para poder copular ocultos pela fumaça. Vi os ancestrais animais fazendo Jacaré rir, para roubar o fogo que caiu de sua boca. Vi Formiga perder a sogra em sua imensa roça de milho. Vi a floresta queimar no primeiro tempo, até sobrarem apenas campos onde as árvores não nascem mais. Também entrei várias vezes, desconfiado, nas casas abarrotadas de seres maléficos da floresta. Voei, apavorado, no grande vazio *wawëwawë a* que fica além da terra e do céu. Pude ver o espírito macaco-aranha, que chamamos de genro do sol, comer seus frutos do calor sem queimar a boca. Vi-o conter a queda do céu e jogar picos rochosos uns contra os outros para testar sua solidez. Vislumbrei na escuridão os espíritos morcego tremendo de frio enquanto roíam as beiras do céu e soprando em suas zarabatanas de feitiçaria. Vi o espírito do grande escaravelho *simotori* recortar o topo das montanhas para abrir suas roças. Ouvi os espíritos abelha tagarelando sem parar nas árvores, para defender a floresta. E vi também,

na terra dos brancos, muito antes de ir até lá, as máquinas que correm sem pés de que me falavam os meus pais e avós (p. 465).

O próprio xamã, durante a narrativa, faz a tradução do *corpus* mitológico presente na experiência onírica. Essa tradução inclusive é o que pode servir como referência para um possível intérprete, dentro da perspectiva etnopsiquiátrica. Da mesma forma, os valores culturais estão implícitos em seu relato quando surgem elementos mitológicos, por exemplo, a condução da experiência guiada por seus espíritos *xapiri*, o relato de que a criação do mundo se deu através de *Omama* ou, ainda, quando de certa forma antropomorfiza a vida dos elementos da natureza e dos animais.

Podemos perceber, então, que aqui a vivência dos sonhos permite que o sonhador participe do mundo mitológico, o que o torna, portanto, não um mundo secundário – como frequentemente é considerado pelos costumes modernos eurocêtricos – mas primário, sendo determinante para uma participação ativa no destino do mundo (Nathan, 2012). Aqui, não só durante os sonhos, mas também durante a vigília, os invisíveis são acolhidos sem a separação binária e dicotômica que se faz entre o profano e o sagrado, mas ambos fazem parte de uma relação fusional.

Os povos ameríndios habitam, portanto, simultaneamente a dimensão da noosfera (Morin, 2002a) e da biosfera. Ao mesmo tempo em que há o domínio de técnicas práticas, há também uma utilização evocativa dos símbolos. Considera-se a vida das imagens, que transitam entre o mundo onírico, imagético e o mundo dos objetos, por meio da sensibilidade (Durand, 2012) dos xamãs que atuam como mediadores de mundos. Se dá, então, para as tradições ameríndias, uma conjunção entre os níveis de realidade, do que é real e do que é imaginário. Existe uma fluidez e a possibilidade de metamorfose, ou seja, um tratamento mágico dos objetos. Portanto, aqui, os pensamentos empírico-racional e simbólico/mítico atuam em sincronia, complementando-se um ao outro.

Então, uma vez vivenciado o sonho, os xamãs, para o povo yanomami, passam a cumprir o papel de guias, mais do que de intérpretes. Isto porque a experiência possui uma importância quase sacra, maior do que o próprio sentido que pode ser expresso a partir dela. A experiência, no entanto, precisa ser ajustada e conectada aos elementos do *corpus* mitológico, que são necessariamente dominantes.

Todavia, isso não significa dizer que, por seus sonhos estarem diretamente conectados com a dimensão cultural mitológica, deixam de ser também experiência subjetiva. Ao contrário, a utilização de referências mitológicas procura no pensamento

coletivo ao qual o sonhador pertence os elementos significativos individuais, que só dizem respeito a ele (Nathan, 2012). As normas e leis que organizam uma sociedade são determinadas pela cultura, que influenciam o comportamento individual dos sujeitos (Morin, 2002a). Trata-se, então, da construção de um destino singular que se mostra a partir de materiais buscados em um *corpus* mitológico.

Como sugere Morin (2002a), a relação entre os espíritos individuais e a cultura é hologramática e recursiva. Isso porque a cultura está nos sujeitos assim como os espíritos individuais estão na cultura. Ainda, “assim como os seres vivos tiram sua possibilidade de vida do seu ecossistema, o qual só existe a partir de inter-retroações entre esses seres vivos, os indivíduos só podem formar e desenvolver o seu conhecimento no seio de uma cultura, a qual só ganha vida a partir das inter-retroações cognitivas entre os indivíduos” (p. 24), ou seja, as interações cognitivas dos indivíduos regeneram a cultura que, simultaneamente, as regenera.

Desde as primeiras experiências do mundo, quando o bebê nasce, já está adquirindo memórias, que em interação com as experiências socioculturais formarão suas memórias pessoais. O sujeito conhece o mundo não por si só (Morin, 2002a), mas em função de si, com intermediações da família, da sua tribo, da sua cultura e da sociedade. Então, um indivíduo se forma a partir de memória biológica, mas também cultural, desenvolvendo uma memória singular, que obedece a um corpo de referências diverso, único.

Entretanto, como propõe Krenak (2019) as subjetividades, assim como a natureza são pouco a pouco prejudicadas e destruídas pela lógica de produtividade capitalista e mercadológica, que é essencialmente pautada no modelo ocidental, racionalista. É preciso, então, valorizar, de forma a manter vivas as visões de mundos e as poéticas da existência. Isto não só para que a diversidade cultural prevaleça, mas sobretudo para que as desorganizações psíquicas possam ser compreendidas, a partir do mundo subjetivo e cultural de cada sujeito, e possam ser reorganizadas. É preciso se abrir, assim, para a multiplicidade de mundos, para os cantos, as danças e as experiências de conter a queda do céu (Kopenawa, 2015), possibilitando uma amplitude das perspectivas existenciais. A ideia não é de impor uma forma de fazer, mas ser capaz de considerar-se a si mesmo a partir de um metaponto de vista (Morin, 2002a), reconhecendo a importância de articular e integrar ao seu sistema subjetivo a riqueza das próprias falhas e o acolhimento do outro.

Mais uma vez encontramos os princípios hologramático, recursivo e dialógico, na relação que se estabelece entre os indivíduos e a sociedade. O todo contribui, então, para

dar sentido à parte, que por sua vez contribui para dar sentido ao todo, o que dá origem a uma unidade complexa de lógicas complementares que se retroalimentam (Morin, 2005). Daí a impossibilidade de fecharem-se sobre si mesmos. Para compreender os sujeitos individualmente, é preciso observar fenômenos sociais, da mesma forma que para compreender a sociedade, é preciso levar em consideração os indivíduos que a compõem.

4.2 Matriz afro-brasileira

As tradições de matriz africana também possibilitam uma conexão entre seus adeptos e tudo aquilo que não é visível nem palpável. São como pontes que conectam os humanos à dimensão do sensível, do que não cabe na racionalidade material da lógica cotidiana. Quando trazidas para o Brasil, foram e ainda são transmitidas por diversas gerações oralmente (Cossard, 2008), assim como os conhecimentos ameríndios. Seus cantos, mitos, costumes e rituais, portanto, não possuem uma universalidade, mas são transformados e influenciados pelo contexto sociocultural do Brasil, uma vez que a forma escrita da língua não foi utilizada como uma ferramenta para determinar normas e verdades absolutas.

Não apenas as tradições se transformaram, como é o caso do vodu, ou do candomblé²¹ e suas múltiplas nações; mas também, tais tradições foram antropofagicamente²² engolidas e digeridas (Andrade, 1976), transformadas pela cultura brasileira, que misturou elementos do catolicismo, do espiritismo, de saberes ameríndios, orientais e tantos outros que fazem parte da diversidade cultural da qual o Brasil se alimenta. No entanto, essa transformação não se deu sempre de forma pacífica. Historicamente, o candomblé surge como uma forma que os povos de origem africana, deserdados (Bastide, 2016) encontraram de preservar suas crenças, seus ritos e suas divindades de toda sorte de perseguição (Carneiro, 1991), fruto do sistema escravagista.

Por um lado, nas grandes cidades, sobretudo em Salvador, as mães e pais de santo adaptaram seus cultos religiosos, estabelecendo relações de irmandade e parcerias com

21 Trata-se de uma religião que se divide entre diferentes nações, mas há, ainda, uma base comum que as une (Cossard, 2008): acredita-se que existe um ser, criador, que rege o todo; existem também manifestações espirituais relacionadas aos elementos da natureza, os orixás; um vínculo entre os praticantes e seus ancestrais, que continua independente da condição de vida ou morte; e essas forças – dos ancestrais e das divindades – vêm ao plano da matéria e podem possuir os corpos de seus praticantes.

22 A ideia de antropofagia, aqui, diz respeito a um movimento que surgiu como uma reação brasileira à imposição dos europeus do processo civilizatório (Andrade, 1976), mas que se expandiu para outras dimensões como uma forma selvagem de se libertar de dogmas, de se apropriar e transformar todo elemento novo.

povos negros que haviam se convertido ao cristianismo. Foi, então, que como estratégia de sobrevivência, começaram as adaptações e sincretismos de seus cultos com as práticas católicas (Carneiro, 1991). Por outro lado, havia também aqueles que se negavam a tal imersão e transformação cultural e que optaram por outra forma de resistência. Refugiaram-se, então, no campo, criando comunidades quilombolas, onde também se praticavam cultos e religiosidades de origem africana, dessa vez com maior liberdade, mas em contrapartida acompanhados do medo de serem descobertos.

Nesse contexto, surge o candomblé como uma forma de proteger e manter vivas a fé, as tradições, a cultura e a visão de mundo africana, mas com uma abertura estratégica para que suas práticas fossem aceitas socialmente, fazendo, portanto, as adaptações necessárias. Esse processo fez com que surgissem novas religiões brasileiras, como a umbanda, a quimbanda, a encantaria, a jurema, a pajelança e tantas outras (Teixeira, 2014). Ainda, dentro do que se entende por cada uma dessas religiões, os diferentes modos de fazer das mães e pais de santo condutores de cada casa (nomenclatura que os terreiros recebem popularmente) é que ditam as ritualísticas e condutas que serão vividas ali (Cossard, 2008), o que implica, também, uma pluralidade de manifestações e compreensões do mundo espiritual dentro de uma mesma religião.

Por isso, não é possível estabelecer verdades únicas e absolutas no que diz respeito às religiões de matriz afro-brasileira. Quanto ao candomblé, as variações são ainda maiores, uma vez que se trata de uma religião multifacetada (Cossard, 2008), que possui influência de diferentes etnias africanas, com línguas, costumes e ritos diferentes. Essa pluralidade, muitas vezes mal interpretada e lida pela lógica eurocêntrica e racional como uma desorganização, também alimentada por um racismo estrutural velado, desencadeiam manifestações de intolerância religiosa e preconceito até os dias atuais, apesar de tais práticas já não serem mais proibidas por lei há anos.

Nesse contexto, muitos mistérios iniciáticos são secretos e transmitidos apenas pelos iniciados antigos (Cossard, 2008) para os novos. Entretanto, no candomblé alguns cultos aos orixás costumam ser festivos e abertos, não havendo uma separação definida entre o sagrado e o profano. Conduzidas pelos membros do *egbé*²³, as festas são ritmadas por toques de tambor, vestimentas coloridas, encenações de mitos, ervas, cantos, danças

23 Tradicionalmente, a organização dos terreiros é construída a partir de uma hierarquia. Os pais e mães de santo não trabalham sozinhos, mas recebem a ajuda de outros iniciados que possuem suas funções durante as ritualísticas (Cossard, 2008), como uma comunidade que se organiza para servir aos deuses. A depender do terreiro, alguns desses membros, filhos de santo, acabam até mesmo morando por lá.

e comidas; elementos que podem também frequentemente ser percebidos em manifestações da cultura popular brasileira: as festas de carnaval e as festas populares (Cavalo Marinho, Boi-Tatá, Boi-Bumbá etc.), que são caracterizadas pelas referências míticas e folclóricas; as práticas de capoeira, conduzidas pelo som dos tambores; as benzedeiras e raizeiras, que manipulam as ervas com a finalidade de cura; e assim por diante.

Essa multiplicidade ritualística e a junção entre as dimensões espiritual e profana marcam a cultura brasileira, fazendo desse um povo não só *homo sapiens*, mas *homo sapiens* e *demens* (Morin, 2002b). Ou seja, um povo formado por sujeitos não só racionais (*sapiens*), mas também criativos, imaginativo, delirantes (*demens*), que carregam consigo uma fonte permanente de delírio e que sabem dar corpo, poder e vida a mitos e deuses de suas imaginações.

Quanto a transmissão dos mistérios que são vividos no terreiro, o noviço²⁴ deve passar por um processo de iniciação, chamado tradicionalmente de “feitura de cabeça” para ter acesso a tais conhecimentos e experiências. Durante esse processo, acontece entre o noviço e seu orixá uma simbiose, um parasitismo mútuo, de exploração mútua, como afirma Morin (2002a). Ou seja, há uma relação de troca quando os filhos de santo oferecem suas rezas, promessas, oferendas, danças ou o que for exigido por essas forças em troca da realização de algum pedido. Da mesma forma que os corpos dos filhos de santo são possuídos por seus deuses, os sujeitos também os possuem. Isto porque, embora não sejam constituídos de matéria, esses deuses e espíritos surgem como ectoplasmas coletivos dos espíritos/cérebros humanos (Morin, 2002a), tornando-se, então, individualidades com princípios singulares de identidade, corporalidade e psicológicos.

É aqui que a dimensão dos sonhos se integra às tradições afro-brasileiras. Durante o processo de feitura de cabeça, as experiências oníricas do noviço são determinantes em vários aspectos:

A *Iyalorixá*²⁵ pede que a cada manhã o *Iyawô*²⁶ lhe conte seus sonhos, pois a interpretação de seus significados vai permitir que se decifrem as mensagens do Orixá, além de dar

24 Nomenclatura dada àqueles que ainda não tiveram suas cabeças feitas, mas que estão adentrando ao caminho iniciático.

25 Termo utilizado nos terreiros para designar a mãe de santo.

26 Aqueles que estão sendo iniciados, ou que foram iniciados há menos de 7 anos.

indicações sobre os *ebós*²⁷ a serem feitos para que nada venha a perturbar o seu estado. Através dos sonhos é que será revelado o nome do Orixá e, por isso, deve-se tomar muito cuidado para não acordar o *Iyawô* com sustos, gritos ou barulhos intempestivos. (Leite, 2008, p. 54)

Significa dizer, então, que os deuses e espíritos de cada religião, que são alimentados pela fé de seus adeptos, fazem parte também do que Morin (2002a) chama de noosfera. Não por acaso, há uma relação profunda entre o mundo dos orixás e o mundo dos sonhos. Por mais que a existência concreta de tais divindades não seja comprovada e aceita pela ciência, esses seres existem na dimensão das ideias.

Para os filhos de santo do candomblé, alguns sonhos conectam as dimensões espirituais e materiais. Costuma-se dizer que quando este exprime a manifestação de algum orixá, é um sonho considerado “verdadeiro” (Leite, 2008). Por outro lado, quando se trata apenas de uma manifestação psíquica, o sonho é tido como “falso”. O intérprete – que costuma ser a mãe ou o pai de santo – é que determinará, então, se o sonho relatado, “verdadeiro” ou “falso”, é relevante para o contexto espiritual, traz mensagens divinas, ou não.

Os sonhos “verdadeiros”, para a lógica dos terreiros, são comuns durante o processo iniciático, sobretudo porque os noviços que estão recolhidos e estruturam suas rotinas para propiciar uma conexão maior com os orixás. Durante o período de feitura, os noviços devem mudar sua alimentação, passar um período sem se relacionarem sexualmente, ficar em silêncio, isolados, não se conectam com o mundo externo ao terreiro (Leite, 2008) e alguns desses preceitos começam antes mesmo do período de recolhimento e perduram algum tempo após a iniciação, variando de acordo com as tradições de cada casa (Cossard, 2008). Além disso, são manipuladas ervas específicas que estimulam o noviço a dormir e sonhar, reforçando ainda mais essa conexão com a dimensão espiritual.

Mas além dos sonhos que se tem durante a iniciação dos *Iyawôs*, para os filhos de santo, um sonho “verdadeiro” pode acontecer a qualquer momento, com qualquer pessoa. É o caso, por exemplo, do relato narrado pela *Ebome*²⁸ Zenaide (Leite, 2008):

27 Os *ebós* são manipulações energéticas feitas a partir de elementos materiais (como comidas, velas, animais, plantas e assim por diante) que são ofertados aos deuses, espíritos e entidades em troca de algo que se intenciona.

28 Designação daqueles que são iniciados há mais de 7 anos, mas ainda não são mães ou pais de santo.

Eu posso sonhar assim: com um homem numa rua nu, ou semi-nu. Então, eu já sei, é Exú. Então, o que é que Zenaide faz? Sempre é assim. Eu vou fazer o que? Eu vou fazer uma farofa, com bem mel, ou uma farofa com açúcar. Aí, vou botar pra ele com umas moedas: - Ó, meu velho, o senhor que me apareceu em sonho, eu tô dando isso ao senhor de presente pra que o senhor me livre de todo o mal, para que o senhor me dê boa sorte. Então, eu faço esse agrado pra ele. Porque na minha cabeça é um tipo de Exú que tá precisando de alguma coisa. Aí, eu vou e dou [...]. (p. 62)

Ou, ainda, do relato do *Iyawô* Hugo (Leite, 2008):

Nessa noite, eu vou dormir, sonho com um galo monstruoso de grande, imenso mesmo, uma crista que não tem mais tamanho, um galo monstro, gordão, um galo sacana, que eu vou pra feira e compro o tal do galo e trago esse galo pra casa. Esse galo me bica, eu amarro ele. Esse galo faz uma arruaça tão grande, eu prendo o galo, amarro a cabeça dele. Esse galo começa a cagar todo mundo. Ele tinha como uma arma no ânus, abria o ânus e atirava merda nas pessoas. Até se bicar ele mesmo ele se bicava. Eu prendi ele todo, amarrei. Ele ainda botou todos os ovos dele pra fora pelo ânus e quando eu via ele tava virado cantando. Eu contei a história. Disseram que é galo de Exú mesmo. Está cobrando o dele: - Mas esse Exú cobra ser assentado viu, meu irmão! [...] (p. 70)

As mitologias contam que Exu é o orixá primogênito, dono de todos os corpos, uma vez que ele come todos os animais da terra, inclusive sua própria mãe, Yemanjá²⁹ (Prandi, 2013), para se expandir cada vez mais. Isto faz com que, independente dos orixás para os quais os filhos de santo são feitos, todos estão em relação com Exu, que está, de acordo com a mitologia, em todas as coisas – sobretudo nas ruas, disfarçado e atento a tudo o que acontece –. É também o orixá dos caminhos, das transições, do movimento, do caos e da contradição. É também o mensageiro que estabelece as conexões entre o mundo material e o espiritual (Leite, 2008) e suas formas zoomorfas são o galo e o carneiro, pela sua relação com as transições e com o princípio ígneo, solar, associado ao impulso primitivo da vida (Nunes, 2009).

Etimologicamente, o nome “Exu” estabelece a relação, que também se faz presente nas narrativas mitológicas, entre essa divindade e o corpo material, vivo. A raiz verbal “xu” quer dizer, literalmente, defecar e com a aglutinação do prefixo “è”, são semioticamente afins ao primeiro significado de *arkhé*, que quer dizer “ânus” (Sodré,

29 Orixá feminino vinculado às águas do mar, governa a fertilidade e a maternidade. É a representação da consciência e também do campo emocional (Vallado, 2011).

2017), que também está associado à boca. Portanto, Exu é, também, para as tradições do candomblé, aquele que tudo come (Cossard, 2008).

As referências mitológicas e simbólicas atribuídas a Exu explicam, portanto, a interpretação dos sonhos relatados. No primeiro, Zenaide relata que a presença de um homem nu, na rua, é, para ela, a representação de Exu, e que é preciso, então, ofertar-lhe algo para agradá-lo. Isto porque, para a mitologia, Exu é um orixá perigoso, que deve sempre ser alimentado e agradado. Além de ser também morador das ruas e encruzilhadas (Cossard, 2008). Por outro lado, em sua forma animal, Exu é representado como um galo, além de ser associado ao corpo, especificamente ao ânus e à boca. Para Hugo, no entanto, Exu se apresenta descontente, insatisfeito e caótico. Ele não está comendo, como gostaria, mas defecando. É, então, a partir da junção de todos esses elementos que surge a interpretação que lhe é dada: é preciso assentar Exu.

Por mais que não sejam os casos de Zenaide, nem de Hugo, ao serem relatados os sonhos a um intérprete, no candomblé, frequentemente este se utiliza de oráculos, como os búzios, ou o *opelê ifá*³⁰, para saber o que deve ser feito com relação ao que foi dito em sonho. Isto porque o povo de santo tem como fonte primária da mitologia o sistema de adivinhação de Ifá (Leite, 2008) – que influencia em grande parte o sistema dos búzios –, que através dos poemas míticos oraculares dão aos filhos de santo o acesso às histórias dos orixás, às explicações cosmológicas e tantos outros saberes que compõem o *corpus* referencial da interpretação dos sonhos dentro dos terreiros.

Assim como os adeptos do candomblé consideram que existem sonhos “verdadeiros” e “falsos”, Nathan (2012) também recomenda, a partir da prática etnopsiquiátrica, que o sonhador pense bem antes de relatar seu sonho a um intérprete, e que cogite se não seria mais pertinente não lhe atribuir tanta atenção. Isto porque para as práticas terapêuticas, assim como para essas práticas religiosas, nem todo sonho fornece material para interpretação.

30 Sistema oracular de origem provavelmente muçulmana (Bastide & Verger, 1953) utilizado por alguns terreiros de candomblé. Há, inclusive, um *Odù* (caminho), poema mítico que faz referência à importância dos sonhos: *Oworin'rosu*.

Erinmuye o Adivinho de bom coração, consultou Ifá para *Olawunmi* quando *Olawunmi* dormiu e sonhou. Pela manhã, pediu que um sacerdote de Ifá viesse divinar para ele. *Erinmuye* o adivinho de bom coração, veio, consultou Ifá e encontrou *Oworin'rosu*. Após curta reflexão, ele disse: *Olawunmi!* Você teve um sonho na última noite. Esta é a razão de ter convidado um *babalawó* [termo utilizado para designar sacerdotes do culto de Ifá]. No sonho você ouviu o som de sinos de dança e viu alguém sorrindo para você. O sonho que você teve traz bons augúrios. Logo, você deve sacrificar dois pombos, duas galinhas, dois pacotes de obí, 2.400 búzios. Ele seguiu a orientação e sacrificou. Sua cabeça foi cultuada com um pombo. Foi declarado que “*Olawunmi* sempre seria respeitado”. (Epega, A & Neimark, P., 2016, p. 84)

Para serem interpretados dentro da perspectiva etnopsiquiátrica (que inclui os mundos aos quais os sujeitos pertencem), deve-se considerar quatro princípios básicos presentes nos sonhos: 1) a singularidade; 2) a predição, no sentido de que uma interpretação deve procurar a forma com que o sonho deverá ser transposto para a vida material do sonhador; 3) a interatividade, ou seja, a relação entre o sonhador e tudo o que lhe cerca – as pessoas, a língua, os deuses, etc. –; 4) o *corpus* de referência, seja ele mitológico, religioso ou científico (Nathan, 2012).

Assim, os elementos mitológicos são primordiais para a interpretação dos sonhos dentro da perspectiva dos povos de terreiros e também são acolhidos pela etnopsiquiatria. Se o pensamento racional distingue o real do imaginário (Morin, 2005), por outro lado, aqui as representações, as fantasias e os sonhos, que se alimentam de mitos e símbolos, uma vez interpretados, constituem uma base determinante para a vida material e concreta dos sujeitos.

4.3 Matriz europeia

Com a chegada dos portugueses às terras brasileiras, a ordenação dos povos se deu a partir da imposição dos padrões culturais europeus, únicos e hegemônicos. Uma das principais razões para a vinda dos portugueses foi a catequização dos povos que já habitavam essas terras, como afirmou João III (In Souza, 1993): “a principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica” (p. 23).

No entanto, apesar dos esforços dos missionários, desde os primeiros tempos da colonização e da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, constatou-se que os próprios colonos tinham, nas terras brasileiras, o hábito de blasfemar, ironizar dogmas, desacatar o clero, os santos e até mesmo aquele que denominam Deus (Souza, 1993). Por mais que não fossem comportamentos generalizados – havia também aqueles que respeitavam a religião oficial, vivendo conforme as leis da Igreja católica –, ao somarem-se à introdução que era feita pouco a pouco dos elementos culturais antigos dessa terra, foi se formando um catolicismo brasileiro, moldado pelo contexto sociocultural local.

Dessa forma, as práticas católicas no Brasil são múltiplas. Pode-se dizer, talvez, que não só as práticas católicas, mas todos os elementos externos, impostos pelos colonizadores. Ao serem antropofagicamente devorados pela cultura brasileira, esses elementos se tornam múltiplos, porque passam a existir dentro de um mundo de tantas contribuições amalgamadas (Pinheiro, 2013). Então, por mais que existam os adeptos ao

catolicismo institucional europeu, existem também manifestações populares da religião, que integram concepções culturais brancas, negras e indígenas (Souza, 1986).

Ao contrário das tradições yanomami e afro-brasileira, consideradas pelos modernos como “primitivas” (Morin, 2005), o catolicismo institucional não se baseia na oralidade, mas na escrita. Seus adeptos, então, fazem uma distinção entre o natural e o sobrenatural, o visível e o invisível, a parte e o todo, a imagem e a coisa figurada (Souza, 1986). No entanto, o catolicismo vivido pelo povo – que carrega consigo as memórias das tradições “primitivas” – tem como característica um profundo desconhecimento das leis e normas tradicionais. Ou seja, também se organiza a partir da integração dos dois pensamentos complementares (o mágico e o racional) (Morin, 2005), sem confundi-los.

O catolicismo tradicional e o Absolutismo não foram, portanto, capazes de homogeneizar o conjunto da população brasileira (Souza, 1986). É a partir dessas integrações que surgem as práticas, por exemplo, das benzedeadas, incorporando o conhecimento indígena dos aspectos curativos que as plantas têm às crenças cristãs; a inclusão das manifestações folclóricas, como a instituição da festa de Todos os Santos, incorporando o culto dos mortos; ou, ainda, a atribuição dos dons do Espírito Santo aos praticantes católicos, que pode ser associada à compreensão afro-brasileira dos feiticeiros, ou médiuns.

Para alguns praticantes católicos, mas também de acordo com o que pode ser inferido de passagens bíblicas³¹ (Bíblia, 2014), os sonhos são considerados poderosos instrumentos de conexão entre os indivíduos e o divino. Todavia, a relação do catolicismo com os sonhos é dúbia. Ao mesmo tempo que pode conectar os sujeitos à dimensão espiritual, os sonhos passaram a ser também associados a momentos em que não é possível dominar os próprios desejos, por vezes inconscientes (Ribeiro, 2019). Isto porque durante as experiências oníricas os sonhadores não costumam controlar suas vivências, o que implica a possibilidade de se sentirem pecadores – ao vivenciarem, por exemplo, os sonhos eróticos, que não condizem com o voto de celibato sacerdotal.

Existe, portanto, uma discussão acerca da relevância das experiências oníricas dentro das tradições católicas. Se, por um lado, a narrativa bíblica se utiliza de tal

31 Como é o caso da aparição de um anjo no sonho de José, que o convenceu a casar-se com Maria, mesmo ela estando grávida, com o argumento de que a concepção era do Espírito Santo e o filho redimiria o povo de seus pecados (Ribeiro, 2019).

fenômeno para justificar a existência da Santíssima Trindade³², por outro, os sacerdotes, ao viverem experiências oníricas de cunho eróticos, deslegitimam a origem divina dos sonhos preditivos (Ribeiro, 2019), desenvolvendo, assim, um ceticismo com relação ao seu caráter oracular.

Os sonhos, assim como o transe e outros fenômenos presentes em diferentes culturas e práticas religiosas que têm como característica uma entrega aos instintos e às manifestações irracionais (Bastide, 2016), mágicas (Morin, 2005) foram, portanto, desprezados pelo catolicismo tradicional. Há, nesses fenômenos, manifestações livres de toda sorte de desejos, que institucionalmente, para o catolicismo, são oprimidos por estarem atribuídos aos sete pecados capitais – gula, avareza, inveja, ira, soberba, luxúria e preguiça –. Enquanto sonhamos, não temos o controle do que estamos vivendo. Então, por mais que durante a vigília um padre viva, por exemplo, o seu celibato, em sonho este poderá ser descumprido.

É, então, esse aspecto castrador e opressor do catolicismo institucional que afasta a dimensão mítica e mágica das vivências cotidianas de seus praticantes, impondo uma lógica logocêntrica, racional (Morin, 2005), que lhes permite, ao menos aparentemente, estar no controle. Aqui, estabelece-se, portanto, uma separação entre o pensamento mágico, mítico e o pensamento lógico. Todavia, no Brasil, esse catolicismo é constantemente atravessado pelas raízes culturais que são permeadas por um pensamento unidual, mítico e logocêntrico, que ao ser acolhido, transforma práticas que ainda assim são consideradas católicas. É o caso, por exemplo, das benzedadeiras, da pajelança e das raizeiras, como já mencionamos anteriormente.

Em entrevista³³ Ana relata como se dá, para ela, essa relação com as experiências oníricas e sua fé cristã:

A: É como se alguns sonhos que eu tenho tivessem uma resolução diferente dos outros, eles são mais vívidos.

M: Entendi... sensorialmente?

A: É. É como se eu estivesse vivendo aquele sonho. Aí sempre que eu sonho, eu já sei que não é coisa boa que vem por aí. [...] A questão da realidade que ele tem... como eu

32 Para a doutrina cristã, o princípio trino estabelece três aspectos consubstanciais de Deus: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

33 Entrevista realizada com paciente participante do projeto de pesquisa Iconicidade e Complexidade na Comunicação Hipnótica, coordenado por Maurício Neubern, inscrito no Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica e Cultura (IP/UnB). Trata-se de uma pesquisa clínica que ocorre em atendimentos hipnoterápicos de pessoas com dores crônicas desde 2016.

posso dizer? Ele é muito nítido. E quando eu acordo, eu já fico esperando acontecer alguma coisa.

M: Como assim? São sonhos premonitórios, você diria?

A: É. Pode ser, premonitório... sinceramente, eu não entendo. É muito difícil de achar referência pra entender por que você tem isso. Eu sou católica, né. Minha família toda é católica. E isso não é algo que é muito abordado. Na verdade... tem a questão das visões e tudo mais, que algumas pessoas têm. Esqueci o nome desse dom. São os dons do Espírito Santo. É como se fosse uma premonição mesmo, que você vê algum mal em outra pessoa, enxerga alguma coisa que tá acontecendo com terceiros. E eu conheço pessoas que têm esse dom. Só que ninguém te conta por que que você sonha. E, geralmente, você sonha com a sua vida, não com a vida dos outros. Digo, eu raramente sonho com coisas que vão acontecer com os outros. É sempre voltado pra mim.

M: Entendi... mas você considera que tem esses dons?

A: Eu já pensei nessa hipótese, mas não consegui achar uma resposta. Isso vem de algum lugar, eu sei. Possivelmente é um dom. Eu só não consigo compreender. A questão da intuição, do aperto no coração... é um dom. Mas eu acredito por acreditar... não tem base de convencimento. Eu só resolvi acreditar que é Deus batendo um papo comigo quando algo vai dar errado.

M: Entendi.

A: Já teve situações de eu rezar pra poder sonhar com determinadas situações, pra achar uma resposta.

M: E como foi? Deu certo?

A: Sim. A resposta veio.

M: Você pode compartilhar como foi a situação?

A: Sim. Foi com o último relacionamento que eu tive. Eu pedi pra Deus tirar ele do meu caminho e me mostrar que se ficaria tudo bem. E os sonhos que eu tinha com ele eram com ele dizendo que me amava, mas sempre acabava indo ficar com outra menina, com quem ele já tava saindo. E realmente era isso que tava acontecendo... eu sabia que ele gostava de mim, mas ele ia continuar com ela. E pra mim era um alívio, apesar de eu gostar muito dele.

Ana, em seu relato, confirma o caráter preditivo de seus sonhos e o atribui a um possível dom, oriundo do Espírito Santo. No entanto, a dualidade entre o catolicismo institucional (que oprimiu a relação dos devotos com seus sonhos), e o catolicismo popular miscigenado (que é influenciado pelo pensamento unidual presente nas cosmovisões ameríndia e africana), fica evidente quando Ana afirma que o caráter

preditivo dos sonhos não é abordado, por ela ser católica, mas que ela sabe que se trata de um dom.

A teologia, assim como os outros estudos, possui um amplo campo de pesquisa, que se divide em diversas categorias – das quais três possuem papéis de destaque: a teologia dogmática, a sistemática e os estudos bíblicos –. Essas categorias se dividem, por sua vez, em outras categorias (Congar, 2002). Portanto, aqui também as cosmovisões são múltiplas e não podem ser estabelecidas verdades universais.

Para os fiéis católicos, a presença do Espírito Santo, silenciosa e operante, precede todos os seus atos (Borriello et al., 2003). Ainda, é Ele que manifesta e recorda as palavras de Deus, tornando presente o seu mistério na dimensão material. Ou seja, permite aos católicos a compreensão das realidades ocultas e inacessíveis (Borriello et al., 2003) e para tanto se utiliza de diversos recursos – um deles é o sonho –. No entanto, aqui também não existe uma verdade absoluta, pois ao Espírito Santo foi também atribuída uma noção de um terceiro deus, por alguns praticantes, o que lhe conferiu, naturalmente, um caráter herético (Congar, 2002), considerando que o catolicismo é uma religião monoteísta. Essa dualidade explica, talvez, a insegurança de Ana ao atribuir essa dimensão oracular aos seus sonhos.

Existem, originalmente, sete principais dons do Espírito Santo. São eles, o dom da ciência, do entendimento, da sabedoria, do conselho, da piedade, da fortaleza e do temor (Congar, 2002). Algumas vertentes do catolicismo atribuem a esses dons um caráter profético. No entanto, são Paulo adverte: “Não extingais o Espírito, não desprezeis as profecias. Discerni tudo e ficai com o que é bom.” (1 Ts5, 19-22). Esse discernimento passa por questões doutrinárias, subjetivas e coletivas (Congar, 2002). Isto porque, de acordo com o autor (2002), as obras de Deus são ambíguas e ambivalentes. Portanto, os fenômenos proféticos precisam ser acolhidos com discernimento e “inteligência” – que aqui parece ser atribuída somente à esfera da razão.

Já para os praticantes do catolicismo popular, frequentemente esses princípios de discernimento são deixados de lado, dando espaço para a integração complexa entre os pensamentos simbólico, mágico e racional (Morin, 2005). Não nos interessa negar os elementos trazidos pelos colonizadores, nem o pensamento racional, da ciência clássica. Mas reforçar a impossibilidade de separar e diferenciar as diversas contribuições que formam a cultura brasileira (Pinheiro, 2013). Aqui, o pensamento considerado consciente e racional, é também fruto de toda a manifestação de sentidos, afetos, impulsos e instintos que estão incessantemente em movimento.

Se, do ponto de vista etnopsiquiátrico (Nathan, 2012), o sonho, de certa forma, obriga o sujeito a estabelecer uma relação com a sua natureza instintiva própria, a dimensão subjetiva, que inclui os referenciais mitológicos e simbólicos, também vem à tona. Ana, ao se conectar com o seu Deus, pede informações e sonha com respostas que a satisfazem. Assim, este é um elemento que ao ser acolhido por um terapeuta, pode ser organizador (Nathan, 2004), porque conecta o sujeito com seu próprio mundo.

Todavia, essa experiência de conexão com a dimensão espiritual por meio dos sonhos, como vimos, não é exclusiva de Ana, mas atravessa espaços geográficos e culturais. Estende-se a diversos povos, porque a experiência onírica não está relacionada com simples pensamentos, mas com pensamentos em atos e maneiras de fazer (Nathan, 2012). A interpretação do sonho, portanto, não é apenas discursiva, mas precisa se transformar em ação no mundo material, no mundo da vigília. O intérprete – seja ele religioso ou terapeuta – não deve se interessar apenas pelo sonho, mas instrumentalizá-los de modo que se compreenda a capacidade que “o sonho possui de deixar surgir a vida a partir de interstícios, testemunhar a sua liberdade irreduzível de vir continuamente habitar as incertezas” (Nathan, 2012, p. 17).

No entanto, como pudemos perceber ao longo de todo o capítulo, essas relações religiosas no Brasil não se dão de forma simples. Assim como estão emaranhadas em redes, interagindo e complementando-se, por outro lado, estão também relacionadas por guerras e conflitos, que permeiam questões socioculturais profundas (Souza, 1986), com uma predominância do catolicismo como instituição imposta pelos colonizadores, a quem é atribuído sobretudo o poder econômico.

As implicações dessa lógica predominantemente católica, branca e elitista afetam diretamente o sonho, por estimularem a desvalorização dos conteúdos oníricos, valorizando um pensamento fragmentado, que separa *logos* e *mitos*, reprimindo as manifestações mágicas, irracionais. Dessa forma, as experiências tidas em sonho tendem a serem cada vez mais desconsideradas e afastas da vigília.

Apesar de percebermos diferenças estruturais entre essas três matrizes (ameríndia, afro-brasileira e católica) que possuem influências históricas, espirituais e socioculturais distintas – e, portanto, suas relações com os sonhos são também diversas –, é possível também estabelecer pontos comuns entre elas. Isto porque as três se influenciam mutuamente e são partes de um todo comum, o Brasil, que também as influencia (Morin, 2002a). Além disso, para as três tradições, o sonho como manifestação divina é uma realidade, apesar de serem divindades distintas, dos *corpus* mitológicos serem outros e

das instrumentalizações desses materiais oníricos se darem por meio de práticas também distintas.

Se, dentro de uma lógica racional, interrogamo-nos sobre a realidade das coisas do espírito – por não serem nem físicas, nem materiais, mas também não serem puramente subjetivas, por não se tratarem de coisas do mundo exterior, nem de representações interiores – para a perspectiva complexa, as coisas do espírito possuem uma existência própria, permeiam a noosfera, tornando-se elementos constitutivos do mundo (Morin, 2002a). Os sonhos, como um dos constituintes desse mundo das ideias que é a noosfera, embora sejam construídos através dos universos singulares dos sujeitos, constituem uma entidade que possui existência e causalidade próprias. Da mesma forma, então, que os sonhos são inseparáveis e dependentes dos indivíduos, estes também se utilizam das experiências oníricas para acessarem a dimensão das ideias, para transcenderem o mundo material e acessarem outros níveis de realidade.

Desta forma, não só os sonhos, mas também a própria cultura brasileira, como vimos, podem ser entendidos sob uma ótica complexa que implica na aplicação dos três operadores que nos baseiam nesse trabalho: o hologramático, o discursivo e o recursivo (Morin, 2005). Ou seja, os caracteres múltiplos e heterogêneos da cultura brasileira e dos sonhos com relação aos sujeitos estão em relação, por mais que coletivamente essa relação não seja necessariamente consciente (Byington, 1982): há uma dinamicidade circular entre as partes e o todo, um diálogo entre os modos de conhecimento e acesso à realidade e também uma relação de troca onde os elementos culturais estão em interação e influenciam uns sobre os outros de forma complementar.

Considerações finais

As três grandes matrizes brasileiras se relacionam tanto em um sentido inclusivo e complementar, quanto contraditório e conflituoso. Ou seja, elas se influenciam e se apropriam de elementos umas das outras em uma relação de troca. Mas, apesar disto, é preciso ressaltar que há uma dominância do poder eurocêntrico, branco e racional que fora violentamente imposto durante a colonização (Elias, 1994), que atribui também ao catolicismo um lugar de destaque sociocultural e despreza as tradições dos povos ameríndios e africanos.

As imposições do credo, dos hábitos e das visões de mundo europeias foram fundamentais para a consolidação dessa ciência moderna, que permitiu explicar percepções do universo e fenômenos até então incompreendidos a partir de explicações racionais e fragmentadas (Souza, 1993; Morin, 2002a). Esse pensamento civilizado se propagou pelo Brasil, mas não fora suficientemente dominante ao ponto de abolir completamente as raízes desses outros povos que coabitam no mesmo país. Assim, não é simples distinguir as três grandes matrizes brasileiras, porque elas estão emaranhadas (Pinheiro, 2013), além de serem elas mesmas múltiplas. Muitas das manifestações dessas culturas foram reprimidas e por isso se escondem. São veladas por detrás de discursos supostamente racionais ou práticas supostamente católicas.

O poder eurocêntrico, aninhado no núcleo dos sistemas de ideias, dos paradigmas, da idealização, da racionalização, do dogmatismo doutrinal, não parou de comandar e controlar o conhecimento e o pensamento humanos. Isso está inscrito, por exemplo, nas manifestações religiosas católicas, comandadas pela predominância eurocêntrica do *logos*, que reprimem os sonhos de seus adeptos, por serem livres demais. No entanto, no contexto brasileiro, essas organizações não estão de todo distantes do pensamento unidual, que relaciona também ao pensamento logocêntrico, as dimensões mítica e mágica. Por isso, por um lado, é difícil para um indivíduo católico afirmar que seu sonho é oracular. Por outro lado, os sincretismos e as flexibilizações que se deram ao longo dos anos dos dogmas institucionais possibilitam essa conexão.

Em sua maioria, os brasileiros sabem, por exemplo, que o sonho é um fenômeno que está vinculado à dimensão material, fisiológica. Mas também sabem que, através de um sonho, pode se dar uma manifestação divina, espiritual. Por mais que isto não seja ensinado formalmente, por exemplo, culturalmente os sujeitos aprendem quando e onde podem expressar manifestações do pensamento mítico ou do pensamento racional. Por

mais que ambos se complementem, eles não se confundem (Morin, 2005), a não ser provisoriamente. Se, por um lado, essa distinção é clara, por outro, o pensamento científico e o pensamento mítico estão fusionados e se complementam.

Frequentemente considera-se as práticas ameríndias e africanas como práticas “primitivas” (Bastide, 2016), porque muitos de seus hábitos e tradições antigas se mantiveram. De um ponto de vista logocêntrico, trata-se, portanto, de povos que se limitam ao pensamento mágico. No entanto, aqui também as duas coisas coexistem. Ao contrário do pensamento cristão europeu, para esses povos, os pensamentos simbólico, mitológico e mágico também possuem um papel importante para suas organizações sociais. Não são desprezados os pensamentos técnico-rationais (Morin, 2005), mas surge um pensamento unidual, que ao mesmo tempo é mítico, mitológico e empírico.

É por meio da propagação desses mitos e deuses que surge a noosfera, o mundo das ideias, que aqui nos interessou porque é também o mundo dos sonhos. Desde os princípios da humanidade, estão enraizados nos seres humanos a linguagem, as normas de pensamento, a cultura, os sonhos e a imaginação, que, por sua vez, dão formas, consistência e realidade aos mitos e às ideias. Massacres, delírios, êxtases, crueldades e adorações, surgem a partir dessa “floresta de símbolos” (Turner, 2005) da qual não é possível sair. Essa impossibilidade se dá porque, assim como a noosfera está nos sujeitos, os sujeitos também estão nela. Os diálogos com o mundo e com o outro são intermediados pelas palavras, ideias, teorias e mesmo pelos mitos. A humanidade, portanto, não é marcada só por anatomias e filiações genéticas e socioculturais, mas também por “todas essas vinculações [que] alimentaram juntas essa fabulosa noosfera que nos pertence e à qual pertencemos desde as nossas origens de *Homo sapiens/demens*” (Morin, 2002a, p. 300).

A intenção aqui não foi de hierarquizar as matrizes culturais brasileiras, ou o pensamento mágico com relação ao empírico, mas apontar que esse fechamento e esse logocentrismo fragmentado implicam em um afastamento e um desprezo do mundo dos sonhos. A ideia é que todos os pensamentos possam ser considerados e validados, desde que estejam abertos, em interação também com as outras esferas da vida que não apenas a da razão, ou a mágica. Como sugere Morin (2005) “toda renúncia ao conhecimento empírico/teórico/racional conduziria os humanos à morte; toda renúncia às suas crenças fundamentais desintegraria a sociedade de que fazem parte” (p. 169).

Observamos, então, a partir desse desenvolvimento teórico, que quanto mais distantes de suas raízes originárias, “primitivas”, menos as experiências oníricas são

vividas e tidas como reais. Se, por um lado, Kopenawa (2015) indica que em seus sonhos pôde conhecer e ver com seus próprios olhos toda a cosmogonia tradicional de seu povo, para, então, continuar transmitindo-a e conduzindo a vida cotidiana de sua aldeia em função das mensagens que lhes são entregues em sonhos; por outro lado, para o catolicismo, os adeptos passam a ignorar suas experiências oníricas para não cometerem heresias (Ribeiro, 2019).

É dessa busca por uma abertura do pensamento que surge a necessidade de diálogo entre as diferentes áreas do conhecimento. As relações entre neurociência, psicologia e cultura possibilitaram uma compreensão das dinâmicas do pensamento complexo, múltiplo e aberto. Ao longo do trabalho, a compreensão neurocientífica dos sonhos possibilitou uma aplicabilidade da relação entre cérebro e espírito, corpo e mente, objetividade e subjetividade. Isto porque, como vimos, a própria possibilidade de vivenciar os ciclos biológicos do sono em sua completude depende diretamente de questões sociais, econômicas, culturais e emocionais.

Alguns monges cristãos, por exemplo, não experienciam o momento do sono REM, acordando durante a madrugada para realizarem suas orações e, portanto, não vivenciando o período em que as experiências oníricas são mais comuns (Ribeiro, 2019). Ou, mesmo nos tempos atuais, povos que trabalham o dia inteiro longe de suas casas, que precisam acordar quando ainda está escuro e que saem de suas casas antes mesmo de o dia raiar, certamente também não terão a mesma produção onírica do que alguém que dorme oito horas por noite. Ainda, alguém que sofre de ansiedade e que precisa de medicamentos para dormir também terá suas experiências oníricas afetadas.

As relações entre cérebro e espírito são paradoxais: se o cérebro pode ser concebido como instrumento do pensamento, o pensamento também pode ser concebido como instrumento do cérebro. Trata-se de uma relação cíclica em que “cada termo, incapaz de explicar a si mesmo como de explicar o outro, dissolve-se no outro ao infinito” (Morin, 2005, p. 84). Apesar de ambos não se explicarem, ambos necessitam um do outro para explicarem a si mesmos.

Mas há, ainda, um terceiro elemento que se soma à relação unidual entre o cérebro e o espírito: a cultura (Morin, 2005; Nathan, 2001). De acordo com Ribeiro (2019), sem sono REM não haveria cultura. Isto porque o sono REM tem um papel importante na regeneração sináptica, que se dá em função da melhor adaptabilidade ao contexto de aprendizagem do sujeito, o que implica em uma manutenção das memórias. Sem sono REM, não seria possível guardar memórias. Portanto, as memórias não poderiam ser

transmitidas, formando a teia cultural que, em partes, constitui o sujeito. Então, não só espírito e cérebro estabelecem essa relação complexa, mas também a cultura.

Os elementos culturais, códigos linguísticos e simbólicos, são indispensáveis para a emergência e o desenvolvimento de cérebro e espírito, que, por sua vez, são indispensáveis à cultura e à sociedade humana, que só existem e ganham consistência por meio dessa interação entre o cérebro e o espírito dos sujeitos (Morin, 2005). É a partir dessa união dialógica, recursiva e hologramática entre espírito, cérebro e cultura que se dá a relação que traçamos entre a neurociência, a etnopsiquiatria e a cultura brasileira para compreender o fenômeno complexo dos sonhos.

Entretanto, para a abordagem etnopsiquiátrica, que parte do *corpus* mitológico e dos constituintes culturais do mundo do sujeito para interpretação dos sonhos e também para o desenvolvimento terapêutico (Nathan, 2012), a cultura brasileira propõe desafios. Os *corpora* tradicionais, que são feitos de histórias míticas, personagens e atos heroicos, encerram metáforas e símbolos, sequências lógicas e matrizes históricas que são indispensáveis ao terapeuta. E a miscigenação brasileira, que não é simples, mistura elementos de diferentes culturas sem necessariamente que os sujeitos tenham consciência das múltiplas influências culturais que estão enraizadas em sua constituição enquanto pessoa singular.

Ao mesmo tempo em que o indivíduo pode se considerar católico e acreditar na Santíssima Trindade, ele pode também confiar nas orientações recebidas por uma entidade incorporada em um médium de umbanda, ou se valer de plantas e ervas para purificar as energias de sua casa (Neubern, 2018). As implicações desse emaranhado cultural brasileiro para a abordagem etnopsiquiátrica possibilitariam reflexões mais aprofundadas, que poderão possivelmente ser desenvolvidas posteriormente.

Para a abordagem etnopsiquiátrica, é necessário fazer menção à existência dos espíritos e deuses para compreender determinados sistemas subjetivos. Então, ao menos enquanto almas invisíveis, que compõem a noosfera, esses seres existem. A compreensão do indivíduo está sujeita, não só no Brasil, mas em todo lugar, a essas questões inseparáveis de que são feitos os sistemas coletivos (Nathan & Stengers, 2004). Tornar-se capaz de adentrar ao universo do outro significa, portanto, necessariamente uma abertura existencial (Byington, 1982). Sendo assim, não se trata de compreender os graus de veracidade das interpretações, mas de observar as consequências de suas aplicações.

Essas consequências, como vimos, podem se manifestar não só na dimensão psicológica, mas também nas dimensões biológica e cultural, em relações hologramáticas,

recursivas e dialógicas. Se, por exemplo, em uma aldeia, um xamã tem um sonho erótico com algum membro de sua aldeia, esse sonho pode não só provocar a liberação de determinados hormônios e ter como consequência a perpetuação da espécie – ou seja, levar a um coito no mundo da vigília –, mas pode também desencadear um casamento, por ser considerado uma predição ou uma mensagem espiritual.

Da mesma forma que o sonho pode desencadear reações biológicas, as reações biológicas são determinantes para o sonho: não seria possível a vivência do sonho erótico se o sonhador ainda fosse uma criança, por exemplo. Ainda, assim como o sonho pode ser lido como uma manifestação espiritual para determinadas culturas, ele só é constituído a partir das experiências concretas, da vigília, a partir das quais são formadas as memórias do sonhador. Portanto, há uma relação complexa que permite um diálogo entre a individualidade dos sujeitos, a cultura da qual são pertencentes e suas qualidades biológicas.

Concluimos, por fim, que os sonhos enquanto fenômenos complexos permitem, então, tanto objetivamente quanto subjetivamente, uma conexão do sujeito com o seu próprio mundo. Não a partir de uma receita, ou de leis e regras gerais. Mas considerando e acolhendo os diversos elementos que constituem cada sujeito para que a compreensão de seus sonhos se dê em sua completude. Trata-se de um portal que possibilita um mergulho interior profundo, a partir do qual pode-se descrever e tecer destinos.

Referências

- Anache, A. A. (2005). *O diagnóstico psicológico na abordagem qualitativa oferecendo visibilidade ao sujeito com retardo mental grave*. Em: F. L. González Rey (Org.), *Subjetividade, Complexidade e Pesquisa em Psicologia* (pp. 292-310). São Paulo: Thmsom Learning.
- Andrade, O. (1976). O manifesto antropófago. Em: Teles, G. M. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL.
- Artaud, A. (2020). *Para acabar com o juízo de deus e outros escritos*. Belo Horizonte: Editora Moinhos.
- Artaud, A. (2006). O teatro e seu duplo. São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, G. (1938). *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard.
- Bachelard, G. (1942). *L'eau et les rêves: Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti.
- Bachelard, G. (1996a). *O novo espírito científico*. Lisboa: Edições 70.
- Bachelard, G. (1997). *La terre et les rêveries du repos*. Paris: Librairie José Corti.
- Bachelard, G. (2001). *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, G. (2006). *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70.
- Bachelard, G. (2008). *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- Barbosa, E. & Bulcão, M. (2004). *Bachelard: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Bastide, R. (2006). *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bastide, R. (2016). *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas.
- Bastide, R. & Verger, P. (1953). *Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)*. São Paulo: Revista do Museu Paulista.
- Benjamin, W. (2012). *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora brasiliense.
- Bíblia, N. T. (2014). [Vários autores]. *Nova Bíblia Pastoral*. São Paulo: Paulus.
- Bolognesi, L. (Director). (2019). *Guerras do Brasil.doc*. [Serie]. Brasil: Luiz Bolognesi.

- Borges, L. M. & Pocreau, J-B. (2009). Reconhecer a diferença: o desafio da etnopsiquiatria. *Psicologia em revista*. 15(1), ISSN 1677-1168.
- Borriello, L.; Caruana, E.; Genio, M. R.; & Suffi, N. (2003). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola.
- Byington, C. (1982). *Símbolo, Identidade e Self Cultural*. Salvador: Conferência preparada para o SECNEB II (mimeografada).
- Campbell, J. (1990). *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena.
- Capra, F. (1995). *O Tao da Física: uma análise dos paralelos entre a Física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix.
- Carneiro, E. (1991). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Congard, Y. (2002). *Je crois en l'Esprit Saint*. Paris: Les Éditions du CERF.
- Cossard, G. O. (2008). *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Cyrylnik, B. (2019, novembro). La neurobiologie des rêves. In *Diplôme d'Université d'ETHOLOGIE Humaine*. Université de Toulon. França, Toulon.
- Da Costa, C. H. (2018). Símbolo, complexo e mito: o mistério Bachelard. *Alea: Estudos Neolatinos*. 20(3), doi: 10.15090/1517-106x2037595.
- Dauzat, A.; Dubois, J. & Mitterand, H. (1971). *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*. Paris: Librairie Larousse.
- Devereux, G. (1981). A etnopsiquiatria. *Análise Psicológica*, ISPA: Instituto Universitário. 4(1), (pp. 521-525).
- [Autor desconhecido]. (1991). *Dictionnaire de la langue française*. Paris: Hachette.
- Dorje, P. (2017). *Isto é um sonho: metáfora e realidade no budismo*. Disponível em: <<https://www.budavirtual.com.br/isto-e-um-sonho-metáfora-e-realidade-no-budismo/>>. Acesso em: jul 2020.
- Durand, G. (1998). *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Durand, G. (2012). *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Editra WMF Martins Fontes.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Epega, A. A. & Neimark, P. J. (2016). *El oráculo sagrado de Ifá*. Barcelona: Gian Dian.
- Flusser, V. (2004). *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume.

- Freud, S. (1987). *A interpretação dos sonhos*, v. 1. Rio de Janeiro: Imago.
- García, A. H. (2012). *Todo por la lengua: diccionario jocoso de español*. Barcelona: Catón Ediciones.
- González-Rey, F. (2003). *Sujeito e subjetividade*. São Paulo: Thomson.
- González-Rey, F. (2007). *Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade*. São Paulo: Thomson.
- González-Rey, F. & Mijtans, A. (2017). *Subjetividade: Teoria, Epistemologia e Método*. Campinas: Alínea.
- Guattari, F. (1996). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Guerra, C. (Director). (2016). *O abraço da serpente* [Film]. Colômbia, Venezuela, Argentina: Cristina Gallego.
- Hebb, D. (1949). *The organization of behavior*. Hoboken: Wiley.
- Hillman, J. (2013). *O sonho e o mundo das trevas*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Houaiss, A. (2001). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Jagun, M. (2015). *Orí: a cabeça como divindade*. Rio de Janeiro: Litteris Editora.
- Jouvet, M. (1992). *Le sommeil et les rêves*. Paris: Odile Jacob.
- Jouvet, M. (2016). *Le sommeil, la conscience et l'éveil*. Paris: Odile Jacob.
- Jung, C. G. (1950). *Les types psychologiques*. Georg : Genebra.
- Jung, C. G. (1964). *Essai d'exploration de l'inconscient*. Paris: Folio Essais.
- Jung, C. G. (2011). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Kopenawa, D. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kounen, J. (Director). (2004). *Other Worlds [D'autres mondes]* [Film]. AJOZ Films; TAWAK Pictures.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Leite, L. F. Q. A. (2008). *Um estudo sobre os sonhos no candomblé*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- Lao-Tsé. (2006). *Tao Te Ching: o livro que revela deus*. São Paulo: Martin Claret.

- Maturana, H. (1997). *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Mitjáns, A. M. (2005). A teoria da subjetividade de González Rey: uma expressão do paradigma da complexidade na psicologia. Em: González Rey, F. (Ed.), *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia*. São Paulo: Thomson Learning.
- Morin, E. (1996). A noção de sujeito. Em: D. Fried-Schnitman (Org.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade* (pp. 45-58). Porto Alegre: Artmed.
- Morin, E. (1980b). *À propos de la méthode*. Colloque des 9 et 10 mars. Université...Provence : Édisud.
- Morin, E. (2001). *O método 2: a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E. (2002a). *O método 4: as ideias*. Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E. (2002b). *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Morin, E. (2005). *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E. (2008). *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Morin, E. (2011a). *O método 6: ética*. Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E. (2011b). Genèse de la Méthode. Em: *Hermès, La Revue*. 60(1), (pp. 103-104). Paris: CNRS.
- Morin, E. (2014). *O cinema ou o homem imaginário*. São Paulo: É Realizações Editora.
- Morin, E. (2015). *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina.
- Nathan, T. (1993). *Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était*. Paris: Dunod.
- Nathan, T. (2001). *Nous ne sommes pas seules au monde: Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris: Le Seuil.
- Nathan, T. & Stengers, I. (2004). *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Nathan, T. & Clément, C. (2005). *Le Divan et le Grigri*. Paris: Odile Jacob.
- Nathan, T. (2012). *A nova interpretação dos sonhos*. Lisboa: Estúdios Horizonte.
- Nathan, T. (2016). L'interprétation des rêves a-t-elle un sens? Em: *La science des rêves*, Paris. Cycle de conférence: Université Paris 8.
- Neubern, M. (2009). Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade: uma aproximação histórico-cultural. *Psicologia Reflexão e Crítica*. 22(2), doi: 10.1590/S0102-79722009000200019.

- Neubern, M. (2010). Psicoterapia e Religião: Construção de sentido e Experiência do Sagrado. *Interação Psicológica*. 14(2), doi: <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v14i2.14937>.
- Neubern, M. (2013). *Psicoterapia e espiritualidade*. Belo Horizonte: Diamante.
- Neubern, M. (2018). Etnopsicologia, hipnose e espiritualidade no Brasil. Em: M. Neubern (Org.), *Clínicas do transe* (pp. 19-47). Curitiba, PR: Juruá.
- Nicolescu, B. (2009). Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade. Em: *Ateliers sur la contradiction: nouvelle force de développement en science et société*. Saint Étienne: École n.s. des mines.
- Nunes, M. C. (2009). *Oyé orixá: umbanda e a síntese dos princípios do branco, do vermelho e do negro*. Brasília: Casa das Musas.
- Pinheiro, A. (2013). Cultura latino-americana: tradução, barroco e mestiçagem. Em: *Fronteiras*. 10ª ed. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária. São Paulo: PUC-SP.
- Prandi, R. (2013). *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, S. (2014). *Sonhos*. 14 out. Podcast. IF-UFRGS, 14 de out.
- Ribeiro, S. (2019). *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, S. (2020, julho). O sonho para a neurociência. In *Web Minicurso Compreendendo o cérebro*. Mini Reunião Anual Virtual da SBPC. Online.
- Rilke, R. M. (1995). *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*. Paris: Éditions Points.
- Shantideva. (2013). *O caminho do bodhisatva*. Três Coroas: Makara.
- Solms, M. (1997). *The neuropsychology of Dreaming : A Clinico-Anatomical Study*. Nova Jersey : Lawrence Erlbaum Associates.
- Solms, M. (2000). Dreaming and REM Sleep Are Controlled by Different Brain Mechanisms. *Behavioral and Brain Sciences*. 23(1), (pp. 843-50).
- Souza, L. M. (1993). *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Souza, L. M. (1986). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Scott, R. & Ribeiro, S. (2010). A Ocorrência de Sonhos Antecipatórios é Proporcional à Crença em sua Eficácia. *Neurobiologia*, Recife. 73(3), (pp. 73-86).

Soothill, W. E. (1973). *The three religions of China; Lectures Delivered at Oxford*. Nova York: Hyperion.

Teilhard de Chardin, P. (1955). *Le phénomène humain*. Éditions du Seuil.

Teixeira, D. (2014). *Guia sobre religiões afro-brasileiras*. Em: Geledés Instituto da Mulher Negra: Portal Geledés.

Turner, V. (2005) *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: Eduff.

Vallado, A. (2011). *Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.