

Recebido em: 16/04/2022
Aprovado em: 31/08/2022
Publicado em: 30/09/2022

PENSAMENTOS DE QUINTAL

perseverar no sonho e no mito

BACKYARD THINKING

how to persevere in dream and myth

Carlos Estellita-Lins¹
(cefestellita@gmail.com)

Resumo: O texto busca apresentar a relação entre sonho e mito tematizando o pensamento selvagem. A teoria dos sonhos e o conceito de inconsciente freudiano admitem uma noção ampliada de pensamento. Algumas concepções de pensamento na filosofia ganham convergência no debate estruturalista. São expostos aspectos da interpretação da obra de Lévi-Strauss, empreendida por Paul Ricoeur, no debate da revista *Esprit*, visando especialmente *La Pensée Sauvage* que havia sido publicado com impacto. Igualmente interessa examinar a questão do sujeito acompanhando considerações sobre uma teoria do sentido, da consciência e da história. A réplica de Lévi-Strauss será abordada neste contexto. O advento do *Mitológicas*, gestado em um debate que evitava estabelecer uma oposição entre etnologia e hermenêutica, coexiste com um crepúsculo das obras canônicas de sonho e mito. Esta obra, ainda pouco explorada, contribui na etnologia de mitos e sonhos ameríndios, assim como para uma renovada concepção da clínica psicanalítica. Uma retomada dos sonhos pode ser propiciada pelo pensamento ameríndio e seus experimentos com sonhos. Este renascimento é motivado pelo Antropoceno, que demanda outros modos de viver.

Palavras-chave: Psicanálise. Etnologia. Mito. Sonho. Pensamento ameríndio.

Abstract: The text seeks to present dream and myth relationship exploring savage mind ethnological concept. Dream theory and the Freudian concept of the Unconscious admit an expanded notion of thought whilst some conceptions of thought in philosophy converged in the structuralist conundrum. Aspects of the interpretation of Lévi-Strauss' work, undertaken by Paul Ricoeur, in the *Esprit* journal debate, are exposed, aiming especially at *La Pensée Sauvage* which had been published with impact. It is equally interesting to examine the question of the subject following considerations on a theory of meaning, consciousness, and history. Lévi-Strauss' rejoinder will be addressed in this context. The advent of the revolutionary tetralogy about Amerindian myths, gestated in a debate that avoided establishing an opposition between ethnology and hermeneutics, coexists with a twilight of the canonical works on dream and myth. *Mythologiques*, a work still little explored, contributes to the ethnology of Amerindian myths and dreams, as well as to a renewed conception of psychoanalytic clinics. A revival of dreams can be propitiated by Amerindian thought and its experiments with dreams. The Anthropocene seems to motivate such move, which demands renewed ways of living.

Keywords: Psychoanalysis. Ethnology. Myth. Dream. Amerindian thought.

¹ Pesquisador vinculado à Fundação Oswaldo Cruz. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4160996671087824>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9509-1811>.



INTRODUÇÃO

Escrevo num período conturbado, há muitas transformações vertiginosas em curso e os conflitos se exacerbam. Alguns percebem alguns acontecimentos. Vivemos uma catástrofe climática antropogênica. As últimas décadas de globalização digital virtual anestesiaram os habitantes das megacidades. As tecnociências ocuparam o lugar do deus morto e da Ciência-verdade oferecendo próteses para imaginar, figurar, enxergar, calcular. As máquinas falam e ajudam a pensar, mas ainda há recusa em trocar o contrato social por um contrato natural (SERRES, 1991; LATOUR, 2017).

Quero colocar especialmente, em cena, duas disciplinas tidas por Michel Foucault em *Les Mots et les Choses* como duas contra-ciências humanas articuladas por uma terceira, a linguística:

Em relação às “ciências humanas”, a psicanálise e a etnologia são sobretudo “contra-ciências”; o que não quer dizer que sejam menos racionais ou “objetivas” do que as outras, mas que as incorporam à contracorrente, remetendo-as a sua base epistemológica, e que elas não cessam de desfazer este homem que nas ciências humanas faz e refaz sua positividade (FOUCAULT, 1966, p. 391).

O filósofo genealogista afirma ainda que seria importante aplicar a ambas aquilo que Lévi-Strauss (1966, p. 390) dizia a respeito da etnologia: “que elas dissolvem o homem”. Trata-se aqui sobretudo de deslocar o debate sobre o humanismo vigente no interior do Existencialismo e da Fenomenologia, que engajava Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger e Herbert Marcuse, entre outros. Apesar disso, Foucault mantinha certa ambiguidade, com a qual, aliás, parecia auscultar os rumos de uma Filosofia do Estruturalismo.

A psicanálise e a etnologia desconfiam da ideia de homem, dos humanismos e das leituras acerca de uma síntese do *Mensch* sob o indivíduo moderno ocidental. Desfazem o tapete tecido durante a clareira do dia, respeitosas pelos mistérios na escuridão e atentas para a chegada dos guerreiros de Troia em Odisseia. A passagem de *Raça e História* comentada por Foucault não se arvora no mérito pós-humanista (superação da querela anti-humanista), mas destaca que, no duplo movimento de tecer e desfazer a trama, há uma tendência ulterior que consiste em submeter o homem às diferenças de perspectiva que constituem o próprio humano. A obsessão com as ciências do homem, fundando mais um humanismo, e a dicotomia ingênua entre indivíduo e sociedade costumavam legitimar aqueles rumos tradicionais. Ambas foram alvo das reflexões estruturalistas e pós-estruturalistas (para usar a terminologia ruim,

porém consagrada nos estadunidenses). O pós-estruturalismo trata cuidadosamente disto com exuberância de ideias, alegremente, sem consenso ou unanimidade.

Pretendo anunciar aqui algumas teses sobre mito e sonho. Acredito que se torna uma tarefa política contemporânea reativar a imaginação, o imaginário e observar as guerras de imagens. Evidentemente, o sonho e o mito são referências neste rumo. Hesito em falar num resgate, pois nenhum deles jamais esteve completamente capturado ou ameaçado. Duas obras maiores podem ser eleitas, como guias, a saber: *Die Traumdeutung* (FREUD, 1901; 2019) e *Mitológicas* (LÉVI-STRAUSS, 1964; 1966; 1969; 1971)² sem prejuízo de suas conexões ou seus desencontros, da retomada de outras vertentes de investigação do sonho ou do mito, mesmo que em contraposição a essas obras singularíssimas.

Nas encruzilhadas do que se chama no momento pós-estruturalismo – filosofia do estruturalismo, filosofias da diferença, neoestruturalismo, pós-modernismo, desconstrucionismo, *French Theory* etc. –, há alguns momentos privilegiados que permitem avaliar sua grade de inteligibilidade e as controvérsias ou viradas decisivas (MANIGLIER, 2011). Escolho um cenário intelectual de fundo para apresentar estas teses, refiro-me à discussão organizada pelo periódico *Esprit* com o grupo de Paul Ricoeur (RICOEUR, 1963; RUWET, 1963) incluindo as respostas de Lévi-Strauss (1963).

Provavelmente, uma busca bibliométrica confirme o esquecimento progressivo do sonho e do mito ao longo do século XX. Contudo, parece-me paradoxal o seu esquecimento no interior das próprias disciplinas que deram origem, repercussão e fama ao tratamento científico, rigoroso e preciso de ambas áreas de pesquisa, de ambos autores. Mostra-se ínfimo e desproporcional o debate sobre o mito ameríndio nas teorias elencadas no *Mitológicas*, se comparadas com o que se desenvolve nas terras baixas e entre os americanistas em geral, até o momento. Igualmente, a discussão sobre o sonho tem sido progressivamente eclipsada nas publicações psicanalíticas. Cumpre examinar esse esquecimento que incide no mito e no sonho enquanto problema ainda digno de ser explorado. Outro raciocínio poderia examinar se não foi exatamente a intervenção dessas mesmas obras que modificou o cenário intelectual, esgotando as questões ou anunciando novas veredas. Ambos, sonho e mito, foram sutilmente destituídos

² Trata-se de uma publicação composta por quatro volumes com mais de oitocentos mitos expostos através de um método serial lógico-matemático. Percorre o planalto central e chega ao noroeste norteamericano explorando recorrências semióticas e de teoria musical. Cabe ao leitor decidir se existem exatamente quatro ou sete (talvez até oito volumes) pois as pesquisas do período geraram novas obras diretamente relacionadas. Alguns amazonistas reivindicam uma unidade octogonal e fizeram moda ao cunhar os termos “grandes mitológicas” significando oito, e “pequenas mitológicas” referindo-se a tetralogia propriamente dita. Alguns dos volumes seguintes tratam de facto exclusivamente de mitos: *La vie de masques*, *La Potière Jalouse*, *Histoire de Lynx*.

de interesse ao serem transformados em outras questões através de novas práticas emergentes no modernismo (RODRIGUES, 2020). Por outro lado, ambos sofrem uma reinscrição compulsória no mundo das imagens factícias que se amplia vertiginosamente desde a invenção da fotografia, posteriormente, do cinema e atualmente computadores pessoais, *tablets* e *smartphones* com imagens *pixeladas*.

Cabe lembrar e reiterar que sonho não é lixo. Trata-se de um pensamento noturno, uma reflexão subterrânea, uma atividade de tradução corporal especulativa, mnêmico-sensorial. Freud admite muitas teorias sobre os sonhos em disputa, que, contudo, abordam um leque restrito de problemas orientado pelas disciplinas dos “nervos” ou do mental (*Nervenkrankheiten*) que surgiam no final do XIX. A partir disso, empenha-se em propor uma “teoria científica” sistemática que seria fundadora da metapsicologia psicanalítica. A autoridade clínica do divã, concebido como dispositivo laboratorial, equivale à autoridade etnográfica. Sua intrincada *démarche* parte de Aristóteles, como paradigma de que pensamos dormindo, e interessa-se por Artemidoro de Daldis enquanto problema mântico e divinatório legítimo, em que todo sonho é estritamente contextual (FREUD, 2019, p. 27). Na exegese freudiana, fala-se em um desejo indestrutível que retorna a cada fraquejar da censura e do recalque pelo sono. Refiro-me à realização de desejo, cuja encenação insiste num desejo por realizar. Sentinelas privilegiados do sono, os sonhos viram pesadelos se forem arrastados numa repetição do horror, *Angsträume*, por horror da repetição – única exceção à realização-encenação do desejo.

Falar em cena ou encenação (*Darstellung*) remete a duas referências ou pontos marcantes: a história social da fotografia e ao estatuto da forma na ciência do romantismo alemão (*Naturphilosophie*). Os estudos sobre mito também seguiram esse par, à sua maneira, até que a linguística produziu uma encruzilhada: imagem e palavra não correspondiam mais a uma reunião solidária do sentido com o som-palavra. Sua desestabilização permitiu novos rumos de investigação. A contribuição da semiologia, da filosofia e da psicanálise explodiu em mil pedaços o território anteriormente percorrido. A atualidade de uma ontologia do Inconsciente, cuja cena do sonho já anunciava, originou-se disso. As teorias levistraussianas sobre o pensamento, de fato e de direito, buscam organizar o campo fracionado, pois estão legitimadas por uma aventura pensante mais ampla e muito mais variada que aquela da ciência moderna (ESTELLITA-LINS, 2017b).

Buscando aproximação neste sentido, diremos que o mito é uma história contada pelos antigos. Uma forma de pensamento privilegiada, pois forte, autêntica, insistente *ek-sistente*. Do tempo em que animais e homens eram uma mesma coisa. Nele importa tanto a especiação e os regimes de diferenciação, como o próprio tempo sendo pensado no devir.

Não devemos esquecer que se privilegiou o espaço em detrimento do tempo na mitologia. O problema será demarcado a partir da polêmica sobre história e diacronia no *Pensée Sauvage* e, posteriormente, nas teorias filosóficas do *évènement* ou acontecimento.

Boa fatia deste amplo domínio pertence a uma discussão filosófica antiga: o pensamento em suas relações com a Filosofia e a Ciência. Pode-se admitir que o pensamento está ligado ao resto, ao lixo, ao inconsciente, ao impensado, desde que... seja possível fazer transposições claras entre o sonho, o mito e o pensamento. Pensar não é uma arte liberal voluntária. Não se trata de algo individual, embora arraste tudo que o cerca em uma individuação extrema. Nietzsche, secundado por Heidegger e Deleuze, enuncia a relação do pensamento com a musculatura, o passeio, a exterioridade. Pensar é uma violência, segundo a fórmula deleuziana.

Pressuponho que tanto Freud quanto Lévi-Strauss tiveram por objeto o pensamento e, igualmente, buscaram tirar conclusões, limitadas, mas férteis, traçando uma linha que vai desde a Paleontologia e Arqueologia, passando pela Etnologia, considerando ainda a tradição filosófica do Ocidente. Integram um coro de pensadores descontentes com o recurso fácil ao humanismo e não se encaixam com facilidade nos evolucionismos arborescentes. Quando Kostas Axelos colocou uma questão planetária para Lévi-Strauss – a partir de que momento, no tempo e no espaço, poderíamos falar de pensamento? – a resposta veio inesperada e, sobretudo, não-antropocêntrica. Ele afirma que a hominização escapa às disciplinas encarregadas e ainda mais: “Duvido inclusive que nós possamos apreender teoricamente no porvir um momento em que o homem teria começado a pensar, e eu seria, sobretudo, levado a crer que o pensamento começa antes dos homens” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 646, tradução nossa).³

1 NOTAS CRÍTICAS SOBRE O PENSAMENTO INTRINCADO

A Antropologia Social é um parceiro importante da Filosofia e da Psicanálise e, quiçá, da Psicologia Clínica e Psiquiatria. Esta afirmação não é consensual, pelo contrário, tem validade, especialmente, em um panorama de filosofia continental, francófila ou germanófila, e, atualmente, nas apropriações estadunidenses da *French theory*. A revolução lacaniana na psicanálise foi estruturalista, linguística e filosófica, visto que resolveu as controvérsias da

³ “Bien plus : je doute même que, nous puissions saisir théoriquement, dans le devenir, un moment où l'homme aurait commencé à penser, et je serais plutôt porté à admettre que la pensée commence avant les hommes” (LEVI-STRAUSS, 1963, p. 646).

relação objetual precoce e fez uma “leitura sintomal” de retorno a Freud abordando conceitos axiais, fundamentais e operatórios – técnica, transferência, pulsão, identificação, fantasia, Eu/Ich (diferença entre *Je* e *Moi*) e assim por diante. O impacto do ensino lacaniano não atingiu a antropologia anglo-saxã senão com atraso e de modo indireto, pois permanece parcialmente publicado e sem edição crítica.

Como a *Traumdeutung* é anterior e de certo modo inaugural, deve-se reconhecer que Freud nem buscava uma chave geral nem desprezava seu alcance hermenêutico (clínico antes de tudo, mas poético acima de tudo). Perdura uma perigosa caricatura que atinge o texto psicanalítico e cuja responsabilidade deve ser atribuída ao esquecimento dos sonhos na própria psicanálise. Como exemplo, refiro-me a um autor da antropologia que afirma “lidar com acontecimentos oníricos é um tanto complicado e exige cuidados, pois não se trata como convencionam os métodos psicanalíticos de inspiração freudiana de associar símbolos a seus significados fixos”. Não cabe mencionar autoria. Tomo a passagem como sintoma, exemplo de uma dificuldade de leitura da interpretação dos sonhos, assim como do trabalho midiático de estereótipos, particularmente da psicologia analítica junguiana transformando a teoria onírica freudiana num dicionário de imagens. Esperava-se, bem ao contrário, que o antropólogo se interessasse por esse processo social de evitação, *obviation*, que insiste em certa inércia do símbolo a despeito do contexto absolutamente singular reivindicado pela clínica psicanalítica.

Freud a denomina “uma técnica psicológica” (*psychologische Technik*) que permite abordar sonhos “como formação psíquica dotada de sentido” (*als ein sinnvolles psychisches Gebild*). Afirmava sua possibilidade de interpretação⁴ a partir de uma imanência absoluta que estava centrada no pensamento inconsciente e partia do corpo (fontes dos sonhos). A hipótese principal é de que no sonho aparece o pensamento extenso e ampliado ou “pensamento inconsciente”, maior do que o indivíduo e a consciência, sob a forma transcendental do desejo. Feito de “imagens”, ou seja, articulado por um trabalho de encriptação e deciptação em que a língua cumpre a função de escrita, precisa de transcrições, transferências, condensações,

⁴ Suponho que caberia falarmos em “interpretabilidade”, termo que não se encontra dicionarizado. a) *Deutung*, denota interpretação no uso cotidiano, mas ganha outros sentidos a partir da lógica de Frege, dos problemas fenomenológicos husserlianos e sobretudo das querelas semióticas na linguística estruturalista; b) diferentemente de significação, significância, sentido e proposição (termos marcados no campo) a possibilidade de interpretar sonhos envolve o acaso, a transferência e a intertextualidade; os nexos de tradução e interpretação são mais complexos e demandam exame cuidadoso.

deslocamentos e figurabilidade⁵. O tal do desejo, matéria da fantasia, é *capitonnage*⁶, fisgada retroativa de uma situação circunscrita – da vida de sonho, da vida cotidiana e da vida em geral.

Destaco ainda que logo na abertura da *Traumdeutung*, Freud situa isso em relação aos outros povos e às épocas, atento para as fontes de etnologia evolucionista. Parece sugerir a pertinência de uma investigação etnológica que não irá empreender, senão através desta contribuição prévia e indispensável que consiste em circunscrever o problema. Pressupõe, portanto, uma articulação da Psicanálise com a Etnologia, postulando uma contribuição metodológica. Neste sentido, está limitando o escopo de sua investigação no que diz respeito a uma teoria universal e globalizada do pensamento-sonho. Deve-se ter em vista ainda que o rigor das fontes se restringia aos mitos (lendas, folclore etc.) colhidos de forma assistemática, sem monografias etnográficas investigando sonhos no idioma nativo. Contento-me em lembrar sua posição:

A ideia do sonho que tinham os povos primitivos nos primórdios da humanidade e que influência ele teve sobre a formação de suas concepções do mundo e da alma são um tema de interesse tão grande que lamento ter que excluí-lo do estudo neste contexto. Remeto o leitor às obras conhecidas de Sir J. Lubbock, H. Spencer, E. B. Tylor, entre outros, e acrescento apenas que só conseguiremos compreender a extensão desses problemas e dessas especulações quando tivermos realizado o trabalho de “interpretação dos sonhos”. (FREUD, 2019, pp. 19-20)

Lévi-Strauss afirma que participa enquanto etnógrafo de um empreendimento coletivo que busca “compreender como funciona o espírito humano”. (Lévi-Strauss, 1963, p. 648). Há um paralelo com um dos “dois aspectos da psicanálise”, aquele da “teoria do espírito que foi elaborada por Freud que está fundada sobre uma crítica de sentido” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 648). Afirma que, nesta vertente, tem o sentimento que o etnólogo faz “sobre conjuntos coletivos a mesma coisa que os psicanalistas estão fazendo sobre indivíduos” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 648). A segunda vertente não lhe interessa, apesar de ter escrito sobre a eficácia simbólica: “por outro lado, digamos que há uma teoria da cura que eu deixo completamente de lado” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 648).

⁵ Embora a figurabilidade (*Darstellbarkeit*) seja mencionada como um caso ou tipo de condensação, seu estatuto complexo na formação do rébus merece destaque ou “consideração”. Modifico a tradução excelente de Paulo César de Souza (“representabilidade”) com fins heurísticos. No século XIX, as teorias de Wilhelm von Humboldt acerca da linguagem autorizam a aproximação da noção de *das Bild* com Forma, Figura e Imagem.

⁶ Para a relação da temporalidade freudiana *nachträglich* (*a posteriori*, retroativa, só depois) com a *capitonnage* lacaniana, ver: Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’Inconscient freudien (Lacan, 1966, pp. 793-828) Aliás, motivo suficiente para evitar a tradução por “ressignificar, ressignificação”, etc..

As afinidades (e querelas) da etnologia com a psicanálise vão de Bronislaw Malinowski até Marilyn Strathern, contudo, o que se desenha como tarefa fértil e inacabada circula em torno do etnocentrismo, da invasão das Américas (da Melanésia e Micronésia), em suma, de um encontro com o outro. Neste sentido, a agenda da alteridade ganha rigor em relação à filosofia do século XIX. O referido “encontro” teve sua mais provisória tradução nas lutas de escravizados da Martinica, que inspiraram a dialética do senhor e do escravo em Hegel. A partir de múltiplos desenvolvimentos da Fenomenologia, uma tradução mais pertinente se depreende de duas vertentes: a luta conceitual subterrânea do rosto, *le visage*, em Levinas, contraposta a teoria do “Grande Outro barrado” em Lacan. Por sua vez, o Maio de 1968 encarregou-se de tirar as consequências políticas com Clastres, Deleuze, Lyotard e, talvez, Derrida. Se quisermos um programa mais atual ou brasileiro podemos ler *A história de Lince*, nas mitológicas maiores de Lévi-Strauss ou ainda François Hartog auscultando quem é o Outro dos gregos a partir de Heródoto.

A alteridade compreende um assunto sobre o qual nos falamos etnias ameríndias e demais sociedades tradicionais em suas escaramuças-encontros com o branco estrangeiro, invasor, descendente do indo-europeu e semita (acadiano, árabe, aramaico, hebreu), portador de ideologias alienígenas apoiadas em seu *kit* tecnológico de caixeiro viajante. A Bíblia é o seu protótipo.

Não estou afirmando que a relação do indivíduo com a sociedade ou vice-versa esteja necessariamente incrustada na relação fenomenológica com a alteridade – seja ela morna, média, radical etc. – mas, sugiro que constitui uma bela questão-guia que a Etnologia e a Psicanálise cultivam em seus jardins contenciosos.

Não é preciso dizer que alteridade implica diferença. A alcunha de filosofias da diferença tem cabimento, sobretudo se observarmos que a etnologia com Lévi-Strauss postula um impensado que é a diferença natureza-cultura. Note-se que a psicanálise com Lacan postula igualmente a diferença sexual como a-fundamento. Em nenhuma das duas se trata de comparar dois entes e conceber suas diferenças *modus* “diferença específica”. Ao contrário, a diferença instaura-se numa relação de alteridade que abarca o Outro e a si próprio. Há de permeio um esforço filosófico tipicamente pós-estruturalista em estudar a gênese das diferenças, em praticar a diferença, “fazer diferença”. Na Etnologia, mais do que na Psicanálise, verifica-se hoje uma inquietação acerca dos conceitos de natureza e cultura. Cabem perguntas se este par dicotômico ainda oferece os bons trampolins para mergulhar fundo nas questões emergentes. A filosofia analítica anglo-saxã fez tábula rasa da noção de pensamento cara à tradição continental. Ao insular-se, mesmo hegemônica, interrompeu uma discussão intrínseca ao

campo que provém do suposto “milagre grego” e das origens xamânicas e divinatórias da filosofia pré-socrática e platônica.

Aconteceu uma *linguistic turn* no meio do século XX que responde pelo Círculo de Viena, pela ponte transatlântica Carnap-Quine e pela assimilação matizada de Wittgenstein. Há uma trajetória larvar que se desenvolve: Logos-lógica-linguagem. Nesse aspecto, a virada linguística não é sobre linguagem enquanto língua, tampouco reconhece a linguística como interlocutor privilegiado, pois ignora a fonologia. Se fosse capaz de reconhecer a diferença entre semiótica e semântica, teria tido algum respeito por índios, guetos, crianças, afásicos, sonhos, drogados e loucos ao lado do homem-branco-medida-de-todas-as-coisas-capitalistas.

A rigor, o *turn* não foi linguístico nem comunicativo-informacional, mas sintático-semântico. Concentrava-se em fazer tábula rasa de toda a filosofia continental para recomeçar em bases neopositivistas, apostando num formalismo proposicional em que leis empíricas se cristalizam em fórmulas matemáticas. Por outra via, a tradição continental também adota a linguagem e a comunicação enquanto paradigmas. Linguagem é pensamento, o pensamento é a linguagem, visto que este seria um modo de descrever as filosofias do século XX, de acordo com D’Agostini (2002).

Com a fonologia estrutural da Escola de Praga aparece a possibilidade de tratar as ciências sociais a partir da língua, não somente como modelo de pesquisa, bem como matriz ontológica centrada nas diferenças ou no insidioso trabalho da diferença – dupla articulação, feixes de diferenças (sistema de traços diferenciais de Jakobson-Halle), a saber: diferença entre natureza e cultura, diferença sexual, diferença ontológica. A ênfase das investigações de Lévi-Strauss se dedica às diferenças constitutivas do pensamento e irá se cristalizar na “estrutura”. A língua é estrutura e é pensamento porque é corpo e relação.

Há, portanto, uma conexão do pensamento mítico e sua lógica, derivada da linguagem por meio de uma semiologia do sensível, a ser examinada por ele experimentalmente nas Mitológicas. Aqui se esconde um materialismo semiótico preciso e precioso. Uma palavra de ordem que atravessa a tetralogia é a nova maneira de fazer comparações na etnologia. A retomada do comparativismo e da linguística saussuriana por Patrice Maniglier entre outros busca atualizar esta agenda estruturalista em novas bases, indo ao encontro da virada ontológica (MANIGLIER, 2011; 2013a; 2013b).

Se o etnocentrismo tematizado por Lévi-Strauss buscava pensar o racismo e descobriu um universo de diferenças, sua teoria estrutural do parentesco considera o pensamento inconsciente embutido no cálculo do parentesco como pensamento a partir da diferença (exogamia, Édipo-castração, afinidade). As representações coletivas e a dicotomia *langue-*

parole, na escola sociológica francesa e na linguística saussuriana, indicam a necessidade de expandir a noção de pensamento ou práxis mental. O nome disto já foi pensamento inconsciente no sentido de uma atividade mental que ultrapassa a consciência individual (*psychê* para Freud na primeira tópica).

Tendo em vista o cognitivismo pós-chomskiano, o conceito de pensamento é eclipsado pelo de cognição e sua dimensão coletiva, virtual, transindividual, entendida enquanto inteligência coletiva, sempre assimilada por máquinas e não-humanos, que são vistos como meras próteses da tecnologia triunfante. Portanto, o pensamento é uma capa que recobre aspectos irreduzíveis de si próprio, de seu miolo vazio.

Provavelmente, o debate no periódico *Esprit* foi motivado pela querela sobre história, no último capítulo do livro *Pensée Sauvage*, intitulado História e dialética (IX), em que Lévi-Strauss responde a Sartre reivindicando a importância da historicidade nas sociedades frias (1962, p. 328-338). Por trás da diacronia do signo linguístico há dois panos de fundo: o materialismo histórico marxiano, especialmente em sua reconfiguração por historiadores dos *Annales* como Febvre e Bloch; e a Fenomenologia com suas investigações sobre a gênese, que trazem contribuições à história.

Evidentemente a ontologia fundamental de Heidegger e sua releitura de Kant e Nietzsche são igualmente relevantes, com uma noção do devir historial do ser e do esquecimento do Ser na história da metafísica, que é também a própria história da Filosofia. Para Heidegger, o pensamento já vigorava antes da Filosofia, mas passou a ser confundido e somente se libertará desta no “habitar poeticamente” a *Sprache*. A separação do pensamento – criativo, poético e pré-socrático – em relação ao projeto filosófico que desemboca na técnica enquanto domínio do ente e ambição de seu esgotamento, é uma questão de grande incidência na filosofia francesa da época. Nessa profecia dos positivismos propiciando o fim da Filosofia em sua inextrincável confusão com o ente, o pensamento torna-se novamente possível, conforme dirá Heidegger.

Este diálogo publicado a partir da estenografia na revista *Esprit* é pouco citado ou notado, mas me parece uma efetiva discussão em torno do estruturalismo fonológico e etnológico, com grande, porém insidiosa, repercussão ulterior. Oportuno notar que Lévi-Strauss se apresenta cordato, honrado e tende a concordar ou a evitar polêmicas. Isso acontece inclusive em dois importantes tópicos que interessavam diretamente a filosofia e a etnologia: um kantismo desprovido de sujeito e o sentido confrontado com o não-sentido (paradoxo, absurdo, contrassenso).

A hermenêutica, que Dilthey transmite a Heidegger, recebida sem a filosofia da vida, motivará as questões principais que Ricoeur e seu grupo levantam para a Etnologia na pessoa de Lévi-Strauss. Como uma disciplina científica voltada para a experiência social e com arrimo da Paleontologia, da Arqueologia, da História da Técnica e da História propriamente dita, poderia se transformar em discurso filosófico? Por se dedicar a uma reflexão sobre o pensamento não civilizado ou selvagem? A usurpação de um lugar tradicional da hermenêutica filosófica, estabelecida também como disciplina científica apoiada nos métodos de tratamento textual e na história, foi colocada no centro do debate.

Hoje poderíamos dizer que esta invocação do fim do sujeito e do privilégio do não-sentido na filosofia francesa foi efetivamente realizada de modo ainda mais radical com a série do *Mythologiques*. Talvez até mesmo instigada pela publicação de *Esprit*, entre outras intervenções de filósofos mais jovens como Lyotard, Derrida, Deleuze e Serres. Podemos ainda afirmar que, desde o congresso dos americanistas dos anos 70, emerge a metafísica dos povos das terras baixas, na ocasião, estes etnógrafos flertavam com conceitos de espaço e de tempo derivados do campo (CONGRÈS, 1977; OVERING-KAPLAN, 1977, p. 9).⁷ Tratava-se de uma tentativa, aliás muito bem-sucedida, de substituir paradigmas de linhagem e descendência política da etnologia africanista oriental (aspectos jurais ou de atrito cultural) por evidências inexploradas até então: tempo, espaço, corpo, morte, canibalismo-alteridade, guerra-vingança, em suma, perseguindo uma vocação fortemente metafísica das sociedades ameríndias, especialmente amazônicas ou Gê.

Pode-se afirmar hoje que muito do que se desenvolve sobre o pensamento selvagem e as filosofias ameríndias contemporâneas depende tanto da Oceania como da América do Sul, com destaque para o pensamento perspectivista, a etnologia ecológica e as quatro ontologias (virada ontológica). Enfim, as questões sobre pensamento, filosofia, metafísica e técnica vingaram e multiplicaram-se, sofrendo transformações no interior da virada ontológica vigente. Admitindo este tipo de genealogia nos debates sobre pensamento ameríndio e de sociedades tradicionais, cabe, sobretudo, lembrar que constitui uma agenda preciosa para outras disciplinas afins da Etnologia.

2 PENSANDO COM SONHOS E MITOS

⁷ O título da seção organizada por Joanna Overing Kaplan era: *Social time and social space in Lowland South American societies*.

As disciplinas positivas emergentes no século XIX buscariam descrever o pensamento normal e suas patologias. Inicialmente através da psicologia filosófica, e logo depois daquela experimental, chegando enfim à psicopatologia geral. Por essa vertente, o pensamento desviante ou defeituoso corresponde à criação da psiquiatria a partir do alienismo. No reparo conceitual ancorado na faculdade de pensar, verifica-se o privilégio do kantismo em solo alemão e do espiritualismo na França. Ao pensamento normal, correspondem capacidades ou rendimentos (*Leistungen*) que ocuparão a psicologia das escolas e fábricas. Ao pensamento torto (*Denkstörungen*), responde o gigantesco aparato que transformou a Desrazão e a loucura em doença mental por ser corrigida, tratada e controlada. Um pensamento exótico de outros povos é admitido apenas enquanto modelo de anomalia redutível à enfermidade ou visto como “ilusão arcaica”. Pode-se conjecturar se a psicopatologia da vida cotidiana, inventada por Freud, constitui uma noção resistente à estas tendências por demarcar o pensamento de modo diferente.

Na trilogia freudiana das formações do inconsciente, há um grande privilégio do sonho. Entendido como “sua estrada real” encena o desejo indestrutível que insiste, constitui o sujeito e faz adoecer. Seguidor de Claude Bernard, através de Charcot, Freud busca um modelo experimental espontâneo de adoecimento ou de anormalidade do pensamento, que foi encontrado no sonho, e vinha sendo investigado na esteira da embriaguez, da histeria e da hipnose. Portanto, o sonho seria a cota de histeria que nos cabe a cada noite, processo secreto enfermo e anormal, iluminando a fisiologia do pensamento normal de modo distinto dos axiomas importados da Filosofia. Por outro lado, o sonho é a saúde e a normalidade absoluta enquanto principal portador da chave que permite escapar ao recalque, à repressão-opressão e censura que o pensamento consciente exerce continuamente sobre o pensamento em geral, ou seja, pensamento inconsciente ampliado e propriamente dito. Eis, assim, a gênese de uma teoria ampliada do pensamento na psicanálise nascente.

A história da psicanálise, por sua vez, não é coesa e gloriosa, sempre perseguida pela censura ao sexual, mas labiríntica e ramificada, com algumas rupturas e caixas pretas fechadas precocemente. Encontra-se marcada por alguns cortes. Há uma controvérsia sobre as relações objetais precoces que divide a psicanálise e faz proliferar personagens como a criança, a família, a mãe, o cuidado, o hospital – tendo repercussão na demarcação de fronteiras entre a sociologia e a psicologia. Há também uma síntese-retorno-releitura freudiana importante produzida por Lacan e seus discípulos ou detratores, fortemente apoiada em debates linguísticos e pressupostos fonológicos. Não se pode esquecer que uma corresponde ao culturalismo e outra ao estruturalismo na antropologia social. Nesse ínterim, a visada terapêutica dos psicanalistas foi imitada, diluída e transformada com a mundialização da medicina - uma

agenda previdenciária, a exigência de “valor agregado” e ativação do parque sociotécnico. Em síntese, trata-se da medicina de massas apoiada em evidências mensuradas por risco, eficácia, rapidez e custo. Por um lado, a psicanálise foi habilmente defenestrada das questões clínicas do mental, progressivamente transformadas no mercado mundial e alavancadas pelo ultraneoliberalismo; e, por outro, encastelou-se num purismo estruturalístico codependente da Ideia hegeliana. É possível que a importância do sonho tenha sido diminuída.

O campo *psi* no Brasil tem outras marcas de nascimento: a psiquiatria positivista e criminológica da Primeira República, com ensino deficiente de exame psíquico; a introdução da Psicologia através da escola para deficientes ou de iniciativas de ensino filosófico desarticuladas, em lugar do laboratório experimental europeu plugado na fisiologia dos sentidos; o *boom* da Psicologia como profissão substituta da normalista católica (na Ditadura Militar); a captura da psicanálise por uma elite econômica das faculdades de Psicologia em busca de prestígio a partir dos anos 80, representam questões às quais historiadores do campo vem se dedicando com sucesso (VENÂNCIO; DIAS, 2022).

Em contrapartida, poderiam ser mencionadas inúmeras iniciativas de resistência, contraefetuação, deslocamento e luta no campo *psi* em geral e no freudiano em particular. Além da criação das especialidades e institucionalização de disciplinas, não é difícil ressaltar hibridismos, misturas, intersecções e alianças. Tudo isso se segue aos esforços de inter/transdisciplinaridade das décadas anteriores, ainda excessivamente centrados na unidade dos saberes e nos cargos a que correspondiam. Os rumos do campo *psi* no Brasil permanecem insondáveis.

Mito não é mentira, engano ou erro. O mito mantém com a língua-linguagem a mesma relação do patológico com o normal. Há uma compreensão recorrente do mito entre o XVIII e o XIX enquanto protoconhecimento do mundo, algo entre um esforço fundador inicial e um balbucio do conhecimento. Seria uma resposta a perguntas gerais, iniciais, formuladas em bloco, visando situações práticas, empíricas ou pragmáticas. Possivelmente Max Müller modifica os termos do problema a partir de seus estudos de sânscrito e como mitógrafo do indoeuropeu (NOIRÉ, 1879, pp. 52-75; SEGAL, 2016). A fórmula consagrada de que o mito é uma “patologia da linguagem” deve ser compreendida em sua modernidade e sintonia com ciências emergentes. Não significa que se trata de uma moléstia a ser desprezada, ao contrário, deve ser estudado em minúcias, por ser um caminho privilegiado da patologia até a fisiologia em termos bernardianos (KNOLL, 1986).

Se o mito deixa de ser uma resposta ruim para o que a ciência teria boas respostas, permanece a ser uma narrativa histórica deformada, com raízes que servem ao arqueólogo

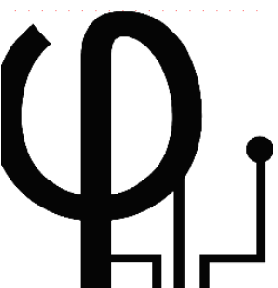
ou ainda a formar um sistema metafísico rudimentar que partiria da mitologia solar, lunar, primaveril, do fogo ou da água. Ainda temos o foco nas respostas para perguntas mal formuladas. Dando um salto na história da mitografia das ciências sociais e do folclore, é preciso lembrar a insistência de CLS em dizer que mitos conversam entre si e seriam respostas para perguntas não-formuladas. Neste viés, a analogia do mito com a língua é perfeita.

Pode-se duvidar da existência dos mitos, mas é incomum duvidar do caráter ôntico de algo etéreo como os sonhos. O mito é coletivo e o sonho é individual. Para além do óbvio, esta dupla afirmação é, porém, nula. Sonhos existem a partir de sua lembrança e narrativa, portanto são compartilhados socialmente. Para que sejam reconhecidos precisam de uma comunicação insidiosa. Pertencem ao repertório de práticas coletivas em muitas sociedades e estão na raiz de mitos, ritos, parentesco, trocas, adivinhações, mânticas, xamanismos, intoxicações, decisões e políticas de toda ordem (BARTOLOMÉ, BARABAS, 2013). Demiurgos e *tricksters* também sonham. Há, inclusive, sonhos coletivos, sonhos interxamânicos, sonhos de animais e até de plantas – todos em correlação, rede, nexos virtuais. A difícil relação conceitual entre sonho e mito revela o necessário intrincamento entre individuação e coletividade (DEVEREUX, 1951).

Embora desprovidos de autor, os mitos são simultânea e fortemente autorais a cada narrativa, possuem *performance* mnêmica e também criativa. Estão ligados a ritos e a práticas musicais, às vezes, engendram encenações que não devem nada aos teatros arcaicos mesopotâmicos ou gregos (*performance ritual*). Lacan falou no mito individual do neurótico explorando conceitualmente a *contradictio in adjectu*. A eficácia simbólica do mito aproxima das práticas curativas xamânicas e outras, altamente individualizadas. Se pensarmos no mito como uma língua, perceberemos que são seres individuados com trajetória vital: nascem, desenvolvem-se, geram filhotes e perecem, por vezes sem deixar nenhum vestígio.

Paradoxalmente, na longa duração, o tratamento dedicado a ambos mantém a vocação de embaralhar o individual com o coletivo. Um sonho ocorre no espírito daquele que acorda. Um mito é contado no despertar do espírito de um grupo social. No entanto, o dicionário ou chave de sonhos, de que Artemidoro de Daldis é o representante emblemático, seria um texto que transforma o sonho individual em um conjunto de símbolos sociais, compreensíveis e frutivos para todos, exatamente como são os mitos (sempre súditos de uma única e determinada língua).

Em curiosa contrapartida, desde a Renascença o mito parecia geral demais ou portador de um sentido aberto demais para os mitógrafos. Foi sendo progressivamente transformado num sonho, cada vez mais individuante e situado, perdendo significação em nome da significância ou reiteração. De acordo com algumas teorias, o mito indicava algo



preciso como o local de Troia ou do reino dos Pandavos, assinalava a ilha que os *Tsimtsishian* visitavam, falava da primavera com certas florações, do Sol e da Lua com determinadas questões meteorológico-climáticas, ou ainda, para outros teóricos, formulava uma ação circunscrita de modo confuso, análogo à imprecisão e ao enigma do sonho (sua “patologia”).

Portanto, o desmentido propedêutico do individual-social vem junto com aquele do atual-virtual (de que não trato aqui). Ambos foram parcialmente resolvidos com os desenvolvimentos da linguística com a dobradinha *langue/parole*. Contudo, a questão não se esgota e permanece enigmática para ambos, sonho e mito. Pode-se enfatizar a narrativa, a *performance* e até a sua microssociologia com registros de alta precisão, como na etnopoética, etnomusicologia e nos estudos de *performance* ritual, ou se pode valorizar o processo de recepção, invenção e tradução a partir de versões, equívocos, rasuras, censuras em tudo aquilo que é matéria exclusiva do etnógrafo ou da sessão psicanalítica.

A concepção paradigmática do fato social por Durkheim excluía qualquer explicação psicológica primária. Isto tem sido progressivamente reconsiderado, seja pela exegese do vitalismo metodológico implícito em seu argumento, seja por um prolongado debate na antropologia da religião. Ocorre uma investida contra a interpretação freudiana dos sonhos por W.H.R.Rivers (1923) e uma reviravolta da simpatia pelo freudismo com Malinowski, que estava focado no incesto pela via do parentesco. A isso se seguem os trabalhos de Lincoln sobre sonhos ameríndios, secundados por Gifford, Wallace, Radin, Dorothy Eggan, LaBarre, Róheim, Devereux e outros culturalistas estadunidenses, sempre tendo a teoria freudiana dos sonhos no horizonte embora com desenvolvimentos reconhecidamente desiguais.

Houve uma apropriação importante da psicanálise na etnologia boasiana cognominada cultura & personalidade. Nesse setor, colocou-se o problema da articulação do sonho e do mito em paralelo com o indivíduo e a sociedade. Buscava-se uma unificação destes polos e algum tipo de síntese, às expensas de uma teoria da fantasia e do desejo menos unificadas e mais ferais. Géza Róheim representava uma ortodoxia freudiana que pretendia anexar a teoria antropológica à psicanálise, permanecendo assim marginal.

A questão da influência cultural e dos danos ou ensinamentos no “contato interétnico” se impôs sob o ponto de vista da sociedade estadunidense. Era uma época de constatação do conflito cultural, atrito, adaptação, aculturação, sob a proficiência teórica de Melville Herskovitz, entre outros⁸. O contato era estudado como problema: criando pobreza, despossessão, expropriação, doença, suicídio, loucura, enfraquecimento e transformação

⁸ No Brasil deve-se mencionar Roger Bastide, Pierre Verger, Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro.

da cultura autóctone. Uma das respostas daquele momento consistia no tratamento psicológico, o que não ocorreu no Brasil ou no México. Além da aposta no desaparecimento étnico (extermínio, pobreza, miscigenação) faltava reconhecer a resistência, luta e capacidade de reinvenção das culturas.

George Devereux, que tinha reconhecidamente quádrupla expertise – etnógrafo, psicanalista, etnopsiquiatra-terapeuta e helenista –, foi um etnólogo importante nesse contexto, pois permaneceu imerso no culturalismo psicológico; porém, mantendo posições psicanalíticas freudianas com suporte na experiência clínica. O sonho e o mito estão vivos em sua reflexão. Para ele, existe necessária complementaridade entre a etnologia e a psicanálise sem que se faça redução ou síntese, o que não é apenas um detalhe dentro do movimento mais amplo. A hipótese de uma contratransferência fundamental para o método no campo etnográfico é bastante interessante, permanece inexplorada e representa uma ponte entre o comparativismo controlado de Fred Eggan e a equivocação controlada de Viveiros de Castro. Tendo sido fundador da etnopsicanálise e etnopsiquiatria, forjou conceitos precisos como *transcultural psychiatry* e *cross-cultural psychiatry*⁹ assinalando perspectivas em transformação na clínica do contato intercultural. A ulterior anexação das questões de adoecimento etnológicas pelo campo biomédico com Arthur Kleinman e Roland Littlewood pode ter igualmente eclipsado a ênfase no sonho e no mito alimentada pela clínica. Isso ajuda a compreender a deriva da etnopsicanálise francesa e os impasses do grupo da Universidade McGill sob a herança de Devereux.

3 UM DEBATE DURANTE A REDAÇÃO DAS MITOLÓGICAS

Ricoeur faz um resumo das questões: haveria uma intransigência metodológica no estruturalismo de Lévi-Strauss, privilegiando o que é tomado de um modelo linguístico generalizado em detrimento da “retomada do sentido” em “um pensamento reflexivo ou especulativo”? Arranjos sintáticos contrastam com a pobreza de conteúdo. Fica uma pergunta sobre a unidade do mito e do pensamento mítico. Há o problema de transplantar a sincronia-diacronia da linguística para a etnologia e, então, para a história. Como ficaria a relação

⁹ Psiquiatria transcultural remete à compreensão que o terapeuta (ou a psicanálise) tem das culturas, enquanto “crosscultural psychiatry” discute a compreensão que um terapeuta tem de sua própria cultura em relação com a cultura de seu paciente para fins terapêuticos: uma modalidade de “tradução etnológica” na terapêutica.

acontecimento-estrutura e a diacronia fora do mito? Qual a historicidade daquilo que é contado, *racontée*? (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 628).

Formulando-se em termos de “área cultural” e predominância do mundo judaico-cristão, o argumento de Ricoeur opõe a Sagrada Escritura ao mito. A *Écriture*, como também outros textos religiosos, funciona como regra e modelo de uma tarefa exegética inesgotável. A mitologia parte de fragmentos. Mitos ficam condenados ao recomeço permanente pois representam exceção e anomalia face a importância do traço que marca, da inscrição que faz história-memória. A diacronia do signo seria insuficiente para escorar o pensamento tal como se exerce. Algum tom de preconceito explicava-se na ocasião pela expectativa de desaparecimento eminente dos povos originários. O filósofo pretendia, assim, ter invertido a análise do pensamento selvagem, o que é veementemente refutado por Lévi-Strauss.

Há um eco dos debates sobre História, agora com ênfase na dificuldade de reconstruir a noção de história a partir da diacronia linguística. Aqui emerge, aliás, um território exclusivo do conceito de acontecimento que será relevante e desenvolvido no pós-estruturalismo. O *événement* ou acontecimento é uma retomada da questão do acaso-necessidade a partir da historiografia dos *Annales*, que já havia superado a dicotomia monumento-documento. Acontecimento implica em articular estrutura e história a partir de sincronia e diacronia.

Para Ricoeur, uma teoria do *kerigma* como argumento mais profundo de uma vocação cristã dos textos religiosos teria sido preterida pela Etnologia, o que não será plenamente discutido no debate. Trata-se de situar a filosofia no pensamento e a etnologia no mito, rito, sonho, animismo, pré-causalismo, etc., não necessariamente num sentido pré-lógico ou desprovido de matriz meditativa e tateante, mas no sentido de uma técnica ocidental de tratamento da memória e de textos, que responde pela hermenêutica filosófica. Há uma mundialização da *Écriture* (Bíblia/escrita), de acordo com Ricoeur, que não deixa de ter relação com a fórmula geral do aquecimento histórico-tecnológico de Lévi-Strauss. A diacronia estrutural e a descontinuidade mítica continuam sendo interrogadas neste privilégio do *kerigma*. Nosso antropólogo responde que o totemismo aborígine australiano também testemunha a revelação kerigmática, recusando a exclusividade da tradição ocidental.¹⁰

Efetivamente, há um conjunto de problemas relacionados com o mito (e também o sonho). O debate é bastante útil para a compreensão dos desenvolvimentos ulteriores das

¹⁰ Neste caso, o sonho e o mito estabelecem uma relação com a Terra. Seus acidentes geográficos são acontecimentos míticos e sistemas de inscrição cuja semelhança com um texto é discutível. Não se trata de um petróglifo, mas de uma interpelação dirigida à Suprema Corte australiana em defesa de um parente feito de pedra. Nos termos de Phillippe Descola (2005, pp. 515-523), imagino que Lévi-Strauss estaria apontando para uma circulação de políticas do mito que vai do analogismo ao totemismo e retorna.

Mitológicas, absolutamente centrado no mito. Sua natureza é antrópico-entrópica e atravessa o pensamento selvagem. Em contrapartida, a trajetória de Ricoeur irá privilegiar logo em seguida a questão da interpretação na obra freudiana. Entre essa polêmica sobre a História na Etnologia, com o grupo da *Esprit*, e o passa-fora de Lévi-Strauss nos *Cahiers pour l'Analyse*, respondendo a Jacques Derrida, temos a repercussão desse debate como divisor de águas em relação aos estudos do pensamento ampliado pela Etnologia e às ambições filosóficas da Hermenêutica e da História da Filosofia (LÉVI-STRAUSS, 1967). A alteridade deixa de ser apenas uma teoria da alienação hegeliana. O Outro assume sua existência pensante situada como mito e sonho, formas de pensamento e figuras antigas de uma experiência extramoderna de Desrazão.

Se uma filosofia do estruturalismo é também aquela de Lévi-Strauss, Ricoeur e seu grupo inquieta-se com a querela potencial que um estudo não-filosófico do pensamento esconderia. A Etnologia ameaça desautorizar a Hermenêutica e nisto é admoestada pelo grupo. Como admitir que uma filosofia sem privilégio do sentido, da consciência e do sujeito possa minimizar ou invalidar o caminho hermenêutico da Filosofia?

Lembremos que o pensamento selvagem e aquele “domesticado” são duas versões de um mesmo e único pensamento. Não se trata de uma variante anômala e rara. Para Ricoeur, existe uma filosofia implícita no método que poderia ser entendida entre algumas possibilidades: renovação da filosofia dialética, um tipo de combinatória generalizada ou ainda, “o que você inclusive afirma” – um materialismo puro e simples em que todas as estruturas são naturais (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 629). Em última análise, há uma suspeita quanto a Lévi-Strauss ter contrabandeado a Filosofia para dentro de suas teorias de um pensamento único sob duas variantes principais.

A etnologia ultrapassa a introspecção assim como suspende o julgamento sobre o estado científico da sociedade em que está situada – “através da pesquisa daquilo que pode haver de comum entre a humanidade que nos aparece como a mais distante e a maneira com que nosso próprio espírito trabalha” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p.631). Esse olhar distanciado representa uma travessia. Ao reivindicar o privilégio da relação em detrimento dos termos, aproxima-se das teorias linguísticas e psicanalíticas da enunciação.

Lévi-Strauss coloca-se em acordo completo com Ricoeur quando vê a sua própria posição definida como “um kantismo sem sujeito transcendental”: “Esta deficiência lhe inspira reservas, enquanto que nada me perturba na aceitação de sua fórmula” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 633). Verificamos nessa resposta ativa um amplo programa filosófico que será praticado pelos ditos pós-estruturalistas. O etnólogo agradece a explicitação de sua reflexão com relação ao kantismo, que admite como “transposição da pesquisa kantiana

ao domínio etnológico” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 631). Cumpre notar que Émile Durkheim, inaugurando a escola sociológica francesa em comércio com o neokantismo, irá buscar na segunda crítica de Kant fundamentos para pensar a lei moral vista pelo avesso – através do suicídio, do crime e da divisão do trabalho social.

A questão central, mas inaceitável, para Ricoeur, é o recurso de Lévi-Strauss ao *non-sens* (não-sentido, absurdo, paradoxo, sem-fundamento) em paridade com o campo do sentido. O estudo do pensamento mítico não responde a nada. Encontramos uma analogia na resposta de Georges Dumézil à Arnaldo Momigliano sobre a utilidade do comparativismo mitológico para o historiador (DUMÉZIL, 2003, p. 828). A consciência e o sujeito são naturalmente incluídos sob a rubrica de *sens*, sentido. A unidade do cogito sob a consciência e a unidade do sentido poderão doravante ser questionadas pela etnologia. O mito é desprovido de sujeito transcendental assim como de sentido, inclusive religioso. Sujeito, indivíduo e pessoa passam de solução a novo problema sempre que a dicotomia corpo-alma, consolidada no século XIX, se mostra incongruente face aos outros povos pensantes. A colocação do sujeito em questão já anunciada pela Fenomenologia e pela Psicanálise está deste modo claramente reivindicada pela antropologia estrutural, vindo a emergir com força na obra de Foucault, Deleuze, Derrida e Lacan (sujeito barrado, dividido, subvertido), entre outros.

Os pontos de apoio e trampolim de impulso variam amplamente, no caso dos filósofos: reinterpretação do sujeito da crítica da razão pura (unidade sintética de apercepção) por Martin Heidegger; releitura pelo avesso das meditações cartesianas por Edmund Husserl; neokantismos de várias ordens; reorientação de Spinoza, Leibniz e outros “cartesianos menores” contra Descartes; ponderações acerca da gramática de Port-Royal; ausculta das reconstruções da trajetória e do sistema cartesiano por Martial Guérault e Ferdinand Alquié. Como ouvi de um antropólogo recentemente: “na bolsa de valores da filosofia francesa, o cartesianismo representa um ativo sempre cobiçado, seja comprando ou vendendo”.

Em lugar de dois movimentos distintos, um etnológico e outro filosófico, Lévi-Strauss explica que seu trabalho ainda está em curso, mas que evita o debate filosófico por princípio. Devemos reconhecer em sua *démarche*, ao contrário, etapas profundamente interligadas pelo cuidado com o exercício do pensamento, que percorrem constrangimentos psíquicos: “Entre duas etapas de um mesmo empreendimento que se poderia definir como uma espécie de inventário das coerções mentais, uma tentativa para reduzir o arbitrário a uma ordem, esforço em descobrir uma necessidade imanente à ilusão de liberdade”. Assinala, então, seu ponto de partida, que resultou na concepção da estrutura como pensamento inconsciente e também como cálculo do parentesco no interior de uma lógica:

Nas *estruturas elementares do parentesco* eu havia deste modo escolhido um domínio que podia numa primeira abordagem destacar-se por seu caráter incoerente e contingente, e a partir do qual tentei mostrar que era possível reduzi-lo a um número muito pequeno de proposições significantes. Entretanto essa primeira experiência era insuficiente porque no domínio do parentesco as coerções não são de ordem puramente interna. Quero dizer que não é certo que elas extraíam sua origem exclusivamente da estrutura do espírito: elas podem resultar das exigências da vida social e da maneira com que esta impõe suas próprias coerções-obrigações ao exercício do pensamento (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 630).¹¹

Quando Ricoeur suspeita de uma generalização indevida, Lévi-Strauss esclarece que, efetivamente, os estudos sobre a ilusão totêmica são um prefácio ao *Pensée Sauvage*, que, por sua vez, não é algo acabado, mas outro prefácio de um grande projeto em curso. Encontramos, assim, na abertura do debate, uma rara explicitação do caminho em que Lévi-Strauss aprofundava-se ainda sem publicar ou terminar as pesquisas (que será realizado ao longo dos volumes subsequentes de *Mitológicas*). O programa que se desenvolve centrado no problema do pensamento na Etnologia é resumido naquele momento:

A segunda etapa, que será inteiramente consagrada à mitologia, tentará contornar esse obstáculo, pois, me parece, é precisamente lá, no domínio da mitologia, onde o Espírito parece o mais livre para se abandonar a sua espontaneidade criadora que será interessante verificar se obedece a algumas leis. No que concerne ao parentesco e às regras de casamento pode-se ainda colocar a questão de saber se as coerções vêm de fora ou de dentro; a dúvida não será mais possível no que concerne à mitologia: se neste domínio o Espírito está encadeado-acorrentado e determinado em todas as suas operações, *a fortiori*, então deve estar assim em qualquer lugar (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 630).¹²

¹¹ Tradução do autor para o brasileiro. Conforme original: “Entre deux étapes d'une même entreprise, qu'on pourrait définir comme une sorte d'inventaire des contraintes mentales, une tentative pour réduire l'arbitraire à un ordre, pour découvrir une nécessité, immanente à l'illusion de la liberté. Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, j'avais donc choisi un domaine qui pouvait, au premier abord, se signaler par son caractère incohérent et contingent, et dont j'ai essayé de montrer qu'il était possible de le réduire à un très petit nombre de propositions significantes. Pourtant, cette première expérience était insuffisante parce que, dans le domaine de la parenté, les contraintes ne sont pas d'ordre purement interne. Je veux dire qu'il n'est pas certain qu'elles tirent exclusivement leur origine de la structure de l'esprit : elles peuvent résulter des exigences de la vie sociale, et de la manière dont celle-ci impose ses contraintes propres à l'exercice de la pensée.” (1963, p. 630).

¹² Tradução do autor. “La seconde étape, qui sera complètement consacrée à la mythologie, cherchera à contourner cet obstacle, car c'est précisément, me semble-t-il, dans le domaine de la mythologie, là où l'esprit semble le plus libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice, qu'il sera intéressant de vérifier s'il obéit à des lois. En ce qui concerne la parenté et les règles du mariage, on pouvait encore se poser la question de savoir si les contraintes viennent du dehors ou du dedans; le doute ne sera plus possible en ce qui concerne la mythologie : si, dans ce domaine, l'esprit est enchaîné et déterminé dans toutes ses opérations, *a fortiori*, il doit l'être partout.” (1963, p. 630).

O problema que seus interlocutores imputam ao *Pensée Sauvage*, “de não ter colocado sob sua jurisdição a Bíblia, a tradição helênica e certo número de outras” é central para ampla tradição teológico-filosófica. O pressuposto é que se o método vale para a análise daquele pensamento, deveria valer para estas igualmente, sob pena de se admitir que o estruturalismo não seria aplicável e, assim, estaríamos excluindo-as do pensamento mítico ao deixá-las de fora (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 631).

Lévi-Strauss recomenda prudência e muitas nuances para justificar sua evitação análoga aos códex e relatos Astecas, Maias e Incas, além do alto Rio Negro ou noroeste dos Estados Unidos. Para Lévi-Strauss, os redatores do Antigo Testamento certamente “fizeram os materiais míticos trabalharem”, porém “buscando outro fim que não era originalmente o seu” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 631). Outro aspecto “é que os símbolos - para retomar um termo que Ricoeur aprecia” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 631) não oferecem nunca significação intrínseca, pois seu sentido só pode ser exclusivamente posicional e relativo. Há uma massa de materiais que não pode ser abordada, pois não se dispõe do indispensável contexto etnográfico, além de exigirem uma complexa exegese prévia (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 632). O método não é “intransigente”, mas “cristalográfico”, atingindo “o mais simples” ou “as mais belas propriedades” que nos franqueiam a estrutura. Somente depois pode-se discutir se “explica toda a matéria ou existe mais por considerar” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 633).

Em suma, sob a acusação de ter pretendido “fazer uma filosofia”, responde que apenas tentou abarcar as implicações filosóficas de seu trabalho. Admite, novamente, uma sequência de etapas no lugar da dicotomia de “duas filosofias talvez contraditórias”: um materialismo dialético centrado na práxis seguido de um materialismo *tout court*. Sabe que isso não está na moda, nem será bem-aceito pelos filósofos (a despeito de acompanhar Merleau-Ponty e receber reconhecimento público deste), mas afirma que está pronto a se deixar advertir, admoestar e sofrer as reprimendas destes (*me faire morigéner*) (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 633).

Lévi-Strauss, então, dedica-se a responder ao que considera “a objeção fundamental”. Sua fala aborda de frente a questão da diferença, onipresente em sua *démarche*, mas nem sempre devidamente reconhecida. Parece acrescentar um ponto ao que já tinha sido postulado em *Raça e História* na publicação da Unesco, pois contrasta uma diferença intrínseca entre “duas espécies de pensamento ou de civilização” com uma diferença derivada da posição relativa do observador (em sua própria civilização) que percebe o Outro (civilização diferente).

Por que o método estruturalista se presta tão bem a uma fração da civilização de que não procedemos? Em que medida, se fosse aplicado aos domínios consagrados pela hermenêutica, não deixaria necessariamente um resto ou resíduo irreduzível? Questiona

Ricoeur. Lévi-Strauss propõe que o resíduo não somente existe, mas insiste: tanto ocorre nos relatos míticos do observador ocidental em face do legado de textos sagrados como, imagina ele, poderia acontecer que um sábio indígena lendo algum tratado sobre o pensamento selvagem (subentende-se o *Mythologiques*), levantasse idênticas objeções. A diferença é o que deve ser pensado, porém surge do impensado e deixa resto. Não está situada entre elementos reputados diferentes, mas emerge como diferença imanente à posse de uma perspectiva.

Em última análise, o que se coloca em jogo no raciocínio de Ricoeur é a oposição entre totemismo e advento kerygmático. A certeza da revelação não seria estranha aos aborígenes australianos (*terroir*, bem-estar, salvação, reencarnação). Entretanto, nada é mais “kerigmático” do que os mitos totêmicos australianos que se fundam igualmente sobre acontecimentos, afirma (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 643). Portanto não se trata de duas espécies de pensamento selvagem – uma adequada à análise estrutural e outra que comportaria algo mais. Ao contrário, há um obstáculo antropológico nesta experiência conectada com o mito visto de dentro: “Estas certezas profundas se reencontram em todos aqueles que interiorizam seus próprios mitos, mas não podem ser percebidas e devem ser deixadas de lado por todos aqueles que as estudam de fora” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 634) ¹³

O que Lévi-Strauss busca definir como pensamento selvagem não tem nenhum caráter predicativo, não seria atribuível propriamente a nenhuma “porção nem tipo de civilização”. Designa-se assim “o sistema de postulados e axiomas requeridos para fundar um código permitindo traduzir o “o outro” no “o nosso” e reciprocamente, o conjunto de condições com as quais nós podemos melhor nos compreender, sempre com um resíduo” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 634).

No fundo, diz Lévi-Strauss, o pensamento selvagem “é o lugar de encontro, o efeito de um esforço de compreensão, de mim colocando-me em seu lugar e deles colocados por mim no meu lugar”. Desenha-se, deste modo, uma apropriação do conceito de diferença: “o princípio da diferença que (Paul Ricoeur) postula não me parece estar nos pensamentos em si mesmos, mas nas situações variadas em que o observador se encontra face a face com estes mesmos pensamentos” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 635).¹⁴

Há ecos insondáveis e ressonâncias com Immanuel Levinas, Georges Canguilhem e Donald Winnicott, entre outros, inclusive, qualquer semelhança com o perspectivismo que

¹³ “Ces profondes certitudes se retrouvent chez tous ceux qui intériorisent leurs propres mythes, mais elles ne peuvent être perçues, et doivent être laissées de côté, par ceux qui les étudient du dehors” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 634).

¹⁴ “le principe de la différence qu’il postule ne m’apparaît pas être dans les pensées elles-mêmes, mais dans les situations variées où l’observateur se trouve vis-à-vis de ces pensées” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 635).

Viveiros de Castro percebeu entre os Araweté não é mera coincidência, assim como nas etnografias inaugurais de Aparecida Vilaça entre os Wa'ari; e de Tânia Stolze Lima sobre os Juruna do Alto Xingu (LIMA, 2005; VILAÇA, 2011, 2018). Cumpre notar, contudo, que a alteridade predador-presa introduz um operador xamânico ambíguo, os “pronomes cosmológicos”, que reinstaura a perspectiva instável do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Da relação entre culturas, entre formas do pensamento selvagem na teoria antropológica, chega-se a um feixe de relações interespecíficas ameríndias que desvela certa filosofia amazônica.

Neste ponto caberia desenvolver o problema freudiano do sonho, que depende da experiência etnográfica (*Tagreste*, transferência, psicanálise em curso). A homologia entre resíduos diurnos e campo etnográfico foi pouco explorada. Igualmente, trata-se de integrar algo estranho ao psicanalista e seu paciente (vem do Outro) que compartilha a experiência através da narrativa, mas incorpora algo disto na interpretação. Este *twist* deixa resto, é desigual e parte do analisando, tornando-se exclusivamente sua tarefa. Pode-se argumentar que há má-fé, persuasão ou pedagogia oculta nesse princípio, mas não se pode omitir que o eixo da interpretação de um sonho, no tratamento psicanalítico, fica integralmente dependente de sua realização pelo analisando. Por outro lado, há um esforço de tematização dos sonhos na medida em que são um extrato do desejo e das fantasias, prestando-se, assim, a uma apreensão discursiva estranha, mais próxima da obra de arte, do ato psicanalítico, do corte topológico.

Se a interpretação psicanalítica dos sonhos fosse simplesmente uma hermenêutica de textos sagrados arcaicos – teríamos, então, um excesso de significado, de Eu/Ich e de neurose. Por outro lado, seria uma tarefa interminável ou, como preferiram outros, seria semelhante a uma análise estrutural de mitos estranhos, alienígenas, a que deveríamos apenas nos ater ao testemunho estrutural, sem pretender senão indicar articulações e pontuar a frase sob estado discursivo puro.

4 APRESENTANDO MITOLÓGICAS NO CREPÚSCULO DAS OBRAS CANÔNICAS

Cabe apresentar o *Mitológicas*, cujo primeiro volume, *O Cru e o Cozido* (1964), era gestado no curso do referido debate. Trata-se de uma publicação composta por quatro volumes com mais de oitocentos mitos expostos através de um método serial lógico-matemático. Consiste em um tratado de filosofia indígena que se inicia no planalto central, em Rondonópolis, com os Bororo, e vai atravessar as Américas até o noroeste americano,

partes da Columbia britânica e Alasca. Percorre o planalto central e chega ao noroeste norte-americano explorando recorrências semióticas e de teoria musical. Constitui um experimento de pensamento sob a forma da etnologia comparativista, brincando com a antiga mitologia comparada. Cabe ao leitor decidir se existem exatamente quatro ou sete (talvez até oito volumes), pois as pesquisas do período geraram novas publicações diretamente relacionadas aos quatro volumes originais (LÉVI-STRAUSS, 1964; 1966; 1968; 1971). Alguns amazonistas reivindicam um bloco octogonal e fizeram moda ao cunhar os termos "grandes mitológicas" significando oito, e "pequenas mitológicas" referindo-se à tetralogia propriamente dita. Alguns dos volumes seguintes tratam *de facto* exclusivamente de mitos: *La vie de masques*, *La Potière Jalouse*, *Histoire de Lynx*. Vimos como a obra se constitui no termo de uma trajetória ambiciosa acerca do pensamento e dos saberes indígenas. Foram mais de três décadas de trabalho com uma recepção complexa – pífia, evasiva, reticente.

A tetralogia traz questões matemáticas, topológicas e lógicas relativas aos mitos. É construída a partir da descontinuidade introduzida no Contínuo e, neste sentido, atenta para as contribuições da matemática intuicionista e do estruturalismo matemático de Bourbaki (CARTAN, 1980; AUBIN, 1997). Centrada no significante e na ordem simbólica, permite uma reconfiguração de problemas etnológicos, renovando completamente a teoria dos mitos e articulando-se com as teorias narrativas. *A Traumdeutung* assim como a obra de Vladimir Propp são pontos de passagem fundamentais para esta *démarche* (GRAZZINI, 1999; NATHHORST, 1969; PROPP, 1984; 2012). Paradoxalmente, marca o pós-estruturalismo ao reorientar a noção de estrutura a partir de dentro. Por outro lado, cabe admitir que *Mitológicas* torna-se fundamental para ler a *Interpretação dos Sonhos* freudiana, pois retoma a questão de um pensamento ampliado¹⁵.

Há uma organização, composição e retradução da sintaxe e semântica dos mitos através da semiologia dos cinco sentidos. O mito teria um aspecto de dupla face, situado entre a língua e a música. Por isso, a frase-enunciado mítico admite um descolamento do significante e seu regime de diferenças fonológicas, partindo rumo a sua existência própria como orquestração de mitos e linguagem musical.

O intrincado conceito de pensamento selvagem, criado por Lévi-Strauss, não guarda diferença essencial com relação ao pensamento de extração Indo-européia, grega clássica e ocidental. Ao invés de pré-lógico, mostra-se hiperlógico. Note-se que, ao mergulhar no mito ameríndio, não se trata de ciência, conhecimento ou epistemologia, porém compreende-

¹⁵ Ao fazê-lo, resolve inclusive questões iminentes da psicanálise estrutural e relança problemas recorrentes do lacanismo, como especialmente a difícil retomada dos sonhos na psicanálise.

se muitas expressões que vão da etnomatemática à variadas formas narrativas, sempre sob o registro da lógica.

O que é lógica da proposição para alguma filosofia analítica que estuda a semântica ou sintaxe sob a designação, será mito-lógica com Lévi-Strauss. No primeiro caso, busca-se desenvolver a lógica respeitando os adquiridos do pensamento científico do engenheiro. Trata-se de julgar a capacidade de designar de acordo com o referente exterior ao pensamento. No segundo, apresenta-se uma versão do pensamento em que lógica e matemática são construtivistas e intuicionistas, preservando a imediatez da bricolagem. Cabe aqui aceitar a distância infinitesimal entre pensamento e cosmos de acordo com o jogo dos signos constitutivo do pensamento.

Somente uma pesquisa histórica cuidadosa poderia reconstruir o que se passa depois. Ninguém mais lê os clássicos do sonho e do mito. Acredito que estas duas obras maiores, *Mythologiques* e *Traumdeutung*, são pouco discutidas exceto em círculos fechadíssimos. Podemos, inclusive, admitir uma guinada em suas disciplinas de origem que as coloca ambas, cada uma por sua vez, para escanteio. Asseguro, porém, que entre as dificuldades de recepção do problema sonho-mito no século XX, destacando as obras canônicas que abordei, salta aos olhos o ocaso do pensamento enquanto tema maior filosófico, assim como a banalização na noção de inconsciente aderida a este.

Seria cabível falar em um desaparecimento do conceito filosófico de pensamento sob a cognição dos cognitivismos. Nessa nova agenda, sonho e mito tornam-se “cognitivos” e, assim, subordinados ao positivismo biomédico da neurociência; com o cognitivismo pós-chomskiano, o conceito de pensamento é eclipsado pelo de cognição; e sua dimensão coletiva, virtual, transindividual é entendida enquanto inteligência coletiva, atividade de redes sociais e neurais, sempre assimilada a máquinas e não-humanos vistos como meras próteses da tecnologia triunfante. Portanto, o pensamento torna-se apenas uma capa que recobre aspectos irreduzíveis de si próprio, de seu miolo vazio. Essa tensão expressa-se na etnologia (COLBY, FERNANDEZ e CRONENFELD, 1981).

Daniel Dennett opõe-se ao que se chama de uma “visão recebida sobre sonhos” (Aristóteles, Kant, Freud), os quais seriam experiências que ocorrem durante o sono. Avança o que havia sido formulado por Norman Malcolm como recusa do sonho enquanto uma experiência. Dennett problematiza a relação de experiência e memória tentando incorporar uma teoria fisicalista da consciência que desautoriza os sonhos enquanto experiência (1976).

Embora ausentes do debate hermenêutico-estruturalista cujo ápice mencionei – Freud e os sonhos estavam em questão em *O pensamento selvagem*, que é a matéria do

debate. Falar em totemismo na obra de Durkheim é necessariamente ouvir sobre atividade onírica de sociedades tradicionais, inclusive trata-se de um indício de ampliação da compreensão do conceito de pensamento na escola sociológica francesa, ultrapassando os cânones kantianos ou idealistas hegelianos.

É importante dizer que a série intitulada *Mitológicas* não trata de sonhos, contudo, leva adiante de modo revolucionário questão do pensamento mítico ou de um pensamento alargado inconsciente. Portanto, a ignorância dos psicanalistas em relação aos desenvolvimentos do mito nesta obra ganha dimensão arrogante ao romper a ponte fértil que unia campos afins. As diatribes lacanianas em relação a Lévi-Strauss e ao estruturalismo podem ter confundido o campo freudiano e condenado o próprio ensino de Lacan a uma escolástica estéril (CASSIN, 2019).

Boa parte dos psicanalistas contemporâneos afastou-se do sonho tanto na técnica das sessões quanto nos desenvolvimentos teóricos. Outros autores, dissidentes ou conectados com a psicanálise de modo particular, assumiram um importante protagonismo. Lembro apenas Tobie Nathan e Bárbara Glowczewski, o primeiro trabalhando com imigrantes africanos na França a partir da etnopsicanálise de Devereux; e a segunda, etnógrafa da Melanésia, marcada pelo estruturalismo de Lévi-Strauss e pela topologia irá surfar nas contribuições do Anti-Édipo e de Félix Guattari debruçando-se sobre a cartografia política dos aborígenes (NATHAN, 1994; 2011; GLOWCZEWSKI, 2015; 2016). É evidente que a pergunta de Deleuze e Guattari sobre a capacidade de um Inconsciente da histórica (freudiano) em aprofundar e avançar lutas políticas contemporâneas (que são igualmente clínicas) foi, inequivocamente, inaugural e ganha lastro após inúmeras vicissitudes (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 155; SIBERTIN-BLANC, 2019).

Podemos apontar algumas hipóteses de trabalho sobre a transfiguração do mito. Seu recolhimento aparece quando muitos indígenas, ao aprenderem a falar brasileiro, tendem a recusar o termo mito, rapidamente identificado com o sentido prevalente de mentira, falsidade, engano ou embuste; quando a ciência moderna opondo-se peremptoriamente aos extramodernos tem dificuldade de admitir e tematizar a especificidade do mito, inclusive no que diz respeito a sua própria origem e inegável proveniência a partir deste; um crepúsculo do mito na Etnologia também está ligado a renovação nos estudos do rito, do ritual como *performance* e, por conseguinte, a uma ênfase no corpo; também ocorreu uma “desmitificação” na chamada “virada narrativa” em que se buscou uma ênfase na história ou mito enquanto ação *performática*, sob várias noções de narração; e *last but not least*, os estudos de mitologia do século 20 conviveram com novas formas de contar histórias (distintas do

folhetim), renovadas pela técnica e submetidas a uma divulgação desgastante sendo o cinema um exemplo paradigmático (PETERSON, LANGELLIER, 2006).

No caso dos sonhos, surgem outras hipóteses para explicar sua demissão na teoria psicanalítica. Lembramos por exemplo um paralelo estruturalista entre o sonho e o cinema, que ajudou a sedimentar esta via de tradução com vantagem para a semiologia fílmica, porém gerando afastamento dos estudos oníricos; igualmente, o aquecimento planetário das comunicações engendrou várias formas de disputa pela imagem como artefato, todas ligadas à “sociedade do espetáculo”. Na teoria marxista frankfurtiana ou althusseriana, por exemplo, tivemos um progressivo desprezo pelo sonho como forma política de alegria, da cura ou de decisão, em detrimento das investigações sobre o entretenimento como forma de dominação. A querela psicanalítica fraticida dos anos 40, sobre a relação objetal precoce, criou trincheiras onde as inovações ficaram do lado de uma renovação da prática clínica no tratamento com crianças, onde o sonho não teve lugar senão estendido ao espaço da fantasia no “brincar” dentro do consultório, especialmente no caso kleiniano (KING, STEINER, 2005). Mesmo para o *middlegroup* (especialmente Bälint, Fairbairn e Winnicott), o espaço de maturação e a teoria do fantasiar englobaram as teorias do sonhar diminuindo o privilégio clínico do sonho. Algo similar parece ter ocorrido com os discípulos de Lacan, que tomaram ao pé da letra a equivalência entre falar e sonhar, tratando cada sessão como um sonho atuado ou encenado (exceção para Moustapha Saphouan, tradutor da *Traudeutung* para o árabe). A hierarquização do conceito de real lacaniano acima do simbólico e do imaginário reforçou o desprivilégio do sonho como história produtiva ou máquina de sonhar; por fim, a proliferação de imagens digitais parece produzir um desgaste nas experiências imagéticas e iconográficas, preterindo a simplicidade do sonhar ou desenhar, ainda que seja importante reconhecer uma guerra de imagens em curso com suas reviravoltas.

5 RENASCIMENTO DO SONHO A PARTIR DO ANTROPOCENO

Cabe ressaltar que etnias situadas total ou parcialmente em território nacional brasileiro gozam de escasso, porém significativo reconhecimento depois da Constituição de 1988, especialmente com a demarcação das terras indígenas ou sua desintração. Espectadores interessados afirmavam que os índios iriam acabar. As mulheres indígenas nos dizem que elas resolveram não acabar. Os povos indígenas permanecem contando suas histórias. Além do que criam novas estórias, situações e casos (que precisam ser contados). Alguns

fazem rádio, cinema, vídeo nas aldeias, artes visuais e participam de manifestações políticas. As escolas indígenas proliferam em número e questões. As cotas universitárias se mostram interessantes e ainda desafiadoras, mas já pródigas em pessoas de inúmeras etnias refletindo e atuando, inclusive fomentando a possibilidade de uma antropologia reversa em que o indígena estude o branco e suas ciências, religiões, técnicas e costumes (BANIWA, 2016).

Vivemos uma barbárie, ou seja, os brasileiros brancos acreditam piamente que existam bárbaros. Pratica-se uma desclassificação das culturas autóctones através do privilégio tecnológico modernista. Quem não possui a “mesma” tecnologia ocidental deveria possuí-la – comprar, respeitar, temer, aprender e... sobretudo “colocar-se em seu lugar”. Nesse viés, o branco sempre teria o que ensinar ao índio. Isso se articula com o profundo e terrível racismo contra as etnias indígenas e populações tradicionais ou afins no Mato Grosso do Sul: bugre, índio, *xirú*, pé-de-chinelo, *pelegrino*, etc. insultos racistas que impedem um encontro universitário intelectual com o Outro. Os Umutina foram dizimados, os Xavante junto com todos os Gê foram expulsos ou deslocados, os Bororo encoados, os Guarani Mbiá, Nhandevá e os Kaiowá prosseguem “insistentes & resistentes” impondo sua terra sem mal na terra malvada dos ruralistas (BORGES, 2002).

Acredito que cabe sustentar os sonhos e suas práticas nativas contra o reclame midiático que captura desejos consumistas. Sob a baixa tecnologia ameríndia, descortinam-se práticas pensantes e sistemas metafísico-cosmológicos. O pensamento selvagem em sua versão não-domesticada pratica mitos e sonhos, e responde ao consumismo com serenidade. É preciso pensar um desejo para além do desejo-de-Estado.

Mas, o que o sonho tem a ver com o contexto de Antropoceno? A reconfiguração dos saberes e das lutas também significa Antropoceno. Os dois trabalhos freudianos, do sonho (*Traumarbeit*) e do luto (*Trauerarbeit*), representam formas de resistência. Após as guerras das ciências, podemos falar em guerras do Antropoceno, ambas no interior de uma cosmopolítica, em que a diplomacia se torna imprescindível ao estudo das ciências. A vingança de Gaia tem vários nomes: zoonoses, doenças, extinção das espécies, espaço, migrações, conflitos, fome. Uma disparidade imensa entre povos, nações, regiões e populações na disponibilidade e uso de energia, em que os mais ricos ostentam a maior dívida em face dos outros e do planeta. Os *genres de vie*, – que não podem ser imediatamente traduzidos por *way of life* – politizam-se progressivamente: a cada dia nos aproximamos de um planeta destruído para humanos, mamíferos e inúmeras espécies. Os humanos podem estar incluídos na sexta grande extinção de formas de vida do planeta.

Em um artigo já famoso publicado na *Science* (CREUTZEN et al., 2009), que

pertence ao ajuste de contas dos grandes periódicos com o negacionismo climático, surge a noção de “espaço de atuação segura” para os humanos. Trata-se de discutir o problema do crescimento zero e a dificuldade de manter a “economia” desligada de espaços de atuação maximizadores do aquecimento global, com seus ciclos rápidos e imprevisíveis de catástrofes ambientais. Fomos dos *spikes*, que testemunham mudanças críticas, ao conceito dos *safe operating spaces*, que advertem acerca do que está irrecuperavelmente perdido (CREUTZEN et al., 2009; ROCKSTRÖM et al., 2009). No *paper*, mostra-se um gráfico contundente. A saber, são dez itens que pautam o Intergovernmental Panel for Climatic Change (IPCC)¹⁶ e as conferências climáticas de cúpula: mudança climática (excede espaço operacional seguro); poluição química (somente quantificada em 2021) (excede); acidificação dos oceanos; depleção do ozônio estratosférico; fronteira de fluxo biogeoquímico – nitrogênio (excesso incomensurável) e fósforo (no limite); uso global de água fresca; modificação no uso da terra; perda da biodiversidade (excesso incomensurável e irreversível); carga de aerossol atmosférica (ainda não quantificada).

No programa de pesquisa de James Lovelock, tão criticado por ser vitalista, animista, metafísico e espiritualista, havia uma espaçonave-terra pilotada no cosmos pelos vivos, no sentido de se manter uma atmosfera – criação artificial dos vivos – viável e renovada, permitindo apenas pequenas catástrofes e lentas transformações. Essa figura é interessante, pois parece fechar a caixa-preta da ação coletiva, impessoal e atribuível *ad hoc* a algum agente glorioso. O planeta Terra ou Gaia já se torna um personagem coletivo estranho, um desafio ao pensamento. A emergência de Gaia, enquanto força estranha, explica o termo negacionismo climático por outra vertente (CLARKE, 2017). O domicílio familiar compartilhado numa ficção do *oikós* e do ecúmeno foi explodido pela própria ideia de economia dotada de crescimento infinito tido por inesgotável. Gaia torna-se uma aparição *Unheimlich*. Duplo de um planeta “inesgotável” que aparece completamente esgotado.

Os sonhos entraram explicitamente na arte desde o surrealismo.¹⁷ O marketing/design será portador de pequenos desejos provocados pelo capital. Cada vez mais a imaginação onírica se multiplica e banaliza com as artes gráficas digitais. Neste mundo de objetos plásticos, resistentes, não-porosos passou a esconder-se um horror da simplicidade bruta. Corriqueiramente verifica-se um demérito de sociedades neolíticas ou de baixa tecnologia,

¹⁶ O painel intergovernamental da mudança climática (IPCC) é um órgão das nações unidas (UN) para avaliação da ciência relacionada com a mudança climática.

¹⁷ A literatura automática ou maquínica oferecia um padrão, seguida pelas colagens ou objetos *dada*, com a pintura relegada a um plano menor (Magritte e Dali). Contudo, logo ficou claro que os artefatos da África e da Oceania desempenhavam papel fundamental embora subterrâneo.

exercido por sociedades quentes, antrópicas de alto consumo de energia *per capita* – trata-se do etnocentrismo que produz pontos de vista inconciliáveis.

A teoria da distinção criada por Bourdieu poderia ser parodicamente completada por uma expropriação dos sonhos comuns visando acumulação de capital paleo-simbólico. No preto, no bugre, no favelado também se condensa um racismo da não-pertença aos objetos luxuosos. Trata-se de uma política de transformar o índio em pobre, quando o que interessa é transformar o pobre em índio, de acordo com Viveiros de Castro.

Essa condenação, através da qual o Ocidente produziu sua identidade positivista de acesso privilegiado à Natureza graças às tecnociências, costuma ser também uma condenação do sonho, do mito e dos saberes da floresta. O sonho não costuma ser pensado como uma aventura tecnológica. Nada disso se esgota na denúncia do consumismo. O rosto piedoso do globalizador digital serve para aquecer os “pobres coitados” que tomam banho frio e não têm banheiro (máquina de fazer cocô sumir), nem farmácias (parafernálias químicas poluidoras) para novos rituais civilizados correspondendo aos mitos individuais do neurótico.

O argumento *high-tech* por uma neguentropia da vida, em que nativos escolheriam viver sempre mais e com uma medicina sempre mais avançada, mostra-se falacioso nesse caso. O consumo e a produção de lixo dominam os ciclos do capital e se apoiam no *high-tech-hoax* com entropia e maior desorganização dos viventes. Tecnologia produz enfermidade, inclusive enquanto mitiga enfermidades. Embalagens sintéticas derivadas de petróleo fazem produtos viajar longas distancias e tentam contar estórias em seus rótulos, produzem sonhos idiotas, servem ao consumo que pode durar segundos, mas ficarão resistindo à decomposição da terra por meio milênio. Humanos civilizados são macacos sujos que sofrem de neurose obsessiva (*Zwangneurose*) e acreditam em bárbaros e selvagens. Precisamos reler a lógica do concreto em sua visada sociotécnica, atentar para o trabalho da escrita pós-derrideano e duvidar do alcance infinito das redes tecnológicas – sobretudo nesta janela do Antropoceno em que há catástrofes comuns, isto é, compartilhadas por sociedades tradicionais e europeus civilizados, como imagina Bruno Latour.

No centro-oeste do Brasil, pude testemunhar uma violência inédita contra os povos terena, bororo e guarani e kaiowa. Há um racismo tão violento quanto aquele dedicado ao extermínio moral dos povos africanos escravizados que agora reúne-se sob o supremacismo branco estadunidense. Os Inuit já testemunhavam este *apartheid* que os conecta ao suicídio, à desassistência médica e à solastalgia. O racismo tornou-se claramente tecnológico. Há um imaginário e algumas políticas da imagem atuando nisso, o que nos remete à necessidade de descolonização do sonho.

Meninas impúberes kaiowás suicidam-se face ao pesado *bullying* em curso, por não terem perfumes industriais ou sapatos plásticos para ir à escola bilíngue. No filme *Mirim*, Alda, a rezadeira guarani-Kaiowá conta compungida como a menina escorraçada na escola não consegue esperar pelos adereços/artefatos de uma cultura material que não é a sua e acaba pendurada numa forquilha (FAGUNDES, 2012; ESTELLITA-LINS, 2017a). Alda não diz que a garotinha se suicidou, mas que foi suicidada. O sujeito de enunciação do suicídio assinala um agenciamento coletivo disperso. Diremos com os Tikuna que a agência do cipó se transmitiu para o consumismo onipresente da feitiçaria capitalista¹⁸. O terreiro é um espaço de sonho assim como de reza-oração, mas sobretudo de luto e luta. Tanto o trabalho do luto como aquele do sonho buscam uma espacialização que amplia a noção de corpo próprio.

Isso não ocorre sem que os tekohás se tornem centros de resistência, atraindo redes hipertecnológicas, na luta que reconfigura o suicídio indígena – identificando contenciosos na terra roubada por ruralistas, solastalgia, escola indígena, pulverização de agrotóxicos em população civil, busca do bem-viver na terra sem mal. Não há porque não admitir as três ecologias de que fala Felix Guattari depois de Gregory Bateson (GUATTARI, 1989; 2014). Seja no campo freudiano ou alhures o sonho está plugado no desejo. Utopia, profetismo, messianismo e dialética negativa são políticas do sonho. Como Deleuze & Guattari formulam de modo canônico no *Anti-Édipo* – se é preciso atravessar o fantasma do *desir d'enfant* numa psicanálise típica convencional, também será preciso fazê-lo com o *desir d'État* na esquizoanálise política. Há que fugir da pretensa *narrative turn* que acabou criando embalagens industriais que contam estorinhas (*story-telling*) e fazer aliança com etnografias multiespécie de “*edge*”, de ruína e de abismo. São pesadelos que nos fazem pensar nas histórias sobreviventes.

Na Amazônia e no planalto central, houve um momento *videomaker* e agora uma ênfase visual da arte ameríndia contemporânea, que ultrapassa as teorias estética corriqueiras. Iniciou-se com o vídeo nas aldeias, iniciativa fértil e instigante que introduziu uma técnica moderna de produção de imagens num mundo militantemente extra-moderno, para benefício de ambos.

Sociedades ameríndias, entre outras, ensinam que o sonho e o mito são elementos integrantes de sua busca pela vida boa, junto com animais, plantas, pedras e paisagens. O eterno retorno rousseaísta e romântico alemão tem sido reativado na recepção de mais de duzentas

¹⁸ Nos anos setenta, vi enormes filas em Campo Grande (MS) e Cuiabá (MT) para entrar nas Lojas Americanas recém-inauguradas assim como assisti na TV às imagens de filas para entrar no McDonalds de Moscou, em alguma data dos anos noventa. Que eu saiba, Pier Paolo Pasolini era o único intelectual de esquerda a preocupar-se com o consumismo do jovem operário italiano na ocasião, aliás o que considerava a maior derrota do marxismo.

etnias e idiomas vivos que o anglicista ignora: somos todos Policarpo Quaresma. É possível sonhar diferentemente. Torna-se necessário reconhecer o respeito que as sociedades tradicionais têm no cuidado com o ambiente, na integração de não-humanos em suas cosmologias, nas formas de pensar dignas, autônomas, plenas de ramificações.

Não se pode esquecer que a *Traumdeutung* se abre com a consideração do sonho vienense, no consultório-laboratório em construção, porém olhando para outras duas experiências oníricas. Elas consistem no que se podia ver do sonho antigo judaico-cristão; mas também naquilo que se tentava ver com dificuldade nos povos submetidos ao tacão colonial. Não se deve descurar das hipóteses de Durkheim sobre o totemismo nem tampouco da “familiaridade freudiana” com esta vertente animista sob pena de inventar a roda e chover no molhado. Desde o início do século 21, percebe-se crescente interesse pelo sonho especialmente nos trabalhos de americanistas. Com a reabilitação do animismo e a virada ontológica da etnologia tornou-se possível uma ênfase distinta no sonho (VIANNA, 2016).

Mas, de que modo um etnógrafo conseguiria evitar os sonhos na aldeia? Alguns autores ligados à Psicanálise e à Antropologia procuraram explicitar a problemática dos sonhos, particularmente entre povos ameríndios ao longo do século XX. Essa genealogia ainda está por fazer. Não como enciclopédia, mas enquanto olho do ciclope, furado e furioso, testemunhando a Odisseia do mito ameríndio.

Waud Kracke (1985) buscou o sonho indígena do Brasil Central com ferramentas da psicanálise do Ego estadunidense. Entre muitas antropólogas, desde Ruth Benedict e Elizabeth Eggan, passando por Ellen Basso, Barbara Tedlock e Mercedes de la Garza, consigo mencionar duas etnógrafas trabalhando na América do Sul que deram renovado destaque aos sonhos e catalizaram esforços contemporâneos. Anne Gaël Bilhaut, cuja etnografia está dedicada aos sonhos dos Zápara, povo do Equador amazônico cuja retomada da terra do idioma e da política está fortemente ligada aos sonhos. A ênfase não está em contar ou interpretar sonhos, mas nos modos de sonhar – é preciso aprender a tecnologia indígena de sonhar. Interligados à memória e ao patrimônio, os sonhos pertencem a uma retomada do modo de ser Zápara, ainda mais importante do que o território, como destaca Laura Rival. O trabalho de Gemma Orobigt (1998) articula sonho e imagem sem descurar do cinema etnográfico ou de substâncias propiciadoras de sonhos – o yopo alucinógeno dos Pumé, como no yage dos Zápara, entre inúmeros povos amazônicos. Seu trabalho de campo foi dedicado aos Pumé, grupo que valoriza extremamente a experiência onírica e em especial sua narrativa em relação com o sofrimento, a doença e regimes de temporalidade múltipla: mítica, histórica e onírica. Sonhar ensina a enxergar o mundo. Não apenas constrói objetos do mundo, mas o próprio sonho torna-se um *objeto*

a pequeno,¹⁹ um fluxo político. O problema é que o sonho nos vê antes mesmo de olharmos para ele. No dizer de Orbigt: “ser sonhado para sonhar”.

Aristóteles Barcellos estudou a iconografia Waujá no Xingu destacando a importância de imagens de sonhos (BARCELLOS NETO, 2002). Na Amazônia, um imaginário cipó-serpente-ayahuasca bastante complexo fica patente nas práticas oníricas, transbordando inclusive para intervenções de arte contemporânea como no caso de Ibã, xamã huni-kuin, que inclusive agenciou exposições na Fundação Cartier (DE MATTOS, 2015; DE MATTOS, HUNI KUIN, 2017). No Brasil, a partir do inestimável impulso do perspectivismo dentro da virada ontológica (Escola do Museu Nacional) na última década, foram defendidas várias teses e dissertações exatamente sobre os sonhos em algumas etnias amazônicas, a dizer, Yanomami, Kamaiurá, Caxinauá, Pirahã, Parakanã, Waujá além dos Kaiowa e Guarani do planalto central. Só podemos saudar estas monografias etnográficas, revisões bibliográficas, e ensaios críticos cujos esforços estão menos conectados com a tradição psicanalítica ou antropológica do sonho do que animados pela perspectivação animista nos sonhos, pela virada ontológica e outras novas-velhas ideias (TIE YANO, 2009; ROMERO, 2010a, 2010b; OTERO DOS SANTOS, 2010; SHIRATORI, 2013; 2019; FERNANDA HENRIQUE, 2017; LIMULJA, 2019, GONÇALVES, 2019). Espera-se que essa produção possa ser recebida na filosofia e na psicanálise com o devido respeito.

As tecnologias do pensamento são tecnologias de poder, no sentido inaugurado por Foucault. Alguns ainda supõem que branco teria o que ensinar aos indígenas. Já estamos cansados disso. As comunidades indígenas estão a saber o que se precisa ou deseja estudar; a escola bilíngue ou de idioma das comunidades é praticada; o ensino de Matemática e Ciências gera questões interculturais. Certamente ainda caberia encontrar um lugar para o sonho e o mito (“invenção da tradição”) em diálogo com a filosofia ocidental.

Gunther Anders enfatizou com veemência a necessidade de imaginar o fim do mundo com os *nukes* (armas nucleares). Em todos os pensadores “verdes” atentos para o do ensino de Heidegger sobre a técnica temos forte atenção para a faculdade da imaginação kantiana, o juízo reflexivo e o problema de pensar ou sonhar o fim dos tempos – igualmente com Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Hans Jonas. Por outro caminho, Karl-Otto Apel e Jurgen Habermas falam de uma reconfiguração do imperativo categórico com a possibilidade tecnológica de destruir o planeta. A faculdade da imaginação e a capacidade mitopoética da filosofia alemã

¹⁹ Refiro-me ao “a petit”, objeto pequeno outro ou apetite (do rébus de Voltaire) que está no centro da teoria unificada do objeto perdido na psicanálise de acordo com Lacan. Nesse caso, podemos pensar com Deleuze que há uma oposição entre pequeno a e grande A (Deleuze, Guattari, 1972).

foram ao encontro da necessidade de sonhar a catástrofe climática (ESTELLITA-LINS, 2020).

Com a ponta dos dedos nos *tablets*, a hominização está sendo empurrada para uma cabeça portátil, curta e teleguiada nas mãos de Polegarzinha, de acordo com a cena irônica proposta por Michel Serres (2013, p. 35) – o pensador do contrato natural. Talvez, a questão não esteja na onipresença dos não-humanos, nem no desprezo pelos extramodernos, mas na “diversão” do antropocentrismo que faz o saber divergir. Como assinala Moser (2016, p. 62, tradução nossa)²⁰: “Na época presente, Michel Serres sublinha a urgência de reconectar as disciplinas em um esforço comum para barrar a maré da crise ecológica”. Sonhar e pensar se tornaram novamente difíceis.

Sim, o mito – como dizer? – vive hoje em um desvio constante em relação à ciência e até mesmo às instituições da teologia maior; e os racionalistas riem. Os sofistas gregos teriam desprezado tanto o texto da *República* pela página em que ele evoca o mito de Giges, outro pastor em êxtase numa caverna semelhante? [...] Nós toleramos a antropologia, mas com a condição de que se dirija aos outros, aos pobres do Terceiro e do Quarto Mundo, àqueles que se mantêm como objetos de nossos saberes (SERRES, 1993, p. 65).

David Kopenawa nos adverte que os brancos não sabem sonhar. Parece-me uma afirmação contundente que tematiza a busca do minério na barriga da Terra e sua destinação instrumental, que acaba por ferir o Céu, que, por sua vez, pode cair sobre nossas cabeças. Trata-se de um texto sobre o encontro com o Outro, estes estranhos brancos, desprovidos de mitos que ainda por cima sonham errado. Sua *démarche* filosófica está eivada de mitos, sonhos, premonições, argutas idiossincrasias e suspeitas. Não há dificuldade de fazer um exercício comparativo dessa reflexão com alguns pensadores pré-socráticos, arrimados no pensamento mítico da Grécia arcaica, especialmente ao seguirmos o paralelo esboçado por Cornford entre xamãs, poetas e as origens da filosofia grega (CORNFORD, 1952, p. 58). Pouquíssima proximidade temática, contudo, vistosa afinidade na criação de novas perguntas:

Os brancos, quando dormem, só devem ver suas esposas, seus filhos e suas mercadorias. Devem pensar com preocupação em seu trabalho e em suas viagens. Com certeza não podem ver a floresta como nós a vemos! Nós, xamãs, somos diferentes. Não nos contentamos em dormir. Durante o nosso sono, os *xapiri* estão sempre olhando para nós e querendo falar conosco. Por isso nós também os vemos e podemos sonhar com eles (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 461).

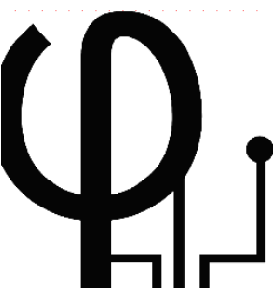
²⁰ “In the present Anthropocene epoch, Michel Serres stresses the urgency of reconnecting the disciplines in a common effort to stem the tide of the ecological crisis” (MOSER, 2016, p. 62).

Nas palavras de Viveiros de Castro:

A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista - sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos - e sua avareza “fetichista” tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. [...] O sonho, particularmente o sonho xamânico induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, para os Yanomami como para muito outros povos ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

Como abordar os missionários como tecnologia do pensamento onírico? Não aceitamos doutrinação de nossas crianças em matéria religiosa. O estado é laico, mas missionários cristãos de todo tipo ou qualidade vem falar de mitos e lendas de povos da Mesopotâmia no primeiro milênio antes de Cristo. Proselitismo praticado sem nenhum contexto histórico, arqueológico e menos ainda qualquer cuidado linguístico (as traduções cartilhescas do Summer Institute of Linguistics (SIL) são um triste paradigma). Seria preciso aprofundar o diálogo da *Laudato Sí* com a *Queda do Céu* (PAPA, 2017; CARDOSO, 2020).

Diante de uma sociedade regida pela tecnociência e de uma catástrofe climática antropogênica, a Psicanálise, a Etnologia e a Linguística se apresentam como ferramentas de análise e reflexão. Assim, desviando da ideia de “progresso”, a antropologia de sociedades tradicionais oferece um quadro matizado e complexo acerca da construção do mundo e nos capacita para a tarefa política contemporânea de reativar a imaginação e o imaginário, tendo como referências o sonho e o mito. O pensamento, por ser repensado enquanto alternativa às tecnologias do pensamento encontradas, ativa possibilidades outras que não a do “povo da mercadoria”, aquele que consegue apenas sonhar consigo próprio. A mesma arqueologia espontânea do neurótico que a psicanálise pratica nas sessões foi empreendida nos sonhos e mitos de outras sociedades com resultados ainda mais interessantes, obscuros, por explorar. O índio pode ensinar muito ao branco durante o Antropoceno. Vivemos uma urgência ecológica absoluta. Muito provavelmente isso passa pelo sonho e pelo mito. A natureza sonhada depende de uma natureza sonhante.



REFERÊNCIAS

- AUBIN, David. The Withering Immortality of Nicolas Bourbaki: A Cultural Connector at the Confluence of Mathematics, Structuralism, and the Oulipo in France. *Science in Context*, v. 10, n. 2, p. 297-342, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0269889700002660>.
- BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: ALBUQUERQUE, Gerson (Org.). *Das margens*. Rio Branco, Acre: Nepan Editora, 2016, p. 41–56.
- BARCELLOS NETO, Aristóteles. *A arte dos sonhos – uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2002.
- BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alicia M. Os sonhos e os dias: xamanismo no México atual. *Mana*, v. 19, n. 1, p. 7-37, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000100001>.
- BORGES, Paulo Humberto Porto. Sonhos e nomes: as crianças guarani. *Cadernos Cedes*, v. 22, n. 56, p. 53-62, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-32622002000100004>.
- CARDOSO, Maria Teresa de Freitas; ESTELLITA-LINS, C. O que há de casa comum? Políticas do luto e diálogo inter-religioso. *Atualidade Teológica*, v. 24, n. 66, p. 817-848, 2020. DOI: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.50722>.
- CARTAN, Henri. Nicolas Bourbaki and contemporary mathematics. *The Mathematical Intelligencer*, v. 2, n. 4, p. 175-180, 1980. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF03028596>.
- CASSIN, Barbara. *Jacques the Sophist: Lacan, Logos, and Psychoanalysis*. Trad. Michael Syrotinski. New York: Fordham University Press, 2019.
- CLARKE, Bruce. Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis. *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 4, p. 3-26, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276416686844>.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. London: Cambridge University Press, 1952.
- D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e Continentais*. São Leopoldo RS: Unisinos, 2002.
- DE MATTOS, Amilton Pelegrino. O sonho do nixi pae: a arte do MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin. *ACENO Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 2, n. 3, p. 59-77, 2015. DOI: <https://doi.org/10.48074/aceno.v2i3.2521>.
- DE MATTOS, Amilton Pelegrino; KUIN, Ibã Huni. Escrita da imagem, escrita do corpo, escrita da terra. A Universidade do Movimento dos Artistas Huni Kuin. *Anais da ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, v. 3, n. 3, 2017.
- DENNETT, Daniel. Are dreams experiences? *Philosophical review*, v. 85, n. 2, p. 151-171, 1976. DOI: <https://doi.org/10.2307/218372>
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà la nature et la culture*. Paris: Gallimard, 2005. (Folio essais).
- DEVEREUX, George. *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: International Universities Press, 1951.
- DUMÉZIL, Georges. *Esquisses de Mythologie*. Paris: Gallimard, 2003. (Quarto).
- ESTELLITA-LINS, Carlos. Mental health, indigenous suicide and shamanism in Brazil. In: KERRIGAN, Philip; BHATTACHARYA, Sanjoy; WADE, Alex; et al. *Mental Health: Past, Current Trends and Futures*. York, UK/Bangalore, India: Orient Blackswan, 2017a, pp. 40-51.
- ESTELLITA-LINS, Carlos. Questão do pensamento no pós-estruturalismo a partir de Lévi-Strauss. In: *Filosofia Francesa Contemporânea*. São Paulo: ANPOF-Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, 2017b, pp.120–131. (Coleção XVII Encontro ANPOF).
- ESTELLITA-LINS, Carlos. Exfermidade, enfermidade ou experiência de doença: zoonose e antropoceno. *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 47, p. 192-237, 2020. DOI: <https://doi.org/10.32334/oqnp.2020n47a741>.

- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: NRF Éditions Gallimard, 1966.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos Sonhos*. Trad. Paulo César Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho*. Trad. Jamille Pinheiro; Abraão Oliveira. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. *Desert dreamers*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2016.
- GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello. *O campo e o capim: investigações sobre o sonhar nos Kamaiurá*. Tese de doutoramento em Psicologia Social e do trabalho, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- GRAZZINI, Serena. *Der strukturalistische Zirkel. Theorien über Märchen und Mythos bei Propp, Lévi-Strauss, Meletinskij*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 1999.
- GUATTARI, Félix. *Les trois écologies*. Paris: Galilée Paris, 1989.
- GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que l'écologie?*. 1 ed. Ed. Paris: Nouvelles Éditions Lignes, IMEC, 2014.
- HENRIQUE, Fernanda. *Por uma oniologia Kaingang: um breve levantamento etnográfico sobre o sonhar*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.
- KING, Pearl; STEINER, Riccardo. *The Freud-Klein Controversies 1941-45*. London, Amsterdam, Brussels: Routledge, 2005.
- KNOLL, Elizabeth. The science of language and the evolution of mind: Max Müller's Quarrel with Darwinism. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 22, n. 1, p. 3-22, 1986. DOI: [https://doi.org/10.1002/1520-6696\(198601\)22:1%3C3::AID-JHBS2300220102%3E3.0.CO;2-0](https://doi.org/10.1002/1520-6696(198601)22:1%3C3::AID-JHBS2300220102%3E3.0.CO;2-0).
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Editora Schwarcz/Companhia das Letras, 2015.
- KRACKE, Waud. Mitos nos sonhos: Uma contribuição amazônica à teoria psicanalítica do processo primário. *Anuário Antropológico*, v. 9, n. 1, p. 47-65, 1985. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6328>.
- LACAN, Jacques. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'Inconscient freudien. In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 793-828.
- LATOURET, Bruno. *Où atterrir? comment s'orienter en politique*. Paris: La découverte, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Réponses a quelques questions. *Esprit*, n. 11, p. 628-653, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: Le Cru et le Cuit*. Paris: Librairie Plon, 1964. 4v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: Du Miel Aux Cendres*. Paris: Plon, 1966. 4v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Propos de "Lévi-Strauss dans le XVIIIe Siècle". *Cahiers pour l'Analyse*, v. 8, 1967. (L'Impensé de Jean-Jacques Rousseau).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: L'Origine des manières de Table*. Paris: Plon, 1968. 4v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: L'homme Nu*. 4v. Paris: Plon, 1971. 4v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Structure and Form: Reflections on a Work by Vladimir Propp. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Theory and History of Folklore*. Trad. Ariadna Y. Martin; Richard P. Martin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp. 167-189.
- LINCOLN, Jackson Steward. *The dream in primitive cultures*. Baltimore: Williams & Willkins Co., 1935.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp, 2005.

- LIMULJA, Hanna Cibele. *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos Yanomami (py a ú toototopi)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- LINCOLN, Jackson Steward. *The dream in primitive cultures*. Baltimore: Williams & Willkins Co., 1935.
- MANIGLIER, Patrice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori. *Cadernos de Campo*, v. 22, n. 22, p. 163-179, 2013a. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v22i22p163-179>.
- MANIGLIER, Patrice. Manifesto para um comparatismo superior em filosofia. *Veritas*, v. 58, n. 2, p. 226-271, 2013b. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2013.2.16645>.
- MANIGLIER, Patrice; WORMS, Frédéric. *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.
- MOSER, Keith. *The Encyclopedic Philosophy of Michel Serres: Writing the Modern World and Anticipating the Future*. Hephzibah, USA: Anaphora Literary Press, 2016.
- NATHAN, Tobie. *L'influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob, 1994.
- NATHAN, Tobie. *La nouvelle interprétation des rêves*. Paris: Odile Jacob, 2011.
- NATHHORST, Bertel. *Formal or Structural Studies of Traditional Tales: The Usefulness of Some Methodological Proposals Advanced by Vladimir Propp, Alan Dundes, Claude Levi-Strauss and Edmund Leach*. Stockholm: Almqvist & Wiksell / University of Stockholm, 1969.
- NOIRÉ, Ludwig. *Max Müller und die Sprach-Philosophie*. Mainz: Victor von Zabern Verlag, 1879.
- OTERO DOS SANTOS, Júlia. *Vagares da Alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília – UNB, Brasília, DF, 2010.
- PETERSON, Eric E.; LANGELLIER, Kristin M. The performance turn in narrative studies. *Narrative Inquiry*, v. 16, n. 1, p. 173-180, 2006. DOI: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1075/ni.16.1.22pet>.
- PROPP, Vladimir Yakovlevich. *Theory and History of Folklore*. Trad. Ariadna Y. Martin; Richard P. Martin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. (Theory and History of Literature, 5).
- PROPP, Vladimir Yakovlevich. *The Russian folktale*. Trad. Sibelan Forrester. Michigan: Wayne State University Press, 2012.
- RICOEUR, Paul. Structure et herméneutique. *Esprit*, n. Novembre, 11, p. 596-627, 1963. (« La pensée sauvage » et le structuralisme).
- RIVERS, W.H. Rivers. *Conflict and Dream*. London & New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. / Harcourt, Brace & Co. Inc., 1923.
- RODRIGUES, Thamara. Outros modos de pensar e sonhar: A experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. *Revista de Teoria da História*, v. 23, n. 1, p. 152-177, 2020.
- ROMERO, Fanny Longa. *Corpo, sangue e território em Wounmaikat (Nossa Mãe Terra): Uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os wayuu na Colômbia e na Venezuela*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010a.
- ROMERO, Fanny Longa. Ajapüjawa (Espírito do Sonho) em rituais de Morte e Vingança Wayuu. *Espaço Ameríndio*, v. 4, n. 2, p. 117-146, 2010b. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.17108>.
- RUWET, Nicholas. Linguistique et sciences de l'homme. *Esprit*, n. Novembre, 11, p. 564-579, 1963.

- SEGAL, Robert A. Friedrich Max Müller on Religion and Myth. *Publications of the English Goethe Society*, v. 85, n. 2-3, p. 135-144, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224513>.
- SERRES, Michel. *O Contrato Natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- SERRES, Michel. *Filosofia mestiça*. Le Tiers-Instruit. Trad. Maria Ignez Duque Estrada, Eveline Jacobs. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- SERRES, Michel. *Polegarzinha*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- SHIRATORI, Karen Gomes. *O Acontecimento Onírico Ameríndio: O tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional, PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.
- SHIRATORI, Karen Gomes. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze et L'Anti-Oedipe*. La Production du Désir. Paris: PUF, 2019.
- TIE YANO, Ana Martha. *A fisiologia do pensar: Corpo e saber entre os Caxinauá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- VENANCIO, Ana Teresa; DIAS, Allister Teixeira. *O Hospício da Praia Vermelha: entre o Império e a República (1852-1944)*. São Paulo: Unifesp, 2022.
- VIANNA, João Jackson Bezerra. Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 3, p. 265-294, 2016. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124820>.
- VILAÇA, Aparecida. Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 2, p. 243-262, 2011.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. Prefácio. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Editora Schwarcz/Companhia das Letras, 2015.

