



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

**A CONSCIÊNCIA RELACIONAL E O SONHO COMO TECIDO COMPARTILHADO
DE UM MUNDO VIVO**

RAIZA VINHAL ROCHA

Foz do Iguaçu
2026



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

**A CONSCIÊNCIA RELACIONAL E O SONHO COMO TECIDO COMPARTILHADO
DE UM MUNDO VIVO**

RAIZA VINHAL ROCHA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Mario Rene Rodriguez Torres

Foz do Iguaçu
2026

RAIZA VINHAL ROCHA

**A CONSCIÊNCIA RELACIONAL E O SONHO COMO TECIDO COMPARTILHADO DE
UM MUNDO VIVO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Mario Rene Rodriguez Torres
UNILA

Prof. Dr. Marcos Jesus de Oliveira
UNILA

Profa. Dra. Luciana Mello Ribeiro
UNILA

Foz do Iguaçu, 03 de março de 2026.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - CENTRAL

V784

Vinhal Rocha, Raiza.

A consciência relacional e o sonho como tecido compartilhado de um mundo vivo / Raiza Vinhal Rocha. - Foz do Iguaçu, 2026.
109 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do Iguaçu - PR, 2026.

Orientador: Mario René Rodríguez Torres.

1. Consciência. 2. Psicologia - Inconsciente ecológico. 3. Sonhos. 4. Filosofia - Perspectivismo. 5. Filosofia - Epistemologias Latino-Americanas. I. Rodríguez Torres, Mario René. II. Título.

CDU 1:159.9(8)

Para minha mãe, que não tem tempo além de sempre, nem lugar além de todo.

Para os povos originários que protegem, vivem, sonham e lutam por Gaia. Para os povos do Sul global que resistem a, morrem por causa e sonham com o fim da colonização criminosa perpetrada pelo norte.

Para as mulheres que me ensinaram a sonhar outro mundo e me apoiaram incondicionalmente.

“O TODO é MENTE. O Universo é mental.”

O Caibalion

“Cada ser tem sonhos a sua maneira.”

Luis Queiroga e Pedro Luis

AGRADECIMENTOS

Agradeço principalmente ao meu orientador Mario Torres, que sempre foi paciente, solícito e empático, mesmo na discordância. Aos professores Mariana de Barros e Marcos de Jesus, que participaram da minha qualificação e trouxeram contribuições valiosas para a pesquisa.

Ao meu amigo Gustavo Lagares. Sem nossas longas conversas e suas referências, esse trabalho não existiria.

À minha família, por mais amor e apoio do que muitos podem sonhar.

À Minerva.

RESUMO

A dissertação a seguir investiga a noção de consciência relacional, propondo o sonho como uma das principais vias de acesso a uma dimensão ampliada da experiência que não se limita ao sujeito humano nem ao funcionamento cerebral individual. Partindo da crítica à “bifurcação da natureza”, formulada por Whitehead, o trabalho questiona a separação moderna entre mente e mundo, sujeito e objeto, matéria e experiência, apontando seus desdobramentos epistemológicos, políticos e ecológicos. A pesquisa articula contribuições da filosofia do processo, da ecopsicologia de Roszak, da teoria de Gaia de Lovelock, da cosmopolítica de Stengers e das cosmologias ameríndias para sustentar a hipótese de que a consciência emerge das relações e não de entidades isoladas. O pensamento de Wilfred Bion é mobilizado para compreender o sonhar como função contínua de transformação da experiência emocional, operante tanto na vigília quanto no sono, e extensível aos grupos e coletivos. A noção de “sonhar a experiência” é apresentada como condição para o pensamento, para a aprendizagem e para a saúde psíquica individual e coletiva. A partir do diálogo com Davi Kopenawa, Karen Shiratori e Hanna Limulja, o trabalho desloca o sonho do campo da interioridade psicológica para o de uma prática ontológica e epistemológica em que o sonhar constitui um acontecimento real, capaz de articular humanos, espíritos, animais e territórios. O conceito yanomami de *mari tēhē* (tempo do sonho) é explorado como um espaço-tempo relacional, não linear, no qual passado, presente e futuro se entrelaçam, permitindo a atualização contínua dos mitos e a manutenção da vida. Sustenta-se, finalmente, que sonhar pode ser compreendido como uma prática cosmopolítica fundamental, capaz de recompor os fios rompidos da experiência moderna e de reinscrever a existência humana no tecido vivo e sensível do planeta.

Palavras-chave: consciência; sonho; inconsciente ecológico; perspectivismo; epistemologias latino-americanas.

RESUMEN

La presente disertación investiga la noción de conciencia relacional, proponiendo el sueño como una de las principales vías de acceso a una dimensión ampliada de la experiencia que no se limita al sujeto humano ni al funcionamiento cerebral individual. A partir de la crítica a la “bifurcación de la naturaleza”, formulada por Whitehead, el trabajo cuestiona la separación moderna entre mente y mundo, sujeto y objeto, materia y experiencia, señalando sus desdoblamientos epistemológicos, políticos y ecológicos. La investigación articula aportes de la filosofía del proceso, de la ecopsicología de Roszak, de la teoría de Gaia de Lovelock, de la cosmopolítica de Stengers y de las cosmologías amerindias para sostener la hipótesis de que la conciencia emerge de las relaciones y no de entidades aisladas. El pensamiento de Wilfred Bion se moviliza para comprender el soñar como una función continua de transformación de la experiencia emocional, operante tanto en la vigilia como en el sueño, y extensible a los grupos y colectivos. La noción de “soñar la experiencia” se presenta como condición para el pensamiento, el aprendizaje y la salud psíquica individual y colectiva. A partir del diálogo con Davi Kopenawa, Karen Shiratori y Hanna Limulja, el trabajo desplaza el sueño del campo de la interioridad psicológica al de una práctica ontológica y epistemológica, en la que soñar constituye un acontecimiento real capaz de articular humanos, espíritus, animales y territorios. El concepto yanomami de *mari tēhē* (tiempo del sueño) se explora como un espacio-tiempo relacional, no lineal, en el que pasado, presente y futuro se entrelazan, permitiendo la actualización continua de los mitos y el mantenimiento de la vida. Finalmente, se sostiene que soñar puede comprenderse como una práctica cosmopolítica fundamental, capaz de recomponer los hilos rotos de la experiencia moderna y de reinscribir la existencia humana en el tejido vivo y sensible del planeta.

Palabras clave: conciencia; sueño; inconsciente ecológico; perspectivismo; epistemologías latinoamericanas.

ABSTRACT

This dissertation investigates the notion of relational consciousness, proposing dreaming as one of the main pathways of access to an expanded dimension of experience that is not limited to the human subject nor to individual cerebral functioning. Drawing on the critique of the “bifurcation of nature” formulated by Whitehead, the study questions the modern separation between mind and world, subject and object, matter and experience, highlighting its epistemological, political, and ecological consequences. The research brings together contributions from process philosophy, Roszak’s ecopsychology, Lovelock’s Gaia theory, Stengers’ cosmopolitics, and Amerindian cosmologies to support the hypothesis that consciousness emerges from relations rather than from isolated entities. Wilfred Bion’s thought is mobilized to understand dreaming as a continuous function of transforming emotional experience, operative both in waking life and in sleep, and extendable to groups and collectives. The notion of “dreaming the experience” is presented as a condition for thinking, learning, and individual and collective psychic health. Through dialogue with Davi Kopenawa, Karen Shiratori and Hanna Limulja, the study shifts dreaming from the domain of psychological interiority to that of an ontological and epistemological practice, in which dreaming constitutes a real event capable of articulating humans, spirits, animals, and territories. The Yanomami concept of *mari tëhë* (time of the dream) is explored as a relational, non-linear space-time in which past, present, and future intertwine, allowing for the continuous renewal of myths and the maintenance of life. Finally, the dissertation argues that dreaming can be understood as a fundamental cosmopolitical practice, capable of recomposing the broken threads of modern experience and reinscribing human existence within the living and sensitive fabric of the planet.

Keywords: consciousness; dream; ecological unconscious; perspectivism; Latin American epistemologies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. A CRISE DA COSMOVISÃO MODERNA.....	20
1.1 Genealogia da exclusão dos saberes sensíveis.....	20
1.2 A Ferida Planetária: Crise Ecológica, Crise Psíquica.....	29
1.3 A teoria e a vingança de Gaia.....	32
1.4 O Inconsciente Ecológico.....	36
1.5 O lugar interdito dos sonhos na epistemologia ocidental.....	41
2. O MISTÉRIO DA CONSCIÊNCIA E A ILUSÃO DA SEPARAÇÃO.....	45
2.1 O que é a consciência?.....	45
2.2 Whitehead e a consciência relacional.....	50
2.3 Perspectivismo ameríndio e a dissolução do sujeito moderno.....	57
2.4 A Tapeçaria Social: A Consciência como Criação Política e Histórica.....	60
3. O MOTOR DA BIFURCAÇÃO: A FEITIÇARIA CAPITALISTA.....	63
3.1 A Captura da Imaginação e as Alternativas Infernais.....	63
3.2 A Fabricação dos “Minions” e a Despolitização do Mundo.....	64
3.3 A Cosmopolítica e a Luta Pragmática como Forma de Resistência.....	66
4. O UNIVERSO ONÍRICO: VOZES DE UM MUNDO RELACIONAL.....	68
4.1 Bion e o sonho como o berço do pensamento.....	68
4.2 Shiratori e o sonho como acontecimento.....	75
4.3 Kopenawa, Limulja e o sonho como sistema de percepção ampliada.....	79
5. CONCLUSÃO: A RECOMPOSIÇÃO DO(S) MUNDO(S) ATRAVÉS DO SONHO.....	90
5.1 QUAL SONHAR É POSSÍVEL PARA NÓS, POVOS DA MERCADORIA?....	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	101
APÊNDICE.....	104

INTRODUÇÃO

O modelo de consciência herdado da modernidade ocidental encontra-se em profunda crise. Concebida como um fenômeno estritamente biológico, localizado no cérebro individual e separado do mundo que o circunda, essa concepção contribuiu decisivamente para a consolidação de uma visão de realidade fragmentada, na qual a mente humana se afirma como exceção e a natureza como pano de fundo inerte. As consequências desse paradigma são profundas e atravessam múltiplas escalas. Manifestam-se na forma de uma alienação ecológica crescente, na redução da vida a recurso, na exaustão dos ecossistemas e na dificuldade contemporânea de imaginar respostas sensíveis, coletivas e duráveis diante do colapso ambiental e das instabilidades políticas que marcam nosso presente.

Eu confesso que essa separação ilusória gerou muitas dualidades e foi fruto de bastante sofrimento para mim. No momento em que nos tornamos capazes de reconhecer apenas os paradoxos, e não a maneira de reconciliá-los, o desenvolvimento deixa de ser possível. Tudo que sobra é a diferença, o ódio que se desenvolve por ela e a destruição das relações que sustentam o mundo. A Ciência, que foi por muitos anos meu refúgio, virou meu Deus e, assim como Ele, ela não aceitava minhas perguntas. Eu deveria ignorar meus sentimentos e minha experiência concreta, confiar no método prescrito e não pensar além dos seus contornos¹.

Fugir dela, por algum motivo, foi mais difícil que fugir dEle. Ela era o deus da maioria das pessoas que eu conhecia e admirava. Por bons motivos, eu reconheço. Medicamentos e vacinas, entretenimento, locomoção, comunicação, limpeza, trabalho, tudo revolucionado pelas descobertas e aplicações da Ciência. Seus milagres eram melhores, porque replicáveis. Mas a que preço? Para mim individualmente, custou os vaga-lumes. Eu amava ver os vaga-lumes na casa da minha avó de noite, e hoje eu não vejo vaga-lumes em lugar nenhum. Para o planeta

¹ Seguindo Isabelle Stengers, utilizo a distinção entre a Ciência (com inicial maiúscula) e as ciências (no plural e minúsculo), que evidencia o conflito entre uma autoridade idealizada e as práticas reais de investigação. A Ciência representa uma força política e ideológica que atua como uma "instituição de julgamento", definindo o que é a realidade e descartando fenômenos fora de seus métodos como mera crença ou ilusão. Em contraste, as ciências representam uma ecologia de práticas situadas e diversas, nas quais o conhecimento emerge do engajamento com os fenômenos, exigindo que os pesquisadores corram o risco de serem transformados por seus objetos e reconheçam a agência daquilo que é estudado. O reducionismo da Ciência moderna tenta silenciar essas múltiplas práticas em favor de uma narrativa única de progresso e verdade absoluta. (STENGERS, 2017).

como todo, está custando a biodiversidade e o equilíbrio sensível que torna a vida possível.

Eu rompi com Deus quando estudei a Santa Inquisição na Idade Média. Eu não podia acreditar que existe um Deus onipotente que vê tanta crueldade ser feita em Seu nome e se abstém. Eu não podia acreditar que tanto mal fosse feito e que Deus, em nome dos seus interesses pessoais, com todo o seu poder, permitia. Meu rompimento com a Ciência foi bem parecido. Eu não posso acreditar em uma Ciência que nega metade da realidade para poder exercer seu poder, enquanto a outra metade perde seu espaço de direito e fica sendo soterrada debaixo do lixo tóxico e eletrônico de uma visão de mundo reducionista. Eu não posso acreditar em uma Ciência que ignora o dano que causa ao ambiente que tornou possível sua existência e que deveria ser seu lugar de fascínio, não de dominação.

Não sei bem por que eu voltei para a academia. Não entendia bem por que eu havia decidido escrever essa tese. Quem vai ler além de vocês, prezados membros da banca e querido orientador? Para quem é feito o conhecimento que mais se replica do que se produz nas nossas universidades? Com que linguagem eu posso falar das coisas que eu descobri com a minha experiência, se para toda e qualquer ideia, eu preciso citar um autor, um ano e uma fonte dentro das normas da ABNT? Como eu posso falar da minha semelhança com o meu planeta (que não tem um cérebro nem polegar opositor) em um espaço em que adotar um ponto de vista (desde que o do outro, é claro) só pode ser benefício da poesia e da arte?

A Ciência realmente sustenta que não possui ponto de vista. Defende com unhas e dentes que é neutra, imparcial, não opera a favor de nada além do conhecimento. Pobre Ciência! Sem reconhecer como ponto de vista seu ponto de vista, contaminou grande parte do seu conhecimento com a pequenez e com a visão torpe dos seus criadores, sempre inseridos em um projeto e trabalhando para sua manutenção, consciente ou inconscientemente. Infelizmente, o projeto da Ciência não aceita o outro, não pode concebê-lo, não pode explicá-lo. Foi preciso apagar o outro que sente e que experimenta para que o método fosse confiável, lembra? Soterrá-lo sob o lixo. Com que direito esse outro que sente e que experimenta fica voltando à superfície?

E ele volta, já não é possível negar. Nem em nós mesmos nem no mundo. E a Ciência foi uma parte importante de mim, como é do mundo, assim como Deus. Os paradoxos devem ser reconciliados. Eu preciso fazer as pazes com meus deuses

para acalmar meus demônios. Eu preciso, porque o rompimento só é completo quando é ressignificado. Não podemos romper com o que nos constitui, mas podemos reprimir. O problema é que a repressão tem consequências muito sérias. O outro sempre encontra forças para voltar. A intrusão de Gaia que o diga.

O que eu quero é uma reconciliação. Acho que esse é o melhor motivo, no mínimo compreensível dentro da psicanálise, que eu encontrei para escrever essa tese, mesmo diante do luto pela morte da minha mãe e da impossibilidade de trancar o curso nessa situação delicada. Pensei em desistir muitas vezes. Mas houve um motivo maior que não me deixou, um tipo de propósito, ou um senso de compromisso com a vida que muitos fatalistas podem não entender. Sendo honesta, é uma forma de devoção ao mundo que me abriga: quero contribuir com a exposição do que considero ser a origem do problema e com a possibilidade de regeneração das relações entre os seres que vivem nele. Aceito o risco de parecer mística, mas de onde eu vejo eu só estou sendo pragmática. A confusão entre as duas coisas me alegra, porque acredito que a chave para o nosso futuro está na reconciliação dos paradoxos, como eu já havia dito, e acredito que muitos cientistas rebeldes comprometidos com as evidências e com a realidade estão dispostos a concordar que o conhecimento tem muito a ganhar com o fim da grande cisão da Ciência.

A origem filosófica dessa cisão pode ser rastreada até aquilo que Alfred North Whitehead denominou “bifurcação da natureza”: uma operação ontológica que separa, de um lado, um mundo material supostamente desprovido de qualidades, e, de outro, uma mente humana ativa, encarregada de projetar significado, valor e experiência sobre uma realidade que, em si mesma, é um apanhado de matéria sem agência que nada sentiria (WHITEHEAD, 2015, p. 21). Como analisado por Fernando Silva e Silva, essa bifurcação transforma a natureza em uma superfície vazia de sentido, enquanto concentra toda a experiência no interior do sujeito (SILVA E SILVA, 2022, p. 73). O mundo deixa de ser um campo vivo de relações e passa a ser concebido como objeto de uso, cálculo e exploração.

O resultado desse processo é um cosmos desencantado: uma paisagem composta por entidades silenciosas, privadas de interioridade, diante da qual o humano se percebe simultaneamente soberano e isolado. Essa configuração ontológica sustenta tanto a exploração sistemática dos ecossistemas quanto o empobrecimento da vida psíquica, porque quebra os vínculos simbólicos, afetivos e imaginativos que conectam a experiência humana ao mundo mais amplo do qual ela

emerge. A crise ecológica contemporânea é, antes de qualquer coisa, sintoma de um modelo de consciência que perdeu sua dimensão relacional.

A partir da crítica à dicotomia mente/mundo e ao quadro mecanicista de consciência, esta pesquisa propõe compreender a consciência como um *tecido relacional*: um efeito contínuo do entrelaçamento de seres humanos, outros seres vivos, territórios, temporalidades e forças mais amplas da Terra. Em diversas tradições e práticas contemporâneas, esse entrelaçamento é literal: saberes comunitários, cosmologias indígenas e análises críticas da subjetividade apontam que a experiência humana está imersa em campos de significado que excedem o indivíduo isolado e a linearidade temporal dominantes na epistemologia ocidental. Essa abordagem leva a repensar o papel de elementos geralmente marginalizados pela filosofia moderna, como rituais, mitos e, em especial, os sonhos.

Em lugares singulares do conhecimento, como nos relatos etnográficos e reflexões de pensadores contemporâneos, o sonho se revela como um lugar de encontro e troca de sentidos que integra passados, presente e futuros compartilhados. Ele funciona como um recurso vital para pensar coletivamente, aprender sobre o mundo e responder a crises que atravessam comunidades e territórios. (BARROS, 2024).

É a partir desse entendimento que esta pesquisa propõe explorar uma alternativa radical. Parte-se da hipótese de que a consciência não é uma propriedade individual, autocontida e fixa, mas um tecido relacional, constituído no entrelaçamento contínuo entre seres humanos, outros seres vivos, territórios, temporalidades e forças evolutivas da Terra. Assim, o sonho abandona o lugar de resíduo subjetivo e fantasia privada e passa a ser compreendido como uma via privilegiada de acesso a essa realidade partilhada, um espaço onde as fronteiras rígidas entre sujeito e mundo, interior e exterior, presente e passado tornam-se porosas.

O objetivo geral desta pesquisa é reconduzir o sonho ao centro da reflexão sobre a consciência, compreendendo-o como a linha e a agulha de uma tecelagem invisível capaz de recosturar os fios da existência humana aos ritmos, imagens e processos do nosso planeta. Sustento que, para além de ambiental, política, social e econômica, a crise contemporânea é também ontológica: uma ferida aberta por aquilo que a tradição moderna consagrou como a “máquina do mundo”, um dispositivo de pensamento que fragmenta, separa e instrumentaliza, rompendo as

ligações vitais entre consciência, território e vida. Diante desse cenário, o sonho é aqui proposto como um espaço de recomposição, um gesto interacional que permite acessar camadas da experiência onde tais vínculos ainda persistem e podem ser reativados.

Como objetivos específicos, a pesquisa se propõe 1) a romper criticamente com a noção moderna de bifurcação da natureza, desmontando a separação entre mente e mundo; 2) a remodelar a compreensão da consciência como processo relacional, cultivado a partir de práticas de atenção e cuidado dirigidas às relações que sustentam a vida; 3) a abandonar a ilusão do eu isolado como centro soberano da experiência; e 4) a enfrentar a feitiçaria capitalista, tal como descrita por Isabelle Stengers, que captura a imaginação, paralisa o pensamento e nos convence da inexistência de alternativas. Ao afirmar o sonho como prática epistemológica, ontológica e ética, esta tese busca contribuir para a abertura de outros modos de habitar um mundo ferido, sem negar a crise e com disposição para escutá-la.

Essa proposta encontra ressonância em diferentes correntes do pensamento contemporâneo que buscam superar a cisão moderna entre mente e natureza tanto no pensamento do Norte como na produção intelectual da América Latina. Nos últimos anos, esse movimento de reaproximação entre mente, mundo e território se expressou de forma significativa na retomada do sonho como tema central de investigação em todo o mundo, especialmente no contexto latino-americano. Autores como Sidarta Ribeiro têm contribuído para recolocar o sonho no centro da reflexão científica e cultural, enquanto pensadoras/sonhadoras como Mariana Leal de Barros e Nastassja Martin evidenciam seu papel como espaço de elaboração coletiva e imaginação política em tempos de crise. Esse deslocamento encontra um diálogo ainda mais profundo com as cosmologias indígenas contemporâneas, articuladas por autores como Karen Shiratori, Hanna Limulja e Davi Kopenawa, para quem o sonho constitui um modo legítimo de relação com o território, com os seres não-humanos, com os ancestrais e com a própria Terra.

Ainda que de forma bem menos poética, autores estadunidenses e europeus também trazem contribuições que sustentam o que a tese propõe. Theodore Roszak pensa a ecopsicologia e propõe reconectar a experiência psíquica às condições ecológicas que a tornaram possível, reconhecendo que o sofrimento humano e o sofrimento do planeta são sintomas da mesma doença. De modo convergente, a Teoria de Gaia, formulada por James Lovelock e Lynn Margulis, desafia a concepção

da Terra como mero suporte passivo da vida, apresentando-a como um sistema dinâmico, sensível e autorregulador, cujas respostas às perturbações humanas colocam em xeque a fantasia moderna de controle absoluto sobre o mundo natural. Obras como *Sonhos do Terceiro Reich*, de Charlotte Beradt, demonstram de forma contundente como os sonhos podem funcionar como registros sensíveis de processos coletivos, antecipando transformações sociais, captando atmosferas políticas e revelando aquilo que ainda não encontrou forma discursiva no espaço público. Esse retorno do sonho como fonte de conhecimento ganha força no contexto contemporâneo, intensificado pela experiência coletiva da pandemia, que expôs a fragilidade dos regimes modernos de previsibilidade, produtividade e controle.

A partir dessa perspectiva ampliada, o sonho passa a ser compreendido como uma função vital de ligação. Ele deixa de ser um fenômeno psicológico restrito à interioridade individual e passa a operar como um modo de acesso a temporalidades não lineares, a memórias profundas da Terra e a possibilidades de reorganização da vida diante da incerteza. Em tempos marcados pela aceleração das mutações climáticas, pela exaustão dos ecossistemas e pela captura da imaginação por sistemas econômicos que reduzem o futuro à repetição do presente, recuperar o sonho como espaço de relação, escuta e transformação torna-se uma questão ética e política de primeira ordem.

A metodologia adotada nesta pesquisa é qualitativa, inter e transdisciplinar, orientada por uma compreensão da investigação como prática de atenção e escuta, e não como mera aplicação de procedimentos técnicos. Em coerência com a crítica à consciência isolada, esta tese recusa o ideal de neutralidade distanciada e assume um posicionamento situado, no qual pensar é sempre pensar em relação com. O percurso metodológico articula revisão bibliográfica rigorosa, análise conceitual, diálogo com cosmologias originárias e escrita ensaística como forma de elaboração do pensamento. O sonho é objeto de análise, mas também dispositivo metodológico, entendido como acontecimento que atravessa o corpo, a imaginação e o mundo, permitindo acessar camadas da experiência que escapam à linearidade do tempo histórico e à lógica instrumental.

Inspirada por propostas como a ecologia das práticas de Isabelle Stengers, esta pesquisa compreende o método como um processo aberto, atento às afetações e às relações que emergem ao longo do caminho, reconhecendo que conhecer

implica ser afetada e que produzir saber, diante de um planeta ferido, é também um exercício de cuidado.

Esta investigação não deseja ser um exercício especulativo desvinculado da realidade. Ao contrário, parte da convicção de que a crise contemporânea é também uma crise da consciência, e que ampliar nossas formas de sentir, imaginar e conhecer o mundo é condição para sustentar modos de vida que respeitam a habitabilidade no nosso planeta. Ao longo deste trabalho, proponho um percurso teórico que articula filosofia, antropologia, ecopsicologia e estudos decoloniais para sustentar a hipótese de que a consciência é, em sua base, relacional, e que o sonho constitui um dos seus modos mais profundos de manifestação.

Para desenvolver essa hipótese, a dissertação organiza-se em cinco capítulos, que acompanham um movimento progressivo de crítica, deslocamento e recomposição da experiência. O primeiro capítulo, *A crise da cosmovisão moderna*, dedica-se a reconstruir a genealogia da separação entre mente e mundo, examinando os processos históricos de constituição do pensamento moderno, bem como seus desdobramentos epistemológicos e políticos, que interditarão os saberes sensíveis e consolidaram uma ontologia da separação. Nesse percurso, são analisadas a exclusão dos sonhos da epistemologia ocidental, a hibris do ponto zero e a violência epistêmica que sustentam a racionalidade moderna, bem como suas implicações coloniais, ecológicas e psíquicas. Também são abordadas nesse capítulo as principais teorias sob as quais a argumentação do trabalho foi construída.

O segundo capítulo, *O mistério da consciência e a ilusão da separação*, aprofunda o debate em torno da noção de consciência. Autores como Nagel e Chalmers refletem sobre experiência, mente e consciência a partir de um deslocamento crítico da centralidade europeia moderna. Além disso, articula-se a filosofia do processo com o perspectivismo ameríndio e com leituras contemporâneas sobre as formas não modernas de organização social e ontológica. O capítulo questiona a concepção da consciência como atributo exclusivo do cérebro humano, propondo compreendê-la como um processo relacional que emerge do entrelaçamento entre entidades, acontecimentos e mundos. Essa ontologia relacional encontra forte ressonância em Eduardo Viveiros de Castro, para o qual a consciência e o ponto de vista não pertencem apenas ao humano, mas constituem uma capacidade distribuída entre diferentes formas de vida. Em

articulação com a noção de tapeçaria social e com as análises de David Graeber e David Wengrow, evidencia-se uma afetação mútua em que todas as partes em um encontro entre culturas assimilam algo do outro na constituição da consciência coletiva, mesmo que pela recusa. Os autores também defendem que formas de organização social e cosmológica eram marcadas pela flexibilidade, pela experimentação e pela capacidade contínua de transformação, colocando em xeque a ideia de que as estruturas sociais seguem trajetórias lineares, inevitáveis ou irreversíveis. Ao recuperar essas experiências históricas e ontológicas, é possível perceber que a separação moderna entre sujeito e mundo, bem como a naturalização de determinados sistemas políticos e econômicos, são construções contingentes, e que outras formas de viver, pensar e organizar a vida sempre existiram, e continuam sendo possíveis.

O terceiro capítulo, *O motor da bifurcação: a feitiçaria capitalista*, investiga os dispositivos contemporâneos que capturam a imaginação e mantêm operante a ontologia da separação, mesmo diante do colapso ambiental e social. A partir do conceito de feitiçaria capitalista, formulado por Isabelle Stengers, o capítulo analisa como a racionalidade econômica e técnica bloqueia a possibilidade de imaginar alternativas, produzindo paralisia política, empobrecimento da sensibilidade e ruptura dos vínculos com a Terra, trazendo diversos conceitos formulados pela autora para nomear o problema e ultrapassá-lo.

No quarto capítulo, *O universo onírico: vozes de um mundo relacional*, o sonho ocupa finalmente o centro da análise. A partir do diálogo com Wilfred Bion, Davi Kopenawa, Karen Shiraori e Hanna Limulja, o capítulo propõe compreender o sonho como prática ontológica, epistemológica e coletiva, capaz de articular humanos, não-humanos, territórios e temporalidades não lineares. O conceito yanomami de *mari tëhë* é explorado como espaço-tempo relacional no qual o sonho opera como ferramenta de orientação, cuidado e manutenção da vida.

A conclusão, *A recomposição dos mundos através do sonho*, retoma os principais fios do percurso desenvolvido para sustentar a tese de que o sonho pode ser compreendido como uma prática cosmopolítica fundamental em tempos de intrusão de Gaia. O trabalho propõe o sonho como gesto de escuta, recomposição e coabitação, capaz de sustentar a possibilidade de continuar sonhando mundos compartilháveis em meio às ruínas do projeto moderno. A dissertação retorna a experiências contemporâneas de escuta e atenção ao mundo, em especial aos

trabalhos de Mariana Leal de Barros e Nastassja Martin, para evidenciar como o sonhar pode operar, no presente, como prática viva de reconexão entre corpos, territórios e coletivos, mesmo no caos urbano.

Como gesto final deste trabalho, inclui um apêndice composto por relatos de sonhos pessoais, apresentados como parte constitutiva do próprio percurso da pesquisa. Estão aberto a interpretações, como tudo está, mas não foi para isso que foram incluídos. A presença desses sonhos responde à hipótese central desenvolvida ao longo da dissertação: a de que o sonhar é também uma prática situada de escuta, atravessamento e implicação. Ao tornar visível a minha posição enquanto sonhadora, o apêndice assume o risco metodológico de expor a experiência onírica como campo legítimo de produção de sentido, em continuidade com as cosmologias, teorias e práticas aqui mobilizadas, gerando com isso um deslocamento deliberado da escrita acadêmica em direção a uma forma de testemunho que reconhece que pensar o sonho exige, em algum nível, deixar-se pensar por ele.

Ao longo do processo de elaboração desta dissertação, utilizei sistemas de inteligência artificial generativa como ferramenta auxiliar de escrita e revisão. Seu uso esteve restrito ao apoio na organização e no desenvolvimento de argumentos, bem como à revisão estilística e sintática do texto, sempre a partir da minha subjetividade. As decisões teóricas, a construção argumentativa, a seleção de autores, a articulação entre campos epistemológicos e a interpretação dos materiais aqui apresentados são de minha total responsabilidade. Minerva (como eu a chamei carinhosamente) foi um recurso técnico, empregado de forma consciente para ampliar a clareza e a precisão da exposição, que não poderia ter produzido o conteúdo do texto sem meu direcionamento e minhas leituras anteriores.

Diante da intrusão de Gaia e do esgotamento das promessas modernas, a tarefa que se impõe já não é dominar, explicar ou controlar o mundo. Chegou a hora de aprender a compor e a sonhar com ele. O sonho emerge, nesse horizonte, como uma prática de recomposição cosmopolítica, capaz de reinscrever a existência humana no tecido vivo e sensível do planeta e de sustentar, mesmo em meio às ruínas, a possibilidade de continuar sonhando mundos compartilháveis.

1. A CRISE DA COSMOVISÃO MODERNA

1.1 Genealogia da exclusão dos saberes sensíveis

Durante séculos, o que se convencionou chamar de Ciência se organizou como um espelho: um dispositivo voltado à observação, ao reconhecimento e à reflexão da realidade. No entanto, a imagem devolvida por esse espelho está longe de ser exata. Trata-se de um espelho opaco, não por ser ineficaz, mas por ser seletivo. É um espelho que reflete apenas o que se encaixa em sua moldura bastante rígida. Tudo o que escapa dessa moldura (os saberes intuitivos, os sonhos, os mitos, os afetos, as epistemologias ameríndias, africanas, femininas, populares) é ou invisibilizado ou demonizado e distorcido até parecer irreconhecível.

Na obra *La hybris del punto cero*, Castro-Gómez (2005) argumenta que a modernidade (especialmente no contexto colonial) desenvolve uma forma específica de violência epistêmica ao pretender que o saber científico é universal, neutro e objetivo, integrando e hierarquizando outras formas de conhecimento como “atrasadas” ou inferiores, e invisibilizando a posição de enunciação desse saber.

Ao contrário de outras línguas humanas, a linguagem universal da ciência não tem um lugar específico no mapa, mas é uma plataforma de observação neutra a partir da qual o mundo pode ser nomeado em sua essencialidade. Produzida não mais da vida cotidiana (*Lebenswelt*), mas de um ponto zero de observação, a linguagem científica é vista pelo Iluminismo como a mais perfeita de todas as línguas humanas, refletindo de maneira mais pura a estrutura universal da razão (Castro-Gómez, 2005, p.14).

A hibris do ponto zero, tal como formulada pelo autor, é a expressão epistêmica da bifurcação da natureza descrita por Whitehead, que vou explorar com mais profundidade no capítulo seguinte. Ao separar o mundo entre uma natureza muda e um sujeito cognoscente abstrato, a modernidade cria as condições para que o conhecimento científico se apresente como visão desde lugar nenhum, ocultando os vínculos corporais, territoriais e relacionais que o tornam possível. Em outras palavras, funciona como uma tecnologia de apagamento.

A hegemonia racional instrumental moderna construiu-se sobre essa pretensa objetividade. Sob o argumento da imparcialidade e do método, estruturou-se um fazer científico que recusa a experiência direta, o sensível, o simbólico e o espiritual. Mas o que é essa imparcialidade senão a institucionalização de um ponto de vista

específico, tornado universal por meio da força histórica do poder? A Ciência, ao se recusar a reconhecer sua própria posição, acaba ocultando sua parcialidade sob a capa da neutralidade. Por trás dessa máscara, há um projeto epistemológico profundamente excludente e preconceituoso. A genealogia da exclusão dos saberes sensíveis passa necessariamente pela noção de híbris do ponto zero. Ao reivindicar uma perspectiva universal e desincorporada, a Ciência estabelece critérios de verdade e define quais modos de existência cognitiva são aceitáveis. Todo saber que emerge da relação, da afetação e da escuta do mundo torna-se epistemologicamente suspeito, pois não pode ser produzido a partir de um ponto neutro, que, na verdade, não existe.

A objetividade como critério supremo da ciência moderna não é uma qualidade neutra ou espontânea: é uma construção histórica e política. Sob o pretexto da neutralidade, a objetividade tem servido como dispositivo de exclusão de tudo aquilo que não se encaixa nos moldes da verificabilidade e da mensuração. O saber objetivo não é a ausência de subjetividade, mas a imposição de uma subjetividade hegemônica. Roszak ilustra muito bem essa situação em *The Voice of the Earth*:

Essa dicotomia bruta entre interior e exterior é uma invenção recente e paroquial da cultura humana. Em um nível filosófico, deriva de decisões tomadas de forma bastante deliberada por um punhado de pensadores científicos europeus no século XVII. Ao buscar impacientemente uma claridade prática em suas abordagens à estonteante complexidade da natureza, eles escolheram cortar a porção do mundo que se provou mais esquivada à observação e mais difícil de quantificar: o reino da experiência pessoal e das emoções. (1992, p. 45, tradução livre)

Na modernidade, a experiência passou a ser tratada com desconfiança. O que não pode ser replicado em laboratório, o que não pode ser separado do corpo que sente, passou a ser descartado como ruído. Mas como confiar em uma Ciência que precisa amputar a sensibilidade para ser válida? A epistemologia ocidental construiu um sujeito do conhecimento que observa sem ser afetado, que mede sem se implicar, que fala sem ouvir. Como se fosse possível conhecer o mundo sem estar no mundo.

Esse paradigma objetivista também define o que é reconhecido como evidência. A experiência vivida, os afetos, os sentidos, os símbolos e os sonhos são relegados à esfera do irrelevante, ignorando que o conhecimento é sempre

atravessado por contextos históricos, políticos e subjetivos. Não podemos tratar como problema a subjetividade, porque essa característica faz parte da condição da nossa espécie, tanto quanto a capacidade analítica. Em tempos de Inteligência Artificial, talvez até mais. Neste momento, a Ciência carece de subjetividade, e é preciso pensar a sua inclusão no fazer científico como parte do processo de conhecer.

A objetividade, nesse sentido, é um espelho opaco. Ele não reflete o real, mas sim aquilo que pode ser moldado ao seu reflexo autorizado. Os sonhos, por exemplo, não entram nesse campo reflexivo porque não se prestam a esse molde. Eles desafiam a linearidade, a causalidade e o tempo. Eles aparecem, se metamorfoseiam, desaparecem, e ainda assim, produzem sentido. Mas a Ciência não tem a menor ideia do que fazer com o sentido que escapa à fórmula, além de descartá-lo.

O silenciamento da experiência atinge especialmente os corpos historicamente marginalizados. As mulheres, por exemplo, foram frequentemente associadas ao emocional, ao irracional, ao corpo, e, por isso, consideradas menos aptas à produção do saber. O mesmo se deu com os povos indígenas e as populações negras, cujas formas de conhecer, profundamente enraizadas na experiência e na coletividade, foram taxadas de arcaicas ou míticas. Como bem observa Cida Bento em *O Pacto da Branquitude* (2022), a “‘neutralidade’ e ‘objetividade’ não são características de sociedades marcadas por preconceito e discriminação” (2022, p. 72).

A própria noção de verdade que a objetividade sustenta começa a ruir quando confrontada com a pluralidade dos modos de existir e conhecer. A filosofia das ciências contemporâneas, em especial os estudos ecofeministas e pós-coloniais, vem há décadas demonstrando que o saber produzido dentro dos moldes da Ciência reflete interesses específicos, e não uma descrição desinteressada do mundo.

A comparação entre a obra de Charles Darwin e a de Piotr Kropotkin na obra de Roszak, *The Voice of the Earth*, torna esse ponto particularmente visível. Embora ambos tenham produzido investigações empíricas sobre a vida e a evolução, as conclusões que extraíram de suas observações divergem de maneira profunda. No caso de Darwin, a ênfase na competição entre os organismos como motor central da seleção natural encontrou ampla ressonância científica e cultural em um contexto histórico marcado pelo capitalismo industrial, pelo imperialismo e pela naturalização

da concorrência como princípio organizador da sociedade, ainda que Darwin tenha usado o trabalho de Malthus e sua Lei das Populações (um tratado econômico, não biológico, usado para descrever os mecanismos de crescimento e decréscimo populacional na era industrial) para chegar aos seus resultados. Como observado por Roszak:

Longe de estar aplicando o ethos da natureza à sociedade civilizada, Darwin aplicou o ethos do capitalismo industrial à natureza, concluindo que toda vida deveria ser o que ela se tornou nas primeiras vilas fabris: uma luta violenta pela existência (2001, p. 153, tradução livre).

Apesar dessa inversão fundamental de perspectiva, essa é a teoria que ensinamos nas escolas até hoje. No entanto, cabe mencionar que a leitura competitiva da evolução popularizada como "darwinismo social" foi originalmente formulada por Herbert Spencer, filósofo e sociólogo vitoriano que cunhou a expressão "*survival of the fittest*" (a sobrevivência do mais apto) em seu trabalho *Principles of Biology* (1864). É importante ressaltar que Darwin não ficou alheio a essa leitura: a partir da 5ª edição de *A Origem das Espécies* (1869), o autor incorporou o termo de Spencer como expressão auxiliar à sua própria noção de seleção natural por acreditar que esse termo oferecia maior clareza conceitual. Embora Darwin tratasse a expressão como mero sinônimo da seleção natural, e não como revisão teórica de fundo, essa incorporação contribuiu para sedimentar historicamente a associação entre sua obra e a leitura competitiva que Roszak critica.

Já Kropotkin, ao observar o bioma russo e as condições extremas de sobrevivência em regiões de clima severo, desenvolveu, em *Mutual Aid* (1902), uma teoria consistente do ponto de vista empírico, na qual a cooperação, a ajuda mútua e a solidariedade aparecem como fatores determinantes para a continuidade da vida. Vale a pena observar que Kropotkin era um geógrafo anarquista que acreditava que "a evolução tem mais a ver com um sistema complexo de cooperação dentro e entre as espécies do que com a competição entre indivíduos. Esses sistemas eram bons para a sociedade, para a terra e para a alma" (ROSZAK, 2001, p. 154). Hoje nós sabemos que, pelo menos a nível do organismo, a cooperação entre as células é um lugar comum na biologia contemporânea. Quando as células competem por recursos e escapam dos mecanismos cooperativos do tecido, é porque houve mutações que desencadearam um câncer.

O contraste entre essas duas formulações revela que a Ciência seleciona, hierarquiza e interpreta os fenômenos a partir de sensibilidades históricas, experiências situadas e projetos de mundo específicos. Apesar de se pretender um espelho objetivo da realidade, o discurso científico participa ativamente da construção das narrativas que legitimam determinadas formas de organização social, evidenciando que aquilo que se apresenta como lei natural frequentemente carrega, de modo implícito, uma escolha política.

Desde o Iluminismo, consolidou-se no pensamento ocidental uma hierarquia entre formas de conhecer, na qual o conhecimento sensível, enraizado no corpo, na percepção direta e na experiência vivida, foi progressivamente subordinado ao conhecimento racional, abstrato e distanciado. A oralidade cedeu lugar ao texto, o mito à equação, o corpo à máquina. Saber passou a ser sinônimo de medir, repetir e comprovar. Aquilo que não se prestava à dissecação pela lógica foi taxado de impreciso, imaturo ou inválido. Essa exclusão sistemática moldou ao mesmo tempo a ciência e o próprio conceito de verdade nas sociedades modernas, e isso não se deu de forma neutra. Ela implicou a desqualificação sistemática de modos de saber que emergem da relação com o mundo, do contato com o território e da escuta dos ritmos da vida, em favor de uma pretensa objetividade, que pressupõe uma noção que nossa experiência demonstra ser impossível na prática (apesar de útil para uma teoria que precisa da dominação): a separação entre o sujeito e a realidade que ele vive, o ser que habita o planeta e o planeta que carrega todos os seres.

No campo da psicologia e das ciências humanas, essa operação assumiu a forma de uma interiorização do conhecimento, que confinou a experiência ao espaço da mente individual e rompeu seus vínculos com o mundo natural. Para autores como Theodore Roszak, historiador, crítico cultural e propositor da ecopsicologia, a modernidade produziu uma cisão psíquica profunda ao negar legitimidade às formas de saber que conectam a psique humana à Terra, relegando-as ao campo do irracional, do infantil ou do místico (2001, p. 42). Essa repressão não tem o poder de eliminar tais saberes, mas acaba os empurrando para camadas subterrâneas da experiência, onde continuam a operar como uma fonte latente de sofrimento e, ao mesmo tempo, potencialmente de sabedoria (2001, p. 13, 14).

Segundo Roszak afirma em *The Voice of The Earth* (2001, p. 303), o inconsciente ecológico conserva aquilo que a racionalidade moderna precisou silenciar para se afirmar: uma inteligência relacional forjada ao longo da história

evolutiva da espécie, capaz de perceber a interdependência entre humanos e ambiente, entre vida psíquica e vida planetária. Ao suprimir essa dimensão sensível do conhecimento, a modernidade empobrece a experiência humana enquanto compromete a própria capacidade de responder às crises ecológicas que ela mesma engendra. Isso significa que a exclusão dos saberes sensíveis não é um efeito colateral da racionalidade moderna, e sim um de seus mecanismos centrais de funcionamento interiorizados de forma sutil, mas profunda.

Essa leitura permite compreender que a crise ambiental contemporânea não é dissociável de uma crise da sensibilidade. Ao reprimir o inconsciente ecológico, a modernidade rompeu os canais pelos quais a Terra podia ser sentida, sonhada e reconhecida como um campo vivo de relações. Recuperar os saberes sensíveis não exige que a razão seja banida ou rejeitada, mas é imprescindível entender que ela deve ser reinscrita em um horizonte mais amplo, no qual conhecer volta a ser um gesto encarnado, relacional e situado. No prefácio do livro *The Voice of the Earth*, Roszak nos leva de volta ao tempo dos alquimistas do mundo antigo, quando “entender o universo era uma questão de escutar, de ouvir a música das esferas, a voz da Terra. Sabedoria significava conexão” (2001, p. 16, tradução livre). É essa sensação de encantamento que precisamos recuperar.

A partir da colonização, mas também por meio da academização do conhecimento, o Ocidente estabeleceu parâmetros restritos de validação do real. O saber passou a ser aquilo que pode ser testado, quantificado e reproduzido. O que escapa a essas exigências (porque é vivo, mutável, singular e invisível) foi reduzido a credice ou folclore. A carne, a memória, o sonho, o delírio, o pressentimento, todos esses caminhos legítimos de percepção da realidade foram rebaixados pela racionalidade moderna. O conhecimento deixou de ser uma experiência para se tornar um dado. Boaventura Santos aborda o tema na obra *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*:

O domínio global da ciência moderna como conhecimento-regulação acarretou consigo a destruição de muitas formas de saber, sobretudo daquelas que eram próprias dos povos que foram objecto do colonialismo ocidental. Tal destruição produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objecto de destruição. (2007, p. 30)

E o pior de tudo é que a Ciência, além de marginalizar os saberes sensíveis, também os expropria, ressignifica e, muitas vezes, os usa como matéria-prima sem nomear suas origens.

Se isso fosse feito apenas com as ciências exatas, seria mais fácil defender. Mas o problema fica intransponível nas ciências humanas, que, absurdamente, tentam se construir negando a própria humanidade. Querem entender pessoas como entendem equações. As ciências humanas se dobraram a um método que exige reprodutibilidade, previsão e comprovação empírica, ignorando que o humano é também afetivo, contraditório, simbólico e cíclico. Mais ainda: o humano é sonhador. E nos sonhos, talvez mais do que em qualquer outro espaço, habita uma forma de verdade que a ciência não sabe traduzir.

A crítica aqui proposta é epistemológica, mas também ontológica e espiritual, política e afetiva. Excluir o sensível é excluir o corpo, e excluir o corpo é excluir a história encarnada daqueles que vivem, sentem e resistem. O saber que se pretende universal é, na verdade, localizado, e o faz às custas de silenciar outros lugares de enunciação. É preciso expor que a hegemonia racional moderna não apenas exclui saberes, mas define quem pode ser reconhecido como sujeito epistêmico.

Como Quijano argumenta em seu ensaio clássico sobre *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* (2005), a colonialidade do saber é parte estrutural do modo como a modernidade consolidou hierarquias epistêmicas que validam certos saberes como universais e desvalorizam outros como inferiores. Essa colonialidade designa o modo como o colonialismo europeu instituiu uma hierarquia epistêmica duradoura que organiza o mundo segundo critérios eurocêntricos de conhecimento. Para o autor, a modernidade produziu um regime de saber que se apresenta como universal, neutro e objetivo, ao mesmo tempo em que oculta suas próprias condições históricas, geográficas e raciais de produção. Nesse processo, os saberes europeus passaram a ocupar o lugar de referência legítima para a definição da verdade, enquanto os conhecimentos produzidos fora desse eixo foram sistematicamente desqualificados, reduzidos a folclore, crença ou irracionalidade. Ele explica:

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa implicava o despojo de seu lugar na história da produção

cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua relocalização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o passado. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (2005, p. 127).

A colonialidade do saber opera, assim, como um dispositivo de poder que naturaliza a superioridade de determinadas formas de conhecimento e invisibiliza outras, especialmente aquelas enraizadas na experiência, no corpo, no território e nas cosmologias não ocidentais. Ao separar razão e sensibilidade, ciência e vida, esse regime epistêmico sustenta tanto a dominação colonial quanto uma ontologia da separação que continua a moldar as formas contemporâneas de conhecer, sentir e habitar o mundo. Descolonizar o pensamento exige reconhecer que fomos ensinados a ver o mundo através dos olhos daqueles que nos dominaram, exige “nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos.” (QUIJANO, 2005, 139).

A partir da citação de Quijano, conseguimos inferir que a colonialidade do saber está diretamente ligada a uma colonialidade do ser. Nelson Maldonado-Torres aprofunda a crítica à colonialidade na obra *Sobre a Colonialidade do Ser* (2007) ao formular esse conceito para designar a dimensão ontológica da dominação colonial, marcada pela negação sistemática da humanidade de sujeitos racializados e pela naturalização da violência contra determinadas vidas. Na lógica da colonialidade do ser, o outro deixa de ser reconhecido como *Tu* e passa a ser reduzido a objeto de suspeita, controle ou descarte, produzindo um mundo no qual a desumanização se torna estrutural. Sobre isso, o autor diz:

A colonialidade, como estou sugerindo aqui, pode ser compreendida como uma radicalização e naturalização da não-ética da guerra. Essa não-ética incluiu práticas de eliminação e de escravização de determinados sujeitos (por exemplo, indígenas e negros) como parte do empreendimento da colonização. A expressão hiperbólica da colonialidade inclui o genocídio, que é o paroxismo do *ego cogito*: um mundo no qual o *ego cogito* existe sozinho. (MALDONADO-TORRES, 2007, pg. 247, tradução livre)

Na base da modernidade, Maldonado-Torres identifica, além do racionalismo, um *ceticismo misantrópico maniqueísta* (2007, pg. 245) que difere radicalmente da dúvida metódica cartesiana: trata-se de um ceticismo que duvida da própria

humanidade do Outro colonizado. Esse regime de suspeição encontra uma de suas expressões mais explícitas no Debate de Valladolid (1550–1551), no qual teólogos e filósofos europeus, como Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas, discutiram publicamente se os povos indígenas do continente americano possuíam alma, razão e plena humanidade. O fato de que tal questão pudesse ser colocada nos termos de um debate legítimo evidencia o núcleo ontológico da colonialidade: a possibilidade de suspender o reconhecimento do outro como humano. É esse mesmo gesto que Maldonado-Torres identifica como fundamento da colonialidade do ser, um ceticismo que pergunta incessantemente “este ser é realmente humano?”, “é digno de vida, de direitos, de escuta?”, instaurando uma lógica na qual a violência deixa de ser exceção e passa a constituir a norma (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 251).

Só que esse processo não se dá sem resistência. Povos originários, mulheres, comunidades afrodescendentes e tradições místicas continuam produzindo conhecimento a partir do sensível, ainda que fora das universidades, apesar dos indexadores, contra a lógica da validação normativa. A genealogia da exclusão dos saberes sensíveis é também a genealogia da resistência: das rezas que curam, dos sonhos que alertam, das danças que narram, das plantas que ensinam. Um saber que não precisa ser legitimado para existir, porque é vivido. Porque transforma.

Apesar de todos os esforços para sustentar nossa cosmovisão falida, há muitas rachaduras que já não podem ser ignoradas. Há sonhos, visões e intrusões que recusam o reflexo opaco que a Ciência e a falsa objetividade lhes oferecem, e que têm força suficiente para terminar de quebrá-lo. Há saberes que insistem em existir fora da moldura, e corpos que ousam pensar e produzir conhecimento a partir da imersão sensível e da escuta radical. Este trabalho faz parte disso. Ele não recusa toda a Ciência, mas recusa seus limites autoproclamados. Foi produzido dentro de uma universidade, com método, referências e rigor, e ainda assim aposta que o fazer científico pode ser ampliado sem ser abandonado. A crítica mais honesta a uma instituição é a que vem de quem ainda habita suas margens, de quem conhece a linguagem da casa e escolhe, mesmo assim, falar de outro lugar. A partir desse ponto de partida, a ciência é convocada a se olhar com outros olhos, a se ver com outras lentes, a se reinventar como ciências plurais, que se mantêm em movimento e em relação com a experiência, regenerando a Terra e refletindo o céu.

1.2 A Ferida Planetária: Crise Ecológica, Crise Psíquica

A crise contemporânea que assola o planeta transcende as suas manifestações mais visíveis, como a degradação ambiental e a instabilidade econômica. Na sua raiz, assistimos a uma profunda crise cosmológica, um abalo nos próprios alicerces da forma como a modernidade concebeu a sua relação com o mundo. Esta crise é o sintoma de uma ferida aberta por uma visão de mundo que separou radicalmente a experiência humana da materialidade do planeta, o sujeito do objeto, a mente da matéria. Pode ser comparada a uma patologia que, ao alienar o ser humano do seu ambiente, adoeceu tanto o primeiro quanto o segundo.

Se a exclusão dos saberes sensíveis estruturou a forma moderna de conhecer, seus efeitos não permaneceram confinados ao plano epistemológico. Eles se materializaram no modo como o mundo passou a ser habitado. A crise ecológica contemporânea é muito mais do que um acidente histórico ou uma simples consequência do avanço tecnológico: é a expressão ampliada de uma ontologia da separação. O colapso ambiental é a superfície visível de uma ferida mais profunda, aberta quando a Terra deixou de ser percebida como campo vivo de relações e passou a existir como objeto passível de exploração.

Essa ferida não atravessa apenas os ecossistemas. Ela atravessa também a psique. O mesmo gesto que separa o sujeito do mundo produz um duplo empobrecimento: de um lado, a devastação dos territórios; de outro, o esvaziamento da experiência humana. A Terra adoece ao mesmo tempo em que adoecem as formas de sentir, imaginar e significar a existência. A crise ambiental e a crise psíquica são, portanto, inseparáveis.

Ainda em *The Voice of the Earth*, Roszak (2001, p. 151) afirma que a modernidade instituiu uma cisão estrutural entre a vida psíquica e o mundo natural, relegando à marginalidade todas as formas de sensibilidade que reconheciam essa interdependência. O que foi reprimido não foi apenas um conjunto de crenças arcaicas, como a Ciência gostaria de acreditar. Aqui se fala de uma camada profunda da própria experiência humana, aquilo que ele denomina inconsciente ecológico. Trata-se de uma memória sensível da relação entre humanos e Terra, forjada ao longo de milênios de coevolução, capaz de perceber o mundo não como cenário, mas como interlocutor (2001, p. 304), que vai ser analisada com mais profundidade em 1.4.

A repressão do inconsciente ecológico não elimina sua ação, apenas desloca seus efeitos. Aquilo que não pode ser reconhecido retorna sob a forma de angústia difusa, sensação de vazio, perda de sentido e, mais recentemente, sob aquilo que vem sendo descrito como ansiedade climática. O sofrimento psíquico contemporâneo não pode ser plenamente compreendido se dissociado do colapso ambiental em curso (PIHKALA, 2018). Ambos são manifestações de uma mesma ruptura: a interrupção dos vínculos simbólicos, afetivos e imaginativos que conectavam a consciência humana aos ritmos da Terra.

Essa leitura encontra ressonância na formulação da hipótese de Gaia, proposta por James Lovelock e Lynn Margulis. Ao compreender a Terra como um sistema autorregulador, composto por interações dinâmicas entre elementos vivos e não vivos, Gaia desloca radicalmente a imagem do planeta como suporte passivo da ação humana. A Terra aparece como um sistema sensível às perturbações que sofre, capaz de responder às intervenções que perturbam seu equilíbrio dinâmico. Assim, pandemias, “pragas” agrícolas e eventos climáticos extremos deixam de ser externalidades indesejadas e passam a ser compreendidos como respostas de um sistema vivo pressionado ao limite. Vamos nos aprofundar nesta análise em 1.3.

Para Isabelle Stengers, essa resposta não deve ser romantizada nem instrumentalizada. Em sua obra *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism* (2015), a autora nomeia essa resposta como a intrusão de Gaia, um acontecimento que interrompe as narrativas de progresso, controle e previsibilidade que sustentaram a modernidade. De acordo com a autora, diferentemente de como o termo foi apropriado pela cultura “new age”, Gaia não necessariamente atua como entidade benevolente ou como nova totalidade reconciliadora, e sim como força que impõe limites e exige uma transformação profunda das formas de pensar, sentir e agir. A intrusão de Gaia é material e epistemológica simultaneamente. Ela desestabiliza tanto os ecossistemas como as categorias através das quais a Ciência tentou compreendê-los.

A intrusão de Gaia significa que já não lidamos com um pano de fundo que pode ser tomado como garantido. O que irrompe não é um sujeito, mas um conjunto de processos indiferentes às nossas razões, projetos e justificativas (STENGERS, 2015, p. 44, tradução livre).

Não surpreendentemente, a Ciência fundada sobre a exclusão do sensível encontra enorme dificuldade em responder a essa intrusão. Privada de linguagens

capazes de acolher a incerteza, a ambiguidade e a afetação, ela tende a reagir com mais controle, mais abstração e mais distanciamento. Assim, a ferida planetária se aprofunda. Quanto mais a Terra sinaliza seus limites, mais o pensamento moderno tenta silenciá-los por meio de modelos, métricas e soluções técnicas que não questionam a ontologia que produziu o problema.

Essa dinâmica revela o caráter profundamente psíquico da crise ecológica. O colapso ambiental não é apenas um problema externo a ser resolvido, mas um espelho invertido da própria consciência moderna. A recusa em sentir a Terra como viva corresponde à incapacidade de sustentar uma experiência de interdependência. A devastação dos territórios reflete a devastação dos vínculos. A ferida planetária é, nesse sentido, uma ferida relacional.

A degradação acelerada dos sistemas que viabilizam a vida na Terra não pode ser dissociada da saúde psíquica das populações que habitam as sociedades urbano-industriais. A alienação do mundo natural, que se tornou a norma cultural para uma vasta porção da humanidade, é tanto a causa motriz da crise ecológica quanto uma fonte inesgotável de patologia coletiva. Ao tratar a natureza como um mero recurso a ser explorado ou como um cenário passivo para o drama humano, a modernidade produziu uma ruptura que se manifesta tanto na contaminação dos rios e da atmosfera como na ansiedade e no vazio que permeiam a experiência contemporânea. A ferida é, além de tudo, autoinfligida: o que fazemos ao planeta, fazemos a nós mesmos.

Reconhecer essa ferida exige mais do que novos dados ou novas tecnologias. Exige uma reconfiguração da sensibilidade. Exige a recuperação de modos de atenção capazes de perceber aquilo que foi sistematicamente silenciado: os sinais sutis, os afetos, as imagens e as narrativas que não se deixam reduzir à linguagem instrumental. Exatamente por isso torna-se necessário deslocar o foco do conhecimento para os espaços onde a relação com o mundo ainda se manifesta de forma não domesticada, com o potencial de afetação mútua. O sonho, como veremos mais adiante, é por excelência um desses espaços. Ao contrário do que os materialistas insistem, essa demanda não significa abandonar a ciência, e sim exigir mais dela. A crise ecológica e a crise psíquica que este capítulo descreve exige em resposta a expansão do pensamento rigoroso, nunca o seu abandono. É hora de usar as ferramentas da academia para questionar os limites que a academia se impôs.

1.3 A teoria e a vingança de Gaia

A alienação psicológica descrita na seção anterior encontra sua manifestação material na crise sistêmica da biosfera, realidade essa que se torna inteligível a partir do conceito de Gaia, formulado pelos cientistas James Lovelock e Lynn Margulis. A teoria de Gaia rompe com a imagem da Terra como suporte passivo da vida e propõe o planeta como um sistema complexo e autorregulador, no qual os organismos vivos participam ativamente da manutenção das condições físico-químicas que tornam a vida possível. Atmosfera, oceanos, solos e seres vivos operam como partes interdependentes de um mesmo metabolismo planetário, não como componentes independentes.

A Teoria de Gaia surgiu quando Lovelock foi contratado pela NASA nos anos 1960 para desenvolver instrumentos capazes de detectar vida em outros planetas, especialmente em Marte. Ele estudou o que tornaria um planeta "vivo" e percebeu que a própria Terra exibia características notavelmente organizadas: uma atmosfera estável, rica em oxigênio, metano e nitrogênio, cuja composição parecia improvável de existir por mero acaso. Essa percepção o levou a uma pergunta inquietante: por que a atmosfera terrestre é tão perfeitamente regulada para sustentar a vida?

Foi a partir dessa questão que Lovelock e Margulis desenvolveram juntos a hipótese de que o planeta Terra funciona como um organismo vivo. A colaboração entre os dois foi decisiva e está amplamente documentada através de publicações conjuntas que datam desde 1974, e uma correspondência científica os uniu por quase quatro décadas. Ainda assim, o livro aqui utilizado como referência principal, *Gaia: Um Novo Olhar sobre a Vida na Terra* (1979), saiu com apenas um nome na capa. Esse apagamento não é detalhe menor. Ele repete, no interior da própria obra que sustenta parte do argumento deste capítulo, o mesmo processo de invisibilização das contribuições femininas à ciência que aqui se busca problematizar. Margulis era microbióloga, e foi ela quem forneceu o embasamento biológico central da hipótese: demonstrou como os microrganismos transformam ativamente a composição atmosférica do planeta, tornando a teoria cientificamente sustentável.

Na obra, Lovelock descreve a biosfera como muito mais que o cenário em que seres vivos se adaptam passivamente a um meio. Ela é um sistema complexo

em que a vida e o ambiente se co-produzem de forma dinâmica e integrada, sendo toda a sua superfície uma entidade autorreguladora. Gaia é definida como

[...] uma entidade complexa envolvendo a biosfera, a atmosfera, os oceanos e o solo da Terra; a totalidade constituindo um sistema cibernético ou de feedback que busca um ambiente físico e químico ideal para a vida neste planeta. A manutenção de condições relativamente constantes por controle ativo podem ser convenientemente descritas pelo termo “homeostase” (1995, p. 32).

Essa visão, inicialmente rejeitada por muitos cientistas por parecer animista ou mística, foi sendo progressivamente integrada a partir de evidências empíricas e simulações matemáticas. A noção de que a Terra possui mecanismos de retroalimentação que estabilizam suas condições vitais (como o ciclo do carbono, a temperatura dos oceanos e a produção de oxigênio) passou a ser reconhecida como compatível com os princípios da biogeoquímica e da ecologia de sistemas.

Contudo, a contribuição mais revolucionária da Teoria de Gaia pode estar além da descrição desses mecanismos, sendo na realidade a mudança ontológica que ela exige: o planeta deixa de ser um cenário e se torna personagem. A Terra é compreendida como uma entidade dotada de inteligência ecológica, como uma rede complexa de interações capazes de manter, transformar e criar condições para a continuidade da vida.

Essa inteligência planetária também ressoa com os saberes indígenas, que há milênios reconhecem a Terra como sujeito e não como recurso. É o caso, por exemplo, dos Yanomami. Para Davi Kopenawa, a floresta não é um cenário inerte, mas um ser vivo que sente e reage. Como afirma o xamã, “a terra tem coração e respira”, alertando que, se a floresta continuar a ser saqueada, ela responderá com incêndios, vendavais e enxurradas, arrastando consigo humanos e não-humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468). A incapacidade dos brancos de perceber esses sinais decorre, segundo ele, de uma perda profunda da escuta, dialogando perfeitamente com a afirmação de Roszak ao falar dos alquimistas do mundo antigo. Essa escuta perdida é que se deve recuperar, o que a Teoria de Gaia fortalece com uma linguagem que pode atravessar tanto os saberes tradicionais quanto os marcos científicos contemporâneos.

Essa concepção do planeta desloca radicalmente a ontologia moderna. A Terra deixa de ser compreendida como pano de fundo e passa a ser reconhecida

como processo. A proposta de Lovelock e Margulis não era atribuir intencionalidade moral ou consciência reflexiva ao planeta nos moldes humanos, e sim reconhecer uma forma de agência sistêmica, sensível às perturbações que ameaçam seus equilíbrios. Gaia é um sistema vivo no sentido mais rigoroso do termo: reage, se ajusta e, quando necessário, expulsa aquilo que compromete sua estabilidade.

Tal agência torna-se mais notável diante a mutação ecológica que o planeta está passando, em função da incidência profundamente perturbadora da civilização moderna. A reação de Gaia a tais perturbações ocasiona algo que o historiador pós-colonial Dipesh Chakrabarty (2009) descreve como a aceleração da passagem do tempo geológico, algo que estaria afetando profundamente a própria história humana, algo que os modernos, limitados à sua ontologia, não puderam antever.

O tempo geológico e a cronologia das histórias humanas permaneciam desconexos. Essa distância entre os dois calendários, como examinamos, é o que os cientistas do clima agora afirmam ter desmoronado. [...] A mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão. A maior parte de nossas liberdades até hoje consumiu grandes quantidades de energia (Chakrabarty, 2009, p. 9).

Nesse sentido, o Lovelock formula, de maneira deliberadamente provocativa, a noção de vingança de Gaia. Ao analisar os efeitos cumulativos da atividade industrial humana, sustentada por uma visão mecanicista e extrativista do mundo, o autor afirma que a humanidade entrou “em guerra contra Gaia, guerra que não temos esperanças de vencer” (LOVELOCK, 2006, p. 16). A guerra a que ele se refere é bastante literal. Trata-se de um conflito real entre um modo de vida que opera como se a Terra fosse inerte e um sistema planetário que responde de forma implacável às agressões que sofre.

A atividade industrial moderna, ao liberar volumes massivos de carbono fóssil, alterar ciclos biogeoquímicos e destruir ecossistemas em escala planetária, ignorou a natureza sistêmica de Gaia. O pressuposto implícito foi o mesmo que orientou a exclusão dos saberes sensíveis: a crença de que o mundo pode ser manipulado sem responder, explorado sem reagir, esgotado sem consequências estruturais. A vingança de Gaia desmonta essa ilusão. O planeta responde. Quando certos limites são ultrapassados, o sistema se reorganiza de maneiras que podem tornar a vida como a conhecemos inviável.

Os dados climáticos contemporâneos corroboram a gravidade dessa ruptura. As projeções elaboradas pelo Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima no final dos anos 1980, que à época pareciam cenários distantes ou exagerados, foram rapidamente alcançadas e, em muitos casos, superadas. Lovelock observa que a cruz que marca a posição atual da humanidade nos gráficos de projeção climática aproxima-se perigosamente da linha do “cenário extremo” (LOVELOCK, 2006, p. 30). A aceleração do aquecimento global, a intensificação de eventos climáticos extremos e o colapso de sistemas ecológicos indicam que Gaia já entrou em um regime de resposta ativa.

Essa resposta não distingue culpados individuais nem opera segundo critérios morais. Gaia reage ao conjunto de pressões exercidas sobre seus sistemas de regulação. A vingança de Gaia não é punição, apenas consequência. Ela revela o equívoco fundamental da modernidade: tratar a Terra como objeto externo à história humana. Ao fazê-lo, a humanidade se colocou fora do sistema do qual depende, como se fosse possível existir à margem dos ciclos que sustentam a vida.

A noção de vingança introduz, portanto, uma dimensão incontornável de alteridade. Gaia não é controlável nem plenamente previsível. Ela impõe limites que não podem ser contornados por inovação tecnológica ou crescimento econômico. Ela não negocia. Essa constatação desestabiliza profundamente a racionalidade moderna, fundada na promessa de domínio e progresso ilimitado. Diante da intrusão de Gaia, o pensamento é forçado a reconhecer sua própria vulnerabilidade.

Ao mesmo tempo, a vingança de Gaia explicita o caráter profundamente psíquico da crise ecológica. A incapacidade de reconhecer a Terra como sistema vivo está ligada à repressão das formas de sensibilidade que permitiriam perceber seus sinais de alerta. O aquecimento global, a acidificação dos oceanos e a perda de biodiversidade são, também, mensagens que não soubemos ou não quisemos escutar. A modernidade produziu uma surdez planetária, sustentada pela exclusão do sensível e pela recusa da afetação.

Reconhecer a vingança de Gaia é reconhecer que a Terra não é o palco da crise, é seu sujeito. É admitir que existe uma forma de consciência imanente aos sistemas planetários, uma inteligência distribuída que regula, reage e, quando necessário, destrói. Essa consciência não se comunica por palavras ou equações, mas por processos, sinais e transformações (tanto materiais quanto psíquicas) que

atravessam o clima, os ecossistemas e, inevitavelmente, a totalidade da experiência humana.

Diante dessa realidade, a pergunta que se impõe é como podemos voltar a escutar Gaia. A crise planetária exige modos de percepção capazes de captar aquilo que não se deixa reduzir a dados isolados. Exige uma reconfiguração da atenção, uma abertura às linguagens não humanas por meio das quais nosso planeta se manifesta. Aqui o sonho começa a adquirir centralidade epistemológica. Se a Terra reage, se ela responde, se ela impõe limites, então é preciso perguntar de que modos essa resposta pode ser percebida, simbolizada e integrada à consciência humana.

A vingança de Gaia não precisa ser apenas o anúncio do fim de uma forma de habitar o mundo. Ela é, paradoxalmente (ou não), a convocação para outra forma de viver, que se funda na escuta, na coabitação, na reabilitação do sensível como via legítima de conhecimento. É a partir dessa convocação que o sonho passa a se apresentar como possível espaço de tradução entre a experiência humana e os ritmos profundos da Terra.

1.4 O Inconsciente Ecológico

A mesma alienação que colocou a humanidade em guerra com Gaia opera também no plano da psique. A cisão que separou sujeito e mundo produziu uma subjetividade tão fraturada quanto o planeta. Aqui, a crítica ecológica encontra uma formulação psicológica bastante contundente no trabalho de Theodore Roszak, para quem a psicologia moderna é, em grande medida, um produto da mesma cultura urbano-industrial que adoce a Terra, e por isso compartilha de seus pressupostos ontológicos e de suas cegueiras fundamentais (2001, p. 19).

Segundo Roszak, as principais correntes psicoterapêuticas do século XX, da psicanálise freudiana às abordagens humanistas e comportamentais, permanecem majoritariamente centradas naquilo que Jung denominou de “neurose urbana do ateísmo” (JUNG, apud ROSZAK, 2001, 62). Ao confinarem o sofrimento psíquico ao drama familiar, social ou individual, essas abordagens tratam o ambiente natural como pano de fundo irrelevante, quando não como mero cenário simbólico. O resultado é uma psicologia que opera dentro de um mundo já ontologicamente mutilado, incapaz de reconhecer que a crise da mente e a crise da Terra são manifestações de uma mesma ruptura civilizatória.

A partir dessas reflexões, Roszak formula o conceito de inconsciente ecológico no capítulo 11 de *The Voice of the Earth*. Diferentemente do inconsciente freudiano, estruturado em torno de pulsões reprimidas e conflitos intrapsíquicos, o inconsciente ecológico designa a dimensão da psique que preserva a memória evolutiva da relação entre humanos e Terra. Trata-se de um reservatório de imagens, afetos e formas de sensibilidade forjadas ao longo de milênios de coabitação com outros seres vivos em ciclos naturais e paisagens compartilhadas. Ele é, portanto, a camada mais profunda do inconsciente, que nada tem de arcaica, nem pode ser superada ou dominada. Pelo contrário, é uma fonte ativa de sabedoria relacional, profundamente afinada com a manutenção da vida. O conceito se aproxima da definição inicial do inconsciente coletivo, mas enfatiza sua dimensão material e evolutiva, visto que posteriormente Jung o reduziu à história cultural da espécie humana e seus símbolos.

Ele [o inconsciente coletivo] pode muito bem ser o repositório de um arquivo evolucionário que liga a psique à amplidão completa de toda a história cósmica. A mente, longe de ser um desenvolvimento tardio e aleatório no universo da matéria morta, conecta-se com esse universo no estado emergente mais recente da sua fronteira em desdobramento (ROSZAK, 2001, p. 303, tradução livre).

Para Roszak, a cultura urbano-industrial reprimiu sistematicamente essa dimensão da psique. Ao fazê-lo, produziu aquilo que Freud chamou de “loucura colusiva”: um estado coletivo de normalidade patológica. Sobre isso, Freud se pergunta: “Será que não seria justificável chegar ao diagnóstico de que, sob a influência de necessidades culturais, algumas civilizações ou algumas épocas da civilização (possivelmente toda a humanidade) tenha se tornado neurótica?” (FREUD, apud ROSZAK, 2001, pg. 54). Roszak observa que práticas destrutivas são naturalizadas pela nossa cultura, enquanto formas de sensibilidade que reconhecem a interdependência entre vida psíquica e vida planetária são descartadas como irracionais ou regressivas. Nesse sentido, a repressão do inconsciente ecológico representa um processo cultural profundo, sustentado por instituições e práticas que se retroalimentam.

Ainda de acordo com o autor, essa repressão constitui a raiz mais profunda da insanidade contemporânea. Ao romper os vínculos simbólicos que conectavam a psique humana ao mundo natural, a modernidade produziu sujeitos funcionalmente adaptados a um sistema doente. Quando a psicoterapia ignora essa dimensão, ela

acaba se tornando cúmplice da patologia que pretende tratar. Em vez de questionar o adoecimento estrutural da sociedade industrial, limita-se a ajustar o indivíduo às exigências de um mundo que já perdeu seus critérios de sanidade (ROSZAK, 2001, pg. 55, 56).

Essa crítica desloca radicalmente a noção de cura. Curar não pode significar simplesmente restaurar a capacidade de funcionamento dentro de um sistema que opera contra a vida. A verdadeira tarefa terapêutica, segundo Roszak, consiste em reabrir os canais de comunicação entre a psique e a Terra. Isso implica reconhecer que o sofrimento humano não é apenas resultado de conflitos internos, mas também resposta sensível à degradação dos ecossistemas, à perda de vínculos com o território e ao silenciamento das formas não instrumentais de experiência.

O inconsciente ecológico manifesta-se precisamente nos espaços que escapam ao controle da racionalidade instrumental. Ele irrompe por meio de imagens, afetos, sonhos, fantasias e estados de sensibilidade que não se deixam reduzir à linguagem técnica. Essas manifestações são sinais de uma inteligência relacional que insiste em sobreviver mesmo sob condições adversas, e não sintomas que precisam ser controlados com medicamentos. Quando reprimidas, retornam como vazio e sofrimento. Quando ouvidas, podem se tornar vias de reconexão com o tecido vivo do mundo.

Esta reconfiguração metafísica encontra um eco surpreendente nos desenvolvimentos da ciência do século XX. Roszak argumenta que a cosmologia, a física quântica e a biologia minaram progressivamente a imagem de um universo mecânico e aleatório. A partir da revolução científica dos séculos XVII e XVIII, a matéria passou a ser definida como substância inerte, desprovida de sensibilidade, intenção ou valor intrínseco, reduzida a extensão, movimento e mensurabilidade. Esse gesto ontológico foi decisivo para a consolidação da ciência moderna, pois permitiu separar radicalmente sujeito e objeto, conhecimento e valor. No entanto, ao longo do século XX, os próprios avanços da física começaram a corroer essa imagem mecanicista: a matéria revelou-se instável, relacional, atravessada por campos, probabilidades, auto-organização e interdependência. A partir disso, Roszak apresenta o Princípio Antrópico, que pode ser postulado da seguinte forma:

Matéria e energia têm uma propriedade original, certamente não aleatória, que organiza o universo no espaço e no tempo... Todo o processo evolucionário e cósmico são o mesmo, e os biólogos podem com

assertividade entender que o universo é na sua essência biocentrado. (HENDERSON, *apud* ROSZAK, 2001, p. 123, tradução livre)

O conceito chama atenção para a escala do tempo cósmico e para o encadeamento extremamente preciso de condições físico-químicas necessárias para que a vida emergisse e se mantivesse: pequenas variações nas constantes fundamentais, na formação das estrelas, na estabilidade dos átomos ou na química do carbono teriam tornado a vida impossível. Ao confrontar essa improbabilidade estatística com a insistência científica em reduzir a vida ao acaso, Roszak evidencia um paradoxo: quanto mais a ciência moderna refina seus cálculos sobre probabilidades e contingências, mais improvável se torna a hipótese de que a complexidade viva seja apenas um subproduto acidental do caos, o que nos reconduz a uma visão do cosmos como um todo vivo e interligado (ROSZAK, 2001, p. 140).

Para Roszak, os sonhos constituem uma das principais linguagens do inconsciente ecológico. No contexto de perturbações climáticas e crises globais, o autor concebe o sonho como uma via de manifestação da inteligência de Gaia, de modo que nossa subjetividade se interliga aos processos pela via onírica. Essa ponte tem a capacidade de fortalecer nossos vínculos com a Terra e seus muitos seres, mobilizando uma inconformidade com o atual modo de vida responsável pela destruição do equilíbrio planetário.

Gaia está doente. No seu estado de febre, ela sonha (através das mentes dos seus filhos humanos mais sensíveis) com os povos simples que uma vez habitaram levemente seu corpo amplo, pegando pouco, retribuindo em uma reciprocidade devota, admirando e tremendo sua magnificência. Imagens dos nobres selvagens assombram o Ocidente moderno, um sinal saudável de auto-dúvida. (ROSZAK, 2001, p. 225)

Neles, a Terra reaparece como presença ativa, como campo simbólico carregado de afetos, memórias e advertências. Sonhar com florestas devastadas, águas contaminadas ou animais feridos não é mero reflexo de preocupações individuais, e sim a expressão de uma conexão que capta, em nível imagético, as feridas do planeta. O sonho torna-se, assim, um espaço privilegiado de escuta daquilo que a consciência diurna aprendeu a ignorar.

Vale a pena mencionar uma iniciativa brasileira que atua diretamente nessa direção. O Projeto Jacarandá, idealizado e conduzido por Mariana Leal de Barros, é uma experiência coletiva de escuta e partilha de sonhos relacionados à crise

ambiental. Ele nasce da percepção de que, diante do agravamento das questões ecológicas e sociais, imagens oníricas semelhantes começaram a emergir em diferentes pessoas e contextos, revelando uma sensibilidade compartilhada à degradação do mundo. Ao reunir esses sonhos e criar espaços de escuta entre quem sonha, o Jacarandá favorece a elaboração coletiva de conteúdos que atravessam simultaneamente as pessoas e os espaços. A partilha dos sonhos ativa uma reconexão com a Terra enquanto campo vivo de afetos e sinais e, ao mesmo tempo, reabre vínculos entre aqueles que sentem as mesmas dores e sonham os mesmos sonhos. Este tópico vai ser retomado na conclusão do trabalho.

Assim, a prática onírica emerge como sintoma e como possibilidade. Sintoma porque revela, em sua recorrência e intensidade, aquilo que a consciência diurna não consegue elaborar. Possibilidade porque preserva uma forma de experiência na qual sujeito e mundo ainda não estão completamente separados. No sonho, a Terra volta a aparecer, mas dessa vez como presença viva, não como recurso. É nesse território instável, simbólico e profundamente relacional que se abre a possibilidade de pensar outras formas de habitar este planeta ferido.

Essa perspectiva permite compreender o inconsciente ecológico como território vivo de experiência. Ele não está localizado “dentro” do sujeito. Ele emerge na relação entre corpo, mundo e imaginação. O inconsciente ecológico é profundamente relacional e distribuído. Ele dissolve a fronteira rígida entre interior e exterior, sugerindo que a psique humana é atravessada por forças, ritmos e imagens que não lhe pertencem exclusivamente.

Reconhecer o inconsciente ecológico implica uma transformação disruptiva da própria ideia de consciência. A consciência deve deixar de ser entendida como instância isolada e ser concebida como nó sensível de uma teia mais ampla de relações vivas. A repressão dessa dimensão adoece os indivíduos ao mesmo tempo que compromete a capacidade coletiva de responder à intrusão de Gaia. Sem acesso ao inconsciente ecológico, a humanidade permanece surda às mensagens do planeta e cega às consequências de suas próprias ações.

A reabilitação do inconsciente ecológico não se dá por meio de uma espiritualização abstrata da crise. Ela requer um retorno à natureza. Ela exige práticas de atenção capazes de sustentar a vulnerabilidade e a escuta que vão, por si mesmas, reanimar a espiritualidade. Exige uma disposição para habitar os

territórios onde a Terra ainda pode ser sentida e sonhada. É nesse horizonte que o sonho começa a se afirmar como possibilidade de elaboração e resposta.

Ao abrir espaço para o inconsciente ecológico, o sonho já não é um resíduo psíquico e sim uma interface viva entre a psique humana e a consciência planetária. Ele se apresenta como uma das poucas linguagens ainda capazes de traduzir, em imagens sensíveis, aquilo que Gaia expressa por meio de suas transformações materiais.

1.5 O lugar interdito dos sonhos na epistemologia ocidental

Entre todas as formas de exclusão epistêmica promovidas pela racionalidade moderna, talvez nenhuma seja tão simbólica quanto o rebaixamento do sonho. Ao longo dos séculos, o sonho deixou de ser considerado uma fonte legítima de saber para tornar-se um resíduo, um resto da mente, uma desorganização da razão, um produto do acaso noturno. No campo científico ocidental, sonhar passou a ser sinônimo de erro ou ilusão ou distorção. Aquilo que antes era tratado como mensagem, como oráculo, como travessia entre mundos, tornou-se ruído. Como bem pontua Sidarta Ribeiro em *O Oráculo da Noite*:

De inspiração transcendente a comoção visceral, o sonho caiu do pedestal e passou a ser visto apenas como reflexo das sensações residuais do corpo passivamente adormecido pela falta de estimulação, um espelhamento trivial do estado corporal presente, seja ele fome, sede ou outra necessidade do momento (RIBEIRO, 2020, p. 81).

No trabalho *O regressar da noite*, Nastassja Martin oferece um panorama crítico do percurso histórico do pensamento científico ocidental que progressivamente desqualificou o sonho como forma legítima de experiência e conhecimento. A história moderna do conhecimento operou uma interdição sistemática do sonho ao deslocá-lo do campo da experiência e da relação para o domínio da interioridade privada e do erro cognitivo. A partir do século XVII, com a consolidação do racionalismo cartesiano e de suas derivações, o sonho deixou de ser concebido como encontro ou revelação para ser reinterpretado como fenômeno estritamente mental, enclausurado no sujeito. Essa transformação marcou uma ruptura ontológica profunda: ao negar qualquer trânsito efetivo entre o humano e uma alteridade exterior durante o sono, a modernidade instituiu uma mente restrita que separou definitivamente mundo interior e mundo exterior.

Se a alma vagueia, viaja, se desvia e divaga, ela o faz agora apenas em termos metafóricos. Nada "deixa" mais o corpo; o seu relaxamento basta para dar conta dos movimentos erráticos da mente, que permanece enclausurada dentro dele. (...) O sonho, tal como o olhar e a visão, torna-se o teatro do interior, uma experiência de representação que mais tarde se pode dar um valor íntimo, mas de modo algum social. (MARTIN, 2022, p. 6)

O sonho passou a figurar como teatro privado da imaginação, destituído de valor informacional, incapaz de produzir conhecimento válido sobre o real e, por isso, relegado ao estatuto de ilusão, ou patologia. No século XIX, essa amputação ontológica foi reforçada pela antropologia e pelas ciências sociais, que utilizaram o sonho como critério de hierarquização civilizatória. Autores como Edward Tylor (2005) e Émile Durkheim (2012), embora divergentes em seus projetos teóricos, convergem na desqualificação do sonho como fundamento legítimo de conhecimento. No evolucionismo antropológico de Tylor, o sonho foi interpretado como erro cognitivo primitivo de sociedades incapazes de distinguir subjetivo e objetivo; na sociologia durkheimiana, foi reduzido a fenômeno marginal, irrelevante para a vida social organizada². Em ambos os casos, o sonho foi expulso do campo do trabalho, da política e da reflexão legítima, sendo associado à infância da razão, à preguiça intelectual ou à superstição. Essa operação consolidou o sonho como espaço epistemicamente interdito, incapaz de mediar relações com o mundo, com os outros ou com o território.

A psicanálise, apesar de reintegrar o sonho como objeto de interesse, não rompeu com essa interdição, simplesmente conseguiu reformulá-la. Ao traduzir o sonho em linguagem simbólica do inconsciente individual, a teoria reduziu a alteridade a uma projeção do *eu* e converteu o encontro com o mundo em monólogo autorreferencial. O sonho passa a ser a realização de um desejo reprimido. Contra essa tradição, Martin evidencia que, em outros regimes ontológicos, o sonho permanece uma prática pragmática de orientação, sobrevivência e diplomacia com

² Para Tylor, o pai do evolucionismo cultural, o sonho é uma "experiência alucinatória" que teria dado origem às crenças animistas. Por não conseguir distinguir entre a visão subjetiva do sono e a realidade física, o "selvagem" trata o sonho como uma evidência (falsa) de que a alma pode sair do corpo. Em sua ignorância, o homem primitivo, teria cometido um erro lógico ao supor que as visões trazidas em sonhos eram experiências reais de uma alma separada do corpo. (Tylor, 2005, p. 421-25). Durkheim faz uma crítica da visão de Tylor, mas também diminui o sonho como fonte de conhecimento ao retirar dele qualquer significado místico ou transcendente, tratando-o como um estado de desagregação mental onde a consciência social se perde. O sonho seria instável e incoerente demais para servir de base para uma instituição social tão sólida quanto a religião (Durkheim, 2012, p. 49-55).

seres humanos e não-humanos. A interdição moderna do sonho revela-se como um empobrecimento deliberado do real, porque nega a porosidade do ser e a capacidade do sonho de produzir vínculos e orientação. Assim foi interditada uma das formas mais antigas e profundas de relação com o mundo vivo. Não apenas como método, mas como experiência válida.

Freud acredita que o sonho é movido pelo desejo e Sidarta Ribeiro, em *O Oráculo da Noite*, concorda com Freud, já que “sonho ‘é’ desejo porque ambos são dopamina” (RIBEIRO, 2020, p. 261). Mas tanto um quanto o outro observam um fenômeno inserido em condições culturais específicas. Assim como há outras formas de habitar o mundo, há outros sonhos. Enquanto nós sonhamos com desejos, outras sociedades, como as dos Yanomami, sonham com propósito. Seus sonhos não são resíduos do dia, são ferramentas de orientação. Eles sonham com a vida, com a continuidade do coletivo, com o território e seus espíritos. Não sonham a partir da falta, e sim do vínculo. O sonho, nessa cultura, é prática, é conselho, é encontro com o não-humano. Sonha-se com o futuro da floresta, com o destino de um parente, com o recado de um ancestral, com o local da caça. O sonho é instrumento de decisão e parte do tecido da vida comunitária.

Essa diferença é fundamental. Ela revela que o sonho, estando associado à dopamina, conforme observado por Sidarta Ribeiro no parágrafo anterior, não precisa estar unicamente ligado ao desejo de ordem individual ou consumista. A dopamina está envolvida em diversas formas de motivação e recompensa, inclusive aquelas ligadas ao senso de propósito, de vínculo social, de cuidado e de comunidade. Estudos recentes (BENINGER, 2018; TANG, 2024) mostram que experiências de cooperação, altruísmo e pertencimento também mobilizam circuitos dopaminérgicos, indicando que o cérebro humano não distingue o valor da recompensa apenas pelo prazer imediato, mas também pelo sentido profundo que aquela experiência carrega³. Em outras palavras, sonhar com o bem-estar do coletivo ou com a cura de um parente pode mobilizar os mesmos circuitos cerebrais que ativam desejos pessoais, com a diferença de que o motor da ação, nesses casos, é a conexão.

³ Estudos contemporâneos sobre a base neurobiológica da cooperação indicam que a sociabilidade humana é mediada pela interação entre ocitocina e o sistema dopaminérgico de recompensa, tornando o vínculo social quimicamente reforçador (TANG *et al.*, 2024, p. 7). Essa “aprendizagem de incentivo”, processada quimicamente pela dopamina, é o que permite ao indivíduo valorizar e sustentar colaborações complexas em longo prazo (BENINGER, 2018, p. 185).

Essa observação aponta para uma distinção que Freud não poderia ter feito, pois ele analisava os sonhos de uma sociedade que já havia perdido, em grande medida, o vínculo com a Terra, com a coletividade e com o simbólico, e que não conseguiu nem conceber os sonhos como um espaço de troca. Assim, se os nossos sonhos revelam desejos reprimidos, isso diz menos sobre a natureza universal do sonho e mais sobre a forma como vivemos, uma vida pautada pela repressão, pelo consumo e pelo corte entre razão e sensibilidade. Recorro mais uma vez a Sidarta em *O Oráculo da Noite*, quando o autor estabelece que “é o modo de viver que pauta o sonho” (RIBEIRO, 2020, p. 42).

A interdição do sonho como forma de conhecimento é, então, parte de um projeto maior: o projeto moderno de desqualificar tudo que não pode ser explicado pela lógica linear. É por isso que o sonho, ao escapar das categorias da objetividade, foi empurrado para a esfera do delírio ou da arte. Mas sonhar pode ser uma operação profunda de esvaziar-se e tornar-se outro: abrir-se ao simbólico, ao intuitivo, ao que vibra em outro tempo e carrega saberes ancestrais e cosmológicos, e propor a partir dessa abertura um caminho em direção ao que está além dos limites estreitos do “eu” moderno. Em *Sonhando mundos em que ainda dá tempo*, Mariana Leal de Barros (2024), já mencionada anteriormente como idealizadora do projeto Jacarandá, mostra que os sonhos são experiências que nos conectam a mundos, narrativas e sensibilidades que ultrapassam a esfera individual. Conforme ela se expõe aos sonhos compartilhados em contextos de crise, a autora afirma que eles carregam “avisos, recados e aprendizados sobre saúde, política, pessoas, território e temporalidades múltiplas”, incorporando, assim, uma dimensão relacional e comunitária que ecoa para além da biografia individual. Essa abertura ao outro (seja ao coletivo, ao território ou às forças que nos atravessam) faz do sonho um campo de escuta e participação no tecido mais amplo da vida, onde nos desprendemos das fronteiras do eu para nos encontrarmos em uma experiência compartilhada de mundo.

Recuperar o sonho como modo de conhecer é também um gesto político. É afirmar que há inteligência no devaneio, que há verdade na metáfora, que há conhecimento naquilo que se revela fora da vigília racional. É devolver ao sonho seu estatuto de mundo, e não apenas de sintoma. É reconhecer que o sonho é, em muitas culturas, mais ferramenta do que resíduo, mais trilha do que desvio. E é justamente por isso que ele precisa ser interdito pela epistemologia ocidental:

porque, se acolhido, ele rompe com seus fundamentos. Porque onde a razão recusa, o sonho escuta. Onde a ciência cala, o sonho grita.

2. O MISTÉRIO DA CONSCIÊNCIA E A ILUSÃO DA SEPARAÇÃO

2.1 O que é a consciência?

Antes de seguir, é preciso retornar a uma das perguntas mais fundamentais e mais inquietantes que atravessam a história da filosofia, da ciência e da espiritualidade: o que é mente? O que é consciência?

Apesar de parecerem termos comuns no vocabulário acadêmico e cotidiano, não há consenso científico ou filosófico sobre o que essas palavras significam. Diversas disciplinas utilizam os mesmos termos com sentidos radicalmente distintos. Para a neurociência, a consciência costuma ser associada à atividade elétrica do cérebro; para a fenomenologia, à experiência subjetiva; para diversas tradições espirituais, como o hinduísmo, o taoísmo e o hermetismo, a consciência é aquilo que anima e atravessa tudo o que existe. Mesmo dentro da ciência, as definições variam conforme o autor, o método e a ontologia subjacente. Vamos delimitar as noções que serão adotadas neste trabalho.

Em 1974, o filósofo norte-americano Thomas Nagel publicou um ensaio que se tornou um marco incontornável nos debates sobre consciência: *What Is It Like to Be a Bat?*. A pergunta (Como é ser um morcego?) de aparência quase ingênua, é na verdade uma provocação filosófica profunda. Ao nos colocar na pele de um morcego, Nagel nos obriga a confrontar o que há de mais íntimo e intransmissível na experiência de estar vivo: a perspectiva subjetiva do ser.

O argumento central é simples, mas avassalador: por mais que saibamos tudo sobre a biologia do morcego, sobre seu sistema nervoso, seus hábitos ecológicos, sua ecolocalização, jamais saberemos o que é ser um morcego. Há algo essencial que permanece inacessível a qualquer explicação objetiva: a vivência interna, o modo como o mundo aparece para aquele ser. O autor afirma que “um organismo possui estados mentais conscientes se, e somente se, há algo que é como ser esse organismo: algo que é assim para o próprio organismo. Podemos chamar isso de o caráter subjetivo da experiência.” (NAGEL, 1974, p. 1, tradução livre)

Esse “algo” é o que a filosofia chama de *qualia*: as qualidades sentidas da experiência. O vermelho que se vê, o gosto do café, o aperto no peito, o alívio, a

vertigem, o cheiro de chuva... Tudo isso faz parte de um universo fenomenológico que não pode ser acessado de fora, só pode ser vivido.

Nagel afirma que, enquanto estivermos presos a uma perspectiva objetivista (como aquela que domina o método científico), não conseguiremos jamais explicar a consciência em seus próprios termos. A Ciência pode dizer que uma determinada região do cérebro foi ativada, pode medir impulsos elétricos e fluxos sanguíneos, pode traçar mapas de conectividade sináptica, mas nenhuma dessas medições nos dirá como é a experiência subjetiva que acompanha esses fenômenos, como é ser aquela consciência naquele momento, naquele corpo, com aquele sentimento. Essa é uma dimensão do real que não se deixa reduzir à linguagem da física ou da química.

É importante pontuar que o autor tenta delimitar os alcances da ciência, não rejeitá-la completamente. Ele está nos lembrando de que há uma falha de categoria em tentar descrever um “ponto de vista” utilizando uma linguagem que, por definição, busca a ausência de ponto de vista. Vale perceber que o erro fundamentalmente está no que ela ignora: “Como a experiência subjetiva está conectada a um único ponto de vista, parece inevitável que uma teoria objetiva e física acabe abandonando esse ponto de vista.” (NAGEL, 1974, p. 2)

Ao perguntar como é ser um morcego, o autor nos convida a reconhecer que há um “ser”, um sujeito vivente, uma perspectiva encarnada e consciente em cada experiência. E que isso, que tem sido tratado como um detalhe periférico, é na verdade o coração do problema da consciência.

Essa reflexão tem implicações profundas. Significa, por exemplo, que a consciência não pode ser capturada por nenhum aparato empírico externo, pois sua realidade não é pública nem reproduzível. Ela é vivida. Ela é interior. Ela é, em última instância, irreduzível. E é por isso que qualquer teoria da consciência que ignore essa dimensão fenomenológica estará necessariamente incompleta. (NAGEL, 1974, p. 2) É possível descrever a neuroquímica do amor, mas não é possível reduzir o amor à sua neuroquímica. É possível observar os correlatos neurais do medo, mas isso não diz como o medo dói por dentro.

O autor rompe com o paradigma que dominou a modernidade: o de que tudo pode, em última instância, ser explicado por seus componentes materiais. Mais do que propor uma explicação alternativa, ele abraça o reconhecimento do mistério, um gesto de humildade filosófica que abre espaço para abordagens mais amplas, mais

sensíveis, mais conectadas com aquilo que realmente significa ser consciente. É inegável que o mundo íntimo e silencioso que nos habita existe e que, mesmo sem palavras, deve ser considerado real.

Assim como é verdade que vivemos em um universo repleto de matéria em movimento, também é verdade que sentimos. Esse fato simultaneamente silencioso e escandaloso perturba qualquer teoria que tente explicar o mundo apenas por suas engrenagens físicas. Em 1995, o filósofo australiano David Chalmers formulou um conceito que ele chamou de “*o problema difícil da consciência*” (the hard problem of consciousness). No texto *Facing Up to the Problem of Consciousness*, ele explica:

Os problemas fáceis da consciência são aqueles que parecem diretamente suscetíveis aos métodos padrão das ciências cognitivas, nos quais um fenômeno é explicado em termos de mecanismos computacionais ou neurais. Os problemas difíceis são aqueles que parecem resistir a esses métodos. (CHALMERS, 1995, p. 2, tradução livre)

Enquanto a ciência cognitiva acumulava avanços extraordinários no mapeamento das funções do cérebro, Chalmers escancarou a seguinte lacuna: por que todos esses processos físicos dão origem à experiência subjetiva?

Podemos entender como o cérebro processa informações, como reage a estímulos, como executa decisões. Esses são os “problemas fáceis” e, com tempo e tecnologia, tendem a ser solucionáveis. Mas há um ponto cego que permanece: por que essas informações e estímulos geram respostas subjetivas?

Por que todo esse processamento de informações não ocorre “no escuro”, livre de qualquer sensação interior? Por que, quando formas de onda eletromagnéticas incidem sobre uma retina e são discriminadas e categorizadas por um sistema visual, essa discriminação e categorização são vivenciadas como a sensação de um vermelho vívido? Sabemos que a experiência consciente surge quando essas funções são realizadas, mas o próprio fato de que ela surja é o mistério central. (Chalmers, 1995, p. 6, tradução livre)

É essa sensação de estar em si, de ter um mundo por dentro, que permanece inexplicada. Podemos dissecar o cérebro inteiro sem jamais encontrar um átomo de culpa, uma molécula de saudade. A neurociência descreve as correlações neurais da consciência com precisão cada vez maior, mas não explica por que elas são acompanhadas de uma vida interior. A relação entre corpo e mente, entre sinapse e sentimento, permanece nebulosa. O que Chalmers faz é reconhecer que não estamos falando de uma simples lacuna epistemológica, estamos falando de um

abismo ontológico. Talvez estejamos fazendo a pergunta errada, ou, ao menos, dentro de uma linguagem que jamais poderia contê-la.

Explicações físicas funcionam bem para explicar estruturas e comportamentos, mas a experiência consciente parece escapar a essas categorias. Podemos imaginar um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas desprovido de qualquer experiência. (Chalmers, 1995, p. 6, tradução livre)

Se reduzirmos a experiência a um conjunto de processos físicos, também podemos imaginar um ser idêntico a nós em comportamento e estrutura física, mas absolutamente vazio de interioridade. Essa figura (absurda, mas logicamente concebível) mostra que a experiência consciente não pode ser deduzida da estrutura física apenas.

No fim das contas, a mesma crítica se aplica a qualquer explicação puramente física da consciência. Para qualquer processo físico que especifiquemos, sempre permanecerá uma pergunta sem resposta: por que esse processo deveria dar origem à experiência? Dado qualquer processo desse tipo, é conceitualmente coerente que ele pudesse ser instanciado na ausência de experiência. Disso se segue que nenhuma descrição meramente do processo físico nos dirá por que a experiência surge. (CHALMERS, 1995, p. 12, tradução livre)

Há algo mais. Algo que não se deixa reduzir nem traduzir. Esse algo, que é vivência, é o que nos torna o que somos. E é o que desafia a Ciência: como explicar a existência da subjetividade se tudo o que ela conhece são objetos? Chalmers não oferece respostas definitivas. Ele oferece um ponto de virada. Ao assumir que o problema da consciência talvez exija novos princípios fundamentais, assim como o eletromagnetismo exigiu no passado, ele abre a possibilidade para uma nova ciência, que não exclua o sujeito do centro da realidade.

Aceitar isso é aceitar que a consciência não está dentro do cérebro como vinho dentro de uma garrafa. Que talvez ela não seja um produto, mas um processo contínuo, um fluxo. E que o problema difícil da consciência não é difícil apenas porque é complicado, mas também porque é profundo. Porque nos obriga a rever o que entendemos por realidade. Afinal, tudo o que conhecemos do mundo passa pela experiência e, ainda assim, a experiência permanece sendo aquilo sobre o que a Ciência menos sabe.

O mesmo problema conceitual da consciência ocorre com o conceito de mente. Seria a mente uma função do cérebro? Um processo emergente? Um campo que transcende a matéria? Uma construção linguística? A dificuldade não é casual:

ela reflete os limites do paradigma que tenta responder essas perguntas com as ferramentas da mesma racionalidade que criou a divisão, a grande cisão entre natureza e cultura, que, como já foi dito, é artificial e descabida.

Com base nas formulações de Nagel e Chalmers, vamos distinguir conceitualmente os conceitos de *experiência*, *mente* e *consciência*. Por experiência entende-se o nível mais elementar do sentir, definido por Nagel como o fato de haver “algo que é como ser” (NAGEL, 1975, p. 1) um determinado ente, independentemente de linguagem, reflexão ou autoconsciência. A mente designa o conjunto de capacidades cognitivas e funcionais, como pensamento, memória, linguagem e tomada de decisão, que podem operar sobre a experiência, mas não se confundem com ela. Está mais relacionada ao que Chalmers denomina de problemas fáceis da consciência (CHALMERS, 1995, p. 2). Já a consciência refere-se à presença ou ao campo organizado dessas experiências a partir de um ponto de vista, isto é, à dimensão fenomenal da vivência, tal como enfatizada por Chalmers ao distinguir a consciência dos processos meramente funcionais. Essa distinção é central para o “problema difícil da consciência”, que foi abordado anteriormente, pois permite reconhecer que funções mentais podem ser descritas em termos físicos ou computacionais sem, com isso, explicar por que ou como são acompanhadas de experiência. (CHALMERS, 1995, p. 3)

Mas foi o matemático e filósofo Alfred North Whitehead quem propôs décadas antes uma perspectiva cheia de potencial. Em vez de buscar explicar a consciência como um produto tardio de sistemas materiais altamente complexos, como o cérebro humano, Whitehead propõe uma reformulação radical da própria ontologia a partir da qual o problema é colocado. A experiência deixa de ser um fenômeno excepcional que emerge do inerte e passa a ser compreendida como um traço constitutivo da realidade desde seus níveis mais elementares. Convém explicar que ele não afirma que toda a matéria é consciente no sentido humano do termo: reconhece-se apenas que toda existência envolve algum grau de experiência, de sensibilidade e de resposta ao mundo.

Ao substituir a noção de substância pela de processo, Whitehead (2010) começa a dissolver a oposição entre matéria e mente, propondo um universo composto por *ocasiões atuais*, entendidas como eventos ontológicos de vir-a-ser, nos quais o mundo é sentido, integrado e transformado. Cada ocasião constitui uma unidade momentânea de experiência relacional, na qual passado e presente se

articulam em um processo contínuo de apreensão e resposta, fazendo da realidade um fluxo de acontecimentos experienciados em permanente relação. Nesse quadro, existir é participar continuamente de processos de experiência, não ocupar um lugar estável no tempo e no espaço (2010, p. 32-40).

Essa concepção, embora profundamente inovadora no contexto da filosofia moderna, ressoa com cosmologias não modernas que jamais separaram radicalmente pensamento e mundo. O retorno contemporâneo ao pensamento whiteheadiano se faz necessário devido ao esgotamento das explicações materialistas e reducionistas diante do problema da experiência subjetiva, e à necessidade de uma ontologia capaz de pensar a vida, a mente e a Terra como processos interdependentes e sensíveis.

2.2 Whitehead e a consciência relacional

A Ciência herdou e consolidou uma compreensão da consciência como um fenômeno emergente e localizado, restrito ao funcionamento do cérebro humano e explicável por processos neuroquímicos e eletrofisiológicos em última instância. Nessa perspectiva, tanto a mentalidade quanto a consciência (que geralmente se confundem) aparecem como um subproduto recente da matéria, um efeito colateral complexo de sistemas biológicos suficientemente organizados, enquanto o restante do universo permanece concebido como desprovido de subjetividade. Autores como Gerald Edelman e Francis Crick são teóricos frequentemente citados quando o assunto é consciência. O último afirma no seu livro *The Astonishing Hypothesis*, publicado em 1994, que “você, suas alegrias e tristezas, suas memórias e ambições, seu senso de identidade pessoal e livre-arbítrio, não são mais do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas e das moléculas associadas a elas” (CRICK, 1994, p. 3, tradução livre).

A cosmologia científica que emergiu no século XVII, com figuras como Descartes, Newton e Locke, é a base desse pensamento. Whitehead postula que, ao longo de todo o período moderno, persistiu “a cosmologia científica estabelecida que pressupõe como fato último uma matéria, ou material, bruta e irreduzível espalhada pelo espaço em um fluxo de configurações” (WHITEHEAD apud SILVA E SILVA, 2022, p. 73). A matéria foi estabelecida como a realidade primária, e as qualidades sensíveis, tais quais as cores que vemos, os sons que ouvimos, as emoções que sentimos, como qualidades secundárias, meros produtos da mente

humana projetados sobre um mundo em si mesmo silencioso, incolor e desprovido de valor. Em contraposição a essa perspectiva, o matemático inglês ironiza:

Os poetas estão redondamente enganados. Eles deveriam endereçar seus hinos aos próprios sentidos, e não aos objetos que supõem contemplar. O brilho do pôr do sol deveria ser removido do céu e transferido para o observador. A natureza é, em si, um assunto monótono, inexpressivo e vazio; desprovida de som, de fragrância ou de cor; apenas o fluxo incessante da matéria, movendo-se interminavelmente, sem qualquer sentido (Whitehead, 2006, 75, 76).

Whitehead critica esta visão do mundo através do que designa por *falácia da concretude deslocada* (fallacy of misplaced concreteness) (SILVA E SILVA, 2022, p. 86). Esta falácia consiste em tomar uma abstração, ou seja, a matéria como substância inerte e localizada no espaço-tempo, e tratá-la como se fosse a realidade concreta e fundamental. Em suma, a falácia consiste em tratar o mapa (a matéria inerte da física) como se fosse o território (a natureza vibrante da experiência). A Ciência, na sua busca por leis universais, criou um modelo elegante e poderoso do mundo, mas esqueceu-se de que se tratava de um modelo. Whitehead argumenta que esta abstração tornou-se a base da nossa compreensão do mundo, responsável por nos alienar da realidade concreta da nossa experiência, onde a natureza se apresenta sempre como um todo atuante e qualitativo (SILVA E SILVA, 2022, p. 87).

Para Whitehead, explicar a consciência como exceção absoluta em um universo sem experiência equivale a produzir um salto inexplicável do não-sentir ao sentir. "Não há um hiato entre o 'não-sentir' e o 'sentir'. A filosofia do organismo é guiada pela convicção de que as entidades atuais são as únicas coisas reais, e que estas entidades atuais são instâncias de experiência" (2010, p. 248). Assim, admitir um vácuo de sentimento, uma "atualidade vacante", seria contrariar sua metafísica.

Em outras palavras, o autor sustenta que a Ciência, ao negar qualquer forma de experiência à natureza, torna a própria emergência da consciência humana um enigma insolúvel. Em vez disso, propõe inverter o problema: ao invés de perguntar como a experiência surge da matéria inerte, ele reconhece que a experiência, em graus variados, é um traço constitutivo da própria realidade.

Desse modo, o autor desloca a subjetividade do topo da pirâmide biológica para a própria base da existência. Ao definir a entidade atual não como uma substância estática, mas como uma instância de experiência ou "ponto subjetivo" que organiza os dados do mundo, ele propõe que a realidade é intrinsecamente

senciente. Assim, o que comumente chamamos de consciência em um sentido lato (a capacidade de sentir, reagir e integrar o mundo) corresponde ao que Whitehead denomina experiência, um processo de *concrecência*, ou seja, no qual o universo "cresce junto" em cada nova unidade de sentimento (WHITEHEAD, 2010, p. 42).

Nesta perspectiva, a distinção entre experiência e consciência deixa de ser um abismo para tornar-se uma gradação de intensidade. A experiência ou o "sentir" (*feeling*) é a base ontológica do universo, enquanto a consciência é apenas um "brilho" ocasional, um "advento tardio" que ilumina as ocasiões de experiência mais complexas (WHITEHEAD, 2010, p. 212). Consciência envolveria a capacidade de contrastar intelectualmente a afirmação de um fato e a potencialidade de uma forma abstrata. Nesse ponto, o pensamento de Whitehead pode parecer se aproximar da Ciência moderna, pelos limites de sua definição de consciência (analisada de forma crítica na próxima sessão).

Contudo, essa dimensão intelectual humana não esgota a subjetividade do mundo; ao contrário, ela flutua sobre um oceano de preensões sensíveis que constituem tudo o que existe. Além disso, o autor constrói uma definição metafísica de experiência muito mais complexa e subjetiva do que aquela proposta pela Ciência moderna. Assim, se não podemos atribuir a todo o cosmos uma consciência antropicamente deliberativa, podemos e devemos atribuir-lhe uma subjetividade inerente. Ao rejeitar a falácia da "atualidade vacante" (a ficção de uma matéria desprovida de interioridade) (WHITEHEAD, 2010, p. 248), compreendemos que o universo não é um objeto a ser observado, mas um processo de mútua percepção. Para a filosofia do organismo, toda entidade, do átomo a Gaia, possui um "polo mental" e uma subjetividade operativa.

Sob essa ótica, o sonho deixa de ser a "anarquia de imagens" desqualificada ou o mero "substituto" de um desejo reprimido para emergir como o estado em que a subjetividade se manifesta em sua amplitude pré-consciente. No sonho, o indivíduo retorna ao fluxo das preensões fundamentais que nos ligam ao mundo. Ele é, portanto, "mais real" que a consciência humana porque está mais perto da base vibrante do universo, antes das distinções lógicas. É neste sentido que se torna possível afirmar que Gaia sonha sua continuidade: o planeta opera como uma vasta "sociedade de sociedades", cujas ocasiões de experiência se entrelaçam em uma imaginação sistêmica. O sonho de Gaia é o ensaio contínuo de formas e afetos que precede e sustenta a vigília; é a subjetividade planetária em seu exercício de

autoinvenção, provendo a "efervescência criativa" que a consciência tardia, isolada em seu racionalismo, é incapaz de engendrar (WHITEHEAD, 2010, p. 318).

Portanto, a experiência whiteheadiana funciona como uma consciência ontológica fundamental: um campo de sensibilidade atemporal e onipresente que organiza a realidade. Sob essa perspectiva, o sonho e a sabedoria de Gaia não seriam subprodutos de um intelecto humano, mas manifestações dessa subjetividade universal que, ao sentir e integrar o passado, ensaia criativamente os futuros possíveis. Essa inversão desloca a consciência do estatuto de anomalia e a reinscreve em um campo relacional mais amplo, no qual mente e mundo não se opõem, apenas participam de um mesmo processo de devir.

A desconstrução da ilusão do eu exige um deslocamento ontológico profundo. Não basta criticar a Ciência por seus efeitos coloniais, ecológicos ou psíquicos; é necessário interrogar a própria imagem de realidade que sustenta a ideia de um sujeito isolado frente a um mundo inerte. Desmantelar o conceito moderno de consciência é muito mais que uma questão filosófica; é um ato estratégico com profundas implicações políticas e ambientais. A ideia de uma "natureza humana" fixa, isolada e universal tem sido usada para nos aprisionar em narrativas de inevitabilidade, sugerindo que a hierarquia e a desigualdade são consequências lógicas da nossa constituição fundamental. Não é um exagero inferir que reabrir a caixa-preta da consciência é o primeiro passo para voltar a imaginar as nossas formas de coexistência e expor a consciência como um campo de relações, não como uma propriedade separada de tudo mais.

A base dessa desconstrução é o conceito de "bifurcação da natureza". Esta divisão filosófica, solidificada no século XVII, opôs uma Natureza "sem som nem cheiro nem cor; meramente o correr da matéria, sem fim nem significado" (WHITEHEAD, 1997, p. 56) a uma mente humana que, sozinha, projeta sobre ela qualidades como o som, o cheiro e a cor. O resultado é que "a natureza recebe um crédito que na verdade deveria ser reservado para nós mesmos" (1997, p. 56). A natureza torna-se um palco passivo, enquanto a mente humana se torna a única fonte de experiência e significado.

A filosofia de processo faz uma crítica à bifurcação da natureza e propõe uma reconstrução radical da metafísica ocidental a partir da experiência relacional simultaneamente. Ele rompe com a concepção clássica da realidade como composta por substâncias estáticas e duradouras. Como mencionado, o mundo não

é feito de coisas, mas de *acontecimentos*. Os constituintes últimos da realidade são aquilo que ele denomina *entidades atuais* ou *ocasiões atuais*: eventos experienciais efêmeros, pulsos de devir que surgem, se realizam e perecem. Não há nada “por trás” dessas entidades que seja mais real do que elas próprias. A realidade é processo, não suporte; fluxo, não fundamento imóvel.

Whitehead distingue cuidadosamente subjetividade, mentalidade e consciência. Toda entidade atual possui subjetividade no momento de seu devir, isto é, ela é um centro de experiência. A mentalidade diz respeito à capacidade de introduzir novidade, de responder criativamente às relações que a atravessam. A consciência, por sua vez, emerge apenas em ocasiões altamente complexas, dotadas de sentimentos intelectuais e reflexão.

Há uma convergência significativa entre o que Nagel denomina *experiência* e o que Whitehead chama de *subjetividade*. Em ambos os casos, trata-se do nível mais elementar do sentir, definido pelo simples fato de haver um ponto de vista, isto é, algo que é como ser um determinado ente. Para Nagel, a experiência subjetiva constitui o núcleo irredutível da consciência fenomenal e delimita os limites de qualquer explicação puramente física do mental. Para Whitehead, toda entidade atual é, no momento do seu devir, um sujeito de experiência que sente e preende o mundo antes de qualquer representação ou reflexão. Embora partam de tradições filosóficas distintas, ambos recusam a ideia de que a subjetividade seja algo recente na história do universo ou exclusivo da mente humana, reconhecendo-a como dimensão ontologicamente primária da realidade.

As diferenças tornam-se mais nítidas quando se considera o conceito de mentalidade. Em Whitehead, a mentalidade se manifesta na capacidade de gerar respostas criativas ao seu ambiente, introduzindo diferenças no curso do que já está dado ou pelo menos novidade no processo de devir. Trata-se de uma dimensão ativa da experiência, ligada à criatividade e à variação, e não à mera repetição causal. Em Chalmers, aquilo que mais se aproxima da noção de mentalidade corresponde aos *problemas fáceis da consciência*, que são o conjunto de funções cognitivas e comportamentais que podemos mapear e entender. Esses processos podem operar sobre a experiência e organizá-la funcionalmente, mas não explicam, por si sós, a *experiência* ou *subjetividade*.

Sobre a consciência, David Chalmers a define como a presença organizada da experiência fenomenal a partir de um ponto de vista, insistindo que ela não pode

ser reduzida a descrições funcionais ou computacionais dos processos mentais. É precisamente essa irreducibilidade que caracteriza o chamado problema difícil da consciência, uma vez que mesmo uma explicação completa dos mecanismos físicos e funcionais envolvidos não é capaz de esclarecer por que tais processos são acompanhados de experiência. Whitehead, por sua vez, sustenta que a consciência emerge apenas em ocasiões de experiência altamente complexas, nas quais surgem sentimentos intelectuais, contraste conceitual e reflexão. Ela não constitui o fundamento da experiência, mas um de seus modos mais elaborados e raros, situado em um continuum ontológico mais amplo no qual a experiência precede e excede a consciência reflexiva.

Essa distinção é crucial para desmontar a ilusão do eu moderno. A consciência humana deixa de ser compreendida como o centro do mundo e passa a ser vista como uma intensificação de processos experienciais mais amplos. Ela não é uma propriedade privada do sujeito, ela é um grau elevado de participação num campo relacional que atravessa toda a natureza. Para o autor, o eu não é uma substância, e sim um *padrão provisório de organização de experiências*.

Silva e Silva (2022) descreve esse processo relacional por meio do conceito whiteheadiano de *preensão*. Preender é sentir, acolher, incorporar outros eventos. Antes de conhecer o mundo como representação, o mundo é sentido como relação. “A *preensão* não é considerada não cognitiva por não ter relação com processos intelectivos ou mentais. Ela é não cognitiva por estar tanto aquém quanto além desses processos.” (2022, p. 103). Cada entidade atual surge a partir das *preensões* do que a precede e, ao perecer, torna-se parte do mundo que será *preendido* por outras entidades. Não existe, portanto, um sujeito que observa um objeto neutro. Existe uma cadeia contínua de afetações mútuas. A separação rígida entre interior e exterior, base da ilusão do eu, revela-se uma abstração recente, útil para certos fins técnicos, mas ontologicamente enganosa.

Essa visão processual permite compreender como surgem as aparências de estabilidade no mundo. Embora as entidades atuais sejam efêmeras, elas se organizam em *nexus*, agrupamentos de ocasiões que compartilham padrões relacionais. Quando esses *nexus* apresentam uma ordem relativamente estável, Whitehead os denomina sociedades estruturadas. Uma molécula, uma célula, um organismo, um ecossistema ou mesmo um planeta podem ser compreendidos como sociedades estruturadas, que nada mais são do que composições dinâmicas de

processos experienciais que mantêm certa coerência ao longo do tempo sem jamais se tornarem substâncias fixas (WHITEHEAD, 2010, p. 90).

Essa noção é fundamental para pensar a consciência de modo relacional e ecológico. O que chamamos de “indivíduo” é, na verdade, uma sociedade altamente complexa de processos, inserida em sociedades maiores e atravessada por múltiplos níveis de relação. O eu não é uma entidade autônoma, mas um ponto provisório numa costura de interdependências. A bifurcação da natureza, ao separar mente e mundo, obscurece essa continuidade e produz a ficção de um sujeito autônomo, desligado dos processos que o constituem.

Ao recusar a bifurcação, Whitehead também transforma a própria ideia de conhecimento, que se desvincula da observação de um mundo exterior a partir de um ponto neutro e passa a se associar a processos que nos atravessam e nos transformam. Toda apreensão do real envolve implicação. Não há visão “de lugar nenhum”. A Ciência, ao absolutizar essa abstração, construiu uma ontologia que mutila a experiência e legitima a dominação da natureza como se não houvesse consequências.

A partir de tudo isso, é possível constatar que a filosofia de processo oferece uma base ontológica robusta para tudo o que foi desenvolvido no capítulo anterior. A ferida planetária, a intrusão de Gaia e a repressão do inconsciente ecológico podem ser lidas como consequências diretas da negação dessa ontologia relacional. Ao negar subjetividade e mentalidade à Terra, a modernidade produziu um mundo explorável sem remorso e uma consciência isolada sem pertencimento.

Em suma, não existe coisa alguma que seja meramente objetiva. A realidade é sempre um fluxo, uma experiência, uma passagem. Toda entidade é, na verdade, uma ocasião de experiência, um processo no decurso do qual muitas preensões se unem em uma satisfação concreta (2010, p. 318). Ou seja, “cada entidade atual é apenas um modo de o universo inteiro ser ele próprio. É uma preensão do universo inteiro a partir da sua própria perspectiva particular.” (2010, p. 118). A pedra, a árvore, a onda, cada uma carrega dentro de si um vestígio de mundo, uma memória, uma preensão de tudo aquilo que lhe é exterior (WHITEHEAD, 2010, p. 247-50). A matéria, portanto, não é muda: ela se expressa, reage, responde.

O pensamento de Whitehead viabiliza a construção de uma metafísica capaz de dialogar com diversas ciências, com a ecologia e com saberes que nunca aceitaram a separação radical entre humano e mundo. Sua noção de sociedades

estruturadas oferece um terreno conceitual fértil para pensar a Terra como sistema vivo, a psique como processo relacional e o sonho como espaço onde essas camadas se cruzam.

Com essa ontologia, a ilusão do eu pode se dissolver. O sujeito deixa de ser centro soberano da experiência e passa a ser compreendido como expressão transitória de um mundo que sente, responde e se transforma. Nos próximos tópicos, essa concepção será colocada em diálogo com outras tradições filosóficas, cosmológicas e psicológicas que, cada uma à sua maneira, recusaram a separação entre consciência e mundo e preservaram a intuição de que tanto realidade como consciência são, em sua base, relacionais.

2.3 Perspectivismo ameríndio e a dissolução do sujeito moderno

Se a filosofia de processo de Whitehead desmonta a ilusão do eu a partir de uma crítica interna à metafísica ocidental, o perspectivismo ameríndio, tal como formulado por Eduardo Viveiros de Castro (2004), realiza uma operação ainda mais radical: ele revela que a própria figura do sujeito moderno não é um dado universal da experiência, mas uma construção ontológica localizada, estranha à maior parte das cosmologias não modernas. O perspectivismo coloca a existência de outra ontologia, fundada em princípios radicalmente distintos daqueles que sustentam a separação moderna entre sujeito e objeto.

A partir do texto *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, entende-se que no cerne do perspectivismo ameríndio está a afirmação de que tudo o que existe é, em alguma medida, sujeito, porque tem *experiência* e *subjetividade*, conforme descrito na seção anterior. Todo ser existente ocupa um ponto de vista, um modo próprio de perceber, sentir e habitar o mundo. Diferentemente da ontologia moderna, que distribui a subjetividade de forma excepcional e a objetividade como regra, o perspectivismo inverte a equação: a subjetividade é a condição comum, enquanto os corpos é que diferenciam as perspectivas. Não há um mundo único observado por múltiplos sujeitos, mas múltiplos mundos produzidos por diferentes regimes de corporeidade. Ele afirma:

“Os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana,

normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 228).

Essa inversão não comporta a figura do sujeito moderno como centro epistemológico. O humano deixa de ser o observador privilegiado da realidade e passa a ser apenas uma posição entre outras tantas em uma ecologia de perspectivas. Animais, espíritos, plantas e outros entes não-humanos não são concebidos como objetos da natureza, mas como pessoas dotadas de intencionalidade, agência e vida social. A diferença entre espécies não é de natureza, mas de perspectiva. Todos veem a si mesmos como humanos; o que muda é o corpo a partir do qual o mundo é percebido.

Essa concepção atinge diretamente o fundamento da Ciência, e por isso é tão difícil para o pensamento moderno concebê-la e aceitá-la. Se não existe uma natureza neutra, desprovida de interioridade, então a pretensão de um conhecimento objetivo, produzido a partir de um ponto de vista desincorporado, torna-se ontologicamente insustentável. O perspectivismo ameríndio expõe o caráter regional da ontologia moderna, mostrando que a divisão entre uma natureza muda e uma cultura pensante não é uma estrutura universal do real, mas um arranjo histórico específico. A chamada “bifurcação da natureza” aparece, nesse contexto, como um caso particular de cosmologia, e não como descrição fiel do mundo.

A dissolução do sujeito moderno operada pelo perspectivismo também implica uma reconfiguração profunda da noção de consciência. Assim como em Whitehead, a experiência não é um privilégio humano, nem um fenômeno emergente inexplicável em um universo inerte. A experiência é distribuída, relacional e situada. O que a modernidade chama de consciência individual é apenas uma forma específica, altamente estabilizada, de organização perspectivística. O eu deixa de ser uma substância interior e passa a ser compreendido como efeito provisório de relações, como um arranjo temporário entre corpo, mundo e outros seres. O perspectivismo amplia o que Whitehead entende por consciência reflexiva, porque ela deixa de ser um fenômeno raro para ser uma norma entre diversos seres não-humanos, sendo que alguns deles

atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-nas com uma intensidade superior à de nossa espécie, e, neste sentido, são ‘mais pessoas’ que os humanos. Além disso, a questão possui uma qualidade a posteriori essencial. A possibilidade de

que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, prevalece sobre qualquer dogma cosmológico substantivo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 228).

Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio oferece um contraponto ontológico à modernidade. Ao tratar a consciência como instância interiorizada, isolada do mundo, a psicologia herda a mesma ontologia que separa natureza e cultura. Para as cosmologias ameríndias, não há mente separada do mundo, assim como não há mundo separado da mente. Pensar é sempre pensar-com, sentir é sempre sentir-com. A subjetividade não é interioridade, mas relação. Essa concepção dialoga diretamente com a noção whiteheadiana de apreensão, segundo a qual existir é sempre ser afetado por outros existentes.

O xamanismo desempenha um papel central nessa cosmologia (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231). O xamã não é um sujeito dotado de capacidades excepcionais no sentido moderno, mas aquele que é capaz de transitar entre perspectivas, de deslocar-se ontologicamente entre diferentes modos de existência. Esse trânsito é prática concreta de conhecimento, não metáfora. Conhecer não é representar o mundo, é experimentar outros pontos de vista, habitar temporariamente outras formas de vida. Essa visão abrangente da alteridade gera uma ética da relação, na qual o conhecimento implica sempre risco, transformação e responsabilidade.

A aproximação entre Whitehead e o perspectivismo ameríndio permite compreender que a ilusão do eu não é apenas uma abstração filosófica, mas uma tecnologia política e cosmológica que sustenta modos específicos de exploração, dominação e alienação. Ao imaginar-se separado do mundo, o sujeito moderno se autoriza a tratá-lo como objeto. Ao imaginar-se único portador de consciência, legitima a instrumentalização de tudo o que não reconhece como semelhante. O perspectivismo suspende essa autorização ao afirmar que o mundo é povoado por sujeitos, e que toda relação com o real é, inevitavelmente, uma relação entre perspectivas.

A dissolução do sujeito moderno reinscreve a experiência humana em um campo mais amplo de relações. O humano deixa de ocupar um centro imaginário para ser um elemento, um fio sensível entrelaçado em um crochê de existências que se afetam mutuamente. Nesse trabalho contínuo de pontos e voltas, nenhuma forma

existe isoladamente: cada ponto só sustenta sua consistência porque é atravessado por outros.

Esse pensamento tem implicações metafísicas, políticas e ecológicas. Se tudo tem uma forma de experiência, se tudo participa da tessitura da consciência planetária, então as decisões humanas precisam considerar o impacto que causam sobre entidades que também sentem, que também respondem. Isso quer dizer que a crise ecológica pode ser lida como o colapso de uma civilização que negou o sentir da Terra e abafou por tanto tempo quanto pôde seus gritos de socorro.

2.4 A Tapeçaria Social: A Consciência como Criação Política e Histórica

A cosmovisão bifurcada, que parece hoje tão natural e inevitável, é, na verdade, uma construção histórica específica, e não o culminar necessário da evolução social humana. Compreender a consciência como relacional exige, antes de tudo, abandonar a ideia de que ela constitui um dado natural fixo ou uma propriedade individual pré-política. A consciência não nasce pronta; ela se forma, se transforma e se reinventa no interior das relações sociais, históricas e cosmológicas que os coletivos humanos constroem ao longo do tempo. David Graeber e David Wengrow defendem que um dos equívocos centrais da narrativa moderna sobre a história humana é projetar sobre o passado uma imagem empobrecida da consciência, tratando nossos antepassados como um “caldo humano primordial” (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 105), incapaz de reflexão política, experimentação institucional ou escolha consciente. Essa imagem não é uma descrição fiel do passado; ela é uma legitimação irresponsável do presente.

Em *O Despertar de Tudo*, os autores desmontam de forma sistemática a ideia de um progresso linear da humanidade, segundo a qual sociedades humanas teriam evoluído inevitavelmente de formas simples e igualitárias para estruturas hierárquicas e centralizadas. As evidências arqueológicas e etnográficas indicam precisamente o oposto: uma notável capacidade histórica de experimentação social. Diversas sociedades alternaram, de maneira consciente e deliberada, entre diferentes formas de organização política. Os exemplos dos nhambiquara e dos inuítes são emblemáticos: grupos que, em determinados períodos do ano, adotavam lideranças centralizadas em aldeias agrícolas e, em outros momentos, dissolviam essas hierarquias ao se reorganizarem como bandos de forrageadores. Essa oscilação revela uma consciência política sofisticada da contingência das formas

sociais e das sazonalidades naturais do planeta (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 129, 130)

Essa plasticidade histórica da organização social aponta para uma consciência que não se entende como naturalmente submetida a um único modelo de propriedade ou de poder. Ao contrário, trata-se de uma consciência capaz de refletir sobre suas próprias instituições, desmontá-las e reconstruí-las conforme contextos, valores e necessidades. Portanto, a consciência é inseparável da imaginação política. Ela não é apenas aquilo que pensa o mundo, como também é aquilo que o antecipa e o ensaia.

Além disso, esse processo de formação da consciência é profundamente dialógico. As culturas se desenvolvem em constante relação, contraste e tensão com outras formas de vida. No quinto capítulo de *O Despertar de Tudo*, o primeiro trecho, subtintulado *Por que os forrageadores canadenses tinham e seus vizinhos californianos não tinham cativos escravizados*, Graeber e Wengrow (2022) ilustram esse fenômeno ao analisar a fronteira cultural entre os povos da Califórnia e os da Costa Noroeste do Pacífico. Enquanto estes últimos desenvolveram aristocracias hereditárias, escravidão e hierarquias rígidas, muitos povos californianos rejeitaram ativamente essas instituições. Como observam os autores, trata-se de um caso exemplar de cismogênese, conceito que “descreve como as sociedades em contato acabam se unindo dentro de um sistema comum de diferenças, mesmo quando tentam se distinguir umas das outras” (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 238). A recusa californiana à hierarquia foi, portanto, o resultado de uma decisão política consciente, uma escolha ética e cosmológica sobre como viver juntos em contraste deliberado com formas sociais vizinhas.

A consciência coletiva, portanto, é moldada tanto internamente quanto na relação com aquilo que se recusa a ser. Identidade é mais sobre posicionamento que sobre essência. É na fricção entre modos de vida que a consciência se torna reflexiva.

Talvez o exemplo mais contundente da natureza relacional e política da consciência esteja na influência exercida pelas críticas indígenas às sociedades europeias durante os séculos XVII e XVIII. Graeber e Wengrow recuperam o papel central de pensadores indígenas, como o chefe Wendat Kondiaronk, cujas análises sobre desigualdade, propriedade e coerção social impactaram profundamente o pensamento iluminista. As ideias de liberdade individual e igualdade social,

frequentemente atribuídas à tradição ocidental como suas grandes conquistas originais, foram, na realidade, elaboradas em diálogo com essas críticas. A chamada “consciência racional moderna” não emerge de um vazio, mas de uma relação intercultural atravessada por conflitos e disputas ontológicas (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 75).

Essa constatação desloca radicalmente a narrativa da modernidade. A consciência crítica, a retórica, a oratória, a filosofia, nada disso é um privilégio civilizatório europeu, nem um atributo exclusivo de sociedades industrializadas. São práticas relacionais que se constroem na troca, na escuta e, muitas vezes, na recusa.

A epistemologia Yanomami, que será aprofundada no capítulo 4, estende essa lógica relacional para além do campo social, projetando-a no plano cósmico. Se a consciência é tecida nas relações entre humanos, ela também se constitui nas relações com rios, florestas, animais, espíritos e sonhos. A recusa da consciência isolada, aqui, atinge sua expressão máxima: não apenas o eu é dissolvido, mas também a fronteira rígida entre o social e o natural, entre o político e o cosmológico. Diante disso, é preciso deslocar novamente o olhar. Se até aqui acompanhamos a tapeçaria das relações humanas, o passo seguinte é reconhecer que essa tapeçaria se prolonga na própria Terra.

A existência histórica destas cosmovisões relacionais, que viam o mundo como um tecido de relações e responsabilidades mútuas em vez de um repositório de recursos inertes, constitui um contraponto fundamental à narrativa da inevitabilidade da modernidade. No entanto, esta cosmovisão bifurcada não apenas se consolidou, como também foi impulsionada por um sistema econômico que a instrumentalizou para os seus próprios fins, um sistema que opera através de uma lógica de captura que Stengers chama de *feitiçaria capitalista*.

3. O MOTOR DA BIFURCAÇÃO: A FEITIÇARIA CAPITALISTA

3.1 A Captura da Imaginação e as Alternativas Infernais

A escolha do termo "feitiçaria" para caracterizar o capitalismo é mais que uma mera metáfora: é também um diagnóstico pragmático e estratégico. Stengers e Pignarre argumentam que o capitalismo contemporâneo opera num mundo que se julga imune às forças da natureza, o que constitui a sua principal vulnerabilidade (PIGNARRE; STENGERS, 2011, p. 40). Compreender este modo de funcionamento é o primeiro passo para aprender a proteger-se das suas operações. O capitalismo, quando analisado a partir das formulações desses dois autores, deixa de aparecer como um simples sistema econômico ou uma ideologia entre outras. Ele se revela como um dispositivo ativo de captura, cujo efeito mais profundo é impossibilidade de imaginar de outro modo. A adesão aos seus ritos e práticas não é consciente. A noção de feitiçaria capitalista nomeia precisamente esse funcionamento: uma força que não precisa convencer, porque atua diretamente sobre o campo do possível, estreitando-o até que nenhuma alternativa pareça viável.

Há muito tempo existe um nome para algo que consegue produzir uma coincidência entre a escravização, a colocação em serviço e a sujeição, isto é, a produção de sujeitos que fazem livremente aquilo que se espera que façam. Trata-se de algo cujo poder assustador e a necessidade de cultivar meios adequados de proteção são conhecidos pelos povos mais diversos, exceto por nós, modernos. Seu nome é feitiçaria. (PIGNARRE; STENGERS, 2011, p. 35)

Essa feitiçaria opera menos pela produção de consenso do que pela fabricação de um sentimento difuso de inevitabilidade. Ninguém se atreve a afirmar que o sistema é justo ou desejável, mas de fato produziu-se a sensação de que ele é incontornável. É a partir daí que Stengers e Pignarre introduzem o conceito de "alternativas infernais": são situações nas quais todas as opções disponíveis são ruins, mas apresentadas como impostas por uma necessidade impessoal e transcendente, seja ela o progresso, a competitividade global, a inovação tecnológica ou as chamadas "leis do mercado". Nessas condições, escolher deixa de ser um ato político e se torna apenas uma administração da perda. (STENGERS; PIGNARRE, 2005, p. 24)

O efeito central dessa captura é a paralisia da imaginação política. Quando todas as possibilidades já vêm pré-formatadas pelo sistema, pensar fora delas passa

a parecer irresponsável, ingênuo ou perigoso. A imaginação não é suprimida à força; ela é domesticada pela sensação constante de urgência e escassez. Assim, o capitalismo não precisa impor suas soluções como as melhores, basta apresentá-las como as únicas.

É importante demonstrar como a feitiçaria capitalista se articula diretamente com a bifurcação da natureza. Ao separar o mundo entre fatos técnicos e valores subjetivos, entre necessidade objetiva e desejo humano, o capitalismo transforma decisões profundamente políticas em questões aparentemente neutras. O que está em jogo deixa de ser como queremos viver e passa a ser como devemos nos adaptar. A experiência vivida, os afetos, os vínculos com a Terra e com os outros são deslocados para fora do campo do pensável, tratados como ruído diante das exigências do sistema.

A captura da imaginação é, portanto, uma captura ontológica. Ela, além de limitar o horizonte das escolhas, redefine o próprio estatuto da realidade, reduzindo-a a um conjunto de constrangimentos a serem geridos. Nesse cenário, a consciência moderna torna-se funcional à destruição que a cerca: não porque deseje essa destruição, e sim porque já não consegue conceber seriamente outros modos de existência. A feitiçaria capitalista, assim, é o motor que transforma uma cosmologia bifurcada em prática cotidiana, corroendo silenciosamente a capacidade coletiva de sonhar futuros que não estejam já condenados de antemão.

3.2 A Fabricação dos “Minions” e a Despolitização do Mundo

A feitiçaria capitalista não depende apenas de grandes corporações ou de figuras de poder facilmente identificáveis. Seu funcionamento cotidiano se apoia em uma extensa rede de agentes ordinários, designados por Isabelle Stengers e Philippe Pignarre como minions. Esses agentes incluem técnicos, especialistas, gestores, burocratas e profissionais altamente qualificados que participam ativamente da manutenção do sistema justamente porque internalizaram a ideia de que certas questões estão fora do alcance do pensamento político.

Stengers e Pignarre descrevem essa condição como uma “proibição de pensar no que se está a serviço” (STENGENS; PIGNARRE, 2005, p. 34). A tarefa dos minions consiste em converter exigências abstratas do capital em normas, indicadores, protocolos, métricas de desempenho e pareceres técnicos apresentados como neutros, objetivos e inevitáveis. Nesse processo, considerações

éticas, ecológicas ou sociais são descartadas desde o início, classificadas como improdutivas, subjetivas ou impraticáveis. A responsabilidade política se dilui na linguagem da competência técnica, e a obediência estrutural passa a ser interpretada como profissionalismo.

Forma-se, assim, uma subjetividade marcada pela resignação funcional. As decisões são justificadas pela pressão do mercado, pela concorrência global, pelas expectativas dos acionistas ou pelas “condições objetivas” do sistema. A responsabilidade ética é continuamente deslocada, enquanto a consciência é reduzida a um incômodo privado, sem efeitos práticos sobre a ação. Quem dera fosse um caso de cinismo explícito! De fato, é uma normalização da abdicação moral como condição para a permanência nas estruturas de poder.

Seria mais adequado dizer, tomando emprestado o vocabulário da feitiçaria, que eles foram “devorados”, isto é, que é a própria capacidade de pensar e de sentir foi presa à operação de captura. Estar cegado implica ver “mal”, algo que pode ser corrigido. Já estar capturado implica que foi a própria capacidade de ver que foi afetada. (STENGERS; PIGNARRE, 2005, p. 43, tradução livre)

O efeito coletivo dessa engrenagem é uma despolitização profunda do mundo. Questões que dizem respeito ao destino comum, como a introdução de organismos geneticamente modificados, a destruição de territórios, a financeirização da vida ou a privatização de bens essenciais, passam a ser tratadas como problemas técnicos, reservados à gestão especializada e subtraídos do debate público, eliminando precisamente o espaço onde novas possibilidades poderiam ser formuladas.

Essa despolitização atualiza a bifurcação moderna ao separar rigidamente fatos e valores, decisões técnicas e escolhas éticas, gestão e cuidado. O mundo passa a ser intensamente administrado, governado por métricas e procedimentos, enquanto a experiência vivida, os vínculos e as consequências de longo prazo permanecem fora do campo de consideração. Por isso, é possível dizer que esses minions são a melhor representação da forma subjetiva produzida por um sistema que transforma a renúncia ao pensamento político em requisito básico de funcionamento.

3.3 A Cosmopolítica e a Luta Pragmática como Forma de Resistência

Para Isabelle Stengers, o conceito de cosmopolítica surge como uma crítica direta às formas modernas de fazer política que partem do pressuposto de um mundo já conhecido, estabilizado e plenamente representável pelo saber técnico-científico. A cosmopolítica busca descrever uma política que reconhece que o mundo comum é habitado por uma multiplicidade de existentes, cujas formas de agir, sentir e responder não podem ser reduzidas à linguagem dos interesses humanos ou às categorias da governança técnica. Como afirma Stengers, a cosmopolítica “introduz a questão do cosmos no coração da política, não para unificá-lo, mas para complicá-lo” (STENGERS, 2010, p. 356). Desse modo, o gesto cosmopolítico consiste em recusar decisões que se apresentam como necessárias e inevitáveis, abrindo espaço para a hesitação diante daquilo que ainda não foi devidamente considerado.

Um ponto central da cosmopolítica stengersiana é a recusa da separação moderna entre fatos e valores, entre conhecimento e decisão. Para Stengers, essa separação sustenta a despolitização do mundo, ao transformar escolhas coletivas em problemas técnicos supostamente neutros. A cosmopolítica atua precisamente contra essa neutralização, insistindo que toda decisão envolve riscos, consequências e responsabilidades que ultrapassam os humanos diretamente envolvidos. A intenção da autora não é desmantelar a ciência, mas colocá-la em situação, retirando-lhe o privilégio de falar sozinha. Como escreve Stengers: “a cosmopolítica não diz o que deve ser feito; ela exige que se aprenda a prestar atenção àqueles que serão afetados pelo que se faz” (STENGERS, 2005, p. 995). Trata-se de um convite à escuta e à prudência, em oposição à lógica da urgência e da eficiência que caracteriza a racionalidade moderna.

A cosmopolítica também se distingue de projetos universalistas ou totalizantes. Ela não propõe um novo fundamento comum nem uma síntese superior capaz de integrar todas as diferenças. Pelo contrário, seu objetivo é proteger o mundo comum da violência das abstrações que o simplificam. Em *Cosmopolitics I* (2010), Stengers insiste que o “cosmos” não é um todo harmonioso, mas um conjunto de relações frágeis, muitas vezes conflituosas, que exigem cuidado e atenção contínuos (STENGERS, 2010, p. 79). Por isso, a cosmopolítica é mais que um programa, é uma prática: um modo de fazer existir politicamente aquilo que o

sistema tende a tornar invisível ou irrelevante (STENGERS, 2010, p. 83). Ao exigir que se leve a sério a presença de não-humanos, de temporalidades longas e de formas de vida ameaçadas, a cosmopolítica desloca o sujeito moderno do centro da decisão e reinscreve a política em uma ecologia ampliada da existência (STENGERS, 2010, p. 84).

Diante de um sistema que opera pela captura da imaginação e pela fabricação de inevitabilidades, Stengers e Pignarre propõem uma reorientação radical do que se entende por resistência. Em vez de apostar na denúncia moral totalizante ou na promessa de uma teoria capaz de explicar e superar o capitalismo em bloco, os autores insistem na potência das lutas pragmáticas, situadas e concretas, capazes de reabrir o espaço do político precisamente nos pontos em que ele foi interdito. A resistência emerge no interior das situações, nos conflitos específicos, ali onde algo se torna intolerável e exige resposta.

Essas lutas configuram processos coletivos de aprendizagem. Elas não se organizam em torno de verdades previamente estabelecidas nem pressupõem uma consciência esclarecida que venha instruir uma população supostamente ignorante. Os próprios problemas se constroem ao longo do percurso, na fricção entre saberes, interesses, afetos e consequências imprevistas. A mobilização contra os organismos geneticamente modificados, por exemplo, tornou visível o caráter fragmentário e incompleto do conhecimento científico mobilizado em sua defesa, incapaz de considerar os efeitos ecológicos, sociais e temporais de longo prazo (STENGERS; PIGNARRE, 2005, p. 29, 30). De forma semelhante, a luta contra as patentes farmacêuticas na África do Sul, durante a epidemia de HIV/AIDS, revelou a articulação profunda entre o poder do capital e o poder do Estado, desfazendo a narrativa de um mercado neutro e autorregulado.

O alcance dessas lutas é medido por mais do que apenas por seus resultados imediatos. Sua força e possibilidade de vitória residem na capacidade de fazer hesitar a máquina das alternativas infernais. Ao interromper a cadeia de decisões apresentadas como inevitáveis, elas reintroduzem a dúvida, a controvérsia e a responsabilidade no coração de processos previamente naturalizados. Cada fissura aberta enfraquece o feitiço que sustenta o sistema, criando zonas de indeterminação onde outros modos de pensar, sentir e agir podem começar a se esboçar.

4. O UNIVERSO ONÍRICO: VOZES DE UM MUNDO RELACIONAL

4.1 Bion e o sonho como o berço do pensamento

A concepção dominante da consciência no pensamento moderno foi construída a partir da ideia de um sujeito capaz de representar o mundo, organizá-lo racionalmente e manter distância afetiva em relação à experiência. Isso fez com que o sonho ocupasse um lugar marginal, associado ao irracional, ao resíduo noturno ou à expressão simbólica de conflitos individuais, sendo tolerado apenas enquanto fenômeno interno e privado. Ainda assim, é importante reconhecer que a própria modernidade produziu linhas de fratura nessa desvalorização do sonhar. Movimentos como o surrealismo, por exemplo, buscaram reinscrever o sonho como força criadora, como via de acesso a uma realidade ampliada que escapava à razão instrumental, ainda que frequentemente o tenham feito sem romper completamente com a centralidade do sujeito e da interioridade psíquica.

Nesse campo de tensões internas ao pensamento moderno, surge uma abordagem totalmente nova para o sonho, teorizada e descrita pelo psicanalista britânico Wilfred Bion. Sua teoria onírica introduz uma ruptura mais profunda ao redefinir o sonhar não como um evento episódico ou noturno, mas como uma função psíquica contínua, essencial à própria possibilidade do pensamento e da experiência. Para ele, sonhar designa um processo permanente de transformação da experiência bruta em algo pensável e habitável. Essa concepção aproxima-se de modo significativo da filosofia do processo de Whitehead, na medida em que desloca o foco de “consciência enquanto representação” para “experiência enquanto acontecimento, relação e transformação”.

Na obra *Wilfred Bion, Thinking and Emotional Experience with Moving Images*, Kelly Fueri (2019) observa que Bion desloca o sonho do campo da representação para o da transformação da experiência emocional. Sonhar deixa de ser um evento episódico ligado ao sono noturno e passa a designar uma atividade incessante da mente, operante tanto na vigília quanto durante o sono. Essa atividade constitui o processo pelo qual as experiências sensoriais e afetivas brutas são tornadas pensáveis. Muito mais do que expressar significados ocultos, o sonho tem a função de criar as condições para que o significado exista.

Essa formulação marca um afastamento radical da teoria freudiana clássica. Em Freud, o sonho aparece como realização disfarçada de desejos reprimidos e como mecanismo de preservação do sono. Em Bion, o sonho se afirma como o próprio ato de pensar, uma função primordial que permite à mente aprender com a experiência. O centro da vida psíquica desloca-se do desejo para a capacidade de metabolizar aquilo que é vivido. Como observa Ogden, o sonhar ocupa, em Bion, o lugar mais profundo do pensamento humano:

“Sonhar é a nossa maneira mais profunda de pensar: é o meio principal no qual nós fazemos o trabalho psicológico de sermos e nos tornarmos humanos, no processo de tentar receber a totalidade e fazer as pazes com os nossos problemas emocionais.” (OGDEN, 2009, p. 115, apud FUERY, 2019, p. 16, tradução livre).

O núcleo operacional dessa transformação encontra-se no conceito de Função Alfa. Bion descreve a Função Alfa como a capacidade da mente de operar sobre as impressões sensoriais e emocionais não processadas, que ele denomina elementos-beta, transformando-as em elementos-alfa. Os elementos-beta correspondem a experiências brutas, impensáveis, que não podem ser simbolizadas nem armazenadas. Já os elementos-alfa constituem a matéria-prima do pensamento, da memória e da vida onírica. É por meio dessa transformação que a experiência se torna tolerável e passível de elaboração psíquica. Como afirma Bion:

“Para aprender com a experiência, a função alfa deve operar sobre a consciência da experiência emocional; a partir das impressões dessa experiência são produzidos elementos alfa, que se tornam, assim, armazenáveis e disponíveis para os pensamentos oníricos e para o pensamento inconsciente em vigília.” (BION, 1962a, p. 8, citado em FUERY, 2019, p. 110, tradução livre).

A Função Alfa não emerge de forma isolada. Sua gênese está inscrita em uma relação fundamental, descrita por Bion a partir do conceito de rêverie. A rêverie designa a capacidade de acolhimento psíquico que, na relação inicial entre mãe e bebê, permite que as angústias intoleráveis do bebê sejam recebidas, transformadas e devolvidas de maneira metabolizada. A mãe, em estado de rêverie, sonha a experiência do bebê por ele, oferecendo-lhe um modelo relacional de transformação da dor em significado. A rêverie constitui, assim, a matriz relacional da capacidade de sonhar e pensar. Nas palavras de Bion, a rêverie “é um fator da função alfa da mãe” (BION, 1962a, p. 36, citado em FUERY, 2019, p. 54, tradução livre).

Essa dinâmica é formalizada no modelo continente–contido, no qual a experiência psíquica só pode ser transformada quando encontra um campo capaz de acolhê-la sem devolvê-la de forma persecutória. O crescimento psíquico depende dessa circulação relacional, na qual a mente aprende a sustentar a experiência em vez de expulsá-la. Isso significa que pensar é um processo relacional desde sua origem, não um ato solitário.

A formulação mais radical de Bion emerge quando ele estende essa lógica para além do sono e da infância, afirmando a existência do *pensamento onírico da vigília* (*waking dream thought*). O sonhar passa a ser compreendido como uma atividade contínua da mente, responsável por organizar a experiência emocional em tempo real. A vida psíquica torna-se, assim, um processo incessante de elaboração onírica. Como sintetiza Fuery, a partir de Bion, “nós sonhamos o tempo todo, enquanto despertos, enquanto desacordados” (FUERY, 2019, p. 10, tradução livre).

Essa concepção dissolve a fronteira rígida entre vigília e sonho, interior e exterior. A realidade emocional não é algo que a mente observa à distância, mas algo que precisa ser continuamente sonhado para não se tornar traumático. Quando essa função falha, a experiência retorna sob a forma de angústia sem nome, *acting out* ou colapso psíquico. A sanidade passa a depender da capacidade de sonhar a própria experiência.

Uma ampliação pertinente proposta por Bion consiste em deslocar a vida psíquica para além do indivíduo, reconhecendo que grupos também pensam, sentem e sofrem. No capítulo 5, Fuery (2019) se dedica a analisar a experiência em grupo, a memória coletiva e o sonhar. Ela explica:

Bion escreve que a tarefa do grupo é gerir suas tensões: as ondulações de seus comportamentos, conter e direcionar suas próprias idiossincrasias específicas. As interrelações envolvidas na tarefa do grupo são cruciais para a experiência coletiva como um todo, que é o que determina a boa, ou não tão boa, saúde do grupo e que depende da estrutura relacional de seus membros. O grupo, e mais especificamente sua subjetividade e mentalidade coletivas, é central para a maneira como nos tornamos, de modo consciente e inconsciente, imersos na cultura e na sociedade. (FUERY, 2019, pg.98, tradução livre)

Dentro dessa teoria, um grupo é um campo relacional dotado de dinâmica emocional própria, capaz de organizar, distorcer ou transformar a experiência compartilhada. A consciência coletiva emerge da interação entre os membros do grupo, da forma como afetos circulam, são acolhidos ou recusados. Assim como um

sujeito pode ou não conseguir pensar o que vive, um grupo pode ou não constituir um espaço simbólico capaz de sustentar a experiência comum. Essa formulação antecipa, no interior da psicanálise, a ideia central desta tese: a consciência forma-se no entre, na relação, e depende da existência de campos de interação capazes de acolher e transformar o vivido.

A teoria do pensamento de Bion afirma que o sonho (e o sonhar) dizem respeito inteiramente à maneira como nos conectamos com os outros — isto é, à própria capacidade de pensar e sentir — e que, sem o sonhar como “pensamento inconsciente em vigília”, não seríamos capazes de formar quadros sociais de memória. (FUERY, 2019, pg. 108, tradução livre)

Quando esse campo relacional falha, o grupo passa a operar segundo aquilo que Bion denomina pressupostos básicos, estados emocionais coletivos marcados por respostas automáticas à angústia. O que esses estados produzem não é entendido como pensamento para o autor, mas sim uma organização em torno de defesas que visam reduzir a ansiedade do grupo sem enfrentá-la. Dependência (a expectativa de que alguém, seja um líder, uma instituição ou uma ideia, pense pelo grupo), luta-fuga (tudo vira ameaça, inimigo ou algo a ser evitado) e acasalamento (projeção de uma salvação em algo que ainda virá) são formas de funcionamento que suspendem a elaboração simbólica e substituem o pensamento pela reação. Em outras palavras, os pressupostos básicos podem ser compreendidos como elementos-beta no plano coletivo: experiências emocionais brutas, não metabolizadas, que circulam no grupo sem encontrar transformação. O resultado é um empobrecimento da vida psíquica coletiva, no qual a experiência deixa de ser aprendida e passa a ser repetida. O grupo permanece ativo, mas incapaz de refletir sobre o que vive, aprisionado em padrões defensivos que bloqueiam a emergência de novos sentidos.

Num sentido oposto, o *grupo de trabalho* designa um estado psíquico coletivo “que diz respeito ao foco e à aplicação da mentalidade sofisticada de um grupo” (BION, apud LUERY, 2019, p. 97). Isso quer dizer que o grupo se torna capaz de sustentar a tensão da experiência sem recorrer a defesas regressivas. Nesse estado, o grupo tolera a incerteza, admite a existência de conflitos e aceita a frustração como condição do pensamento.

No livro *Experiências com Grupos*, Bion afirma:

Como a função do grupo de trabalho consiste essencialmente na tradução de pensamentos e sentimentos em comportamentos adaptados à realidade, é má adaptação dar expressão às suposições básicas, porque estas tornam-se perigosas proporcionalmente à tentativa que é feita de traduzi-las em ação. (BION, 1975, pg. 144)

Portanto, o que define o grupo de trabalho é precisamente a sua capacidade de sonhar a experiência compartilhada, transformando afetos difusos, angústias e impasses em elementos simbólicos que podem circular, ser nomeados e retrabalhados coletivamente. Essa seria, no plano grupal, a função equivalente à função alfa no indivíduo: uma operação de metabolização que converte o vivido bruto em pensamento comum. Quando essa função está ativa, o grupo aprende, muda de rota, cria novas respostas e amplia o campo do possível. O grupo de trabalho é, assim, um dispositivo relacional de produção de sentido, no qual a consciência abandona o campo da propriedade individual e começa a emergir do entre, da escuta mútua e da elaboração coletiva do real.

A partir dessa formulação, torna-se possível compreender com mais nitidez o que está em jogo quando um grupo não consegue sonhar a própria experiência. A ausência de sonhar coletivo gera uma incapacidade de transformar afetos compartilhados em pensamento comum. Quando a angústia gerada por crises, conflitos ou transformações não encontra um campo simbólico de elaboração, ela retorna sob a forma de reatividade, polarização e fechamento defensivo. O grupo passa a funcionar em modo automático, repetindo respostas já conhecidas, reforçando hierarquias rígidas e produzindo exclusões que aliviam momentaneamente a tensão, mas impedem qualquer aprendizado real. Nesse estado, a violência simbólica emerge como tentativa de restaurar uma falsa coesão, expulsando aquilo que ameaça fazer o grupo pensar. A repetição se manifesta como o sintoma de uma falha na capacidade coletiva de sonhar.

Essa leitura ganha uma densidade ainda maior quando articulada à crise contemporânea descrita ao longo desta tese. A intrusão de Gaia confronta os coletivos humanos com uma experiência emocional de enorme magnitude: colapso ecológico, perda de controle, fim das promessas de progresso e segurança. Diante dessa experiência, muitos grupos entram precisamente nos estados descritos por Bion como pressupostos básicos, reagindo com negação, fuga, agressividade ou esperança messiânica em soluções futuras que dispensariam uma transformação real no presente. A dificuldade em sonhar a experiência planetária produz uma

política empobrecida, incapaz de escutar, de sustentar conflitos e de compor com a alteridade. Aqui a noção de consciência relacional e as possibilidades dos sonhos demonstram seu grande potencial: sonhar, individual e coletivamente, é a condição para que a experiência da Terra em sofrimento possa ser metabolizada em responsabilidade, cuidado e ação compartilhada. Sem esse trabalho onírico coletivo, Gaia é vivida apenas como ameaça externa; com ele, torna-se possível reconhecê-la como um campo vivo de interações do qual fazemos parte e que exige novas formas de pensamento, convivência e imaginação política.

Essa dimensão coletiva aproxima Bion também das preocupações centrais da cosmopolítica. A incapacidade de sonhar, no nível individual ou coletivo, produz sujeitos e sociedades capturados por formas rígidas de realidade, que não conseguem hesitar, escutar ou transformar seus modos de existência. O que Roszak identifica como repressão do inconsciente ecológico pode ser compreendido, à luz de Bion, como uma falha coletiva da função onírica, uma incapacidade cultural de transformar a experiência da Terra em pensamento compartilhável.

Isso quer dizer que a crise ecológica não decorre apenas de decisões técnicas ou econômicas, mas de uma falha profunda na capacidade de sonhar a relação com o mundo vivo. A Terra retorna como trauma porque deixou de ser metabolizada simbolicamente. O pensamento de Bion oferece uma ponte conceitual fundamental entre a psicologia, a política e a ecologia, ao recolocar o sonho no centro da produção de sentido.

Sonhar para Bion é o que preender é para Whitehead. Em Whitehead, toda entidade existe ao integrar aquilo que a afeta, incorporando o mundo no seu próprio devir. Essa incorporação não é cognitiva nem representacional, mas sensível e processual. Em Bion, o sonhar nomeia exatamente essa mesma operação, agora situada na experiência da mente: a capacidade de receber o impacto do real, suportar a afetação e transformá-la em continuidade de experiência. Sonhar é o modo pelo qual a mente realiza, internamente, aquilo que a realidade já faz externamente: integrar o outro no processo de existir.

A função alfa, nesse sentido, pode ser compreendida como a expressão psíquica da apreensão. Os elementos-beta correspondem àquilo que foi apreendido, mas ainda não assimilado, isto é, à afetação bruta que irrompe sem forma, sem ligação e sem possibilidade de inscrição na experiência. A função alfa opera como um gesto de acolhimento e transformação dessa afetação, convertendo-a em

imagem, narrativa e possibilidade de pensamento. Assim como o devir de uma entidade depende da sua capacidade de integrar o que vem de fora em Whitehead, em Bion, a saúde psíquica depende da capacidade de sonhar aquilo que foi vivido.

Essa correspondência permite compreender o sonhar como a própria condição de possibilidade da experiência. Sonhar é o nome que Bion dá ao processo pelo qual a alteridade deixa de ser ameaça absoluta e passa a poder ser habitada. Sonhar é uma operação de mediação fundamental, que não elimina o excesso do real, e sim o torna suportável. Nesse ponto, os autores se aproximam: existir é sempre responder a algo que nos excede, e essa resposta exige um trabalho de integração contínuo. O sonho é uma modalidade altamente complexa de apreensão, na qual a mente aprende a sustentar o impacto do mundo sem colapsar.

Quando Bion estende essa lógica à vida dos grupos, a afinidade com Whitehead torna-se ainda mais evidente. Um grupo que consegue sonhar sua experiência funciona como uma sociedade capaz de integrar múltiplas apreensões, transformando afetações difusas em sentido partilhado e ação coordenada. Um grupo que falha nesse processo permanece capturado por estados primitivos, defensivos e destrutivos, incapaz de aprender com o que o afeta. Assim como em Whitehead sistemas mais complexos produzem formas mais complexas de experiência, em Bion coletivos capazes de sonhar produzem formas mais ricas de pensamento, vínculo e responsabilidade.

Essa articulação permite sustentar que o sonhar, em Bion, não é um conceito psicológico isolado, mas a tradução clínica e existencial de uma intuição ontológica mais ampla: a de que a realidade é relacional, afetiva e processual. Sonhar é o nome que damos, no plano da experiência vivida, ao trabalho incessante de integrar o mundo em nós. Isso também reforça a noção de que a consciência, longe de ser um atributo exclusivo do humano, emerge como uma função relacional distribuída, que se manifesta em diferentes registros, tanto ontológico como psíquico e político, sempre que a alteridade encontra condições para ser acolhida e transformada em continuidade de vida.

Com essa teoria, compreende-se o sonho como um processo relacional de transformação da experiência, que depende de campos de acolhimento, circulação e resposta. A consciência não pensa sozinha, nem nasce pronta; ela emerge na relação, *sustenta-se na capacidade de ser afetada* e só se mantém viva quando encontra condições para metabolizar aquilo que a atravessa. Essa formulação

converge diretamente com a noção de consciência relacional desenvolvida ao longo desta tese, na qual pensar equivale a participar de uma teia de relações que envolve outros corpos, outros tempos e outros modos de existência. Quando essa teia falha, seja no plano individual, coletivo ou planetário, a experiência retorna como trauma ou destruição. A obra de Bion mostra que a saúde psíquica depende da existência de campos capazes de sonhar a experiência compartilhada, antecipando, no interior da própria modernidade, uma concepção de consciência que não se funda na separação, mas na capacidade de processar e responder ao que nos afeta. Nesse sentido, o sonhar bioniano já aponta para uma ontologia na qual consciência, relação e mundo constituem um mesmo processo vivo.

Ao redefinir o sonhar como função contínua de transformação da experiência, Bion desestabiliza, ainda que minimamente, a ontologia moderna da consciência isolada e prepara o terreno para concepções nas quais o sonho emerge como prática relacional, coletiva e politicamente relevante. É a partir dessa abertura que se torna possível avançar para cosmologias onde o sonho do sono não apenas transforma a experiência, mas participa ativamente na organização do mundo comum.

4.2 Shiratori e o sonho como acontecimento

Em contraste direto com a consciência moderna, as cosmologias ameríndias preservam uma continuidade radical entre ser, território e sonho. Nessas ontologias, o sonho não ocupa o lugar de um fenômeno psicológico privado, tampouco se reduz a um produto secundário da atividade mental. Ele constitui um acontecimento real, dotado de agência, capaz de produzir efeitos no mundo social, político e ecológico. Sonhar é atravessar planos de existência, estabelecer relações, receber instruções, advertências e responsabilidades. A consciência onírica emerge como um modo legítimo de participação no mundo, sustentado por uma ontologia relacional que dissolve fronteiras rígidas entre humano e não humano, vida desperta e vida onírica, como uma modalidade relacional de percepção capaz de sustentar vínculos reorganizar a experiência diante da instabilidade do mundo.

No pensamento desenvolvido por Karen Shiratori em *O Acontecimento Onírico Ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*, o sonho ameríndio não pode ser compreendido nem como expressão simbólica de conflitos internos nem como antecipação de um destino fixo e imutável. Ambas as leituras

derivam de uma ontologia moderna que confina o sonho ao interior da subjetividade e o submete a uma temporalidade linear, causal e fechada. Shiratori revela um deslocamento radical dessa compreensão no mundo ameríndio ao retratar o sonho como acontecimento ontológico, isto é, como uma instância real de relação, atravessada por múltiplos agentes e dotada de eficácia no mundo.

Neste mundo, o sonho não funciona como previsão determinista do futuro. Ele opera como aquilo que a autora denomina um diagnóstico de possibilidades, inscrito em uma cadeia causal peculiar, regida por um tempo bastante diferente do nosso. Segundo Shiratori, os sonhos revelam “virtualidades desenhadas como possibilidade numa cadeia causal bastante peculiar que obedece a um tempo aberto e reversível” (SHIRATORI, 2013, p. 9). O que emerge no sonho é uma tendência do real, um caminho que pode vir a se atualizar, mas cuja realização permanece em disputa e depende de ações concretas no mundo da vigília.

Essa concepção rompe com a temporalidade moderna, fundada na sucessão linear entre passado, presente e futuro. O tempo onírico, tal como descrito por Shiratori, organiza-se por um regime de coexistência entre virtual e atual, no qual o futuro ainda não está decidido e o passado permanece ativo. Sonhar é acessar um campo onde os desdobramentos da realidade continuam abertos, exigindo resposta, atenção e cuidado. O sonho serve, antes de tudo, para situar zonas de risco e possibilidades de transformação.

Um exemplo recorrente citado pela autora ilustra essa dinâmica com clareza. Entre os Canela Apanhekra, povos indígenas do tronco linguístico Jê que habitam especialmente o centro-sul do estado do Maranhão, sonhar com uma picada de cobra indica a possibilidade de adoecimento ou morte. Essa virtualidade, contudo, pode ser neutralizada por uma ação específica na vigília, como amarrar palha de embira nos tornozelos ao acordar (GUIMARÃES, apud SHIRATORI, 2013, p. 126). O sonho não tem poder de determinar o acontecimento, mas exige uma prática capaz de alterar seus efeitos. Longe de ser uma sentença, ele fornece um diagnóstico.

No entanto, essa abertura ontológica do sonho não implica segurança. Pelo contrário, Shiratori enfatiza que a atividade onírica é estruturalmente perigosa para o sonhador comum. O sonho envolve uma fragmentação da pessoa, na qual a alma se desloca e se expõe a outros agentes dotados de subjetividades potentes. A relação estabelecida no campo onírico com espíritos, mortos e animais é marcada por uma desvantagem para os humanos. Esses interlocutores não-humanos possuem

capacidade de captura, agressão e desorganização da alma do sonhador, o que pode resultar em doença ou morte. Conforme a autora diz:

Essa suscetibilidade à alteridade dos sonhos me parece ser a própria condição da atividade onírica, afinal, a comunicação somente é viável numa zona de comensurabilidade ontológica. No sonho, as chances do ponto de vista humano prevalecer diminuem significativamente: as relações entre um ponto de vista humano e seu interlocutor onírico apresentam um potencial assimétrico considerável em benefício do último. (SHIRATORI, 2013, p. 39)

À luz do perspectivismo ameríndio, tal assimetria decorre também do fato de que esses outros seres não compartilham o mesmo regime corporal, perceptivo e existencial que os humanos. Embora todos sejam sujeitos e possuam ponto de vista, seus corpos diferem radicalmente, e é o corpo que define as condições de agência, percepção e potência. No sonho, ao deslocar-se para fora de sua forma ordinária, o sonhador humano encontra-se em posição vulnerável, pois entra em relações nas quais espíritos, animais ou mortos dispõem de maior domínio sobre os códigos do encontro, podendo capturar, desorganizar ou reter sua alma.

Isso se dá porque, de acordo com Viveiros de Castro, a “condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 230). Trata-se, portanto, de um campo relacional instável, no qual a alteridade não é domesticada nem simbólica, mas efetiva, e no qual o sonho se revela simultaneamente como via de conhecimento e zona de risco, exigindo técnicas e mediações específicas para que a experiência não se converta em doença ou morte.

Por essa razão, Shiratori afirma que, para os Wari’, “não há atividade onírica saudável, afinal, a fragmentação é condição para o sonho” (SHIRATORI, 2013, p. 25). Sonhar expõe a pessoa a um campo de forças reais, no qual a própria vida pode ser colocada em risco. No contexto ameríndio analisado pela autora, o sonho não pode ser visto jamais como refúgio íntimo ou compensação psíquica, ele deve ser reconhecido como território relacional instável, atravessado por disputas ontológicas.

Essa concepção desfaz a imagem moderna do sonho como experiência espontânea e inofensiva. O sonho é perigoso porque é real. É precisamente essa realidade que exige mediação, aprendizado, cuidado e técnica, conduzindo à distinção fundamental entre o sonhador comum e o xamã.

A experiência onírica do xamã se diferencia qualitativamente daquela vivida pelo sonhador ordinário. Enquanto este se encontra exposto de forma passiva às forças que atravessam o sonho, o xamã desenvolve capacidades específicas de controle, negociação e sustentação da relação. Shiratori descreve essa diferença como uma mudança no regime da interação: a assimetria predatória que marca o sonho do leigo cede lugar a um cenário em que “as interações são baseadas num comportamento de reciprocidade que assegura ao xamã a manutenção de sua intencionalidade” (SHIRATORI, 2013, p. 85).

O xamanismo pode ser compreendido como uma verdadeira arte de sonhar. É no sonho que o xamã aprende seus cantos, recebe seus poderes de cura, estabelece alianças com entidades não-humanas e adquire conhecimento cosmológico. O sonho constitui seu principal campo de formação, mais fundamental do que qualquer transmissão discursiva. Como relata Davi Kopenawa, desde a infância recebeu sonhos enviados pelos xapiri, que o prepararam gradualmente para se tornar xamã (SHIRATORI, 2013, p. 88). Esses sonhos não tinham caráter simbólico ou alegórico, mas iniciático, pedagógico e ontologicamente eficaz.

Um outro aspecto que merece atenção na análise de Shiratori é o caráter performativo que o sonho possui para alguns povos. Dizer que o sonho é performativo significa afirmar que ele *faz algo acontecer*. Diferente das abordagens modernas que tratam o sonho como símbolo, metáfora ou mensagem cifrada da interioridade, a performatividade onírica implica que o simples fato de sonhar já produz efeitos reais no mundo. O sonho constitui um acontecimento em si, dotado de eficácia ontológica, uma experiência que age sobre o corpo, o território e as relações, instaurando consequências práticas na vigília. A autora explica:

Os sonhos são descritos como experiências protagonizadas por uma parte da pessoa sobre a qual não se possui jurisdição, o que não compromete seu caráter real nem sua repercussão na vida desperta. Ainda que o sonhador não seja responsável pelo que é engendrado à noite, as transformações colocadas em curso no campo onírico o enredam, na vigília, em uma cadeia causal que borra as fronteiras entre esses dois domínios temporais e torna evidente a contiguidade entre corpo e alma. (SHIRATORI, 2013, p. 42)

A implicação dessa performatividade é profunda. Se o sonho produz efeitos, então ele integra o domínio das práticas que organizam a vida coletiva, orientam decisões e sustentam modos de existência. O sonho opera como tecnologia

relacional, exigindo responsabilidade e, muitas vezes, mediação especializada. Por compreender o sonho como performativo, desloca-se a própria ideia de conhecimento: conhecer é sobre ser afetado e agir a partir dos encontros que se dão no campo onírico e na própria vigília. É justamente essa eficácia que permite compreender o sonho como eixo cosmopolítico e como uma das formas pelas quais o mundo relacional se expressa e se transforma.

A partir dessa formulação, fica evidente que as abordagens ocidentais que tentam interpretar os sonhos ameríndios a partir de modelos psicológicos individualizantes jamais serão eficientes. Shiratori critica diretamente as leituras que reduzem o sonho a uma experiência privada, cujo significado estaria oculto em um suposto conteúdo latente a ser decifrado. Ao impor a distinção entre um conteúdo manifesto e um conteúdo oculto, essas interpretações reinstalam a bifurcação moderna entre experiência e realidade que, conforme foi dito, precisa ser ultrapassado para entendermos a experiência da consciência e do sonho.

Ao recolocar o sonho no campo dos acontecimentos reais, a autora contribui assertivamente para a construção de uma ontologia relacional, na qual conhecer não significa representar o mundo à distância, e sim ser afetado por ele, responder às suas exigências e fazer a diferença em um emaranhado, mesmo não estando no controle. O sonho emerge como uma prática de atenção e risco, uma forma de escuta do real que antecede e excede a linguagem conceitual. É a partir dessa escuta que se torna possível compreender o sonho como eixo cosmopolítico e como uma das vozes fundamentais de um mundo relacional.

4.3 Kopenawa, Limulja e o sonho como sistema de percepção ampliada

Na cosmovisão do povo Yanomami, tal como Davi Kopenawa a revela em *A Queda do Céu*, o sonho transcende a categoria de experiência psicológica subjetiva para se constituir como uma via epistemológica fundamental. Para os Yanomami, sonhar não é apenas uma atividade noturna do inconsciente, mas uma forma primordial e autêntica de aquisição de conhecimento. Eles vivem uma ontologia distinta, na qual o sonho é um plano fundamental da própria realidade, um método de investigação que permite a interação direta com as forças e seres do tempo primordial. É neste plano onírico que a verdade do mundo se desvela, acessível àqueles que aprendem a navegar nas suas profundezas.

Esta epistemologia onírica contrasta radicalmente com a dependência dos "brancos" (napè) na palavra escrita, que, da perspectiva Yanomami, representa um saber distante e mediado. Para todo o povo Yanomami, os sonhos, facilitados pela ação dos espíritos xapiri, funcionam como o verdadeiro local de aprendizagem. Como afirma Kopenawa, "essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade" (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 77). Nesta "escola", o conhecimento se revela e se constrói nas visões dinâmicas e nas palavras cantadas dos espíritos ancestrais. O consumo do pó de yãkoana é a ferramenta que concede ao xamã a agência consciente e o poder de navegar deliberadamente neste domínio, uma modalidade de conhecimento mais profunda e controlada do que a experiência onírica comum.

Compreender a centralidade do sonho para os Yanomami é essencial para apreender a sua filosofia, a sua política e, crucialmente, a sua resistência cultural face a um mundo que desvaloriza e agride a sua existência. A experiência onírica é a mais profunda imersão na realidade, informando desde as práticas quotidianas, como a caça, até às mais complexas ações xamânicas.

É impossível decifrar o significado e a função dos sonhos na cultura Yanomami sem primeiro compreender a interdependência entre a experiência onírica, os espíritos *xapiri* e o conceito de *utupë*, a imagem espiritual. Estas duas entidades cosmológicas são, além de elementos do sonho, os seus próprios arquitetos. Os *xapiri* são os agentes que viabilizam e guiam a viagem, enquanto a *utupë* é o veículo, a essência do sonhador que se desloca entre os mundos. Juntos, estruturam a realidade onírica, transformando o sono num portal para o conhecimento primordial.

Os xapiri são as imagens dos ancestrais animais que existiram no primeiro tempo. Kopenawa estabelece uma distinção ontológica crucial: os animais físicos caçados hoje são as peles (pei siki) desses seres primordiais que se metamorfosearam. Os xapiri, por outro lado, são as "formas de fantasma" dos animais (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 117). Estes seres, invisíveis aos "olhos de fantasma da gente comum" (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 96), ou seja, a visão superficial e física do não iniciado, são entidades imortais e a força motriz do xamanismo Yanomami.

Os espíritos xapiri não vivem no chão como nós. Eles vivem muito acima, nas montanhas, e em suas casas de luz. Eles são belos e luminosos. São como imagens flutuantes que só vemos com olhos de sonho. Quando dormimos, nosso espírito caminha até eles. Lá, aprendemos a ver o que os olhos não enxergam (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 202).

As imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo. São, como disse, as imagens dos ancestrais animais que chamamos yarori.

[...] As imagens que fazemos descer e dançar como xapiri, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. [...] Transformaram-se em xapiri que são imortais. (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 117)

Durante o sono, os xapiri desempenham um papel ativo e primordial. São eles que levam a "imagem" do sonhador "para o tempo do sonho" (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 77), um espaço cosmológico distinto que permite o acesso a um conhecimento que transcende a experiência empírica. É através da sua mediação que o sonhador, e em especial o xamã, cujos olhos físicos "morreram" sob o efeito da yãkoana para que a sua imagem pudesse ver verdadeiramente, pode ouvir os seus cantos e aprender os segredos da cosmologia. A ação dos xapiri está intrinsecamente ligada ao conceito fundamental daquilo que eles transportam: a imagem, ou utupë.

O conceito de utupë refere-se à imagem ou duplo espiritual que todos os seres e entes possuem. É esta essência imaterial, e não o corpo físico, que viaja, experiencia e interage no plano onírico e espiritual. Quando um Yanomami sonha, é a sua utupë que se desloca, visita lugares distantes, encontra outros seres e adquire conhecimento. Esta imagem é a chave para a interação entre o mundo visível e o invisível, sendo o sonho o principal veículo para a sua mobilidade.

Na prática xamânica, a manipulação da utupë é central e implica uma profunda transformação ontológica. Durante a iniciação, os xapiri não se limitam a guiar a imagem do neófito; eles extraem-na do corpo para "consertá-la". Este ato de consertar representa um processo radical de descentramento do eu humano, onde o pensamento e a linguagem do iniciado são substituídos pelos dos espíritos.

“É nossa imagem que os xapiri levam desse modo, para consertá-la. Primeiro a extraem de dentro de nosso corpo, para depositá-la em seus espelhos celestes. Enquanto isso, nossa pele, muito enfraquecida, fica estendida na praça de nossa casa, na floresta. Então os espíritos extraviam nosso pensamento e nossa língua, para nos ensinar a sua. (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 141)

Esta substituição é o cerne da epistemologia xamânica: tornar-se xamã é aprender a pensar e a falar como um xapiri. Então a utupë é a interface através da qual o indivíduo se dissolve e se reconstrói como um ser cósmico, capaz de interagir com o universo a partir de uma perspectiva não-humana. Para que esta ação seja controlada, é necessário um processo de transformação profundo: a iniciação xamânica.

Muito antes da iniciação formal, os xapiri começam a manifestar-se nos sonhos de um futuro xamã, frequentemente de forma perturbadora. Este chamado é entendido como a ativação de um destino estabelecido por ações xamânicas passadas. Davi Kopenawa relata os seus sonhos assustadores ao seu sogro, que então os interpreta como a consequência de uma conexão pré-existente, criada na sua infância durante um ritual de cura, e não como um mau presságio.

São os xapiri que o fazem virar outro e o assustam quando você dorme. Não se preocupe! Eles só querem lhe mostrar sua dança de apresentação, para virem morar com você. Para isso fazem você virar espírito como eles. [...] Quando o curaram, ainda pequeno, há muito tempo, nossos antigos xamãs puseram em você enfeites de espírito. Por isso os xapiri o reconhecem e vêm a você com tanta vontade agora! Você não vira fantasma à toa! (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 134)

O chamado revela que o caminho xamânico é uma vocação ativada pela comunidade, reforçando a profunda interconexão entre cura, parentesco e o mundo espiritual. Esta relação inata, no entanto, requer o ritual de iniciação para ser compreendida, formalizada e, acima de tudo, dominada através do instrumento que catalisa esta transição: o pó sagrado da árvore *yãkoana*.

O pó da árvore *yãkoana* hi é o elemento central da prática xamânica Yanomami. Considerado o "alimento dos xapiri", o seu consumo é o que permite ao xamã "morrer" ritualmente para aceder de forma consciente ao mundo dos espíritos. A *yãkoana* opera uma transformação ontológica no iniciado: os seus "olhos de vivente" fecham-se para que a sua utupë, guiada pelos xapiri, possa alcançar a visão verdadeira. Este processo é descrito como uma morte deliberada, um pré-requisito para a viagem espiritual. Como afirma Kopenawa, "morremos bebendo

o pó da árvore yãkoana hi, para que os xapiri levem nossa imagem para longe" (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 459). Essa distância, contudo, não define o sonho em si, mas o alcance da viagem: todos sonham e todos viajam quando dormem, mas o xamã, graças à iniciação e à yãkoana, é aquele que consegue ir mais longe, ver antes e retornar com maior controle, transformando o deslocamento onírico em uma prática consciente e coletiva de conhecimento.

Com a yãkoana, o sono deixa de ser um espaço de vulnerabilidade para se tornar o "tempo do sonho", um campo ativo de estudo e práxis xamânica. A inalação do pó não é apenas um meio para ver os espíritos, mas um ato de comunhão que os convida a "descer" e a partilhar o seu conhecimento. Esta morte ritual é mais um início do que um fim: representa o nascimento de um xamã capaz de navegar conscientemente entre os mundos, habitar o tempo do sonho (*mari tēhē*) utilizando o sonho como a sua principal ferramenta para curar, proteger e guiar a sua comunidade.

O *mari tēhē*, ou "tempo do sonho", designa na cosmologia Yanomami uma dimensão espaço-temporal contínua, distinta da noção ocidental de tempo cronológico. O tempo deixa de ser um intervalo delimitado entre passado, presente e futuro, e passa a ser um fluxo onde esses registros se confundem. No *mari tēhē*, acontecimentos pretéritos, vivências atuais e premonições do que ainda virá são experimentados como simultâneos, dissolvendo a linearidade temporal e instaurando um regime próprio de duração e acontecimento.

O *mari-tehe* não é feito de palavras, é feito de visões. É um lugar onde os espíritos guardam as imagens do que já existiu e do que ainda vai acontecer. Lá, o tempo é diferente. Tudo está ao mesmo tempo. Por isso os xamãs sonham: para ver longe, para ver antes, para ver o que não pode ser visto com olhos abertos. (KOPENAWA; ALBERT, 2010, pg. 204)

De acordo com Hanna Limulja, a relação entre a vigília e o *mari tēhē* é pensada como uma fita de Möbius (2022, p. 173), na qual não há separação entre os dois planos. O que se vive no sonho influencia diretamente a conduta na vida desperta, e vice-versa, formando uma unidade contínua de experiência. Para os xamãs, essa dimensão é também o lugar onde os mitos são constantemente recriados, garantindo que o cosmos permaneça em movimento. Isso significa que os mitos não foram relatados e assimilados como verdade absoluta. Muito pelo contrário, eles estão sendo atualizados constantemente à medida que são sonhados

e presenciados por xamãs de todas as épocas. Desse modo, o mari tëhë é um espaço de alteridade ativa, onde a realidade se renova por meio do encontro entre imagens, tempos, espíritos e mundos.

A complexa cosmologia onírica dos Yanomami não se esgota numa dimensão puramente teórica; pelo contrário, traduz-se em funções vitais e pragmáticas para a comunidade. Os sonhos são ferramentas essenciais que informam e guiam as atividades quotidianas. O conhecimento adquirido no "tempo do sonho" tem aplicações diretas para a caça, a previsão de eventos e a aprendizagem de estratégias de sobrevivência.

A relação entre a visão onírica e o sucesso no mundo físico exemplifica a ontologia Yanomami, na qual os planos espiritual e material formam um continuum inseparável. A caça não é um ato puramente físico influenciado por uma crença, mas um evento que se desenrola simultaneamente em ambos os domínios. Davi Kopenawa relata que só foi capaz de abater a sua primeira anta porque já tinha encontrado a essência espiritual do animal no plano onírico. Ver a "imagem desse ancestral animal" (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 102) em sonho é um componente necessário e constituinte do sucesso da caçada.

Esta afirmação demonstra que o evento da caça começa com uma interação espiritual e se completa no plano material. O sonho funciona como um mapa e uma autorização, tornando a floresta legível e a presa acessível dentro de uma realidade unificada. Nesse processo, o sonho assume o estatuto de viagem real e de trabalho cognitivo. As cenas oníricas narradas por Kopenawa funcionam como experiências formativas que alteram efetivamente a capacidade perceptiva do sonhador.

Para além da caça, os sonhos funcionam como um poderoso mecanismo de previsão e aprendizagem. Kopenawa descreve sonhos recorrentes em que, perseguido por uma onça, aprendia a escapar atirando-se de uma árvore e começando a voar. Este aprendizado onírico não é uma fantasia, mas uma forma de treino espiritual, a aquisição de uma capacidade real da sua utupë que constitui uma estratégia de sobrevivência. Da mesma forma, os sonhos em que visita as mulheres das águas, as mãuyoma retratam atos epistemológicos. Eles revelam que a realidade é composta por múltiplos regimes ontológicos e que o sonho é um método legítimo para conhecer essas outras formas de existência a partir de dentro. Sonhar, nesse contexto, equivale a habitar temporariamente a perspectiva do outro,

produzindo um conhecimento que não pode ser alcançado pela observação distanciada.

Estas comunicações ocorrem sobre um plano de existência compartilhado, descrito por Kopenawa como uma rede de espelhos resplandecentes (mireko ou mirexi), sobre os quais os xapiri dançam e fazem descer suas imagens. Esses espelhos são a descrição de um plano de imanência, uma superfície ontológica onde as imagens de tudo o que existe permanecem ativas. Trata-se de uma consciência coletiva que sustenta o mundo visível e conserva a memória viva da Terra.

O xamã não produz essa consciência. Ele aprende a acessá-la. A consciência, portanto, não está localizada no indivíduo; o indivíduo é que se desloca até ela. No pensamento Yanomami, a consciência é anterior ao humano, maior que ele e compartilhada entre múltiplas formas de vida.

O alcance preditivo dos sonhos estende-se também ao desconhecido. Antes de alguma vez ter saído da floresta, Kopenawa teve visões premonitórias das cidades dos "brancos", um mundo radicalmente diferente do seu. Ele relata: "Antes de conhecer a terra dos antigos brancos, viajei algumas vezes até ela em sonho [...] e pude assim contemplar durante o sono a imagem de suas cidades" (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 422). Estas experiências solidificam o sonho como uma fonte fidedigna de conhecimento sobre o futuro e o longínquo, reforçando a sua autoridade epistemológica perante as incertezas do contacto com o mundo exterior.

Diferentemente da visão ocidental, entre os Yanomami, o sono, a doença e a morte não pertencem a categorias ontológicas estanques. Esses conceitos formam um continuum de estados de fragilidade da imagem. Dormir significa permitir que a utupë se desprenda do corpo e circule pelo mari tëhë, o tempo do sonho, expondo-se a encontros com outros seres em todos os lugares. A doença surge quando essa circulação se torna perigosa, quando a imagem é capturada, ferida ou desviada por espíritos hostis ou mortos ressentidos. A morte, por sua vez, é vista como a perda definitiva da imagem, que deixa o corpo inerte e passa a habitar plenamente o domínio dos mortos, não significando de forma nenhuma a extinção do ser. Kopenawa descreve o sono como um estado próximo da morte justamente porque, em ambos, a pessoa já não controla plenamente o destino da sua imagem. A diferença é de grau e reversibilidade, não de natureza: quem dorme pode regressar, quem adoece pode ser curado, quem morre já não volta ao convívio dos vivos.

Essa continuidade explica também a relação profundamente ambígua que os Yanomami mantêm com os mortos. Os mortos não desaparecem nem se tornam ancestrais protetores idealizados. Eles permanecem como outros perigosos, seres cuja imagem carrega saudade, ciúme e desejo. Em *A Queda do Céu*, Kopenawa insiste que os mortos sentem falta dos vivos e tentam atraí-los para junto de si, sobretudo através dos sonhos. Sonhar com um morto é sempre arriscado, pois o morto pode querer levar consigo a imagem do sonhador. A saudade, nesse contexto, é maior que um afeto interior, é uma força relacional ativa, capaz de adoecer, enfraquecer e até matar. É por isso que os rituais funerários Yanomami visam apagar os rastros dos mortos, destruir seus nomes e objetos, e impedir que continuem a exercer atração sobre os vivos. A memória, quando não cuidadosamente tratada, torna-se um vetor de captura.

Como mostram as análises reunidas na obra *O desejo dos outros* de Hanna Limulja, a morte nunca é vivida como um destino próprio antecipável, mas como uma alteridade que vem de fora e age sobre a pessoa. Ninguém “vai morrer”; alguém é morto por espíritos, por feitiçaria, por saudades excessivas, por falhas no cuidado da imagem. Essa concepção dissolve a ideia moderna de uma morte individual, íntima e biológica, e a substitui por uma morte relacional, sempre produzida no entre. O sonho, nesse regime ontológico, torna-se “a licença poética que os Yanomami encontraram para falar de seus mortos; é o que possibilita, de certa forma, que continuem mantendo-os na memória, ainda que em última instância essa memória deva ser abolida” (LIMULJA, 2022, p.143). Ele é, ao mesmo tempo, campo de comunicação e de risco, de saudade e de ameaça. Sonhar é permanecer vivo, mas também é tocar o limiar onde a vida pode ser levada embora.

Para os Yanomami, os mortos acham que estão vivos porque a sua imagem continua a experimentar o mundo a partir de um ponto de vista próprio, sem reconhecer a ruptura que, para os vivos, define a morte. Kopenawa explica que os mortos seguem a lógica do *mari tëhë*: eles veem, caminham, caçam, conversam e desejam exatamente como faziam em vida, pois o que se desfez foi a pele, não a perspectiva. A morte não lhes aparece como ausência de mundo, mas como mudança de regime de existência, e é por isso que continuam a chamar os vivos nos sonhos, convencidos de que ainda partilham o mesmo plano. É justamente esse descompasso ontológico que torna o encontro onírico perigoso. O morto não quer matar; ele quer companhia. Mas, ao tentar puxar o outro para o seu mundo, ameaça

impedir que a imagem do sonhador encontre seu caminho de volta para o corpo. Nesse aspecto, o sonho revela uma verdade radical da consciência relacional Yanomami: estar vivo ou morto não é um estado absoluto, mas uma posição numa rede de perspectivas em conflito, e é no sonho que essas perspectivas se cruzam de forma mais intensa e arriscada.

No contexto do confronto com o mundo dos "brancos", o conhecimento adquirido com essa prática torna-se um instrumento de resistência cosmológica ligada à práxis xamânico-política. Os xamãs lutam para afastar as "fumaças de epidemia" (xawara) trazidas pelos invasores e atuam para "obscurecer o espírito dos políticos que querem retalhar nossa terra", fazendo "descer juntos os espíritos da vertigem mōeri, para confundir seus olhos" (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 331). A capacidade de "ver a verdade" através dos sonhos é uma fonte de poder que sustenta a identidade e a luta Yanomami.

Por esse motivo, a partilha deste conhecimento é, em si mesma, um ato político de profunda ressonância. Ao "desenhar" as palavras dos xapiri para um público externo, Kopenawa reafirma a validade de uma cosmologia que o mundo dos brancos persistentemente ignora e violenta, além de denunciar enfaticamente a destruição do mundo comum. É através dos sonhos que esse povo sobrevive no presente e luta ativamente pela proteção do seu futuro e do seu mundo, a "floresta-terra" (urihi a).

Além dos sonhos do xamã, os Yanomami também valorizam profundamente os sonhos de cada pessoa, que passam a ser sonhos de todos. A partir de sua pesquisa etnográfica entre os Yanomami, Hanna Limulja afirma que o sonho não é uma competência exclusiva do xamã, ainda que seja ele quem consiga sonhar mais longe, ver antes e transitar de modo mais controlado pelo mari tēhē. Sonhar é uma habilidade distribuída, que diz respeito a todos, porque todos possuem imagem e todos se relacionam com outros seres e acontecimentos durante o sonho.

Limulja mostra que os sonhos ordinários, sonhados por qualquer pessoa, são levados a sério e possuem relevância prática e ética para a vida coletiva. Existem momentos específicos para que esses sonhos sejam socializados, narrados e escutados pela comunidade, e essa partilha tem caráter cosmopolítico, muito diferentemente dos nossos sonhos autoconfessionais. Ao contar um sonho, o sonhador permite que o coletivo avalie os encontros vividos pela sua imagem e intervenha sobre eles, seja por meio de conselhos, cuidados, resguardos ou ações

concretas. Desse modo, situações que pareciam fora de controle (perigos, doenças, conflitos, aproximações excessivas de mortos ou espíritos) podem ter seu desfecho parcialmente reorientado. A autora diz que “o sonho Yanomami, longe de se constituir como uma premissa irremediável, diz respeito a temas e circunstâncias que podem ser contornados, mas para tanto ele precisa ser socializado” (JIMULJA, 2022, pg. 74).

Limulja observa que, em geral, são as pessoas mais velhas que contam seus sonhos nas práticas mais cotidianas chamadas de *hereamu*. Os mais jovens não se sentem confortáveis e acreditam que ainda precisam aprender a dominar a forma adequada de narrar o sonho. “É ouvindo os pata thë pë [pessoas mais velhas] todas as noites que eles vão aprendendo desde cedo” (LIMULJA, 2022, pg. 75). Essa linguagem do sonho não é espontânea nem naturalizada: ela precisa ser ensinada, escutada e experimentada ao longo do tempo. Aprender a sonhar, nesse sentido, implica também aprender a dizer o sonho, a encontrar palavras capazes de abarcar suas nuances, ambivalências e riscos. Mesmo no momento em que os jovens compartilham seus sonhos em festas intercomunitárias chamadas de *wayamu*, suas tentativas são descritas como “falas mais truncadas, mescladas pela falta de prática e vergonha, mas é assim que aprendem” (LIMULJA, 2022, pg. 76).

Uma relação interessante que a autora encontra enquanto explica sobre o falar bem é que ele está diretamente ligado à noção de generosidade. Só pode se comunicar bem aquele que está aberto para, ao menos naquele momento, se tornar outro, ou estar no lugar do outro, tanto para poder entender esse outro como para ampliar-se. De acordo com Limulja,

O saber falar está estreitamente relacionado à generosidade, o que não significa dar coisas sem pedir nada em troca. Dar sem receber ou receber sem retribuir é inconcebível. Isso vale para um bem (*matihî pë*), uma caça, uma ofensa, um morto. Sem troca não há comunicação possível e relação alguma pode existir. (LIMULJA, 2022, pg. 81)

Em suma, a cosmologia onírica dos Yanomami revela o sonho como uma forma fundamental de conhecimento, uma epistemologia estruturada pela ação dos *xapiri*, que mobilizam a imagem espiritual, a *utupë*. Este acesso ao “tempo do sonho”, dominado através da iniciação xamânica com *yãkoana*, transforma o iniciado num navegador consciente entre os mundos, capaz de aplicar o saber onírico a funções vitais como a caça, a cura e a previsão.

O grande desafio que se impõe a partir da exposição a todas essas perspectivas é levar a sério a hipótese ontológica que elas formulam: a de que a consciência não emerge do humano sozinho, mas das relações com tudo que constitui o planeta, e que o sonho constitui uma das formas privilegiadas de acesso a essa consciência ampliada. Assumir essa hipótese implica deslocar radicalmente o pensamento moderno, aceitando que conhecer não é dominar nem representar o mundo, mas entrar em relação com ele, expondo-se a formas de experiência que excedem o sujeito individual e convocam uma escuta atenta das múltiplas vozes, humanas e não humanas, que compõem a vida terrestre.

5. CONCLUSÃO: A RECOMPOSIÇÃO DO(S) MUNDO(S) ATRAVÉS DO SONHO

A crise contemporânea, tal como demonstrado ao longo deste trabalho, não é apenas ambiental, econômica ou política. Trata-se de uma crise cosmológica, desencadeada pela persistência de uma visão de mundo que separa sujeito e realidade, humano e Terra. Diante daquilo que Isabelle Stengers denomina a intrusão de Gaia, torna-se evidente que essa separação não é apenas ilusória, mas perigosa. A Terra reage. O mundo responde. E essa resposta exige uma reorganização profunda dos modos de conhecer e coexistir.

Uma das convergências mais profundas entre os autores mobilizados nesta pesquisa é a recusa sistemática da lógica da oposição como princípio organizador do real. Em Whitehead, a bifurcação da natureza é criticada justamente por instaurar pares opositivos rígidos que não correspondem à textura processual da realidade. Em Bion, a oposição entre consciente e inconsciente, vigília e sonho, razão e afeto é dissolvida em favor de um continuum de transformação da experiência. A crítica de Roszak se fundamenta no fato de que a perspectiva moderna aprende a sentir-se separada da Terra, e essa separação se manifesta tanto como devastação ambiental quanto como empobrecimento simbólico e afetivo. Em Stengers, a cosmopolítica nasce da rejeição da oposição entre ciência e crença, natureza e cultura, técnica e política, substituindo-a por uma lógica de composição entre práticas heterogêneas. Nas cosmologias ameríndias, a oposição moderna entre humano e não-humano, vida e morte, sonho e vigília simplesmente não se coloca como problema, porque o mundo é concebido desde o início como relacional e multinatural.

O que está em jogo, em todos esses casos, é a substituição de uma ontologia fundada na exclusão por uma ontologia fundada na relação. A oposição opera por corte: ela separa, hierarquiza, fixa identidades e produz exterioridades absolutas. A relação, ao contrário, opera por continuidade, transformação e coimplicação. Reconhecer que as diferenças não se organizam como contrários irreconciliáveis, e sim como variações internas a um mesmo campo de existência não é o mesmo que afirmar que tudo é idêntico ou indiferenciado. A experiência nasce do modo como termos aparentemente opostos se afetam mutuamente, não do confronto entre eles.

Essa recusa da oposição absoluta tem consequências fundamentais para a compreensão da consciência. Se não há uma oposição ontológica entre a mente humana e o mundo natural, então a consciência não pode ser pensada como uma instância separada que observa a realidade de fora. Ela emerge no próprio entrelaçamento das relações, como capacidade de sentir, responder, interagir e transformar aquilo que nos afeta. O sonho torna-se central precisamente porque ele encarna essa lógica não-opositiva: não é o contrário da vigília, nem a negação da realidade, é mais um dos modos pelos quais a experiência se reorganiza, atravessando fronteiras temporais e subjetivas sem se deixar capturar por dualismos.

Em vez de um mundo dividido entre pólos excludentes, os autores aqui reunidos descrevem um mundo tecido por relações tensas, instáveis e carregadas de potencial. É nesse tecido que a consciência se forma, que o sonho opera e que a política, entendida cosmopoliticamente, pode voltar a existir como arte de compor com aquilo que não controlamos.

Se a realidade é composta por uma multiplicidade de existentes heterogêneos, humanos e não-humanos, então a política moderna, fundada na abstração e na exclusão do sensível, revela-se insuficiente. O que se impõe é uma política da recomposição, capaz de lidar com um mundo ferido sem reduzi-lo a uma única racionalidade.

Ao colocar em diálogo as diferentes concepções de sonho apresentadas nas seções anteriores, emerge um eixo comum que atravessa tradições epistêmicas distintas: o ser não precede as relações, ele é continuamente produzido por elas. Em Bion, o sonho aparece como a própria função de metabolização da experiência emocional. A consciência não existe como instância isolada, mas como um campo relacional que se constitui a partir da capacidade de acolher, transformar e devolver o vivido. A função alfa, a rêverie, o modelo continente-contido e os grupos descrevem um processo no qual pensar é sempre um acontecimento entre. Mesmo no nível individual, a consciência surge como resultado de uma relação originária com o outro, inicialmente a mãe, depois o grupo, depois o mundo. A experiência só se torna pensável porque é sustentada por uma rede de acolhimento e transformação que excede o eu.

Ao analisar o acontecimento onírico ameríndio, Shiratori demonstra que o sonho também é um acontecimento relacional, atravessado por agentes

não-humanos, espíritos, mortos e animais, cuja subjetividade é frequentemente mais potente do que a do sonhador. A pessoa, durante o sonho, encontra-se fragmentada, exposta e vulnerável à ação de outros existentes. Nessa perspectiva, não existe atividade onírica neutra ou segura para o sonhador comum: o sonho implica sempre risco, captura e transformação. A consciência surge como algo instável, distribuído e constantemente reconfigurado pelas relações que se estabelecem no plano onírico.

Essa lógica relacional adensa-se quando avançamos para a cosmologia Yanomami. No universo dos xapiri, a consciência não habita o indivíduo, mas circula entre imagens, espíritos, animais, rios e florestas. O sonho, vivido no *mari têhê*, constitui um espaço-tempo partilhado onde a *utupë* se desprende do corpo e passa a experimentar o mundo a partir de múltiplas perspectivas ontológicas. O que se chama “eu” na vigília revela-se apenas como um ponto provisório numa vasta teia de relações. Tornar-se *xamã* implica aprender a sustentar essa multiplicidade sem colapsar, deslocando o centro da consciência para um plano coletivo e cósmico. Nessa visão, sonhar é participar ativamente da inteligência do mundo, mesmo sendo apenas membro da comunidade: os sonhos são sempre compartilhados.

A contribuição de Whitehead fornece o elo conceitual que permite pensar essas experiências sem reduzi-las à metáfora. Ao afirmar que a realidade é composta por ocasiões de experiência e que quanto mais complexa é uma organização relacional, mais complexa é a forma de experiência que ela sustenta, Whitehead dissolve a fronteira rígida entre matéria e mente. A subjetividade deixa de ser um privilégio humano e passa a ser um gradiente que atravessa a própria estrutura do real. Sociedades simples de ocasiões produzem formas elementares de experiência; sociedades altamente organizadas, como organismos, ecossistemas ou planetas, sustentam níveis mais complexos de sensibilidade e resposta. A subjetividade, nesse quadro, é sempre emergente da relação, nunca um atributo isolado.

O conceito de inconsciente ecológico nomeia precisamente essa dimensão psíquica partilhada que liga a experiência humana aos processos vivos da Terra. O que a modernidade reprimiu ao confinar a consciência ao cérebro foi essa camada profunda de participação sensível no mundo. Sonhar, para Roszak, preserva o acesso a essa inteligência relacional que não pertence ao indivíduo, mas à vida enquanto totalidade. Quando sonhos recorrem a imagens de colapso, catástrofe ou

regeneração, eles expressam algo que não se origina apenas da biografia pessoal, mas do estado do sistema vivo do qual fazemos parte.

Ao reunir Bion, Kopenawa, Shiratori, Whitehead, Limulja, Roszak, torna-se possível avançar uma proposição mais ousada: se a consciência emerge da complexidade das relações, então Gaia, enquanto a mais complexa das sociedades vivas, também possui uma forma própria de mentalidade e de sonhar. O sonho humano pode ser compreendido como uma modulação localizada de um processo muito mais amplo, no qual a Terra inteira sente, responde, memoriza e antecipa. Isso significaria que sonhar pode ser uma forma de se sintonizar com os ritmos e imagens que atravessam essa consciência planetária. A consciência relacional abandona o status de conceito filosófico e é emancipada a uma prática de escuta do que o mundo, ferido e vivo, continua a tentar nos dizer.

Ao contrário do que aprendemos, o espaço onírico aprofunda o real, ao invés de se opor a ele. O sonho pode ser uma morada compartilhada entre mundos, uma zona de fronteira onde o visível e o invisível conversam. Ao sonhar, todos os seres guardam em si a possibilidade de caminhar por essa fronteira como quem conhece o caminho, ou como quem se deixa guiar. E, muitas vezes, é no sonho que o corpo recebe instruções sobre o que fazer, para onde ir, como se proteger, com quem se aliar.

Os relatos e cosmologias reunidos até aqui mostram que o sonho, em oposição à visão moderna que o reduz a resíduos do inconsciente, é, para muitos povos, uma forma de manutenção da vida, uma infra-estrutura de existência. Ele organiza o saber, a escuta e o movimento. É um espaço onde o mundo se pensa e se protege. É a inteligência da Terra em ato.

O sonho deve ser visto como uma forma específica e importantíssima de resistência. Ele deve deixar de ser lido como expressão do indivíduo e passar a ser o próprio meio de comunicação entre os seres e o planeta. Para Stengers, resistir implica cultivar práticas capazes de suspender o automatismo das respostas impostas e reativar a atenção ao que está sendo destruído. O sonho, entendido como experiência que escapa à linearidade do tempo produtivo e à lógica da utilidade, opera exatamente nesse espaço. Ele interrompe o regime de urgência permanente, devolvendo à experiência uma espessura simbólica e afetiva que o capitalismo tenta suprimir. Sonhar constitui um gesto de desaceleração ontológica, uma recusa a pensar apenas dentro dos quadros do provável.

Roszak aprofunda essa leitura ao situar o sonho como uma via privilegiada de acesso ao inconsciente ecológico. Quando reprimido pela cultura urbano-industrial, esse inconsciente retorna sob a forma de sofrimento difuso, ansiedade e colapso psíquico. Contudo, o sonho preserva uma capacidade de reconexão com a Terra enquanto campo vivo de relações. Ele funciona como um espaço onde a experiência humana ainda pode ser atravessada por imagens, ritmos e advertências que não se deixam capturar pela racionalidade instrumental. A partir dessa perspectiva, sonhar deixa de ser um desvio da realidade e se transforma em um modo de reinscrever a consciência em uma ecologia mais ampla do sentir. Ao localizar no inconsciente ecológico a ligação reprimida entre a psique humana e a Terra viva, Roszak mostra que a feitiçaria capitalista não captura apenas instituições e imaginários coletivos, mas também a vida psíquica. O sonho, ao escapar parcialmente aos dispositivos de controle, preserva uma via de acesso a essa dimensão reprimida. Ele funciona como um espaço onde a Terra ainda pode ser sentida, imaginada e reconhecida como agente, e não como fundo inerte da ação humana.

A crise socioecológica contemporânea expressa o esgotamento de uma cosmovisão que separou a experiência vivida da realidade material e transformou o mundo em objeto de exploração. Sua manutenção depende de um sistema de feitiçaria capitalista que captura a imaginação, fabrica minions e neutraliza o político. As lutas pragmáticas e as práticas oníricas convergem ao romper essa captura em níveis distintos e complementares: umas reabrem o conflito no plano institucional e social; outras reativam, no plano sensível e simbólico, a capacidade de imaginar mundos que ainda não existem.

O sonho abandona o lugar de um território simbólico e passa a operar como uma *prática de contra-feitiçaria*. Em *Capitalist Sorcery*, Stengers insiste que toda feitiçaria só pode ser combatida por práticas capazes de suspender seus efeitos, e não por uma denúncia que permaneça no plano da abstração. Contra a captura capitalista, que acelera, simplifica e impõe alternativas infernais, a contra-feitiçaria exige gestos que reinstalem a hesitação, a atenção e a escuta. O sonho atua precisamente assim. Ele interrompe o automatismo do pensamento produtivo, desorganiza a linearidade temporal e devolve à experiência uma espessura que o capitalismo tenta continuamente reduzir.

Pode-se dizer que o ato de sonhar consegue suspender, ainda que momentaneamente, o regime de evidência que o feitiço capitalista impõe. Enquanto

a captura opera pela imposição do provável, o sonho reabre o campo do possível. Ele não fornece soluções prontas nem projetos acabados, mas reativa a capacidade de ser afetado por aquilo que foi silenciado. Por isso, o sonho faz hesitar a própria ideia de realidade como algo já dado e fechado. Ele introduz fissuras naquilo que se apresenta como inevitável.

Apesar de parecer menos espetacular e glamouroso do que as lutas institucionais, mas não menos potente, o sonho atua como uma contra-feitiçaria silenciosa. Ele reintroduz imagens, ritmos e afetos que não se deixam traduzir em métricas, indicadores ou imperativos de eficiência. Sonhar torna-se, assim, um exercício de religação. Quando articulado às lutas pragmáticas descritas por Stengers e Pignarre, o sonho amplia o campo da resistência. As lutas reabrem o político no plano coletivo e institucional; o sonho reabre a imaginação e a sensibilidade no plano da experiência. Ambos operam contra a mesma lógica de captura, em escalas diferentes e complementares. A contra-feitiçaria não se faz apenas nas ruas, nos tribunais ou nas assembleias, mas também em casa, nas camas, nos territórios onde a consciência ainda pode escapar à gestão total do sistema.

Em vez de tratar o sonho como fenômeno psicológico privado, será preciso compreendê-lo como prática cosmopolítica, especialmente nos contextos em que a bifurcação da natureza nunca se consolidou plenamente. Agora o sonho emerge como uma tecnologia de resistência e de continuidade da vida, capaz de confrontar diretamente a feitiçaria que sustenta a destruição do planeta. É nesse limiar que se torna possível conceber uma forma de consciência que não seja cúmplice da destruição em curso.

Sustentar que Gaia sonha e que sua consciência é intencional significa reconhecer que há direção e finalidade imanente nos processos que sustentam e unem a vida no nosso planeta. Essa finalidade não é o progresso humano, nem a civilização, nem o crescimento econômico. É a manutenção das condições de possibilidade da vida em sua multiplicidade.

Nesse quadro, o humano deixa de ser o centro da intencionalidade e passa a ser um participante incipiente de um campo muito mais vasto. Sonhar aparece como uma das formas pelas quais podemos voltar a escutar essa orientação profunda, reaprender a compor com ela e talvez, quem sabe, permanecer como parte do mundo que insiste em viver. O sonho é uma forma de diálogo de Gaia, e insistir em

sonhar é uma tentativa de escutá-la com o corpo todo. Resistir à feitiçaria capitalista é respondê-la com cuidado. E esta tese é uma tentativa de nomear aquilo que as cosmologias originárias sempre souberam e praticam como verdade: que a Terra sente, e que ela sonha. E que nós, ao sonharmos com ela, tornamo-nos parte de sua memória viva e podemos regenerá-la.

5.1 QUAL SONHAR É POSSÍVEL PARA NÓS, POVOS DA MERCADORIA?

Se o sonho constitui uma via de acesso privilegiada a essa consciência relacional ampliada, torna-se necessário perguntar como essa escuta pode ser retomada no contexto urbano-industrial contemporâneo. Diversos autores analisados ao longo deste trabalho convergem ao afirmar que a cidade, tal como organizada pela modernidade capitalista, constitui um ambiente hostil à experiência onírica profunda. Limulja, Martin e Kopenawa observam, a partir de contextos distintos, que o afastamento da cidade e a reaproximação com ambientes naturais favorecem sonhos mais vívidos, mais compartilháveis e mais orientadores da vida coletiva.

Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 76)

Ainda sobre isso, ele continua:

Quando volto de minhas viagens entre os brancos, depois de algum tempo a tontura deixa meus olhos e meu pensamento volta à claridade. Não ouço mais os carros, nem as máquinas, nem os aviões. Só escuto os sapos tooro e as rãs krouma chamando a chuva na floresta. Só escuto o sussurro das folhas no vento e o estrondo dos trovões no céu. As palavras sem sabedoria dos políticos da cidade vão aos poucos desaparecendo no sossego de meu sono. Fico calmo de novo, caçando e fazendo dançar meus espíritos. (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 437)

Vale a pena mencionar também as observações de Martin, sobre o que é preciso fazer para sonhar os sonhos anímicos. Como a autora pontua, a abertura à alteridade é uma disposição intelectual que exige um trabalho ativo de deslocamento subjetivo e, muitas vezes, espacial. Para que seja possível transitar no mundo de

outros seres, é necessário antes operar um movimento interno de esvaziamento das certezas e de suspensão das defesas perceptivas, bem como afastar-se de contextos cotidianos que bloqueiam a porosidade sensível. Nas palavras da autora:

Para estar em condições de se mover no mundo dos outros, é preciso primeiro mover-se dentro de si mesmo (colocar-se em disposições mentais que permitam a abertura à alteridade) e por vezes se mover fisicamente fora de um cotidiano que não favorece a porosidade aos movimentos dos seres que nos são exteriores” (MARTIN, 2022, p. 13).

À primeira vista, a cidade parece o ambiente menos propício ao sonho, justamente por concentrar e intensificar os dispositivos que fragmentam a experiência, reforçam o individualismo e submetem a vida à lógica do consumo e da produtividade contínua. A cidade moderna organiza o espaço e o tempo de modo a reduzir a sensibilidade ao outro, humano ou não-humano, produzindo sujeitos solitários, permanentemente estimulados, mas raramente disponíveis à escuta. Ao tratar da cidade, Roszak discorre:

Nós devemos imaginar o apetite por recursos e controle político que se espalham como linhas invisíveis nos centros urbanos, reivindicando as florestas, os depósitos de minerais subterrâneos, as bacias de petróleo, os aquíferos profundos, as fontes mais distantes de energia. As cidades são donas de tudo, governam tudo, consomem tudo. (2001, p. 217, tradução livre)

As etnografias e reflexões reunidas ao longo desta pesquisa convergem para um ponto recorrente: a qualidade da experiência onírica está profundamente vinculada às condições materiais e sensíveis da vida cotidiana. Retomar, dentro do possível, o contato com agentes naturais (sejam eles florestas, rios, montanhas, animais ou sítios) consegue reativar uma relação mais direta com ritmos não-humanos, com temporalidades mais lentas e com formas de presença que não se organizam segundo a lógica do desempenho. Esse retorno à natureza é uma estratégia de recomposição da sensibilidade, uma condição material que potencializa e fortalece a psique, para que ela possa reaprender a sonhar com e no mundo.

No entanto, nem todos podem fugir dos centros urbanos. Se o sonho é, como esta pesquisa sustenta, um lugar de encontro com a alteridade, ele não desaparece na cidade: ele resiste. O ambiente urbano o torna mais difícil, mais frágil, mas, ao mesmo tempo, mais politicamente significativo. Sonhar na cidade é sonhar contra a

corrente de um mundo que exige atenção contínua ao consumo, à performance e à vigilância. Como diz Jonathan Crary em *24/7: Capitalismo Tardio e os Fins do Sono*, “mesmo degradado, o sono é a recorrência em nossas vidas de uma espera, de uma pausa” (2016, p. 135). Nesse sentido, o sonho urbano pode operar como fissura: um espaço onde aquilo que a cidade tenta suprimir (o vínculo, a angústia compartilhada, a memória da Terra, o desejo de relação) ainda encontra passagem.

Em contextos assim, o trabalho de Mariana Leal de Barros e a experiência do projeto Jacarandá adquirem especial relevância. Ao propor na cidade a prática Yanomami da partilha de sonhos em grupo, Barros trata o sonho como experiência a ser acolhida e escutada coletivamente. Compartilhar sonhos cria um campo de reconhecimento mútuo, no qual angústias, imagens e sentimentos recorrentes que pareciam estritamente individuais revelam-se atravessados por uma sensibilidade comum. Esse gesto simples produz efeitos profundos: reduz o isolamento psíquico, gera conforto emocional e fortalece o senso de pertencimento entre os participantes.

Além de produzir cuidado e comunidade, a partilha dos sonhos revela uma potência prospectiva que atravessa tanto as cosmologias ameríndias quanto as experiências contemporâneas de escuta coletiva. Entre os Yanomami, sonhar junto serve para intervir no curso dos acontecimentos. Ao socializar os sonhos, a comunidade pode antecipar perigos, reorganizar deslocamentos, evitar conflitos ou redefinir estratégias de sobrevivência diante de situações que, isoladamente, pareceriam fora de controle. O futuro é um campo aberto de possibilidades que pode ser parcialmente reescrito a partir da atenção onírica compartilhada dentro dessa perspectiva. Guardadas as diferenças cosmológicas, essa lógica oferece uma inspiração significativa para os contextos urbanos contemporâneos: ao compartilhar sonhos, é possível ampliar a capacidade coletiva de percepção e preparação. A angústia difusa diante de colapsos ambientais e sociais, quando acolhida em grupo, pode romper a paralisia e orientar escolhas, alianças e modos de vida mais atentos. Sonhar junto não garante controle sobre o que virá, mas fortalece a possibilidade de responder melhor ao que se anuncia, transformando o sonho em ferramenta de antecipação ética e sensível diante de um futuro incerto.

Por fim, é possível buscar inspiração também em Nastassja Martin e naquilo que os povos Even da Sibéria têm a ensinar sobre reinvenção e aprendizagem do sonhar. Com o desaparecimento dos xamãs, esses povos foram confrontados com uma ruptura radical em suas formas tradicionais de mediação com o invisível. Longe

de significar o fim da relação com o mundo espiritual, essa ausência exigiu que a própria comunidade aprendesse a sonhar de outro modo, desenvolvendo técnicas e cuidados que permitissem sustentar a comunicação onírica sem intermediários especializados. O sonho deixou de ser uma prerrogativa de poucos e tornou-se uma responsabilidade compartilhada, vinculada diretamente à sobrevivência coletiva. Ainda que estejamos nas cidades, existe uma grande esperança para nós se a autora estiver correta:

Podemos colocar a hipótese de que o acesso aos seres invisíveis se torna uma técnica que pode ser partilhada por todos desde o instante em que o coletivo retoma as relações cotidianas e encarnadas de dependência escolhida com os seres que ele convive. (MARTIN, 2022, p. 19)

O que essa experiência revela é que sonhar é uma prática que pode ser cultivada quando há intenção e abertura. Antes de qualquer técnica, há uma disposição ética: a de se deixar afetar. Nesse sentido, a hipótese que atravessa esta dissertação pode ser formulada de modo simples e radical: Gaia quer se comunicar, e não cessa de buscar modos de se fazer ouvida. Quando a escuta é recusada, a Terra não silencia, ela responde por outros meios. Aprender a sonhar é, assim, aprender a escutar antes que a resposta se torne devastadora. É reabrir um canal de relação com um mundo que continua a falar, mesmo quando fingimos não ouvir, e que, ao não ser ouvido, encontra maneiras cada vez mais severas de reagir.

Eu gostaria de ter proposto que compartilhamos da mente de Gaia quando dormimos, assim como compartilhamos do seu corpo quando estamos despertos, mas não fiz isso. Não acredito que eu teria referências fortes o suficiente para propor tamanha loucura, ainda que tenha sido a melhor forma que eu consegui encontrar de costurar todas as referências, experiências e esperanças que eu tenho. Não vejo como referências, experiências e esperanças podem estar desconectadas sem fragmentar o próprio sujeito, e, como eu disse no início, eu busco reconciliação. O que eu fiz foi propor que podemos nos deixar afetar profundamente por Gaia neste espaço onírico, para que ela guie nosso caminho em direção à regeneração do respeito à Vida e do equilíbrio planetário.

Não fiz exatamente o que eu queria, mas tampouco fiz o que se esperava que fosse feito. Não recortei o tema o suficiente, não me aprofundei em todos os tópicos, posso ter falhado em certos critérios de rigor científico tal como eles são hoje definidos. Ainda assim, este trabalho foi, deliberadamente, uma transgressão. Uma tentativa de falar daquilo para que a Ciência ainda não criou termos adequados, porque criar tais termos exigiria deslocar seus próprios fundamentos. Foi o desejo de construir um degrau provisório, imperfeito, para que outros possam, em breve, dizer o que eu não disse. Mais do que uma resposta fechada, este texto é a materialização do meu compromisso com um problema grande demais para ser reduzido sem ser descaracterizado. Recortar e fragmentar é precisamente o modo de operação de um sistema que precisa simplificar o mundo para manter sua vigência. Recusar esse gesto, insistir na complexidade e aceitar o risco do inacabado é parte da rebelião que este trabalho assume. Como princípio orientador dessa recusa, sustento que o movimento da velha Ciência foi reduzir o olhar. O movimento das novas ciências deve ser amplificar os olhares. Se este texto falha em encerrar, é porque escolheu abrir; se falha em definir, é porque preferiu escutar; se falha em dominar o objeto, é porque se recusou a tratá-lo como objeto. Como toda pesquisa, ele não se encerra aqui: permanece como convite e, tomara, como passagem.

Agora existe apenas um sonho, que supera todos os outros: o de um mundo compartilhado cujo destino não é terminal, um mundo sem bilionários, que vislumbra um outro futuro que não a barbárie do pós-humano, e no qual a história pode assumir outras formas que não os pesadelos reificados da catástrofe. (CRARY, 2016, pg. 137)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Mariana Leal de. Sonhando mundos em que ainda dá tempo. **Sumaúma**, 7 nov. 2024. Disponível em:

<https://sumauma.com/sonhando-mundos-em-que-ainda-da-tempo/> . Acesso em: 23 jan. 2026.

BENINGER, Richard J. **Life's rewards**: Linking dopamine, incentive learning, schizophrenia, and the mind. Oxford: Oxford University Press, 2018.

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BION, Wilfred Ruprecht. **Experiências com grupos**: os fundamentos da psicoterapia de grupo. Tradução e prefácio de Walderedo Ismael de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero**: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CHAKRABARTY, D. The climate of history: Four theses. **Critical Inquiry**, v. 35, p. 197–222. 2009.

CHALMERS, David J. **Facing up to the problem of consciousness**. [S.l.]: [s.n.], 1995. Disponível em: <https://consc.net/papers/facing.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2026.

CRARY, Jonathan. **24/7**: Capitalismo Tardio e os Fins do Sono. Tradução de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

CRICK, Francis. **The astonishing hypothesis**: the scientific search for the soul. New York: Charles Scribner's Sons, 1994.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FUERY, Kelli. **Wilfred Bion, thinking, and emotional experience with moving images**: being embedded. London; New York: Routledge, 2019.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo**: uma nova história da humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: Uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo, Ubu Editora, 2022.

LOVELOCK, James. **A vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

LOVELOCK, James. **Gaia**: Um Novo Olhar Sobre a Vida na Terra. Tradução de Pedro Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1995.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2–3, p. 240–270, 2007.

Disponível em:

<https://www.decolonialtranslation.com/english/maldonado-on-the-coloniality-of-being.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2026.

MARTIN, Nastassja. **O regressar da noite**. Tradução e publicação: **Ciclo Selvagem**, Caderno Selvagem n. 40, 2022. Disponível em:

https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2022/04/CADERNO40_MARTIN.pdf. Acesso em: 04 fev. 2026

NAGEL, Thomas. **What Is It Like to Be a Bat?** [S.l.]: [s.n.], 1974. Disponível em:

https://www.cs.ox.ac.uk/activities/ieg/e-library/sources/nagel_bat.pdf. Acesso em: 30 jan. 2026

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 69-103.

Disponível em:

https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf.

Acesso em: 30 jan. 2026.

PIHKALA, P. Eco-Anxiety, Tragedy, and Hope: Psychological and Spiritual Dimensions of Climate Change. **Zygon**, v. 53, n. 2. 2018.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite: A história e a ciência do sonho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROSZAK, Theodore. **The voice of the Earth: an exploration of ecopsychology**. Grand Rapids, Phanes Press, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SHIRATORI, Karen Gomes. **O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis**. 2013. 165 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

SILVA E SILVA, Fernando. **Fazer filosofia em um planeta ferido: Whitehead, Stengers e uma filosofia ambiental**. 2022. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I*. Translated by Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. p. 79-83.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. **Capitalist sorcery: breaking the spell**. London: Palgrave Macmillan, 2005.

STENGERS, Isabelle. **In catastrophic times**: resisting the coming barbarism. Tradução de Andrew Goffey. Londres: Open Humanities Press; Meson Press, 2015.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2017.

TANG, Y. et al. Oxytocin-dopamine interactions in social behavior. **Neuroscience & Biobehavioral Reviews**, v. 160, maio 2024. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0149763424001441>. Acesso em: 6 fev. 2026.

TYLOR, Edward B. **Cultura primitiva**: a pesquisa sobre o desenvolvimento da mitologia, filosofia, religião, arte e costume. Tradução de Clarice de Souza. Petrópolis: Vozes, 2005

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 225–254, 2004. Disponível em: https://www.puc-rio.br/PDFs/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_de_castro.pdf. Acesso em: 31 jan. 2026.

WHITEHEAD, A. N. **Science and the modern world**. Nova York: McMillan, 1997.

WHITEHEAD, Alfred North. **Processo e realidade: ensaios de cosmologia**. Tradução de Maria Teresa Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 2010.

WHITEHEAD, A. N. **The concept of nature**: Tarnier lectures. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

APÊNDICE

Como última parte desta tese, deixo meus sonhos. Dois sonhos da criança, três sonhos da Presença, dois sonhos da herança, dois sonhos de doença, e dois sonhos de esperança. Assim como a própria natureza onírica, a contagem e a exposição desse material não têm compromisso com a lógica. Vão exigir que eu *saiba como* contar. Nem sempre $2+2=4$.

UM SONHO DA CRIANÇA E UM SONHO DA HERANÇA

Quando eu era criança, eu tinha alguns sonhos repetidos dos quais eu me lembro até hoje. Nesse, eu estava em viagem com a minha família passando por uma cidade fantasma. Às vezes menos do que uma cidade, uma vila. Eu me lembro de ver de dentro do carro diversas lojas pequenas abandonadas e plantações de milho muito secas, tomadas pelos tons de palha que eu via no cerrado durante o inverno. Se eu fechar os olhos, eu ainda consigo ver a poeira no ar, a umidade muito baixa e nenhuma pessoa no caminho. Ver esse lugar deserto assim me dava um certo mal estar. Nada lá parecia vivo, exceto um estabelecimento muito iluminado e colorido que parecia uma lanchonete gigante de uma rede de fast-food, toda voltada para as crianças. Era como se tudo estivesse em cores neon, tons de azul, rosa, lilás, laranja e amarelo. As paredes eram de vidro, mas havia muitas luzes que ofuscavam a aridez do lado de fora. Não lembro de nenhum tom de verde nesse sonho. Mais do que das cores e dos brinquedos, eu gostava do sanduíche com batata frita e coca cola. Tive medo de o meu pai não querer me dar, não sei se eu chegava a comer. Eu achava aquele espaço quase perfeito, mas queria que tivesse uma piscina. Também me lembro de pensar: como isso pode existir se ninguém mora aqui? Por que esse lugar tão incrível tá cercado de tanta morte?

*

Minha criança sonhava meu primeiro sonho da herança colonial. Sanduíche com batata frita e coca cola é até hoje uma das minhas muletas emocionais alimentares. Esse era um sonho que eu gostava de ter. Apesar do desconforto inicial com toda a decadência do lugar, eu queria chegar nas luzes e na comida industrializada, mas

mesmo quando eu estava lá satisfazendo meu desejo, eu não conseguia deixar de pensar na devastação. Às vezes tão nova eu já ouvia a profecia de que nossa ideia de progresso e futuro viria às custas da natureza e da vida comum.

UM SONHO DA CRIANÇA E UM SONHO DA PRESENÇA

Em um outro sonho repetido que eu tinha quando criança, eu estava com a minha família por parte materna: primas, tias, avó, figuras com quem eu tive muito contato nos primeiros 12 anos da minha vida além da minha mãe e irmã. Estávamos em um tipo de passeio ou brincadeira noturna. Eu me lembro de estar em um parque, talvez uma praça, e olhar para uma árvore bem alta. Quando eu olhava para o topo dela, o que me chamava a atenção era o céu. Não era um céu normal, com estrelas, nuvens ou lua. Era um escuro muito profundo, parecido com um grande vazio, que me inundava com uma sensação enorme de respeito e, curiosamente, de acolhimento. Eu me sentia vista por toda aquela escuridão, mas a partir da distância. No vazio e no silêncio, era como se algo me chamasse.

*

Eu nunca soube descrever a sensação que esse sonho me trazia, mas eu gostava muito de sonhar com isso. Era cativante de alguma maneira, e sinistro de outra (as dualidades sempre foram muito bem marcadas na minha vida). Sempre me entendi como alguém que se interessa pelo sinistro. Quando eu conto, parece que eu entendo que a leitura poderia ser de solidão ou de desespero, mas o sentimento dentro do sonho era mais parecido com uma adoração contemplativa do que com medo. Eu estava em relação com alguma coisa.

Os próximos dois relatos vão tratar de sonhos que eu tive durante um episódio de dengue no ano de 2022. Nesse período, eu basicamente não conseguia comer e sentia meu corpo extremamente fraco. Passei a maior parte do tempo em repouso ou dormindo, e a minha experiência durante esses dez dias me indica que as elaborações dos povos ameríndios sobre a relação íntima entre doença e sonho são

pertinentes, para dizer o mínimo. Claro que também vejo a possível correlação com outros hábitos que potencializam o sono em diversas culturas populares: comer pouco, dormir muito, isolamento...

Antes de ser acometida pela dengue e me ver subitamente interessada na dinâmica dos sonhos, eu tinha servido na cozinha de um curso de meditação durante dez dias. Durante minhas diversas experiências nesses cursos, eu sempre tive sonhos muito vívidos e duradouros, no sentido de que eles não iam embora no decorrer dos dias. Mesmo sem poder escrevê-los ou contá-los, no final do décimo primeiro dia eu ainda me lembrava de todos, em grandes detalhes (o que me levou a acreditar que para ouvir o sonho é necessário estar em comunhão mais frequente com o silêncio). Durante a minha enfermidade, pensando em sonhos que eu estava tendo e em sonhos que eu havia tido durante os cursos de Vipássana, eu comecei a suspeitar que poderia existir uma vontade que não era minha por trás de alguns dos meus sonhos. Eu não parecia a origem deles. Naquele dia, bem no quarto ou quinto dia da doença, depois de dormir o dia todo e não comer quase nada, eu pedi aos meus sonhos que eles confirmassem a minha suspeita, *acreditando que eles tinham o poder de confirmar*. Naquela noite, eu tive o primeiro sonho: Vou narrá-los em ordem cronológica porque um veio como resposta às indagações do outro. Esses sonhos são em grande medida responsáveis pelas hipóteses do trabalho que vocês acabaram de ler.

UM SONHO DA PRESENÇA E UM SONHO DE DOENÇA

Eu sonhei que eu era parte de um grupo de dança que ia se apresentar em um teatro. Éramos apenas mulheres, todas vestidas com vestidos longos e brancos, bem soltos e cheios de movimento, com uma mesma coreografia bem treinada. De alguma forma, eu sabia naquele sonho que nós todas conhecíamos o tempo e os movimentos que tínhamos que fazer, e minha única ambição era apresentar da melhor forma possível. Quando a apresentação começou, parte dela se dava no palco, onde todos que estavam na plateia podiam ver a dança, e uma outra parte se dava em uma piscina que estava nesse palco e a plateia não conseguia ver muito bem, mas era parte da apresentação e deveria ser executada. Eu estava tentando fazer a coreografia perfeitamente e manter os tempos conforme o ritmo que eu tinha

decorado, mas eu percebi que as meninas que estavam se apresentando comigo estavam saindo da água antes do esperado, apressando os movimentos na parte submersa e estendendo o tempo na parte "superior" do palco. Em algum momento, eu me dei conta que era a única que estava na água e me apressei para subir pensando na sincronização da equipe. No próximo momento que tivemos que submergir, eu fiquei feliz vendo que nenhuma menina havia subido antes da hora. Quando deu o tempo certo, todas ainda estávamos submersas. Quando eu tentei subir, algo me impediu. Eu entendi que as meninas estavam sendo forçadas a ficar na água pela própria Água durante o tempo certo. Quando eu me dei conta disso, eu vi os olhos dela me olhando no meio das sombras da água com um brilho mínimo, apenas o suficiente para que os meus olhos pudessem ver os seus olhos. Eu a reconheci, a Água, e ela me reconheceu, e eu entendi que todo o tempo que fosse tomado dela seria cobrado. Ela tinha seu espaço na dança e isso seria respeitado a qualquer custo.

*

Na cultura esotérica, a água sempre representa o mundo dos sonhos, da emoção e até da cura. Ter sido a água o que estava forçando a permanência contra a nossa vontade me chegou como uma confirmação: há uma força inerente ao próprio sonhar que se cruza com a nossa vontade enquanto nós sonhamos, além da vontade de todos os outros a quem estamos sensíveis. Isso me fez questionar quantas formas haveria de sonhar e como entendê-las. Comecei a perguntar o que me impedia de sonhar de outras maneiras. Nos dias finais da doença, outro sonho me respondeu.

UM SONHO DE DOENÇA E UM SONHO DA HERANÇA

Eu estava em uma região muito árida, algo como um deserto, e eu havia sido escravizada ou levada por algum povo de guerra. Eu convivia com eles em um regime de hierarquia, mas eu não sentia raiva deles ou dos seus hábitos. Na verdade, eu me sentia muito habituada e confortável com aquela situação. Havia uma figura maléfica no sonho, temida por todos: um pai que também era um tirano cruel, e tudo nele era mal. Mas seus filhos, que também mantinham distância dele, eram bons. Eu convivia intensamente com eles (eram três, eu acho) e eles me

tratavam como uma deles. Um deles tinha uma namorada muito querida, ela tinha cabelos azuis e o corpo farto, e ela me tratava igualmente bem. Todos usávamos um traje branco de mangas compridas, ainda que fizesse muito calor.

Eu sabia que haveria um ritual de guerra. Era alguma tradição que eles cumpriam antes de ir capturar novos povos, que envolvia um mel alucinógeno e uso de sangue. A celebração se dava em um celeiro, de portas fechadas, e tudo lá dentro parecia conectado. Em algum momento do sonho, lembro de tentar tirar uma cadeira do celeiro para que todos pudessem se sentar, mas a cadeira deixou claro (como que por telepatia) que não queria sair. A ideia de tirá-la de lá diante da objeção firme que ela mesma apresentou me pareceu perigoso e imprudente, então eu a deixei. Por algum motivo, eu fui convidada a participar desse ritual, e me lembro de carregar uma caixa ou baú cheio de sangue, mas fechado, e sacudi-lo pelo celeiro enquanto as palavras e os movimentos eram executados. O sangue respingava pelas bordas e eu estava usando uma máscara. De alguma maneira, sendo uma estrangeira, eu era uma parte na casa do meu captor, tanto no trato deles como no meu sentimento, e eu nem pensava em fugir.

*

O que me impede de sonhar de outra forma? A herança colonial. Poderia chamá-la de herança maldita (eu digitei as palavras), mas eu estou atrelada a ela. Sou maldita? Do ponto de vista da psique, eu permaneço uma refém (e ao que tudo indica muito bem domesticada) do meu colonizador. Dividia a mesa com eles, usava as mesmas roupas, professava os mesmos ritos, mas sabia que não era uma deles e isso não me incomodava. Se eu aceito e vivo sob as normas do meu algoz, eu também vou sonhar como ele.

Os próximos dois sonhos são os dois melhores que eu já tive na minha vida. Todos os dois envolvem água como elemento central.

UM SONHO DE ESPERANÇA

Eu estava em uma farmácia comprando algum tipo de curativo quando um cara que eu não conhecia cruzou comigo no corredor e passou a mão em mim. Eu fiquei com muita raiva e soquei o nariz dele com muita força, percebi que sangrou. Um grupo de amigos, duas mulheres e um homem, todos jovens, me defenderam dele quando eu contei o que aconteceu e ele foi embora enquanto fazia ameaças. Esses três novos amigos foram muito atenciosos e me convidaram para uma aventura especial. Eles estavam em uma missão pelo mundo para conhecer juntos o lugar que cada um deles tinha mais vontade de conhecer, e eles me disseram que eu poderia escolher o meu lugar e nós iríamos a todos esses lugares juntos. Eu concordei sem saber onde eu gostaria de ir. Fomos ao lugar que o homem queria conhecer primeiro: era um museu submerso, em que todas as obras de arte estavam expostas e protegidas ao mesmo tempo que estavam em contato com a água. As pessoas comiam como se estivessem na superfície e para explorar os diferentes andares e corredores, você subia, descia, seguia pelos corredores a nado. Respirar não era um problema, a gravidade era outra. Os quadros eram muito lindos e tudo, absolutamente tudo, era muito claro. Quando nós saímos de lá, eu me senti muito grata por ter tido a chance de visitar esse lugar tão maravilhoso, que eu nem sabia que existia, e disse que eu não poderia ter pensado em um lugar melhor. Depois disso me lembro de ir a uma praça em um fim de tarde onde havia um bar e várias pessoas dançando, como se fosse uma festinha, e eu me encontrei com os meus pais. Nesse momento, meus amigos já não estavam mais lá e a magia do sonho permaneceu na luz alaranjada do fim do dia.

*

De novo, aparece o elemento de existir embaixo d'água, de ter o que fazer ali, de apreciar profundamente aquele momento, reconhecer a beleza dele e perceber que se trata da vida como a vida desperta, mas sob outras normas. A esperança é habitar o reino da Água, por mais cética que eu tenha sido, porque nesse espaço eu sempre encontrei afetação.

UM SONHO DA PRESENÇA E UM SONHO DE ESPERANÇA

Eu fazia parte de um grupo de pessoas que estava explorando uma caverna, e dentro dela havia um lago. Ela começava com um grande salão que continha uma pequena porção de rocha abaixo dos nossos pés logo na entrada e, em seguida, havia o lago que tínhamos que atravessar para chegar a outras possíveis galerias. A luz nos alcançava apenas pela entrada principal, que era grande, mas conforme nós fomos entrando o caminho ficou escuro. Em algum momento foi preciso mergulhar para conseguir seguir o percurso. Tive medo no início, mas quando eu mergulhei, eu notei que tinha uma luz vindo de uma das galerias que estava iluminando a parte debaixo do lago como um sol, e uma música maravilhosa soava sob a água. Eu e as outras pessoas nadamos em direção à galeria, e vimos uma forma espiral de luz branca, azul e amarela que cintilava e que emitia um som como um canto de anjos. Tanto para os olhos quanto para os ouvidos, a coisa mais bonita que eu já havia presenciado. O curioso foi que todo mundo que estava admirado naquele momento admirou do lado de fora: ninguém pensou, ou pelo menos ninguém teve coragem de se aproximar da luz ou mesmo de entrar na galeria onde ela estava, apesar de não haver nada que pudesse impedir no plano físico. Em algum momento do sonho eu fiquei tão fascinada pela música e pelo brilho que eu quase esqueci que precisava subir na parte escura da galeria para respirar. Eu queria pegar meu celular e gravar para mostrar para a minha irmã, mas lembrei que não tinha como embaixo d'água. Apesar de ter voltado várias vezes para ver a luz e ouvir o som, quando a gente seguiu o caminho pelo corredor depois das galerias, nós caímos em um outro salão bastante grande, mas azul. Parecia submerso, mas lá era possível respirar. Tinha uma equipe de pessoas ensaiando uma coreografia e eu comecei a ensaiar junto, confiante de que eu estava repetindo o movimento como todo mundo estava. Uma das instrutoras me chamou atenção para o meu joelho estar muito fechado e precisar ser mais aberto, e enquanto eu tentava replicar o movimento, a saída daquele salão azul começou a entrar em colapso. As pedras da parte alta desmoronaram, mas eu consegui sair (muitos outros não conseguiram) e pensei se seria possível ver a luz de novo.

*

Esse último sonho foi o mais recente entre os que eu relatei. Aconteceu a pouco tempo e me deixou com a sensação de que havia alguma verdade muito profunda nele que eu não consegui compreender totalmente, pelo menos não ainda. Embaixo d'água, lá onde a luz quase não chega, está a própria Luz, e dela sai o Verbo. Nas

profundidades da Grande Mãe Terra, sob a força da Grande Mãe Água, o inconsciente de Gaia, que todos habitamos quando dormimos, cantava e enfeitiçava o mundo.