



## O sonho animista<sup>1</sup>

João Antônio Pentagna de Moraes<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste estudo, articulo e confronto o sonho tal como é compreendido pela psicanálise com as práticas oníricas animistas, interrogando a ideia freudiana do umbigo do sonho e, sobretudo, o estatuto das imagens: são representações do ego do sonhador ou espíritos? Desejos infantis recalcados ou os desejos dos outros? Ao fim, é considerada uma tradução possível entre o ponto de vista (no perspectivismo) e a pulsão de vida na psicanálise, a resistência ativa ou a aliança com os não humanos no xamanismo e uma pragmática clínica da realização de desejo.

**Palavras-chave:** psicanálise, animismo, umbigo do sonho, imagem, pulsão.

### The animist dream

**Abstract:** *In this essay I articulated and compared the dream as understood by psychoanalysis with animistic dream practices, interrogating the freudian idea of the dream's navel, mostly, the status of the image: are they representations of the dreamer's ego or spirits? Repressed childhood desires or the desires of others? At the end, It is considered a possible translated between the point of view (in perspectivism) and the life pulsion by psychoanalysis, active resistance or alliance with non-humans in shamanism and a pragmatic's clinical of desire fulfillment.*

**Keywords:** *psychoanalysis, animism, the dream's navel, image, pulsion.*

### El sueño animista

1 O presente texto faz parte da tese de doutorado "O inconsciente animista", ainda em andamento.

2 PPG Diversitas USP – São Paulo – Brasil – joaopentagnap@hotmail.com – Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3649237542036561> – ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9162-8289>.

**Resumen:** *En este ensayo articulo y comparo el sueño tal como lo entiende el psicoanálisis con las prácticas oníricas animistas, interrogando la idea freudiana del ombligo del sueño y, sobre todo, el estatus de la imagen: ¿son representaciones del yo o de los espíritus del soñador? ¿Deseos infantiles reprimidos o deseos de los demás? Al final, se considera una posible traducción entre el punto de vista (en el perspectivismo) y la pulsión de vida en el psicoanálisis, una resistencia activa o alianza con los no humanos en el chamanismo y una pragmática clínica de la realización de deseo.*

**Palabras clave:** *psicoanálisis, animismo, ombligo del sueño, imagen, pulsión.*

*Os Eventos terrestres estão ligados aos do mundo invisível*

*(...) O sonho abre ao homem a comunicação com os espíritos.*

(Gérard de Nerval)

Há mais de cem anos, rastreando o enigma dos sonhos, Freud rejeitou tanto as teses organicistas dos neurologistas, que encontravam no fenômeno onírico apenas restos inúteis da atividade cerebral, quanto as ideias e práticas arraigadas nos povos tradicionais, referentes a sonhos proféticos, mensagens dos deuses e encontros animistas. Apesar disso, ele ainda reteve de Artemidoro de Daldis e outros onirocríticos mais chaves interpretativas do que nos faz crer. Mediante sua própria autoanálise, Freud acreditou ter encontrado uma resposta para a questão: os sonhos seriam realizações de desejo alucinatórias e, tanto quanto as outras formações do inconsciente – sintomas, atos falhos, lapsos, chistes, negativas –, manifestariam o desejo nas condições do recalçamento, portanto, desejo censurado, mas também ativamente escondido. O trabalho do sonho, passando pelos mecanismos de condensação, deslocamento e figurabilidade, seria uma composição entre a pressão criadora do desejo e um rechaço, que resulta no conteúdo manifesto, ao mesmo tempo em que permite ao sonhador continuar dormindo e realizando suas fantasias infantis de maneira onipotente, enquanto mantém o ato desejante suspenso. A cena do sonho dramatizaria um espaço psíquico interno, pessoal e egoísta, no qual todas as imagens são representações do ego do sonhador:

É minha experiência, e uma experiência para a qual não encontrei nenhuma exceção, que todo sonho versa sobre o próprio sonhador. Os sonhos são inteiramente egoístas. Sempre que meu próprio ego não aparece no conteúdo do sonho, mas somente alguma pessoa estranha,

posso presumir com segurança que meu próprio ego está oculto, por identificação, por trás dessa outra pessoa, posso inserir meu ego no contexto (Freud, 2006 [1990]: 348).

Dessa maneira, é com perplexidade que nós analistas lemos hoje pensadores indígenas como Davi Kopenawa e Ailton Krenak e antropólogos e antropólogas como Eduardo Viveiros de Castro, Hanna Limulja, Renato Sztutman, Barbara Glowczewski e Nastassja Martin. Eles nos afirmam: existe uma política do sonhar, uma prática de abertura cosmopolítica aos outros não humanos, implicados enquanto pontos de vista intencionais que coexistem e interagem no espaço onírico. Nos relatos etnográficos, encontram-se não apenas os típicos sonhos de suporte à caça, mas também advertências, indícios, profecias e, em certos casos, pensamentos e cuidados coletivos e até ecossistêmicos. Considerando que “a queda do céu” se aproxima cada vez mais, provocada e acelerada pelas crises ambientais, políticas e subjetivas, efeitos da bruxaria capitalista, como nomearam Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (2018 [2007]), penso ser necessário e urgente abrirmos a escuta clínica aos sonhos animistas, compreendendo sua dimensão coletiva e não humana.

Poderíamos estabelecer uma distinção entre “sonhos projetivos” e “sonhos anímicos”, talvez implicada em práticas indígenas e conceitualmente presente no pensamento da antropóloga Nastassja Martin (2022)<sup>3</sup>. Assim, existem pelo menos três hipóteses discerníveis: ou nós analistas só ouvimos os sonhos projetivos e egoístas e não tivemos olhos nem ouvidos para ver e escutar os sonhos anímicos (tese das duas modalidades presente em Nastassja Martin); ou todos os sonhos são projetivos (tese freudiana); ou todos os sonhos são anímicos (tese animista radical). Nas duas últimas hipóteses, a diferença de natureza entre sonhos projetivos e animistas colapsa e então teríamos de decidir se é mais exato pensá-los como internos e subjetivos ou animistas, isto é, acontecimentos implicados pela abertura originária e o transe na relação com as alteridades. Nos relatos animistas Yanomami, durante a noite, o *pei utupë*<sup>4</sup> do sonhador sai do corpo físico e encontra pessoas ausentes, espíritos animais ou os espíritos dos mortos (Limulja, 2022). Esses sonhos vêm de fora, ou a alma viaja para fora – espaço

3 Escrevo “talvez” pois o fato de haver sonhos mais ou menos valiosos, do ponto de vista do coletivo e do porvir, não quer dizer que os sonhos individuais sejam meramente individuais. Se aprendemos algo muito importante com Freud é que, no sonho, o mais importante, o material inconsciente, não está manifesto; antes, precisa ser decifrado, como a construção da resposta para um enigma.

4 Hanna Limulja define o *utupë* como um dos componentes metafísicos da pessoa yanomami, “espécie de imagem vital” que sai do corpo e pode ir a lugares distantes durante o sonho.

da liminaridade e da multiplicidade. Tais sonhos são o indício de uma imanência entre o que Freud chamava de espaço psíquico e a realidade externa, desde que a compreensão sobre o que é a realidade externa e a realidade interna seja dilatada, suas fronteiras tornadas porosas; ou que seja compreendido um meio intermediário, em que não há coisa ou mesmo representação, mas subsistem e insistem os quase-seres, plano de comunicação das almas: “Não haveria vida espiritual fora da vida interior?” – questionou-se muito cedo o jovem Deleuze (Deleuze, 2018 [1946]: 265).

O onirismo xamânico indica simultaneamente a afinação das percepções obscuras, prática cosmopolítica e exercício de uma microlíngua. Nesse sentido, os sonhos e as experiências com plantas psicoativas, no contexto indígena, são tecnologias anímicas de precaução, combate, aliança e cura: o estado de sonho ou “estado de fantasma”, é a manifestação da potência de partibilidade e das viagens do espírito.

## A práxis do sonhar animista

*As palavras dos xapiri estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo.*

(Davi Kopenawa)

Em *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, Davi Kopenawa faz um diagnóstico clínico preciso e contundente: os brancos só sonham com eles mesmos. Tal denúncia se baseia na vasta experiência de vida em cujo percurso presenciou, assim como nos narra, a relação parasítica dos homens brancos com a Terra e sua profunda alienação diante do Ouro Canibal. Quando reconhecemos a possessão pelo Capital – que se assenta sobre as subjetividades, enganchando em nós seus avatares na forma da propriedade privada e das mercadorias, como se fosse uma máquina miraculante, ou seja, o próprio motor imóvel do desejo –, aparece uma questão vital: poderíamos sonhar outros mundos e modos de existência para além do narcisismo mortífero implicado na sociedade neoliberal que reifica o indivíduo, faz da mercadoria um fetiche, da sexualidade uma compensação e do trabalho excessivo e do enriquecimento financeiro o sentido maior da existência?

Não por acaso, encontramos na teoria freudiana um julgamento análogo sobre o sonho do homem ocidental e, por generalização equivocada, sobre o sonho compreendido como um universal, mas que talvez diga mais sobre o desejo nas

condições da cultura na época e contexto de Freud e, em muitos aspectos, se estenda mesmo até nós os “homens brancos” [*napë pë*] atuais, vivendo em um mundo onde o individualismo, alimentado pela bruxaria do Capital, torna-se cada vez mais presente. Apesar de Freud reconhecer diversas fontes da vida onírica como: estímulos externos, estímulos orgânicos externos e interesses conscientes, a fonte principal e que agenciaria as outras seria o desejo inconsciente tendendo à realização alucinatória, o qual coloca o sonhador novamente em contato com o corpo materno, isto é, com um desejo onipotente e sem limites entre o eu e o outro, o real e o imaginário, um desejo que buscaria a fusão e a totalidade.

Articulando isso à denúncia de Kopenawa, percebemos como o dinheiro, a mercadoria e a propriedade, enquanto objetos incestuosos na cultura ocidental – já que fazem incidir sobre eles o desejo onipotente, compulsivo e infantil –, adquirem um valor sagrado, ao mesmo tempo desejável e destrutivo, condensando e atraindo para si toda a volúpia e a violência das demandas egóicas. Entretanto, aquilo que chamamos de objetos e cujo domínio o ego julga estabelecer, por mais que dissimulemos essa percepção com a crença de que os possuímos – no perspectivismo indígena – são pessoas ou no mínimo encruzilhadas de forças em relações de combate, captura, parasitismo, devoração, na vizinhança com outros agentes desejantes

Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto. Pois este último deve ser expandido até atingir a sua forma plena – de espírito, de animal, em sua face humana –, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe na vizinhança de um agente (Castro, 2015: 52).

Haveria para nós outra maneira de sonhar? Seria possível sonhar com imagens suscitadas por forças existentes em outras cosmologias? Imagens de uma psique ou espírito coletivo e não projeções alucinatórias? Construir com outros vivos, por meio do sonho, relações diplomáticas e não por mero interesse utilitário ou fusão? Sonhos provenientes do porvir e não do passado? No contexto dos Yanomami, o sonhar é uma prática que não envolve projeções inconscientes e subjetivas do próprio sonhador, mas outras formas de existência; as imagens são aparições. Os xamãs desenvolveram uma prática cosmopolítica a qual, além de suporte à caça e às decisões cotidianas do grupo, implica a arte da precaução, já que há um risco e um perigo de captura incessantes pelos outros, mas também opera o cuidado coletivo entre diversos pontos de vista que convivem na floresta, negociando e pactuando.

Para devir-outro e ser capaz de confabular com os espíritos, o futuro xamã passa por ritos iniciáticos, o uso sistemático da *yãkoana*, jejum, isolamento e uma série de restrições e práticas de austeridade que preparam seu corpo físico e liberam seus corpos metafísicos para a viagem onírica. Viveiros de Castro nos ensina que essa modalidade de sonhar é indissolúvelmente associada também e sobretudo aos estados alterados do corpo provocados pelo uso de plantas psicoativas.

O sonho, particularmente o sonho xamânico, induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia de conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, tanto para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios (Kopenawa e Albert, 2015: 38).

Em seu trabalho etnográfico entre os Yanomami, Hanna Limulja (2022) também afirma a semelhança entre os sonhos que os xamãs têm à noite e as sessões de xamanismo diurno, ligadas ao uso de *yãkoana*. “Existe, pois, uma relação estreita entre o que a *yãkoana* proporciona e aquilo a que o sonho dá acesso. Ambos agem sobre a imagem, ou melhor, é por meio do sonho e da *yãkoana* que a imagem age” (Limulja, 2022: 160). De dia, a experiência se dá no corpo biológico, envelope corporal, a pele; de noite e sob efeito da *yãkoana*, são liberados os componentes metafísicos, espirituais ou psíquicos da pessoa, mundo das aparições “feito de pura imagem” (Limulja, 2022: 160). Se os xamãs sonham mais longe, é porque suas imagens, como corpos metafísicos, não apenas se destacam dos corpos físicos, mas também viajam para longe. Elas participam dos dramas mitológicos e combates espirituais infamiliars à experiência da realidade consensual para nós, experiências prevalentemente imagéticas, visio-nárias, auditivas e sensórias, em que encontram e comerciam com os espíritos dos ancestrais animais (*xapiri*), os espíritos dos mortos, o desejo das pessoas ausentes, o demiurgo Omama, entre outros seres que habitam sua cosmologia.

A referência mitológica não é estranha à psicanálise. No entanto, se o drama edípiano se desenrola no inconsciente e dentro do sonho como um monomito estrutural, nos contextos ameríndios, bem como de outras culturas tradicionais, múltiplos mitos intervêm e são continuamente atualizados, desde um tempo imemorial e espiralado<sup>5</sup>. Para os Yanomami, sonho e mito participam de um

---

5 O exercício do sonhar também localiza o sonhador dentro de um corpo simbólico no qual ele poderá então se orientar para tomar decisões. Sobre essa questão, nos estudos do psicólogo e etnopsiquiatra Tobie Nathan (2012 [2011]), seguindo sua experiência clínica, mas também referências de Artemidoro de Daldis e do Talmud, defende-se que, para se interpretar um sonho, é extremamente necessário conhecer o contexto cultural, familiar e singular do sonhador. De tal maneira, os dicionários de símbolos universais seriam imprestáveis.

*continuum* em que permanecem quase indiscerníveis já que os mitos são vividos e conhecidos nos sonhos e os sonhos dramatizam e atualizam os mitos. Reteremos, aqui, três modalidades típicas de sonhos as quais distinguiremos pela interlocução do sonhador com três diferentes categorias de outros. Na primeira modalidade, considerando o sonho com as pessoas ausentes, aprendemos que este pode provocar saudades, levar o sonhador a se preocupar com quem está distante e acordar triste, querendo saber notícias. Os Yanomami acreditam, ao contrário dos psicanalistas que associariam a aparição do parente ausente às representações do desejo do próprio sonhador, que: “A pessoa que sonha é objeto do desejo daquele com quem sonha e, portanto, encontra-se em uma situação vulnerável com relação a esse outro” (Limulja, 2022: 107). Tal abertura à dimensão das imagens dos outros e o risco de captura será uma constante nos relatos etnográficos. Ficam latentes muitas questões: como os desejos se visitam, como se recebem, como se possuem, como se afetam uns aos outros? Como múltiplos desejos disputam um corpo?

Na segunda modalidade, relativa aos sonhos com os mortos, com base nos relatos que ouviu, Limulja (2022) apresenta duas situações recorrentes. Na primeira situação, os espectros de pessoas que acabaram de morrer retornam nos sonhos de seus parentes, quando ainda não foi dado o devido tratamento ritual às suas cinzas. Por isso, os Yanomami desenvolveram um complexo cerimonial, que pode durar vários anos e que passa pela incineração de todas as posses e do corpo do morto, cujos vestígios serão enterrados ao longo do tempo em cerimônias festivas. A finalidade é impedir que partes espirituais do morto permaneçam vinculadas ao ambiente dos vivos, parcialmente presas em objetos ou despojos, quando deveria ter ido a *Hutu mosi* [casa dos *pore*, isso é, dos mortos]. Na segunda situação descrita, os espíritos dos mortos assombram os sonhos das pessoas que estão doentes, convidando e insistindo para se juntarem a eles. Acreditando em espíritos ou não, isso é uma lição de psicologia profunda. Mesmo entre nós, implicados pela subjetividade capitalista, de algum lugar, os mortos chamam e, durante a embriaguez, o sonho, a alucinação e a enfermidade, esse chamado pode ficar mais alto e mais perigoso. É que adentramos o obscuro reino dos quase-seres que, apesar de não mais existirem atualmente, insistem e subsistem no tempo, libertos do corpo, mas potencialmente atuantes sobre nossos afetos, principalmente quando estamos enfraquecidos e desintegrados.

Já escrevendo sobre o contexto dos Even da Sibéria – e sugerindo uma maior complexidade dessas relações, nem sempre apenas predatórias, de apaziguamento ou precaução, já que parecem também possuir características mais diplomáticas e pedagógicas –, Nastassja Martin (2022: 3) nos conta a história de

Dária, que, logo ao nascer, chorava muito e se recusava a comer. Sua alma não estava “bem ajustada” ao corpo. Então Appa, o último xamã dos Even, veio à cabana da família de Daria no terceiro dia, cantou e depois sonhou. Em sonho, encontrou o espírito da avó de Daria, a qual contou a ele que a recém-nascida havia sido mal nomeada (a mãe quis chamá-la Ouliana.). A avó, que havia morrido algumas semanas antes de Daria nascer, retornando como um espírito, disse que Daria deveria receber seu próprio nome para que parasse de chorar e “escolhesse viver”. Nesse caso, percebemos uma intervenção positiva da avó morta, que orienta Appa a renomear Dária, auxiliando a neta a sobreviver.

Tobie Nathan (2012 [2011]: 195), em um subcapítulo chamado “Os sonhos como encruzilhada de mortos”, também dedica algumas páginas para discutir o retorno dos espíritos dos mortos em sonhos. Os exemplos trazidos indicam o desagrado do morto e a necessidade de resolução de um impasse. Ele chega a comparar aquele para quem o morto aparece em sonhos a um notário, alguém que está em posição e ficará responsável por fazer valer as últimas vontades do morto que não foram levadas em conta, foram esquecidas ou simplesmente desprezadas. Portanto, se o espírito do morto retorna, é porque exigiria uma reparação a ser feita, seja ligada aos seus ritos fúnebres, à sua herança ou à sua memória. O tema da casa mal-assombrada e dos espíritos desencarnados, antes de ser um tema da literatura, é um tema animista que comparece nos pesadelos e nos estados alterados do corpo.

As questões referentes aos mortos enquanto espíritos nos interessam, pois colocam em evidência a *imanência do fantasma*. Onde e como vive o outro morto? No senso comum alimentado por um cientificismo mecanicista, acreditamos que o morto só continua vivendo na nossa memória. Tobie Nathan (2012 [2011]) acredita que o morto, entre os brancos, vive como conceito racional e afetos irracionais. Racionalmente, ficamos sabendo do momento da passagem: ele vai para um lugar sem lugar onde se torna inencontrável como vivo, seu corpo físico apodrece. Entretanto, emocionalmente, não queremos aceitar, negamos, fantasiamos; no “luto”, podemos continuar vendo ou ouvindo vozes. Essa seria a dimensão afetiva e considerada irracional. Quem vê o morto está perturbado, se continua vendo depois do período aceitável como “trabalho do luto”, enlouqueceu. É comum ouvir de uma pessoa que perdeu alguém próximo que reterá suas boas lembranças. Mas também é comum, diante da perda, sobrevirem muitos conflitos que estavam adormecidos quando a pessoa ainda era viva, e então o morto retorna trazendo mágoa, saudade, ressentimento, indignação, raiva, tristeza.

Para os Yanomami, são os próprios espíritos dos mortos que chamam os vivos para se juntarem a eles em *Hutu mosi*. Esse acontecimento mostra a



realidade efetiva e o dinamismo dos componentes metafísicos da pessoa (Limulja, 2022: 60)<sup>6</sup>, bem como os graus de realidade e práticas eficazes no espaço onírico animista. Isso fica ainda mais evidente no caso da relação dos xamãs com os *xapiri*. Na terceira modalidade de encontro onírico com os outros, consideraremos o aprendizado dos xamãs. Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa (2015: 65) nos conta: “Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de Omama. São as palavras dele, e as dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos”. Omama é o demiurgo do cosmos Yanomami, nascido sem pai ou mãe, mas acompanhado por um irmão mau chamado Yoasi. Omama criou seu filho, o primeiro xamã, ensinando-o os segredos da *yãkoana* para fazer dançar os *xapiri*, combater Yoasi, vingar-se das doenças e proteger os Yanomami contra os mortos. Segundo Kopenawa, Omama disse assim:

Quando seus filhos adoecerem, você seguirá o caminho dos seres maléficos que roubaram suas imagens para combatê-los e trazê-las de volta! Você também fará descer o espírito japim *ayokora* para regurgitar os objetos daninhos que você terá arrancado de dentro dos doentes. Assim você poderá realmente curar os humanos! (Kopenawa e Albert, 2015: 85).

Bruce Albert, nas notas do livro, esclarece:

Todo ente possui uma “imagem” (*utupë a*, pl. *utupa pë*) do tempo das origens que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar” (*xapiri a*). Esses seres-imagens (“espíritos”) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiri pë*) designa também os xamãs. Praticar o xamanismo é *xapirimuu*, “agir em espírito”, tornar-se xamã é *xapiripruu*, “tornar-se espírito”. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os “espíritos auxiliares” por ele convocados (Kopenawa e Albert, 2015: 610).

Com os ensinamentos dos *xapiris*, o xamã se torna curandeiro e diplomata transespecífico (Castro, 2015); ele próprio devém *xapiri*, isto é, é capaz de devir imagem, “tornar-se espírito” e combater no plano físico e metafísico, auxiliando os coletivos humanos, mas também realizando cuidados ecossistêmicos cuja

6 Hanna Limulja descreve um componente físico e quatro componentes metafísicos da pessoa Yanomami.

amplitude implica toda a floresta e seus viventes. O livro *A queda do céu* não foi escrito apenas por Davi Kopenawa e Bruce Albert. Nesse livro medicinal e cosmopolítico, falam múltiplas vozes. É um verdadeiro agenciamento de enunciação coletiva, um alerta da floresta! Segundo Kopenawa, os *xapiri* o ensinaram, são suas vozes que também combatem por meio dele.

## Jean Bertrand Pontalis: o sonho e o corpo materno

*Toda vez que a vida é tocada, ela reage pelos sonhos e pelas larvas.*

(Antonin Artaud)

Para fazer justiça aos psicanalistas e ao nosso contexto analítico, já que não estamos na floresta amazônica, em um povoado andino ou na taiga siberiana, precisamos retomar a tese principal de Freud: o que implica dizer que o sonho é uma realização de desejo? Esse é um ponto confuso, não só na obra de Freud, mas em outros psicanalistas, ganhando contornos imprecisos. Mesmo em um psicanalista arguto como Jean Bertrand Pontalis, há uma espécie de hesitação que mantém a questão indecidível, além de fazer referências ao umbigo do sonho, ao corpo materno e ao incestuoso, clareando a questão menos do que se supõe. Pontalis, percebendo a diferença nos enunciados entre um colóquio de psicanálise acontecido em 1958 e outro em 1971, enuncia não sem uma certa nostalgia: “o sonho não é mais o que era” (Pontalis, 2005 [1977]: 35).

Para Pontalis (2005 [1977]: 33), Freud “(...) se situa na tradição das diversas mânticas, populares ou sagradas, destina o sonho ao sentido e, em certa medida, desconsidera o sonho enquanto experiência”. As ênfases no trabalho, no conteúdo e na interpretação do sonho marcariam a direção fundamental da pesquisa freudiana, deixando em opacidade a vivência do sonho em si como experiência *sui generis* que não diz respeito a um conteúdo latente a ser interpretado, mas existiria por si mesma. Segundo Pontalis (2005 [1977]: 34), a concepção freudiana impediria o analista de reconhecer em toda sua radicalidade a função que o sonhar enquanto experiência “cumprir no processo do tratamento”.

Seguindo essa intuição de Pontalis (2005 [1977]), penso junto às práticas indígenas que não apenas na interpretação do sonho, mas no interior do sonho ou durante outros estados oníricos se realizam perigosas capturas, mas também importantes passagens, curas e resoluções de conflito em uma análise. O drama das imagens é contundente, seu meio é o campo da peste, da intrusão e da possessão generalizadas, algo como o teatro da crueldade de Artaud, o qual, por

sua vez, é o rito de um combate ativo contra e com as forças que se manifestam com mais intensidade no sonho, nos adocimentos, nas feridas, mas estão aí.

A interpretação, segundo o psicanalista francês, deveria ser uma questão menos intelectual que pragmática. Ele chega a apontar os perigos contidos na tendência a se desconectar o sonho de um meio existencial dinâmico e prático, quando pode se tornar um objeto de negociação, de chantagem, “moeda” de troca na transferência imaginária, sendo às vezes oferecido ao analista como pagamento pelo seu suposto desejo de ouvi-lo; recusado ou utilizado em uma disputa das racionalizações (Pontalis, 2005 [1977]: 34).

Lendo Nastassja Martin, percebemos o mesmo risco de desconexão dos sonhos com a existência coletiva na sua crítica ao trabalho do etnógrafo e psicanalista Géza Roheim. Ela é motivada pela suposta existência de um simbolismo universal, o qual implica que todos os sonhos teriam o mesmo significado latente. Assim:

“Segundo Roheim, a análise dos sonhos deve absolutamente continuar a ser realizada ‘fora do contexto’, uma vez que esta é a única forma de apreender o seu conteúdo inconsciente”. É necessário dizer que nos opomos totalmente contra tal reducionismo e universalização da simbologia onírica (Martin, 2022: 10).

Para que serve então o sonho? Seguindo Pontalis, não considero uma questão ontológica do ser, mas uma questão ética do fazer. Se ainda pensamos no “sentido” do sonho, esse sentido é menos um conteúdo latente, significado escondido, do que a direção, o manejo, os procedimentos que o desejo do sonho exige para se realizar em determinadas condições. O sonho precisa ser praticado como uma experiência vivida, que é, e não relegado a um “mundo de sombras”, como quer uma longa linha filiativa desde Aristóteles, a menos que as sombras, os espectros, os espíritos sejam reencontrados na sua plena realidade e eficácia animista, o que exigiria a releitura de uma série de modalidades de sonhos e talvez a proposta de novas tipologias. São acontecimentos (Shiratori, 2013) e não significações que estão em jogo, processos e não objetos, forças e não projeções, atos e não interpretações. Pontalis escreve que:

O estatuto do sonho, tal como foi definido por Freud – o sonho é uma realização alucinatória de desejo – deixa todas as questões em aberto quando entra efetivamente em jogo, na cena da transferência (portanto, num jogo empostado, como no teatro), a organização dos desejos e das defesas (Pontalis, 2005: 35).

A hipótese do sonho como realização alucinatória encobre em sua formulação a dimensão cênica (ou mágica, como preferimos, segundo Artaud), processual, contingente e atualizante da realização de desejo e ainda mantém nebulosa a especificidade do sonho na situação transferencial (a transferência é um campo de forças). Caso o sonho seja povoado de fantasmas, os desejos ou imagens dos outros; por outro lado, o desejo originário do sonhador é a medida avaliadora, dirá João Perci Schiavon. O ponto de vista pulsional do sonho funciona com um olho vidente cuja prática nos permite reconhecer os fantasmas e convocar contra eles os espíritos aliados. “Os espíritos existem. São feridas, são perfumes, são chispas. Constituem a única força que se opõe à noite” (Nathan, 2012 [2011]: 10, tradução minha). A noite aqui é um dilaceramento. O sonho nos lança no mundo das imagens fragmentadas, do rapto, do roubo de alma, mas também das alianças animistas e da viagem iniciática. A questão é: temos firmeza da vontade e clareza da visão para seguir os signos do mundo onírico? Tal semiologia exige um novo cartógrafo que não recue diante o desafio da pluralidade de mundos e das funções de rastreador, guerreiro, diplomata e tradutor. O que está em jogo no sonho (e mesmo na análise, apesar do que se acredita) não é tanto seu caráter individual e a introdução do interdito ao desejo incestuoso – pensamento produzido em um contexto específico que Freud pretendia universal e ancorava na teoria epigenética da horda primitiva

Freud explicou o conteúdo inconsciente dos sonhos pela hipótese da horda primitiva: a lembrança das lutas reais entre o chefe e os seus filhos no passado filogenético teria sido revivida durante cada ontogenia, e explicaria o seu ressurgimento inconsciente durante a noite (Martin, 2022: 26).

O que importa na decifração onírica e em um processo analítico é a pragmática do desejo que pode se colocar em atividade e movimento na transferência. Rechaçar o fundo animista dos sonhos em nome do mito edipiano é obscurecer a outra descoberta de Freud: o inconsciente como o reino do “entre dois” (Pontalis, 2005 [1977]: 23). Pontalis se pergunta: “o mais selvagem dos sonhos já não está domesticado?” (Pontalis, 2005 [1977]: 39). Como viver e praticar o sonho indomesticado, desedipianizado, em suma, o sonho selvagem? Arrisco pensar que a resposta a essa questão está amarrada a uma matriz animista do inconsciente que foi desprezada em nome da ontologia totemista contida em *Totem e Tabu*. Esse é o fio de análise que me orienta.

Mas há mesmo em Pontalis um equívoco problemático, ainda mais vindo de um psicanalista que parecia avançar:

Minha hipótese seria de que todo sonho, enquanto objeto na análise, faz referência ao corpo materno. (...) Sonhar é antes de mais nada tentar manter a impossível união com a mãe, preservar uma totalidade indivisa, mover-se num espaço anterior ao tempo (Pontalis, 2005 [1977]: 41).

As referências ao corpo materno e à mãe indicam a direção de uma espécie de curto-circuito no pensamento e na prática psicanalítica. É como se, ao ler essas palavras, o nosso pensamento experimentasse um bloqueio e um impedir. Porque, se o processo primário implica que o desejo originário é o desejo da (ou pela) mãe, lastreados no fundo pela pulsão de morte, só nos resta a castração simbólica e o recalçamento do desejo, as determinações da linguagem e da cultura e o mal-estar e as sintomáticas provenientes da relação entre a produção desejante e a produção social. Estamos no *double-bind*, um dos centros da crítica mordaz feita por Deleuze e Guattari (2010: 110) à psicanálise, no qual o desejo ficaria pendulando entre o incesto e o interdito, o imaginário e o simbólico, o anseio por suturar a falta ou o reconhecimento da falta, a neurose e a normalidade.

Seguindo Deleuze e Guattari (2010 [1972]), penso que o desejo incestuoso não é originário, mas sim uma desfiguração do desejo, bem como o será outra desfiguração o Nome-do-pai. O desejo não está originariamente teatralizando Édipo, seja para recair no incesto, no parricídio, na cegueira, ou elevar-se pela castração à cultura, o humano, à linguagem, ainda que assuma essas imagens e seja vampirizado por elas. O desejo originariamente está produzindo, avaliando<sup>7</sup>, afirmando-se ou negando-se no real perspectivista, situando-se e combatendo com mais ou menos afincado, mais ou menos clareza, como uma perspectiva entre outras sobre um campo de imanência no qual desejo e *socius*, apesar de possuírem uma diferença de regime, são co-extensivos. *Socius*, família, instituição, estrutura implicam, como sabemos, ainda a libido e o desejo, mas um desejo relativamente descodificado e recodificado pela axiomática capitalista, e uma libido aprisionada diretamente à abstração (ou mais-valia de fluxo) do valor no Capital.

Nesse sentido, os sintomas, como também os sonhos e outras formações do inconsciente, são índices micropolíticos das condições desejantes de uma vida diante de todas as outras perspectivas com quem convive no corpo sócio-cultural, ecológico e pré-individual. Por que os psicanalistas insistem em manter a

7 O desejo como produção é uma das principais teses de *O Anti-Édipo*. Já o desejo como avaliação é uma das principais teses do *Pragmatismo pulsional: clínica psicanalítica*.

ideia que liga o sonho ao corpo materno? Por que o umbigo do sonho continua sendo atrelado ao incesto? A referência à mãe mediante o registro imaginário indicaria o retorno ao útero como busca da “totalidade indivisa” e sutura da falta. Assim, o umbigo serviria como gancho de ligação, no mais profundo do sonho, que une o sujeito desejante à sua mãe, expresso principalmente na concepção do desejo onipotente e alucinatório.

Por outro lado, a referência à mãe desde o registro do real parece indicar um “espaço anterior ao tempo”, em que não há fronteiras entre o eu e o outro, não existe nem mesmo a mãe, mas uma multiplicidade de fluxos. Esboço aqui, com base em minhas próprias experiências oníricas, escutas clínicas e estudos em esquizo-análise e perspectivismo ameríndio: o sonho conecta o plasma germinativo quase imortal (a pulsão) na sua tensão com a terra intensa. A ideia do incesto com a mãe apenas encobre e falseia os combates e as alianças perspectivistas sobre a terra intensa. O que supostamente se resolve ao dizer “corpo materno”, “incesto”, no limite, “retorno ao inanimado” (pulsão de morte), Henry Miller leva centenas de páginas e mais páginas esquizas para descrever (Miller, 2017 [1934]). O que o umbigo do sonho nos remete é ao encontro do desejo com seu *Fora*, ponto de mais alta intensidade cuja força é sintonizar, concentrar e emitir sinais transemióticos, impelindo o sonhador a agir durante a vigília. Por meio desse entrecruzamento sintético de percepções, pressentimos o perspectivismo real com a mais alta precisão e compreendemos que o recalçamento primário não rechaça e falsifica o desejo pela mãe ou o desejo da mãe, mas a matriz animista do inconsciente, em que o ponto de vista da força ativa é o recalcado originário. Apesar de escrever sobre o “corpo materno”, não esclarecendo o que quer dizer, como se esse jargão analítico fosse unânime e evidente para o leitor, Pontalis, por outro lado, compreendia e nos mostrava outra direção ao situar no umbigo do sonho uma espécie de vidência mais acurada que qualquer percepção desperta.

Talvez a percepção do sonho poderia ser o modelo de toda percepção: mais percepção que qualquer percepção desperta. (...) Ainda não se falou o suficiente sobre o primado do visível no sonho: o sonho é o que torna visível, dá seu lugar de visível ao *déjà-vu*, que se tornou invisível (Pontalis, 2005 [1977]: 40).

João Perci Schiavon: por um pragmatismo e um perspectivismo pulsional

*O real é a experiência direta da pulsão.*

(Schiavon)

No livro *O pragmatismo pulsional*, Schiavon (2019) se concentra no conceito-práxis da pulsão, o mais importante e obscuro da psicanálise, segundo ele, articulando-o ao real, ao vivo e ao ativo. Trata-se de uma força que pode ou não ser exercida em variadas gradações, fazendo-se sentir enquanto padecimento via sintomática ou como prática, de acordo com seu esclarecimento ou a falta dele, sua atividade ou sua passividade, sua nobreza ou sua vileza, para dizer como Nietzsche. Aliás, a falta supostamente fundante do desejo, a partir de cada perspectiva singular, já não é ontológica, mas ética. É uma falta do saber-fazer do vivo. Relendo a psicanálise à luz das filosofias da imanência, Schiavon (2019: 188) esboça também uma aliança com o perspectivismo indígena, afirmando que a atitude vital presente nas cosmologias e ritos indígenas implica “uma ética muito próxima da pulsional” e que seria necessário redescobri-la. A pulsão é um ponto de vista, isto é, a própria perspectiva:

Se a pulsão mobiliza o psiquismo por contrariedade, se impõe um limite, um fim e uma indeterminação frente ao que estava determinado, concluído e deveria durar, não o faz por ser ausência de ordem, dispersão ou caos, mas por introduzir incessantemente, do seu ponto de vista – porque ela é um ponto de vista – uma ordenação superior relativa a outra altura do tempo (Schiavon, 2019: 288).

Será que a psicanálise poderia ser pensada como um perspectivismo pulsional? “Devemos lembrar que as diferentes alturas da pulsão não são genéricas, ou ideais, são planos de visão, perspectivas, inclusive porque a condição ativa é perspectivista” (Schiavon, 2019: 159). Pensar a pulsão como o ponto de vista ativo no processo analítico exige de nós uma depuração nos idealismos vigentes nas teorias analíticas (como o predomínio do significante), para que a força seja pensada em si mesma e não pelas imagens (da lei e da transgressão, da negação ou da aceitação da falta) que a desfiguram, não sem voltá-la contra si, quando a fraqueza é confundida com a força e a força com a fraqueza. O saber vitalista experimentado pelos indígenas amazônicos, o qual consiste em viverem como se todos os pontos de vista fossem potencialmente humanos, sendo o estado de humanidade originário, vai de acordo com a ideia da pulsão como força singular e extra-pessoal mais ou menos graduada. Considerando essa indeterminação do humano, Schiavon cita Viveiros de Castro:

Se tudo é humano, nós não somos especiais... E, no entanto, se tudo é humano, cuidado com o que você faz, porque, quando corta uma árvore ou mata um bicho, você não está simplesmente movendo partículas de matéria de

um lado para o outro, você está tratando com gente que tem memória, se vinga, contra-ataca, e assim por diante. Como tudo que é humano tudo tem ouvidos, todas as suas ações têm consequências (Schiavon, 2019: 188-189).

Nessa violenta torção do conceito de humanidade, perdemos nossos privilégios e o humano passa a ser uma condição vicária e perspectiva que depende de como e em que altura ela é assumida. Arriscaria afirmar, nesse sentido, que humanidade é o grau de esgarçamento da força originária de sentir e de agir do vivo e que a psicanálise *pode* ser praticada como *uma* ciência do real. Que real? Das forças, dos afetos, das imagens e das palavras eficazes. A pulsão que desperta no sonho é um saber construtivista, dada a intensidade e a arte do seu fazer implicado em cada ponto de vista que faz avaliações de vida e de morte sobre o campo de combate animista. A pulsão é um corpo ou ponto de vista no sentido do perspectivismo indígena: “O que estamos chamando de ‘corpo’ (...) é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma” (Castro, 2015: 66). Tal corpo é composto por uma multiplicidade de afetos, que podem ou não ser preenchidos em relações com outros pontos de vista que nos compõem ou decompõem ao longo do tempo. Daí toda a ambivalência processual entre o amor e o ódio, o amigo e o inimigo, o veneno e o alimento. O que se ganha ao propor um inconsciente animista e um perspectivismo pulsional? O salto que se dá implica uma correção do pensamento idealista vigente na psicanálise e que permanece preso no duplo impasse: incesto-interdito; onipotência e impotência; anseio por completude-reconhecimento da falta; neurose-normalidade – para compreendermos o inconsciente como um campo de combate (ou imanência) em que sujeito e objeto são restaurados como pontos de vista viventes (o que nunca deixaram de ser) em contínuo processo de atração e repulsão, disputa e aliança. As formações do inconsciente como sonhos, lapsos, atos falhos, sintomas não são pessoais e nem estão circunscritas a um inconsciente individual, mas são índices em um campo de forças coletivo e gradações de uma prática singular mais ou menos esclarecida, ao mesmo tempo “formações micropolíticas”, e graus ou alturas da força pulsional, como nos ensina João Perci Schiavon.

A problemática do inconsciente, para além do humano e do rochedo da castração, abre-se como um campo de afetação e técnica do animal, do vegetal, do molecular, do imperceptível e do ecológico. No plano das imagens ou espíritos, qualquer ponto de vista possui suas próprias intensões. As formações do inconsciente suscitam uma escuta em relação genealógica com o tempo do acontecimento e da multiplicidade, um tempo que está em jogo, abrindo-se ao



futuro de maneira livre e lúcida ou fechando-se em uma condição automática e obscurecida, de modo que ao rastro deve proceder uma investigação e uma avaliação. Há, nessa relação com o tempo e, portanto, com a memória, uma dinâmica que tanto pode produzir a alienação quanto a realização desejante, dependendo do modo ou altura em que se pratica a força. Isso porque “a origem concebida como genealogia só pode ser determinada em relação com os graus superiores” (Deleuze, 2018 [1962]: 14). Ou seja: a indeterminação de uma força, sua diferença e sua distância, sua medida de origem, indicam aquilo que ela pode sentir e fazer na máxima dilatação de si mesma e implicam o maior grau de realidade que uma vida é capaz de atingir. “Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade” (Deleuze, 2018 [1962]: 12). Se a pulsão é o duplo que emerge no sonho, poderíamos relacioná-la também ao *utupë*, duplo espiritual, componente metafísico da pessoa Yanomami que manifesta a força vital. Já a pulsão de morte, perdendo a dimensão ontológica, estaria relacionada ao não exercício da pulsão de vida, quando uma pessoa é possuída por forças reativas ou acossada pelos mortos e os ausentes. “Tomado em uma espécie de bruxaria, para falar como Artaud, o processo pulsional se retorce e se transmuta em pulsão de morte” (Schiavon, 2019: 258). Onde está a morte se ela originariamente não vem de dentro? Como se dá essa bruxaria maligna a que se refere Artaud? O que é a crueldade implicada por esse domínio de possessão entre as forças que se apoderam umas das outras? Por hora, irei me limitar a remeter esse campo a um modo de relação de afinidade ou inimismo, correlacionados como em um micélio de blocos de dívidas finitas. No perspectivismo, ser alguém para um outro, seja humano ou outro vivente (animal, planta, fungo ou vírus), predador, presa, comensal, parasita, hospedeiro ou coabitante, significa que haverá uma relação processual e indeterminada.

Feitas tais considerações sobre a força ativa como valor dos valores, poderíamos nos questionar: a qual tempo o sonho se remete e em que repercute? Que espessura ou largueza de tempo ele abarca? Schiavon relê o sonho da Injeção de Irma, sonho inaugural da psicanálise, no qual, segundo ele, estaria dissimulado um obscuro dizer em estado nascente: “uma vez elucidado, o texto onírico se torna decididamente o dizer que é, ou se trata da força de um dizer que se impõe, ainda obscuro, sob a forma do sonho: ‘uma força quer se expressar’, dizia Freud” (Schiavon, 2019: 246-247).

Haveria dois aspectos da força ativa na relação com a ensonhação, ou seja, com a tendência do sonho à sua realização em ato. Schiavon ensina que o primeiro consiste no saber pulsional se antecipar à percepção consciente na forma do sonho, o sonho se situando como entrecruzamento de tempos e reserva de

intempestividade. O segundo implica que o sonho reúne diversos tempos e tendências em vista de um combate pela realização de desejo, isto é, da prevalência do ponto de vista mais forte. O sonho da Injeção de Irma não é um sonho egoísta. O que estava em jogo, ensina Schiavon, era um combate pelo futuro da psicanálise, campo dinamizado por uma multiplicidade de forças. O desejo de Freud reúne diversos tempos e pessoas em uma transversal, que é o seu dizer, para decifrá-lo e realizá-lo.

O sonho abriga o dizer freudiano e seu destino, como um segredo que se revela aos poucos, um fruto que amadurece. Toda a psicanálise, dizia Freud nesta época, estava ali, quase inteiramente delineada. Máquina abstrata e suas linhas, seus diagramas, se quiser usar os termos de *Mil Platôs*. Seja por meio das referências associativas à experiência desastrosa com a cocaína, seja na formulação de diagnósticos levianos e até desatinados, trata-se sempre do surgimento da psicanálise, de seus vetores fundamentais e de seu futuro. O sonho é um combate: as mulheres que resistem e a que se entrega, os inimigos e os aliados. Freud, no sonho, quer vencer, mas note-se, vencer é não abrir mão do devir psicanalítico (Schiavon, 2019: 247).

Há uma passagem de Hanna Limulja sobre os sonhos Yanomami que nos orienta também para compreendermos sobre o encontro, ou melhor, o combate, que se dá no sonho entre uma força ativa e as forças ou desejos dos outros:

Se por um lado, o sonho é sempre desencadeado pela vontade de um outro, e o sonhador aparece como uma “presa”, uma vítima, alguém à mercê do sentimento que lhe é alheio, por outro lado, o sonhador não está de forma alguma inteiramente subjugado aos sentimentos deste outro. Os vivos resistem aos apelos destes outros, e é porque resistem que eles podem continuar existindo como Yanomami (Limulja, 2022: 145).

Uma leitura atenta dessa passagem indica uma aproximação possível entre “o desejo dos outros” e o registro do Imaginário na psicanálise, manifesto por imagens que possuem e se apropriam do desejo. Padecemos de imagens, somos sonhados por outros e, no entanto, também há uma resistência ativa no inconsciente, seu ponto de vista pulsional. O fato de os vivos resistirem é o equivalente na psicanálise da realização de desejo que está em curso no sonhar. Ademais, o fato de resistirem implica a insistência dos outros, os obstáculos, as passagens, as crises e as influências reativas contra as quais a força ativa combate. Em ambos os contextos, a percepção se expande no tempo onírico e no plano das

imagens, indicando a possibilidade de um exercício constante das afinidades cosmológicas e a criação da própria microlíngua, nossa maneira singular de comunicar com as forças. “Pois o que é uma língua indígena senão uma linguagem das forças?” (Schiavon, 2019: 115).

## Os combates e as alianças cosmológicas

*O ser interior combate continuamente larvas gesticuladoras. Ele se vê subitamente esvaziado delas como de um grito, como de detritos levados por um furacão repentino. Mas a invasão logo recomeça por baixo...*

(Michaux)

Quem são essas outras gentes? Qual característica fundamental das imagens permite agenciarmos os sonhos que escutamos na clínica e os sonhos Yanomami senão a força que elas veiculam? Quão longe vamos no exercício do sonhar? Como nos preparamos nesse combate que é a vida e que se prolonga de noite no plano incorporeal? Não é possível ainda responder essas questões. No entanto, elas orientam para pensarmos as categorias teóricas e as práticas, sobretudo ligadas ao sonhar e à relação com os aliados, que sustentam a pesquisa do inconsciente animista. Por hora, indico um fio entre a psicanálise e o animismo. Ao ler um texto de E.T.A. Hoffmann, Freud se arriscou no terreno da estética e propôs um modo de sentir que não estaria ligado nem ao belo nem ao sublime, o qual chamou *unheimlich*, termo que sugere de maneira simultânea e ambivalente: o familiar e o infamiliar. No entanto, Freud remeteu essa sensação ao complexo de castração e ao ressurgimento do animismo em um mundo que o superou, retornando como signo de regressão psíquica e enlouquecimento

A análise de casos da ordem do infamiliar dependem de um princípio que eu, seguindo a sugestão de um paciente, chamei de “onipotência de pensamentos”. Não podemos mais ignorar em que terreno nos encontramos. A análise de casos da ordem do infamiliar nos remeteu à antiga concepção animista de mundo, que se caracterizava pelo preenchimento do mundo com espíritos humanos, pela supervalorização narcísica dos próprios processos anímicos, pela onipotência de pensamento e pelas técnicas de magia construídas a partir disso, pela distribuição das forças mágicas cuidadosamente escalonadas entre pessoas estranhas e coisas (mana), bem como por todas essas criações com as quais o limitado narcicismo desse período do desenvolvimento se defende da objeção imposta pela realidade (Freud, 2019: 112).

Recentemente, Schiavon – realizando o que ele chama de uma “incursão geopsíquica ou geoexistencial” – atualizou questões importantes relativas à relação entre psicanálise e animismo, bem como entre a pulsão e o Fora. Toda a questão do infamiliar precisa ser relida nesses termos.

A ideia de uma vida inorgânica, proposta por Deleuze, concorre para o ajuste de vida e pensamento. Ora, esse ajuste inclui, em seu cálculo avaliador, comunidades não humanas e uma espécie de animismo renovado, de consistência ética: uma outra justiça. Pois é certo que uma vida inorgânica, para além do humano, e à qual remete a noção de pulsão, demarca as condições da escuta analítica e a radicalidade da psicanálise, não só quanto às questões raciais e de gênero, mas quanto à “vida primitiva de toda espécie”. Latour, em contexto geopolítico, se refere às potências da ação que proliferam na experiência da materialidade terrestre, operando uma lógica equivalente à analítica – a lógica do vivo e do ativo que estive abordando (Schiavon, 2022: 115).

Priorizando uma leitura pela via do real compreendido como campo de forças e não mais pelo simbólico e imaginário, que estariam subordinados ao primeiro, penso aqui a experiência onírica como uma vidência animista ou perspectivista, mesmo na cultura ocidental. O capital, a propriedade privada e a mercadoria, junto aos arcaísmos religiosos e estatais, são as entidades vigentes no capitalismo. Se o homem branco sonha com dinheiro, com uma sexualidade compensatória, a ressurreição da alma após a morte e consigo mesmo, é porque as imagens raptam. No entanto, a produção de subjetividade moderna nos fez acreditar que nós somos os sujeitos e os outros, objetos. “Animista é sempre o outro”, comentou ironicamente Viveiros de Castro. O que esse equívoco dissimula é que os “objetos” têm suas próprias paixões e ações. Categorizarmos os outros povos como animistas por acreditarem que plantas, animais e até “seres inanimados” como os rios ou as montanhas possuem alma e, no entanto, acreditamos, damos valor e sentido superior ao mundo do trabalho, da propriedade, das redes sociais, das mercadorias, do consumo e da busca desenfreada pelo capital. Portanto, somos subordinados por essas forças; são elas que miraculam nossa existência.

Seja entre os indígenas ou entre nós, o desejo dos outros é uma realidade que aparece enquanto imagem nos sonhos. A questão difere no ponto: quem são os outros? Como nos relacionamos com eles? O xamã ou feiticeiro, ao desenvolver uma pragmática do sonhar, busca sair da posição de presa diante das

imagens dos outros e entrar em relações de combate, aliança ou diplomacia cosmológica. Assim, se o espaço do sonho imbrica topologicamente vários tempos, implicando uma geografia, é em vista da relação processual do desejo sobre uma arena cosmopolítica. No sonho, os pontos de vista se encontram enquanto imagens, múltiplas naturezas-culturas sobre o mesmo campo de imanência. O que faz coincidir o Outro imaginário na psicanálise e o desejo dos outros nos sonhos Yanomami é o fato da imagem ser um veículo de forças. Bameia a separação de registros entre o real e o imaginário. O imaginário possui uma dimensão real que é sua virtualidade. É um real não atual, mas que pode se atualizar de acordo com a força e a qualidade da instauração veiculada. A relação da força ativa com as imagens é de domínio e subordinação.

Uma epistemologia do sonhar opera junto à pragmática do inconsciente animista, o qual não é um fundo universal de arquétipos (inconsciente coletivo, aos moldes junguianos), mas um combate dinâmico dependente sobretudo do curso das afinidades entre as forças. O sonho faz coincidir desejo e realidade em variadas condições que colocam em jogo nossos desejos ativos, as defesas e ainda as forças vindas de fora, outros pontos de vista (que observam, aconselham, aliam-se, advertem, raptam, predam...). Nessa linha de pensamento, o sonho é a via real para o inconsciente animista e desdobra um devir molecular da percepção que é sensibilizada ao máximo. Então, o desejo pode avaliar, antecipar-se e agir entre multiplicidades. O sonho como aliado, já nos ensinava Carlos Castañeda. Suspeitamos que um vasto campo de alianças ainda está por ser descoberto por uma clínica perspectivista e parece que Deleuze e Guattari apostavam nessa direção quando situaram a importância dos conceitos de agenciamento maquínico de desejo e agenciamento de enunciação coletiva; e ainda quando Guattari propôs o conceito de animismo maquínico.

Quando conseguirmos reunir os deuses, o Estado, a máquina capitalista, as máquinas tecnológicas e as culturas indígenas, os mortos e os viventes, as cidades dos brancos, os povos ancestrais e os espíritos em um mesmo campo de combate dos corpos e dos pensamentos, participando da mesma história universal; quando pudermos situar a importância de Capitalismo e esquizofrenia como um estudo profundo que opera a passagem dos fluxos do desejo, como um rio de lava diante nossos olhos, cartografando suas capturas pelos códigos selvagens, as “sobrecodificações” bárbaras e as descodificações relativas do capital, começaremos a compreender o sentido de uma cosmodicéia e a importância do

esquizo e do feiticeiro<sup>8</sup>, que vão na transversal da produção social vigente (presa à mercadoria, à produção e ao consumo desenfreado).

Portanto, se, como afirma Davi Kopenawa, (nós) “os brancos” sonhamos com o capital e com nós mesmos, isso se deve ao tipo de produção de subjetividade capitalista e colonial que predomina e as forças que vigoram na nossa cultura. O propósito principal do presente texto foi agenciar, de maneira transversal, a psicanálise e o inconsciente animista no sentido de repensarmos a prática onírica no contexto da guerra ontológica, a disputa dos mundos possíveis e da crise subjetiva, social e ecológica em que vivemos.

As considerações que faço sobre a teoria psicanalítica não envolvem uma recusa ou crítica do trabalho do sonho e dos mecanismos intrínsecos a ele; a decifração continua sendo exigida. No entanto, em uma leitura e uma prática fundamentada no inconsciente animista: 1- o objeto do recalque, isto é, os “desejos inconscientes”, é reposicionado em um plano extra-pessoal, em que o desejo não é fundado na falta, mas é uma multiplicidade de fluxos, da ordem do que atravessa fronteiras, mais geográfico que propriamente regressivo; 2- a experiência do sonhar é reativada em sua eficácia ao ser vivido e compreendido como acontecimento real; 3- o “infantil” não indica uma época determinada ou um conteúdo do passado, mas, à maneira de Henri Bergson, o passado puro, isto é, a dimensão virtual do corpo no qual as múltiplas durações coexistem, são paralelas e insistem no presente; e 4- o sonho como realização de desejo é exercitado nas condições originárias de uma realização sem objeto, interminável, muito menos alcance do prazer, fusão, incesto, retorno ao corpo materno, que avaliação ética e lucidez metapsicológica alcançadas a cada vez.

Lacan, pensando sobre “o sonho do filho morto”, descrito por Freud, um sonho com fantasma, diga-se de passagem, pergunta-se: “O que é que desperta? Não será, no sonho, uma outra realidade?” E logo responde: “O que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação – é o *Trieb*, nos diz Freud” (Lacan, 1985 [1979]: 59-61), acrescentando que precisamos considerá-lo um *Trieb* porvir. Portanto, *Trieb*, a pulsão, não é o mesmo que uma essência, uma identidade ou um fim em si mesmo; o recalado originário não é um objeto ou conteúdo específico, mas uma vida desconhecida e a sua potência mais ou menos preenchida de existir.

---

8 *Capitalismo e esquizofrenia* é a obra em dois tomos composta de *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*. O esquizo e o feiticeiro são os personagens conceituais presentes no primeiro e no segundo tomo, respectivamente. Deleuze e Guattari se aliam a eles para escrever sobre uma vida sensibilizada pelas multiplicidades do fora e aberta ao devir.

A escritura do sonho, ademais, para além da condensação, do deslocamento e outros mecanismos de distorção, os quais é preciso decifrar em uma análise, sugere uma transdução ou figurabilidade das forças ativa e reativas que pairam como uma nuvem de virtuais sobre a atualidade daquele que sonha, compondo com ou ferindo nosso corpo onírico, enquanto este, por sua vez, devém mais ou menos desperto para o combate. Possível aliado, o sonho se realiza na medida, isto é, na maestria dessa aliança ao estabelecermos uma relação viva com ele: olho supervidente catalisado pela terra intensa e as percepções moleculares, espaço de encruzilhada onde somos assaltados pelo *mana* dos outros humanos e não humanos, mas também lugar de encontro e integração com a obscura e misteriosa força ativa.

## Referências

- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naif, 2015.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. São Paulo, Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. Do Cristo à burguesia. In: LAPOUJADE, David (Org.). *Cartas e outros textos*. São Paulo, N-1 edições, 2018, pp. 265-275.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo, N-1 edições, 2018.
- FREUD, Sigmund. *Interpretação dos Sonhos I e II*. v. 4 e 5. São Paulo, Imago Editora, 2006. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).
- FREUD, Sigmund. *O infamiliar [Das Unheimliche]: Edição comemorativa bilíngue [1919-2019]*. São Paulo, Autêntica editora, 2019.
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo, Cia das Letras, 2015.
- LACAN, Jacques. *O seminário: livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.
- LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami*. São Paulo, Ubu Editora, 2022.
- MARTIN, Nastassja. *O regressar da noite: reflexões sobre a vida onírica, aqui e ali*. Rio de Janeiro, Cadernos Selvagem, 2022.
- MILLER, Henry. *Trópico de câncer*. Rio de Janeiro, José Olympio editoras, 2017.
- NATHAN, Tobie. *La nueva interpretación de los sueños*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012.
- PONTALIS, Jean Bertrand. *Entre o sonho e a dor*. Aparecida, Ideias & Letras, 2005. (Coleção Psicanálise Século I).

SCHIAVON, João Perci. *Pragmatismo pulsional: clínica psicanalítica*. São Paulo, N-1 edições, 2019.

SHIAVON, João Perci. Terras freudianas. In: SANTOS, Anderson (Org.). *Psicanálise e esquizoanálise: diferença e composição*. São Paulo, N-1 edições, 2022, pp. 111-131.

SHIRATORI, Karen. O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as verdades possíveis. Dissertação de mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

STENGERS, Isabelle e PIGNARRE, Philippe. *La Brujería capitalista*. Buenos Aires, Hekht, 2018.

Data de recebimento: 31/07/24

Data de aceite: 07/11/24

**Como citar este artigo:**

MORAES, João Antônio Pentagna de. O sonho animista. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.14, p. 1-24, e141346, 2024. DOI: <https://doi.org/10.14244/contemp.v14.1346>