

Os sonhos na psicanálise e na cosmologia yanomami: o que podemos aprender?

Dreams in psychoanalysis and Yanomami cosmology: what can we learn?

Lia Aguirre

Eduardo Bayon Britz

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Resumo. Diante dos imperativos de produção e consumo produzidos pelo neoliberalismo, o sono e o sonho se tornam uma barreira que o capital tenta constantemente superar. Buscamos, neste artigo, investigar de que maneira o sonho, a partir da intersecção entre a cosmologia yanomami e a psicanálise, pode representar uma forma de resistência aos ideais disseminados pelo modo de produção capitalista. Para a psicanálise, as formações oníricas são um caminho privilegiado para o inconsciente, onde residem nossos conflitos e contradições. Para a cosmologia yanomami, os sonhos são uma forma de conhecer o mundo e os outros que o habitam. Propomos que, nessa relação, a psicanálise pode aprender com a cosmologia yanomami, que tensiona e pode nos fazer repensar conceitos como os de alteridade, sujeito e sonho.

Palavras-chave: sonhos, psicanálise, yanomami, crise climática, política.

Abstract. Faced with the imperatives of production and consumption produced by neoliberalism, sleep and dreams become a barrier that capital constantly tries to overcome. In this article, we seek to investigate how dreams, based on the intersection between Yanomami cosmology and psychoanalysis, can represent a form of resistance to the ideals disseminated by the capitalist mode of production. For psychoanalysis, dream formations are a privileged path to the unconscious, where our conflicts and contradictions reside. For Yanomami cosmology, dreams are a way of knowing the world and the others who inhabit it. We propose that, in this relationship, psychoanalysis can learn from Yanomami cosmology, which stresses and can make us rethink concepts such as alterity, subject and dream.

Keywords: dreams, psychoanalysis, Yanomami, climate crisis, politics.

Introdução

Vivemos um tempo profundamente marcado pelos imperativos de produção, eficiência, competição e consumo; bem como pelo ritmo acelerado e pela constante estimulação sensorial. Em nosso momento histórico, aquilo que não contribui para a acumulação de capital frequentemente é considerado perda de tempo. Podemos chamar a razão que organiza a vida nas grandes cidades, principalmente desde os anos 80, de neoliberalismo. Dardot e Laval (2009) sustentam a tese de que o neoliberalismo não é apenas uma ideologia ou política econômica, mas uma racionalidade, um sistema normativo, que organiza a ação

governamental e sobretudo a conduta dos cidadãos, a partir da generalização da concorrência como norma social e da empresa como modelo de subjetivação.

Nesse cenário, segundo Crary (2013), o sono, assim como o sonho, se torna uma anomalia incongruente. O autor afirma que a necessidade de descanso do ser humano é concebida como uma barreira, a qual o capital trabalha incessantemente para superar. Mesmo que, hoje, os dispositivos móveis e a conexão à internet possibilitem que alguns de nós trabalhem de qualquer lugar, a qualquer hora, parece que, para os acumuladores de capital, a nossa produtividade ainda é insuficiente. Todavia, por mais que estudos científicos busquem reduzir o sono ao mínimo dispêndio possível de tempo, até o momento, não conseguiram eliminar essa parcela da vida improdutiva.

Ao mesmo tempo, a cada década que passa, a qualidade do sono humano tem diminuído. Nesse contexto, nosso desejo de dormir, e, quem sabe, de sonhar, é tomado pelo mercado e pela publicidade como demanda por novos produtos: colchões ou travesseiros especiais, rituais mais ou menos esotéricos de limpeza, vídeos e sons que levariam ao relaxamento, produtos naturais... enfim, uma série de mercadorias envoltas na promessa de nos ajudar a descansar sem que façamos o trabalho difícil de questionar aquilo que nos cerca e o que estamos fazendo conosco, com os outros e com o planeta.

Para além do sono, em oposição à lógica neoliberal, a psicanálise vê nos sonhos uma das mais importantes produções do sujeito: eles são um caminho privilegiado para o inconsciente, e podem nos trazer notícias sobre o que há de mais profundo na vida psíquica. Se ignoramos os sonhos, descartamos as diversas correspondências cifradas que o inconsciente nos endereça e que poderiam servir como disparadores para refletir sobre a vida que levamos, o que nos é demandado, nossas escolhas e, enfim, nossos desejos mais íntimos. Por outro lado, é possível que descartemos os sonhos justamente por não quisermos saber nada sobre os nossos desejos – consequentemente, se torna mais difícil levá-los em consideração naquilo que fazemos no cotidiano.

Nas vezes em que não há interesse em saber o que se passa nas profundezas da vida psíquica, pode-se buscar remediar a insônia com produtos farmacológicos. Não é por acaso que o consumo de medicamentos hipnóticos, como o zolpidem, e hormônios, como a melatonina, estão em alta. Contudo, quando encaramos essas questões como um problema individual, ou que é exclusivamente da ordem da fisiologia, deixamos de perceber o que isso pode nos dizer sobre nós, sobre nossa cultura e sociedade.

Levando em consideração os elementos até aqui apresentados, nos interessa pensar, para além do sono e das tendências universalizantes que atravessam a cultura ocidental, o papel dos sonhos na vida dos grupos humanos. Assim como o sono representa uma barreira à exploração de recursos supostamente infinita, talvez os sonhos possam nos indicar formas de resistência ao modo de produção capitalista.

Valorizadas desde Freud (1900), as formações oníricas atualmente parecem encontrar um novo lugar no debate clínico e acadêmico (como veremos mais adiante). Mas não é só a psicanálise que tem algo a dizer sobre os sonhos. Em “O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami”, Hanna Limulja (2022), nos apresenta um olhar sobre os estados oníricos a partir de um povo originário. Ela toma como base para a escrita sua própria vivência entre os Yanomami, fazendo constantes referências ao livro “A Queda do Céu” (Kopenawa & Albert, 2015), que foi escrito a partir das falas do xamã yanomami Davi Kopenawa. Para este povo, o sonho ocupa um lugar central, o que contrasta profundamente com o valor dos sonhos nas sociedades capitalistas. Assim, perguntamos: qual a diferença entre o sonho pensado pela psicanálise e o sonho yanomami? Para situar o debate, precisamos voltar algumas décadas, até o início da psicanálise.

Dos sonhos freudianos aos sonhos yanomami

Ao lado dos lapsos de fala, dos esquecimentos e tiradas espirituosas, os sonhos em geral são considerados elementos residuais da nossa atividade psíquica. Comumente atribuímos ao seu caráter inesperado uma ausência de sentido. Entretanto, o deslocamento freudiano reside em recuperar essas formações psíquicas, frequentemente pensadas como “falhas” em um processo intencional, e afirmar que, nessa aparente aleatoriedade, existe um desejo inconsciente. Nesse cenário, o sonho ocupa um lugar central porque, com o adormecimento, as defesas que protegem a consciência daquilo que foi relegado ao inconsciente são enfraquecidas. Elas não se tornam inexistentes, o que exige do sonho um complicado trabalho de deformação dos conteúdos psíquicos através de condensações e deslocamentos. Mesmo assim, aquilo que seria mantido à distância durante a vigília retorna à noite, como uma mensagem codificada para escapar da censura.

A tese de Freud é que todo sonho: “*é a realização (disfarçada) de um desejo (reprimido, recalado)*” (Freud, 1900/2019, p. 182). Assim, diferente das fantasias diurnas em que arquitetamos a realização de uma conquista muito desejada, os sonhos noturnos dariam vazão a um desejo em conflito, oposto à nossa vontade. Em um contexto de análise pessoal, os sonhos geralmente são vinculados à história e ao passado daquele que se deita sobre o divã e estes recursos, acompanhados das associações do sonhador, são empregados por Freud para conduzir suas interpretações. Entretanto, a partir da noção lacaniana de que o inconsciente é o discurso do Outro (Lacan, 1953-54), podemos escutar o sonho para além de uma dimensão individual.

Essa proposição fundamenta a maneira como Lacan pensava o psiquismo e sua constituição: não existe um inconsciente inato, ou fantasias universais. O sujeito humano só pode sobreviver a partir de um laço de dependência com aqueles que cuidam dele desde o momento de seu nascimento, portanto, acaba por se alienar no desejo desse Outro primordial. Dessa forma, o desejo do sujeito é sempre desejo do Outro (Lacan, 1953-54), que pode ser definido como o caldo

cultural em que estamos imersos quando chegamos ao mundo. Desejamos ser desejados e, assim, começamos a fisgar do campo do Outro uma série de atributos que poderiam suprir esse desejo. Por isso, o que encontramos no inconsciente tem sempre uma dimensão de estranhamento: sou eu e outro ao mesmo tempo – um eu que não reconheço.

Nessa esteira, diversos autores têm se dedicado a escutar os sonhos naquilo que eles podem dizer sobre o nosso contexto histórico e político. Dunker *et al.* (2021), em uma coletânea de textos sobre sonhos brasileiros coletados ao longo da pandemia de COVID-19, recolhem relatos oníricos tomando-os como uma caixa de ressonância de acontecimentos que se desenrolam no âmbito social. “Os sonhos funcionam como uma espécie de radar capaz de apreender com mais agudeza aquilo que parece recalcado ou não dito em nossa experiência social compartilhada” (p. 16). Assim como para Charlotte Beradt (1966), os sonhos são considerados em seu potencial de sismógrafos, ou seja, aparelhos capazes de registrar e prever abalos sísmicos. Neste caso, os “terremotos” seriam acontecimentos políticos externos.

Por sua vez, Limulja (2022), acompanhada do povo Yanomami, vem acrescentar uma nova perspectiva nesse debate: nos conta sobre os sonhos de um povo originário, especialmente, da comunidade do Pya û, na região Toototopi, próxima à fronteira entre Brasil e Venezuela. Para adentrar seu tema de pesquisa, a autora nos apresenta um pouco da cosmologia dos Yanomami, na qual os sonhos têm um papel central.

É através deles, e, por vezes, do uso de uma substância psicoativa chamada *yākoana*, que é possível acessar o mundo invisível dos espíritos. É pela atividade onírica e pela alucinação que os xamãs podem conhecer as palavras dos *xapiri pë*, espíritos auxiliares dos xamãs, que lhes contam sobre os mitos. O sonho é o terreno da imagem, chamada de *utupë*, e apenas à noite, quando o *utupë* pode se manifestar plenamente, é que é possível sonhar. Enquanto o dia dos vivos é a noite das imagens, o dia das imagens é a noite dos vivos. Além disso, existe uma relação entre os sonhos e os outros: aqueles que passam mais tempo com outros conseguem também sonhar mais longe e, quando os Yanomami encontram mortos em seus sonhos, isso significa que os mortos estão com saudades. É o desejo dos outros, seja dos mortos ou dos inimigos, que anima a atividade onírica.

Assim, na intersecção entre o sonho yanomami e o sonho psicanalítico, perguntamos: como a psicanálise pode acolher saberes de tradições orais? O que ela pode aprender, se quiser, com as culturas indígenas? Como isso pode ajudar na escuta? Mais do que pensar se a psicanálise pode ou não escutar, a partir das suas ferramentas teóricas, os povos indígenas, queremos pensar o que os povos originários podem ensinar à psicanálise, de forma a alargar (ou ao menos tensionar) suas concepções de sujeito, alteridade e sonho.

A hibridez da psicanálise como abertura

Antes de prosseguirmos na articulação entre os sonhos na psicanálise e na cosmologia yanomami, cabe nos determos em uma breve reflexão epistemológica, de modo a justificar a perspectiva por nós adotada. A ciência moderna, elemento fundamental da cultura ocidental, tem suas raízes em um contexto específico, que remonta à revolução científica europeia do século XVII. Este modelo de ciência se baseia principalmente no paradigma reducionista-mecanicista, que guiou seus desenvolvimentos por mais de dois séculos. Como principal resultado, podemos apontar os avanços das ditas ciências naturais, que têm como objetivo estudar aspectos gerais e fundamentais da natureza. Devido às suas aplicações práticas, elas se tornaram modelo de referência para outras ciências, inclusive para uma parte das ciências sociais. Contudo, desde o século XX, o paradigma reducionista-mecanicista tem se mostrado progressivamente insuficiente, visto que o mundo apresenta problemas e crises cada vez mais multidimensionais, com articulações demasiadamente complexas para o modelo até então privilegiado. A crise climática talvez seja, agora, o exemplo mais emblemático deste argumento.

O reducionismo-mecanicismo se fundamenta na ideia de dividir qualquer objeto complexo em quantas partes forem necessárias para possibilitar a extração de um saber. Ou seja, a partir da análise das partes, se constrói um entendimento determinista sobre o todo. Ainda que tenha possibilitado desenvolvimentos técnicos ao longo dos séculos, a contrapartida dessa perspectiva foi uma alta especialização e descontextualização das ciências, que muitas vezes se aproximam mais de abstrações do que da complexidade e das contingências do mundo. Este paradigma contribuiu para que as ciências tomassem a matemática como principal referência. Contudo, as relações humanas e a cultura nos apresentam, repetidas vezes, muito mais do que caberia nos modelos matemáticos, por mais úteis ou refinados que possam ser.

Somos, nas culturas influenciadas pelos valores ocidentais, guiados pelos ideais de purificação das práticas e dos discursos (Bauman, 1999), ligados ao projeto colonial moderno, que muito serviu à dominação e à violência contra os não-europeus. Ao mesmo tempo, parece que nos é demandado alguma forma de articulação entre os diversos campos especializados do saber, para que estes nos sejam proveitosos e possam auxiliar na maneira de compreender o mundo em sua intrincada heterogeneidade, bem como orientar as relações entre os humanos e outros elementos dos ecossistemas da Terra, considerando os efeitos nefastos que decorrem da degradação ambiental.

Mesmo que o projeto de purificação reducionista dos saberes seja rastreável até a contemporaneidade, há mais de um século foram propostas ciências que parecem guardar um potencial desviante deste referencial. Cremos poder situar a psicanálise nesse campo. Freud (1900), ao apontar a sobredeterminação das formações do inconsciente – ou seja, a contribuição de uma pluralidade de causas simultâneas para um mesmo evento, cujas interações complexas não permitem

apontar com precisão a rede de causas e consequências – se afastou, ao mesmo tempo, das interpretações sobrenaturais sobre os sonhos, bastante comuns na época, e dos modelos deterministas dominantes nas ciências daquele período. Mas isso não fez, ao menos em um primeiro momento, com que o neurologista austríaco abrisse mão de um projeto científico, no sentido estrito, para a psicanálise.

Influenciado por paradigmas naturalistas, ele buscou trazer sua criação para perto das ciências de destaque da época, como as ciências da vida, a física e a economia. Contudo, mais tarde, a psicanálise se aproximou progressivamente do campo da linguagem e da cultura. Sem deixar de lado a metapsicologia – que aborda as dimensões tópica, dinâmica e econômica do psiquismo, e pode ser considerada o núcleo duro da psicanálise –, sublinhamos que Freud buscou constantemente conexões com outros campos do saber, de modo a ampliar a abordagem que estava construindo, tais como o campo da antropologia, da política, da sociologia, da história e da arte.

Nesse sentido, podemos pensar a psicanálise como um caso exemplar de uma abordagem que nasce no seio da comunidade científica, e passa a tensionar os modelos de ciência puros e enrijecidos, trazendo como característica uma abertura ao diálogo, dadas as articulações com campos tão diversos. De fato, a psicanálise se nutre e se sustenta dessas interseções desde sua origem; o que, por outro lado, a faz não se adequar bem aos modelos de ciência tradicionais, disciplinares e superespecializados. Dito ainda de outro modo, a psicanálise nasce como uma ciência estranha, que não pode se dar ao luxo de se pretender neutra e talvez nunca possa ser “pura”. Ao longo do século XX, por meio dos psicanalistas que se propuseram a dar continuidade ao trabalho iniciado por Freud, os diálogos com diversos campos do saber se proliferaram, como os da psiquiatria, linguística, lógica, estética e outros.

Em contraste com a pretensão de neutralidade e apolitismo da ciência moderna, podemos dar um passo em direção a uma nova apropriação da psicanálise em nosso contexto, para que ela possa operar de modo a contribuir com as problemáticas próprias do nosso território e de nossa história singular. Nos parece que um país como o Brasil ainda terá muito trabalho se quiser confrontar seu passado colonial, seu racismo, suas desigualdades, de modo a encarar restos não elaborados desse passado, que ainda persistem na cultura¹. Assim, talvez tenhamos que pensar qual psicanálise é necessária em um país como o Brasil, para podermos também questionar a identificação com ideais europeus datados e localizados, que aqui, por vezes, ficam deslocados e não se mostram operativos. Na esteira dos debates cada vez mais frequentes sobre raça, gênero e sexualidade, este pode ser também um bom momento para a psicanálise sustentar uma reflexão sobre a colonialidade e a relação das culturas marcadas por valores

¹ Restos que se fizeram particularmente visíveis em 2016, no episódio do *impeachment* de Dilma Rousseff e, depois, a partir de 2018, com a eleição de Jair Bolsonaro à presidência da República.

europeus com seus “outros”: os diferentes, estranhos, inferiores ou ameaçadores, às vezes considerados menos humanos. Este parece ser, frequentemente, o lugar relegado aos povos indígenas.

Hoje já existem iniciativas críticas nesse sentido. Uma delas parte de Ayouch (2019), psicanalista marroquino que, inspirado pelos estudos pós-coloniais e decoloniais, reforça a importância de marcadores de raça, etnia, sexualidade, classe, entre outros, para o debate contemporâneo da psicanálise, pensada como uma prática clínico-política. O autor faz a defesa de uma psicanálise mais localizada, aberta, “menor”, distante de pretensões universalizantes, para que possa estar atenta ao que está em jogo em cada lugar, com seus atravessamentos sociais e históricos particulares. Mais especificamente, é preciso que reconheçamos nossa posição, seja como pesquisadores ou como analistas, bem como a posição de nossas teorias e autores de referência, para que a partir disso possamos apurar a escuta da singularidade e os meios de pensar as categorias minoritárias. Sua proposta de reflexão usa o conceito de hibridez como instrumento que permite questionar identidades mais fixadas, ligadas a uma psicanálise europeia “padrão”, ou certas modalidades que perderam (ou nunca tiveram) referência ao próprio contexto social, político e histórico em que são empregadas.

Para Ayouch (2019), a psicanálise já nasce híbrida, dado que, em sua constituição, reúne uma mistura de elementos estrangeiros, díspares e heterogêneos. E essa seria justamente uma de suas forças, visto que é o que pode ajudá-la a se aclimatar às diferentes realidades e subjetividades. A hibridez consiste em uma abertura para a transformação que passa pelo reconhecimento da alteridade e pela possibilidade da coexistência. Portanto, ela é o que permite que a psicanálise se aproxime de outras perspectivas e incorpore novos saberes, podendo contribuir para que não ignore ou marginalize experiências de pessoas que não se encaixam no modelo normativo branco, heterossexual e de classe média.

Não se trata de fazer uma psicanálise das minorias ou algo semelhante, mas de pensar sobre as especificidades das posições sociais e psíquicas dos sujeitos nos diversos contextos e seus efeitos nos processos de subjetivação. Segundo o autor, a “psicanálise é híbrida em sua base e, para permanecer psicanalítica, deve continuar a hibridar-se com outros discursos” (Ayouch, 2019, p. 8). Ainda que, no contexto deste debate, possa haver uma preocupação com a diluição excessiva da psicanálise em outros discursos, essa nos parece uma via interessante para nos aproximarmos do discurso de povos originários no Brasil.

Nessa mesma direção, estamos também de acordo com o espírito que Lo Bianco (2003) indica, quando diz que dar continuidade à psicanálise não é deixá-la rígida ou estática, muito menos dogmática, mas, sim, alimentar o mesmo vigor e ousadia que fizeram Freud fundar um novo campo, recorrendo inclusive à especulação como modo de exploração de hipóteses para que a empreitada com o saber possa

prosseguir. Talvez isso seja um meio de lidar com a especificidade e as dificuldades que trazem nosso arredio objeto, o inconsciente. É a partir desse prisma epistemológico que queremos pensar a articulação entre os sonhos na psicanálise e na cosmologia yanomami.

É claro que uma empreitada como esta traz riscos, mas queremos tomar muito cuidado ao tratar de outras culturas e, ao mesmo tempo, buscar captar algo daquilo que a própria alienação na nossa cultura não permite ver. Não se trata de aplicar a psicanálise a culturas originárias, mas de tentar investir em uma frente de reflexão que até então parece ter sido preterida na psicanálise brasileira e que talvez se situe no litoral com a antropologia social. Trata-se, portanto e mais uma vez, de fazer operar a psicanálise nos litorais, de conversar com outros campos do saber, tensionar, observar resistências e seguir produzindo algo que diga respeito a nós mesmos e, ao mesmo tempo, buscando evitar práticas e discursos que sirvam à minorização, homogeneização ou dominação do outro.

A noite dos vivos é o dia das imagens

Falar sobre o sonho yanomami nos apresenta uma dificuldade: não temos como abordá-lo sem nos aproximar da cosmologia desse povo, assim como de um fazer ético e político do qual o sonho participa. Ele está inserido em uma trama de relações complexas, da qual tentaremos delinear alguns elementos para pensar de que maneira o sonho yanomami pode ampliar algumas noções psicanalíticas e como a psicanálise pode acolher saberes de tradições orais.

Podemos dizer que, tanto para Freud quanto para os Yanomami, os sonhos estão relacionados a conhecimento. Entretanto, enquanto para o psicanalista esse conhecimento diz respeito a um desejo inconsciente, que foi deformado pela censura (Freud, 1900), para os Yanomami, o sonho é a principal forma de conhecer o mundo. “É a sua escola. É a porta que os Yanomami abrem para alteridade, o desconhecido, o distante” (Limulja, 2022, p. 51).

Existe uma coincidência no vocabulário yanomami entre conhecimento e sonho, de acordo com Limulja (2022). Enquanto a raiz verbal *-taa* significa tanto saber quanto conhecer – além de ser a raiz do verbo ver –, *marimuimi* pode se referir tanto a sonho quanto a conhecimento. Assim, temos duas formas distintas de falar daquilo que se aprende, o que ressoa em uma frase de Kopenawa: “[...] vocês, brancos, sabem, mas vocês não conhecem” (Limulja, 2022, p. 53). No idioma yanomami, essa frase poderia ser escrita da seguinte maneira: “*Kaho napē wamaki taai, makii wamaki marimuimi*” (Limulja, 2022, p. 53). Segundo a autora, ela também poderia ser traduzida como: “Vocês, brancos, sabem, mas vocês não sonham” (Limulja, 2022, p. 53).

O saber dos brancos é contraposto ao conhecimento possibilitado pela experiência do sonho, o que se relaciona com as diferentes maneiras de sonhar. Para Kopenawa (Limulja, 2022), os brancos não conseguem ir muito longe no terreno onírico – quando não sonham apenas consigo mesmos, sonham com seus bens ou com aquilo que

desejam possuir. Os Yanomami, por outro lado, quando desejam conhecer algo, se esforçam por sonhar com aquilo. Antes da chegada dos brancos à terra yanomami, os antigos já conheciam o “grande lago” que eles atravessaram: haviam visto o mar em sonhos. Da mesma forma, é possível visitar extensões distantes da floresta ou cidades desconhecidas, como São Paulo, através da imagem, *utupě*, separada do corpo.

Nessa relação entre sonho e conhecimento, atrelado a percorrer grandes distâncias, sejam físicas ou espirituais, os xamãs e os caçadores se destacam por uma atividade onírica intensa. Enquanto os xamãs adquirem conhecimento pelas palavras dos *xapiri pẽ* – os espíritos auxiliares –, ser um bom caçador geralmente é acompanhado de ser um bom sonhador, capaz de ir longe na realidade onírica. Para alcançar esse estado, é preciso ser generoso, o que significa, também, ser corajoso. A covardia é a contrapartida daqueles que são sovinas. Por isso, um bom caçador não come a própria carne de caça, uma proibição que participa da organização política dos Yanomami e de um sistema de trocas. Assim, ser generoso “significa estabelecer relações, construir alianças por meio da troca. Significa relacionar-se com os de fora, sair dos seus e se abrir para o perigoso mundo da alteridade. É por isso que, para ser generoso, é preciso ter coragem” (Limulja, 2022, p. 102).

Nessa trama de relações, o sonho está ao lado da sabedoria e do contato com a alteridade. Limulja (2022) levanta a hipótese de que não é só por sonharem muito que os xamãs e os caçadores são considerados sábios, mas que é possível para eles ir longe em seus sonhos porque estão “mais entre os outros do que entre os seus” (p. 102). Os caçadores passam longos períodos na floresta, afastados do seu povo, e os xamãs visitam ou são visitados frequentemente pelo mundo invisível dos espíritos, além de serem pessoas capazes de falar com desenvoltura e, portanto, de estabelecer relações com os outros. Assim, a relação entre sonho e alteridade não tem uma causalidade única: estes elementos se afetam mutuamente e produzem, nessa interação, conhecimento.

De forma semelhante, os sonhos têm valor de acontecimento e interferem na realidade da vigília, assim como a vigília interfere na realidade do sonho. Apesar de dia e noite, vigília e sonho, vivos e mortos, compõem pares de oposição, não falamos de duas realidades paralelas, mas de “duas formas de acessar o mundo que só pode ser plenamente compreendido a partir dessas duas perspectivas, a saber, a do corpo durante o dia e a da imagem durante a noite” (Limulja, 2022, p. 69). Tais acontecimentos podem se referir a um momento passado, presente ou futuro. Todavia, eles não representam fatos inevitáveis: o sonhador pode, na vigília, tomar precauções para alterar o curso dos eventos. Assim, Limulja (2022) destaca que “independentemente de ser ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, o sonho cumpre um papel de mobilizar uma realidade que de outra forma permaneceria imutável” (p. 93).

A autora propõe a figura de uma fita de Moebius para falar da relação entre corpo e imagem, dia e noite: mais do que duas faces opostas, temos dois planos em continuidade. “O que aparenta ter dois

lados na verdade tem apenas um, e a única fronteira que existe é a linguagem” (Limulja, 2022, p. 70). A habilidade com as palavras é de extrema importância entre os Yanomami, pois a fala está vinculada à possibilidade de estabelecer relações de troca. Aqueles que não se expressam devidamente, que falam durante o sono ou deliram são chamados de “língua de espectro”, ou *aka porepẽ*. Esta denominação também é atribuída às crianças e aos estrangeiros, que não dominam o idioma. Entretanto, o termo *aka porepẽ* significa mais do que ter uma língua de espectro, quer dizer “que a pessoa está no processo de se tornar outro” (Limulja, 2022, p. 78). Para evitar a transformação em outro, quando estão entre a vida e a morte em função de uma doença, os Yanomami se esforçam por falar apenas em yanomami. Assim, transformar-se em outro é um processo que se relaciona à morte e à alteridade que surge nesse estado.

Acerca dessa transformação, é importante notar que, nos sonhos, o *utupẽ* age como espectro, participa do mundo dos espíritos, onde se encontram também os mortos. Estes vivem nas costas do céu, *hutu mosi*, onde a comida é abundante e as festas *reahu* nunca acabam. Morrer é se transformar em outro e momentos de “saída de si”, como o sonho e a alucinação, são uma “pequena morte”. O *utupẽ* se constitui como um outro dentro da pessoa yanomami, o qual só pode se manifestar em estados alterados ou à noite, quando se sonha.

Sobre essa relação entre o sonho e os outros – seja o próprio *utupẽ* ou os espectros –, para os Yanomami, os sonhos são provocados pelo desejo dos outros. Quando sonham com os mortos, é porque estes sentem saudades e querem que os vivos se apressem a chegar nas costas do céu. De maneira semelhante, quando sonham com um perigo, como uma cobra, o motor dessa aparição onírica é a intenção de um inimigo. À noite, eles estão mais vulneráveis à alteridade, o que não significa, entretanto, uma ausência da possibilidade de resistir a esses desejos. Pelo contrário: “Os vivos resistem aos apelos incessantes desses outros, e é porque resistem que eles podem continuar existindo como Yanomami” (Limulja, 2022, p. 145).

Uma das formas de resistência reside em compartilhar os sonhos a partir da fala. Eles precisam ser socializados, pois podem afetar não apenas o dia do sonhador, mas de toda a comunidade. Nesse sentido, é importante ressaltar que Kopenawa faz um apelo para que os *napẽ pẽ*, os homens brancos, possam sonhar e que possam ir longe em seus sonhos, para que o céu, sustentado pelos xamãs, não desabe. “É por essa razão que ele fala aos brancos, para que estes possam sonhar eles mesmos com essas coisas e perceber que, se os xamãs não forem ouvidos na floresta, os Yanomami não serão os únicos a morrer” (Limulja, 2022, p. 491). O esforço de entregar suas palavras aos brancos é um aviso para que estes possam prestar atenção nas vozes dos espíritos da floresta, pois só assim poderemos ter uma chance de continuidade para a vida.

Escutando esse apelo, retomamos a pergunta: o que a psicanálise pode aprender com as culturas indígenas? Em primeiro lugar,

pensamos que a concepção de sonho yanomami pode ensinar à psicanálise uma maneira diferente de conceber a alteridade, assim como a noção de sujeito.

Uma alteridade ampliada: para além do humano

Freud (1917) afirma que a psicanálise foi responsável pela terceira ferida narcísica da humanidade: a primeira teria sido desferida por Copérnico, que tirou a terra do centro do universo e a fez girar em torno do sol; a segunda teria sido perpetrada por Darwin, que, com a teoria da evolução, desmonta a ilusão de que o homem seria feito de uma matéria diferente da dos animais; e a terceira seria retirar da consciência e da razão seus poderes de soberania sobre a mente humana. A partir da noção de inconsciente, o eu já não é “senhor em sua própria casa” (Freud, 1917/2010, p. 251). Ele precisa dividir a residência com um estranho, do qual prefere não ter conhecimento. Assim, a razão ocidental é abalada por essa ideia de que algo que não controlamos e não reconhecemos pode nos determinar.

Uma das imagens utilizadas por Freud (1919) para ilustrar a sensação de *unheimlich*, que pode ser traduzida por inquietação ou estranheza, é a visão que ele tem de um senhor envelhecido, aparentemente um pouco perdido, dentro de um vagão de trem. Quando se dirige à figura, descobre, perplexo, que este senhor se trata de um reflexo. O duplo é uma das representações presentes na literatura e no cinema capazes de provocar o *unheimlich*. Essa sensação tem origem quando algo anteriormente muito familiar, que foi relegado ao esquecimento, ressurge: uma maneira de falar do recalque, o qual funda o inconsciente. Dessa forma, o inconsciente se configura como um outro que não reconhecemos, mas que nos habita, uma alteridade que invade a coesão do eu.

Lacan avança mais alguns passos e propõe que o sujeito se constitui a partir de uma alienação ao campo de Outro simbólico, que pode ser definido como o conjunto de discursos e práticas humanas vigentes no momento de seu nascimento. A noção que temos de um eu unificado e individual seria já fruto de um processo de separação dessa alienação primordial: recalamos a dependência ao Outro ao mesmo tempo que embarcamos na ilusão moderna de que somos seres autônomos, desgarrados do passado e da tradição.

Portanto, se por um lado o eu se constitui através de uma separação, essa cisão não o livra da alienação. Ademais, o eu se forma a partir da alienação a um outro imaginário, que pode ser definido tanto como a imagem real de um semelhante quanto como uma série de ideais e pré-concepções que temos sobre quem somos e quem deveríamos ser. Assim, o processo de desalienação passa pelo reconhecimento da nossa dependência em relação aos outros que nos cercam: não alcançaremos a independência, porque esta é impossível, mas talvez possamos ser menos constrangidos a agir de acordo com um inconsciente que nos determina sem que saibamos.

Em ambas as teorias, apesar da alteridade cumprir um papel fundamental – seja no outro que nos habita ou no reconhecimento da alienação primordial –, estes outros assumem sempre uma forma humana. Neste ponto, pensamos que a cosmologia yanomami, assim como seus sonhos, pode ser capaz de abrir uma quarta ferida narcísica na humanidade ocidental (que não é a única): não apenas somos feitos da mesma matéria biológica que os animais, como só podemos existir enquanto parte de uma natureza que abrange também as árvores, as montanhas e os rios. O outro não é e não pode ser apenas humano e creditar uma alteridade apenas àquilo que diz respeito à “cultura”, separada da natureza, é um gesto de leitura que participa da alienação ao discurso capitalista e antropocêntrico, para o qual a natureza é um recurso a ser explorado infinitamente.

Em contrapartida, os xamãs são capazes de conversar com os espíritos da floresta em seus sonhos. Além disso, os Yanomami possuem um alter ego animal que nasce e morre no mesmo momento que eles, com os quais se comunicam através do estado onírico. Tanto os xamãs quanto os caçadores conseguem ir longe em seus sonhos e são também aqueles que passam mais tempo entre outros: próximos dos espíritos, da floresta e dos animais. Para além da importância das relações de troca, que passam pela capacidade de falar com desenvoltura e pela valorização da generosidade, as trocas não se estabelecem apenas entre humanos, até porque a distinção entre humanos e não humanos não tem a mesma significação da cultura ocidental.

De acordo com Viveiros de Castro (2002), diversos povos ameríndios, nos quais podemos incluir os Yanomami, concebem a interação entre humanos e não humanos a partir do perspectivismo. Podemos definir o perspectivismo ameríndio como uma concepção de mundo que situa a diferença entre os seres no ponto de vista a partir do qual eles percebem a si e aos outros. Assim, existem diferentes classes de pessoas – que abarcam animais, deuses, espíritos, mortos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, além de objetos e artefatos – que interagem com os outros a partir de seus próprios pontos de vista. Nessa cosmologia, o que une os diversos seres é sua humanidade: de antemão, considera-se que todos os seres podem ser sujeitos com intencionalidade. Dessa forma, estamos em uma rede de relações em que, assim como uma pessoa pode ser mãe de alguém e irmã de outra ao mesmo tempo, “os grilos dos vivos são os peixes dos mortos” (Viveiros de Castro, 2002/2013, p. 333). Todos os seres se veem como humanos e percebem os outros seres como animais, espíritos, etc.

Entretanto, o autor distingue o perspectivismo de um relativismo: se trata de um multinaturalismo, ou seja, “o ponto de vista cria o sujeito” (Viveiros de Castro, 2002/2013, p. 323), de forma que uma só cultura corresponderá a múltiplas naturezas. Ele propõe, no lugar do relativismo, um relacionismo, em que “não existem fatos naturais autônomos, pois a ‘natureza’ de uns é a ‘cultura’ de outros” (Viveiros de Castro, 2002/2013, p. 335). O denominador comum às diferentes

perspectivas seria o antropomorfismo, pois todos os seres assumem uma forma humana no seu próprio ponto de vista. Apesar disso, Viveiros de Castro (2002/2013) afirma que o animismo indígena não é antropocêntrico: “Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ – então nós humanos não somos assim tão especiais. O velho narcisismo primitivo é uma balela. Para se achar um verdadeiro caso de narcisismo é preciso ir aos modernos” (p. 325).

Portanto, podemos pensar que uma ampliação da noção de alteridade pelo viés psicanalítico pode abrir a escuta para outras formas de ver e interagir com os outros – considerando nessa categoria não só os humanos, mas todos os seres que habitam a terra; entre eles: chuvas, rios e montanhas. Ademais, é significativo que o motor dos sonhos yanomami seja, assim como na psicanálise, um desejo; todavia, é o desejo dos outros.

Se por um lado poderíamos tentar uma aproximação com a concepção lacaniana segundo a qual o desejo do sujeito é o desejo do Outro, nos parece mais interessante destacar o quanto a concepção yanomami pode permitir um contato maior com a alteridade assim como uma possibilidade de resistência à alienação. É no compartilhamento dos sonhos, capazes de afetar o destino de toda a comunidade, que os Yanomami podem mobilizar uma realidade que de outra forma permaneceria imutável, assim como continuar existindo como Yanomami. Se nas culturas ocidentais é necessário que a psicanálise funde a possibilidade de que o sonho tenha um sentido e de que nós talvez não sejamos tão independentes quanto o discurso capitalista nos faz crer, para os Yanomami o sonho é, de antemão, uma forma de acesso ao conhecimento e a outras realidades – sem as quais não estaríamos vivos.

Vocês, brancos, sabem, mas vocês não sonham

Em segundo lugar, pensamos que os Yanomami podem ensinar à psicanálise algo sobre a relação entre sonho e conhecimento, assim como nos ajudar a refletir sobre a função do conhecimento como elemento que estrutura modos de viver e de estabelecer relações. Afinal, o que pode significar dizer que os brancos não conseguem ir muito longe no terreno onírico, que é também o terreno do conhecimento? Há, conforme mencionado na seção anterior, uma relação íntima entre sonho e alteridade: o diferente e o distante são conhecidos primeiro pelos sonhos. Segundo Kopenawa, os brancos “ignoram os pensamentos distantes de outras gentes e lugares [porque] só fixam seus olhos sobre seus papéis” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 455), e isso os impede de estudar outros pensamentos. Ou seja, na visão do xamã, os brancos parecem não ter tantas condições de lidar com alteridade de uma maneira ampla, pois só se interessam por si mesmos. Ora, a história da colonização e dos ideais europeus modernos, bem como seus efeitos associados a dominação, violência, desigualdade e preconceito, bastante visíveis no Brasil contemporâneo, corroboram esse ponto de vista.

Ailton Krenak (2019), líder indígena, ambientalista e escritor, nos apresenta outros exemplos sobre como é possível conceber a alteridade de forma ampla, fazendo-nos conhecer uma maior gama de entes com os quais se pode estabelecer relações de troca. Ele explica que o Rio Doce, que cruza o Estado de Minas Gerais, no Brasil, é conhecido pelo povo Krenak como *Watu*, o avô. De maneira semelhante, é concebida uma serra, que fica na mesma região. Se diz que a serra *Takukrak*, às margens do *Watu*, tem personalidade: as pessoas da aldeia olham-na pela manhã e sabem, a partir do que veem, se o dia vai ser bom ou não. “Quando ela está com uma cara do tipo ‘não estou para conversa hoje’, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: ‘Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser’” (Krenak, 2019/2020, p. 10). Do mesmo modo que a interpretação, literal ou metafórica, e o compartilhamento de alguns sonhos faz parte do cotidiano de diversos povos ameríndios, a própria interpretação do humor de uma cadeia de montanhas é algo que ajuda a organizar as atividades de toda uma aldeia.

Ao mesmo tempo que conta aquilo que aprendeu em sua aldeia, Krenak (2019) menciona exemplos de outros lugares do mundo, como a história sobre uma senhora da nação indígena Hopi, que tinha como irmã uma pedra, com quem ela conversava; bem como locais dos Andes, na América do Sul, em que “as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas” (Krenak, 2019/2020, p. 10). Fica nítido que estes povos originários tecem outro tipo de relação com a natureza. Um rio ou uma montanha não são meramente recursos naturais: podem ser considerados entes familiares importantes, que compõem o mundo das pessoas que, há muitos séculos, residem nestas regiões.

Segundo Viveiros de Castro (2002), enquanto o objetivismo se apresenta como um ideal da ciência moderna, que busca isolar em partes cada vez menores aquilo sobre o que se estuda, os povos ameríndios sustentam um ideal inverso, em que conhecer é personificar. É preciso tomar o ponto de vista daquele que se busca conhecer, pois o outro é sujeito e agente. Assim, se para a ciência moderna “A forma do Outro é a coisa” (Viveiros de Castro, 2002/2013, p. 311), para os povos amazônicos “A forma do outro é a pessoa” (Viveiros de Castro, 2002/2013, p. 311).

Nesse sentido, Krenak (2019) se pergunta: por que essas narrativas, que envolvem outras formas de conhecer e se relacionar, não são valorizadas? Por que se prefere apagá-las, junto com os povos que as contam, em favor de outras histórias, totalizantes, como a do “desenvolvimento” e do lucro? A história, que nós, brancos, escutamos, é que é preciso dobrar a natureza ao nosso humor para que possamos ter as mercadorias de que tanto gostamos. O uso predatório da natureza pelos brancos é como se fosse um sacrifício, mas que corta a

pele de um outro: neste caso, a pele indígena e todo o tecido simbólico construído por gerações que, hoje, se sustentam com muita dificuldade.

Que conhecimento é esse, dos brancos, que só concebe e valoriza o que é igual? É marcante nossa dificuldade em conceber outras formas de existência, para além do objetivismo e dos ideais do capital – justamente como as ameríndias, que estão tão próximas e tão distantes de nós, habitantes das américas. Não queremos, aqui, fetichizar os modos de vida indígena, nem explorar seu conhecimento para produzir mais mercadorias, mas poder, a partir deles, tensionar nosso próprio mundo, nossas próprias narrativas e fazer emergir novas questões. É preciso pensar de outras formas sobre o nosso tempo, caso queiramos vislumbrar outros mundos possíveis e modos de vida que vão além do individualismo e das lógicas homogeneizantes ou totalizantes. Não é por acaso que em geral sabemos tão pouco sobre a visão de mundo dos povos indígenas: este é um dos efeitos da razão colonial ainda em marcha. Mesmo que pontualmente ela seja recoberta com um verniz de civilização, os efeitos são, em grande parte, os mesmos que os observados há 500 anos – quando ela também se propunha civilizatória.

Assim, estamos de acordo com a “contra-antropologia” de Kopenawa e Krenak, entre tantos outros, que apontam que a visão das sociedades capitalistas, ou do “povo da mercadoria”, é estreita. Suas histórias são fragmentadas, bastante parecidas umas com as outras, e pouco consideram a alteridade. A própria concepção de progresso e ciência moderna são colocadas à prova por estes pensadores indígenas, pois, se estes saberes são tomados como meros instrumentos, eles servem aos mais diversos fins: para curar doenças e matar a fome, sim; mas também para fabricar bombas, exterminar populações inteiras e degradar a natureza até o ponto em que o próprio chão sob os nossos pés é afetado. Porque, por mais que a razão colonial pretenda cortar apenas a pele do outro, o que ela não percebe é que, com esse gesto, corta também a própria pele.

Ao mesmo tempo em que se desconhece ou se desvaloriza a cosmovisão de povos ameríndios, padecemos de uma profunda crise de narratividade de nossa própria história. Se povos ameríndios conseguem compor um grande tecido simbólico que recobre as relações entre si, com os outros, com a natureza; nós mesmos já não conseguimos contar grandes histórias que enlaçam elementos tão heterogêneos. Mas e se pudéssemos pelo menos resgatar o potencial narrativo dos sonhos? E se pudéssemos dar atenção para essa parte tão íntima e tão pouco valorizada de nossa vida? Esta é uma das propostas da psicanálise, que trabalha justamente com a realidade psíquica, ou seja, com os meios que constituímos para estabelecer laços entre nós e os outros, englobando também os ideais e outras referências da cultura. E se pudéssemos incluir nessa escuta dos sonhos também um olhar para as relações entre humanos e não humanos? E se pudéssemos ampliar a escuta da dimensão coletiva dos sonhos?

Se a questão do conhecimento e, consequentemente, das ciências, é central para nossa discussão, talvez caiba dizer que já existem, há

décadas, propostas ocidentais que se fundamentam em outros pressupostos, distintos do reducionismo-mecanicismo. Podemos situar um exemplo a partir de Edgar Morin (1999), sociólogo francês que defende, desde a década de 70, que a ciência ocidental teria privilegiado o reducionismo por tempo demais. O foco na purificação, separação e compartimentação também nos fez ignorar as qualidades emergentes das interações entre partes que compõem um todo. Uma das consequências dessa via foi justamente a superespecialização das ciências, que operam quebras arbitrárias de fenômenos sistêmicos e multidimensionais, privilegiando aquilo que se submete ao cálculo e à formalização. A partir desta posição, o autor propõe como alternativa a construção de uma epistemologia da complexidade, desde a qual pensa uma organização diferente dos saberes, mais abrangente, contextualizada, implicada e responsável.

No sentido adotado, a complexidade remete àquilo que é “tecido junto”, como um objeto composto de partes diferentes mas inseparáveis, interdependentes e interativas. Em resumo, o pensamento complexo propõe sustentar tensões em um “ir e vir constantes entre certezas e incertezas, entre o elementar e o global, entre o separável e o inseparável” (Morin, 1999/2000, p. 212). A intenção seria unir e distinguir ao invés de separar e reduzir. Não se trata de abandonar completamente a noção de ordem, mas de complexificá-la para que possa acolher uma miríade de outras relações não deterministas. Abre-se espaço, portanto, para a desordem, o caos, a ambiguidade, a incerteza e a criatividade na produção de saberes, a serem construídos de forma mais integrada.

Em suma, a ciência moderna se sustenta a partir da quebra de fenômenos sistêmicos. E, ainda que existam outras epistemologias, estas alternativas não servem bem à lógica dominante nas sociedades ocidentais: a da exploração e do lucro. Guardadas as devidas proporções, nos parece que a resistência que enfrentam os povos indígenas, a psicanálise e outras epistemologias é a mesma: elas desafiam os imperativos do capital, bem como os ideais homogeneizantes e totalizantes que, em geral, muito servem a esses imperativos.

Conclusão

Nosso modelo de progresso, baseado na exploração da natureza, já se demonstrou fracassado, no sentido de que a contrapartida dos abusos é, entre outros, a crise climática. Para citar um exemplo recente: no final de abril de 2024, teve início, no Rio Grande do Sul, Brasil, a maior catástrofe climática da história do estado: uma quantidade elevada de chuva, somada ao efeito do El Niño, às mudanças climáticas e ao desmatamento, produziu uma série de inundações que afetaram 450 de 497 municípios. Dentre os mais de 2 milhões de pessoas afetadas, cerca de 100 mil ficaram desabrigadas, sendo lançadas à condição de refugiadas climáticas – situação que tende a ser cada vez mais frequente ao longo do século XXI. Não se pode pensar que se trata

simplesmente de um desastre natural, pois há importantes elementos políticos e culturais (passando por regulação da ocupação do solo, negacionismo climático, desinformação, desigualdade, etc.) que contribuem para a amplitude dos impactos.

Da mesma maneira que, no aspecto subjetivo, a desalienação passa pelo reconhecimento da nossa dependência em relação aos outros (ou ao Outro); a emancipação política pode passar por reconhecer nossa dependência em relação à natureza, ou seja, em relação aos humores e perturbações do clima, da atmosfera, da hidrosfera, da biosfera, entre outros. A ciência moderna tratou de segregar esses fenômenos com nomes específicos para melhor estudá-los, mas eles fazem parte de um grande sistema interdependente a nível planetário. É preciso recuperar essas relações para que possamos melhor conceber a complexa tessitura do mundo.

Nesse cenário, é urgente que possamos ao menos questionar nossa própria relação com o conhecimento, talvez como um primeiro passo no sentido de uma profunda reflexão crítica, cada vez mais necessária, sobre a relação dos humanos com os outros – inclusive os outros não humanos. Para retomar Krenak, seu apelo é de que possamos, diante da iminente queda do céu, “aproveitar nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. [...] De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho” (Krenak, 2019/2020, p. 31-32).

É também neste sentido que epistemologias ameríndias podem ser fundamentais em um momento de crise e desilusão em relação ao futuro: talvez olhando atentamente para os outros seja possível melhor nos conhecer – ou melhor nos sonhar. Na deriva entre o sonho na cosmologia yanomami e na psicanálise, talvez possamos recuperar nexos esquecidos, ou então produzir novas aberturas para o sentido, elementos mais do que nunca necessários para que possamos enfrentar, coletivamente, os desafios do nosso tempo.

Referências

- Ayouch, T. (2018). *Psicanálise e hibridez: Gênero, colonialidade e subjetivações*. Curitiba: Calligraphie, 2019.
- Bauman, Z. (1997). *Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- Beradt, C. (1966). *Sonhos no Terceiro Reich*. São Paulo: Fósforo, 2022.
- Crary, J. (2013). *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Ubu Editora, 2016.
- Dardot, P.; Laval, C. (2009). *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- Dunker, C., Perrone, C., Iannini, G., Rosa, M. D., & Gurski, R. (2021). *Sonhos confinados: O que sonham os brasileiros em tempos de pandemia (1ª edição)*. Belo Horizonte: Autêntica.

- Freud, S. (1917). Uma dificuldade da psicanálise *In*: Freud, S. História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). (pp. 240-251). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Freud, S. (1900). Obras completas volume 4: A interpretação dos sonhos. (1ª edição). Companhia das Letras, 2019.
- Freud, S. (1919). O inquietante. *In*: Freud, S. História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Kopenawa, D.; Albert, B. (2015). A queda do céu. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). Ideias para adiar o fim do mundo. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- Lacan, J. (1953-54). O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- Limulja, H. (2022). O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami. 1ª ed. São Paulo: Ubu Editora.
- Lo Bianco, A. C. (2003). Sobre as bases dos procedimentos investigativos em psicanálise. *Psico-usf*, 8(2), p. 115–123.
- Morin, E. (1999). O pensamento complexo, um pensamento que pensa. *In*: Morin, E.; Le Moigne, J. L. A inteligência da complexidade. 2. ed. (pp. 196-213). São Paulo: Petrópolis, 2000.
- Viveiros de Castro, E. (2002). A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

Fecha de recepción: 18 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2025