

## Psicologia histórico-cultural e cosmovisão ameríndia: contribuições do sonhar para uma práxis política socioambiental revolucionária

LEANDRO AMORIM ROSA\*

**Resumo:** O artigo objetiva discutir contribuições à práxis política socioambiental a partir de articulações entre a psicologia histórico-cultural e uma concepção de sonhos vinculada a cosmovisões ameríndias – predominantemente a cosmovisão yanomami. Para tal, foi realizada pesquisa bibliográfica relacionada a tópicos pertinentes à proposta. O presente estudo busca contribuições advindas de cosmovisões ameríndias para a superação da forma predominantemente predatória de organização social ocidental. A psicologia histórico-cultural argumenta sobre a possibilidade de mudança do papel hegemônico que o onírico ocupa nos dramas subjetivos ocidentais. O xamã David Kopenawa defende a necessidade de o “povo da mercadoria” aprender a sonhar e, dessa forma, poder entender de forma adequada, entre outras coisas, a sua luta pela preservação da floresta. Faz-se necessário criar sonhos de bem-viver. Um sonhar decolonial e territorializado que expresse virtualidades da vida desperta poderia potencializar ações coletivas socioambientais revolucionárias e não apenas mudanças de atitudes individuais.

**Palavras-chave:** psicologia; indígena; sonho; socioambiental; práxis.

**Cultural-historical psychology and Amerindian cosmivision: contributions of dreaming to a revolutionary socioenvironmental political praxis**

**Abstract:** The article aims to think about contributions to socioenvironmental political praxis from articulations between historical-cultural psychology and a conception of dreams linked to Amerindian cosmivisions – predominantly the Yanomami cosmivision. To this end, bibliographic research related to relevant topics to the proposal were carried out. This study seeks contributions from Amerindian cosmivisions to overcome the predominantly predatory form of Western social organization. Cultural-historical psychology argues about the possibility of changing the hegemonic role played by the dream in Western subjective dramas. Shaman David Kopenawa defends the need for the “commodity people” to learn how to dream and, in this way, to be able to adequately understand, among other things, his struggle to preserve the forest. It is necessary to create dreams of “bien vivir”. A decolonial and territorialized dream that expresses virtualities of waking life could potentialize revolutionary social and environmental collective actions and not just changes in individual attitudes.

**Key words:** psychology; indigenous; dream; socioenvironmental; praxis.



\* LEANDRO AMORIM ROSA é professor da Universidade Federal do Acre (UFAC). Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pesquisador Visitante na Vrije Universiteit Amsterdam (2018). Compõe a Rede de Saúde Mental junto ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

## 1. Introdução

Ao longo da história humana, o mundo onírico é abordado das formas mais diversas - desde concepções místicas e religiosos até estudos neurocientíficos. O sonhar se coloca como um tópico presente tanto em conversas triviais do cotidiano, como em laboratórios de alta tecnologia ou em consultas a oráculos contemporâneos. Seja como mensagem enviada por entidades ou espíritos, como manifestação aleatória de elementos psíquicos individuais ou como via privilegiada de acesso ao inconsciente, a busca pelo entendimento e pelo valor prático dos sonhos possui um longo percurso histórico e uma significativa presença em diversas culturas ao redor do planeta (RIBEIRO, 2019).

Diante das diversidades e possíveis contradições manifestas no estudo do sonhar, o presente texto possui uma proposta delimitada dentro dos campos da psicologia social e da psicologia política. A partir de pesquisa bibliográfica, objetiva-se tecer uma articulação entre a psicologia histórico-cultural – em especial escritos de Lev S. Vigotski – e concepções de sonhos presente em cosmovisões ameríndias – principalmente a cosmovisão yanomami. Tal articulação visa, ainda que de maneira exploratória e limitada, refletir sobre possíveis contribuições oníricas para movimentos e ações socioambientais. Movimentos e ações essas não fundadas na primazia das responsabilidades individuais e individualizantes ou no dito consumo consciente, mas na possibilidade de construção de novas formas de sociabilidade orientadas a partir e em direção ao *bem-viver* (GUDYNAS, 2011; SIQUEIRA; SANTOS, 2019).

Pretende-se – ainda que de maneira inicial – verificar possibilidades advindas de perspectivas ameríndias que

possam contribuir para superação das formas de vida predatórias que têm caracterizado a organização social e econômica hegemônica das sociedades capitalistas ocidentais (FOSTER, 2012; PORTO-GONÇALVES, 2020; KRENAK, 2020). Não se almeja psicologizar a cosmovisão indígena, mas refletir possibilidades de “sociambientalizar” a psicologia social e política. Entende-se que a psicologia tem suas teorias em grande parte pautada da dicotomia entre Humano/Cultura e Natureza. A psicologia histórico-cultural também possui suas raízes vinculadas à concepção antropocêntrica europeia. No entanto, como defendem Douglas Kawaguchi e Danilo S. Guimarães (2018), faz-se necessário entrar em contato com outras matrizes culturais diversas daquelas que propiciaram o surgimento da psicologia como a conhecemos e, dessa forma, abrir espaço para repensar o que de fato a psicologia é. Ainda sob a inspiração dos autores acima, pode-se entender a cosmovisão ameríndia como uma “bomba” capaz de explodir uma concepção antropocêntrica europeia, talvez um micro *big-bang* que possibilite a criação de novos universos de entendimento.

Pensar possibilidades de superar concepções que opõem Humano/Cultura à Natureza, e produzir psicologias a partir de outras relações possíveis, é de grande relevância para pautar as emergências socioambientais de nosso tempo. Inspirados pela proposta de Eduardo Viveiros de Castro (2002), não se objetiva aqui explicar o mundo de outrem, mas multiplicar nosso próprio mundo. Nas palavras do autor

(...) o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério? Quando o propósito do antropólogo deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento, e passa a ser o de o

utilizar, tirar suas conseqüências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.17)

## 2. Psicologia histórico-cultural: sonhos, drama e sistema psicológico

A psicologia histórico-cultural possui diversos desdobramentos e diferentes enfoques (GONZÁLEZ REY, 2013). Para a construção do presente texto, serão abordadas principalmente as produções de Lev S. Vigotski (2004). Fundamenta a escola histórico-cultural a concepção de que as produções subjetivas são profundamente relacionadas ao contexto cultural e histórico no qual o sujeito está inserido. Vigotski (2006) defende que as funções psíquicas superiores se constituem por meio da internalização de relações sociais, ou seja, os elementos ditos psíquicos possuem sua raiz e origem nas relações sociais. Dessa forma, a dicotomia entre indivíduo e sociedade se tornaria obsoleta, pois aquilo que se entende como compondo a individualidade ou subjetividade de uma pessoa está, desde sua gênese, profundamente vinculado ao seu ambiente social.

Entre suas proposições, Vigotski (2004) defende que o psiquismo e as funções psicológicas superiores se organizariam de forma sistêmica. Para entender a “personalidade” – nas palavras do autor – de cada pessoa seria necessário não apenas compreender cada conteúdo intrafuncional, mas também as relações interfuncionais. O psicólogo russo propõe uma analogia entre o sistema subjetivo e o drama teatral (VIGOTSKI, 2000). Segundo ele, na psicologia clássica, as funções – pensamento, emoções, instintos etc. - têm papéis fixos no drama subjetivo, sempre se relacionam e se hierarquizam de uma mesma maneira. No entanto, a psicologia

marxista que ele propõe defende a possibilidade da mudança de papéis entre as funções. A partir do contexto cultural e histórico dos sujeitos, seus dramas subjetivos e os papéis de cada função poderiam variar. Destaca-se que a organização subjetiva não é algo permanente e estável, mas possui possibilidades constantes de tensões e mudanças. Há determinados roteiros subjetivos hegemônicos; no entanto, isso não extingue as contradições e potenciais de alterações nos sistemas psicológicos dos sujeitos – como não poderia ser diferente dada sua origem vinculada a uma sociedade contraditória. Em suma, a constituição social da subjetividade não se dá apenas no conteúdo das funções psíquicas, mas também nas formas como elas se relacionam e se organizam com outras funções e nas tensões inerentes a esse processo (ROSA, 2017).

Para tratar da composição sistêmica e dramática da subjetividade, Vigotski (2000; 2004) usa como exemplo os sonhos. Segundo o autor, a função do sonho difere a partir da cultura e do lugar social da pessoa que sonha. Ele compara o sonho de uma liderança indígena (“cafre” ou chefe dos “Kaffir” em seus textos) ao sonho de pessoas inseridas na sociedade ocidental da época, mais especificamente, à teoria onírica freudiana.

Em Freud: a ligação do sonho com as funções sexuais não é primária, mas ligação do tipo sonho de Kaffir: no neurótico o sonho serve de atração sexual. Mas esta não é a lei geral, mas a lei para o neurótico. Para Kaffir o sonho [tem] outras funções (...). Esta é a lei da psicologia concreta (isto é, um ‘hic et nunc’ particular), e não da geral. O erro do Freud está em que ele toma uma pela outra (VIGOTSKI, 2000, p. 17 e 18)

Vigotski (2000) defende que um dos grandes erros das teorias clássicas em psicologia seria tomar regras particulares como regras gerais. Como, por exemplo, Freud tomar a particular forma de sonhar neurótica europeia de sua época como sendo a forma de sonhar humana universal. Em contraposição a essa psicologia clássica de papéis fixos, é proposta a psicologia concreta, a qual visa abordar a concretude dos sujeitos a partir das especificidades que fundamentam seu drama subjetivo.

Para o autor, diferentemente da pessoa ocidental, o sonho para o indígena citado tem uma função reguladora proeminente: orientar decisões importantes na vida desperta. Assim, o conteúdo e a forma do sonhar desse indígena seriam diversos daqueles comumente apresentados entre os europeus. A diferença entre o sonhar indígena e ocidental estaria menos nas regras do sonhar em si, mas principalmente nas relações que o sonho estabelece com outras funções psíquicas. Essa variedade de formas de organização subjetiva estaria fundada não em elementos de cunho individual, mas em conceitos advindos do meio social no qual o sujeito está inserido. Segundo Vigotski (2004, p. 16 e 17).

Não foi o cafre, que deu essa resposta individual, quem criou esse sistema, mas seu conceito de sonho está integrado ao sistema conceitual da tribo a que pertence (...). Vemos como aparece aqui um novo conceito dos sonhos, extraído pelo homem do meio social em que vive, que cria uma nova forma de comportamento intra-individual num sistema, assim como o sonho de cafre.

Ao escrever na primeira metade do século XX, Vigotski manifesta concepções vinculadas aos limites e possibilidades de seu tempo. No entanto, entende-se que a proposta de se pensar diferentes formas de organização subjetiva a partir do meio social no qual a pessoa está inscrita ainda é uma ferramenta conceitual potente.

### 3. Sonhos de um xamã yanomami

Há uma diversidade de formas de sonhar entre povos ameríndios. As distinções se dão tanto entre os diversos povos como entre pessoas de diferentes grupos sociais dentro de um mesmo povo. Será tomado como foco deste tópico os relatos sobre sonhos descritos por uma liderança do povo Yanomami, o xamã Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015)<sup>1</sup>.

Segundo Karen G. Shiratori (2012), para vários povos ameríndios, os sonhos são a via principal de aprendizado e ação dos xamãs. A autora escreve que os xamãs amazônicos são

Capazes de ver as outras espécies do modo como elas se veem, i.e., como humanos, os xamãs assumem o papel de interlocutores ativos, de diplomatas cosmopolíticos na negociação de diferentes interesses transespecíficos. A habilidade de comutar as perspectivas abre espaço para a comunicação transversal entre seres ordinariamente incomunicáveis (SHIRATORI, 2012, p. 84).

Diferentemente dos leigos, os xamãs possuem a habilidade de adotar a perspectiva de diversos seres - pessoas, animais, entidades etc. - sem perder sua capacidade de agência e intencionalidade. Tal habilidade faz com que os xamãs ocupem um papel de

<sup>1</sup> Kopenawa teve suas falas traduzidas e publicadas pelo antropólogo Bruce Albert.

grande importância, possibilitando diálogos e negociações entre diferentes sujeitos humanos e não-humanos. O campo de encontro entre o xamã e tal diversidade de seres é em grande parte os sonhos (SHIRATORI, 2012).

A seguir serão apresentadas várias citações diretas com o intuito de tentar preservar a fala do xamã yanomami Kopenawa – ainda que os escritos sejam já traduções. Em princípio, cabe abordar a definição de sonhar apresentada pelo xamã.

O “sonho dos espíritos” (*xapiri pë në mari*), atributo dos xamãs (*xapiri thë pë*, “gente espírito”), opõe-se ao “simplesmente sonhar” (*mari pio*) das “pessoas comuns” (*kuapora thë pë*). Assim, durante o sonho, a imagem/essência vital (*utupë*) da pessoa se separa do seu corpo (“a pele”, *sik i*) para se deslocar (*mari huu*), sozinha, no caso das “pessoas comuns” ou na companhia dos espíritos, no caso dos xamãs. Com o pensamento consciente (*pihi*) desativado, diz-se que o sonhador está “em estado de fantasma” (*a në porepë*) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 678).

É frequente nos relatos de Kopenawa a menção aos *xapiri*, os quais são espíritos da floresta que acompanham os xamãs em seus sonhos. Segundo ele, “os xamãs que usam os adornos dos *xapiri* e possuem seus cantos sonham com muita sabedoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 464). Kopenawa aborda a importância do sonhar como forma de aprendizado entre os seus.

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber *yãkoana* e permitiram que eu

mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho (...) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 465).

O xamã yanomami ressalta que o aprendizado não se dá apenas pela repetição das palavras dos antigos, mas pela contemplação e vivência de fato daquilo que se quer ensinar por meio dos sonhos. Ele compara tal forma de aprender com a maneira dos brancos que memorizam as falas de seus antepassados por meio de desenhos feitos em peles de imagens, ou seja, pela leitura de livros e textos. Além de orientar processos de aprendizagem, os *xapiri* também se empenham como guerreiros protetores do xamã.

O Exército também estava contra nós naquela época. Queria retalhar nossa terra em pedaços para deixar entrar os garimpeiros. Então via as imagens de espíritos soldados, com seus chapéus de ferro e seus aviões de guerra, tentando me pegar para me trancafiar e me maltratar. Meus espíritos *purusianari*, porém, rechaçavam os agressores com valentia. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 349).

O sonhar se apresenta também como um campo de batalha no qual os *xapiri* defendem o xamã daqueles que querem atacá-lo. No entanto, a proteção dos *xapiri* não se dá apenas sob o indivíduo do xamã, mas se estende ao seu povo e a floresta na qual habitam.

É desse modo que os xamãs conseguem sonhar com as terras devastadas que cercam a nossa floresta e com a ebulição das fumaças de epidemia que surgem delas. Só os *xapiri* nos tornam realmente sabidos, porque quando dançam para nós suas imagens ampliam nosso pensamento. De modo que se eu não tivesse me tornado xamã, jamais saberia como fazer para defender a floresta. Gente

comum não pensa nessas coisas. Quando vê chegar garimpeiros ou outros brancos, seu espírito permanece vazio. Contenta-se então em sorrir, pedindo comida ou mercadorias (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 332 e 333).

Kopenawa destaca como tornar-se xamã foi fundamental para que, sob a orientação dos *xapiri*, pudesse aprender a defender a floresta. Em outro trecho, ele também aborda a importância do sonhar em sua luta em defesa da floresta.

São essas palavras sobre as coisas que vi em sonho que eu tento explicar aos brancos para defender a floresta. Se eu não tivesse nenhuma casa de espíritos e fosse incapaz de ver qualquer coisa, não teria nada a dizer. Meus olhos dariam dó de ver, minha voz seria hesitante e quem me escutasse logo perceberia a ignorância e o medo entorpecendo minha boca. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 466).

Os trechos apresentados evidenciam como os sonhos ocupam um papel ou função muito distintos entre os Yanomami quando comparado ao seu papel ou função hegemônicos na sociedade ocidental capitalista. Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 462) também pontua tal distinção.

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.

O líder indígena tece fortes críticas sobre a sociedade ocidental a qual ele chama de “povo da mercadoria”. Ele fala sobre os sonhos nas cidades dos brancos.

Em suas cidades não é possível conhecer as coisas do sonho. Nelas não conseguem ver as imagens dos espíritos da floresta e dos ancestrais animais. Seu olhar está preso no que os cerca: as mercadorias, a televisão e o dinheiro. Por isso eles nos ignoram e ficam tão pouco preocupados se morremos de suas fumaças de epidemia (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 437 e 438).

Mesmo reconhecendo a hostilidade dos brancos ao seu povo e à floresta, Kopenawa relata que os xamãs e *xapiri* não agem apenas em benefício de seu povo, mas de todas as pessoas.

Mas não se deve achar que eles se importam só com seus parentes e com a floresta em que vivem. Não é verdade! Os *xapiri* se esforçam para defender os brancos tanto quanto a nós. Se o sol escurecer e a terra ficar toda alagada, eles não vão poder mais ficar empoleirados em seus prédios nem correr no peito do céu sentados em seus aviões! Se *Omoari*, o ser do tempo seco, se instalar de vez perto deles, eles só terão fios de água para beber e assim vão morrer de sede. É bem possível que isso aconteça mesmo! No entanto, os *xapiri* continuam lutando com valentia para nos defender a todos, por mais numerosos que sejamos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 509).

Entende-se que os *xapiri*, ao agir em conjunto com os xamãs em defesa da floresta, estão protegendo e defendendo a vida de todas as pessoas e não apenas dos povos que vivem na mata. A atuação xamânica é um dos meios para se evitar (ou adiar) que a terra seja destruída, ou, como é descrito pelos Yanomami, impedir a queda do céu. Dado que o sonhar é momento privilegiado do vínculo entre xamãs e *xapiri*, a vida onírica assume um caráter de enorme

relevância não apenas para o povo yanomami, mas para todas as pessoas e seres vivos. Kopenawa adverte aos brancos:

Então, quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 491).

#### 4. Outros sonhos possíveis

Shiratori (2012) escreve sobre algumas diferenças fundantes entre o sonhar dos brancos e dos ameríndios. Segundo a autora, a psicanálise é um dos principais sistemas teóricos responsáveis por estudar e explicar o processo onírico ocidental. A partir de tal referencial, o sonho emerge como uma produção psíquica individual. Ainda que fundado também em resíduos do mundo desperto, o mundo onírico acaba por ser destituído de interesse público. Dessa forma, a relevância da atenção e interpretação dos sonhos estaria restrita a vida da pessoa que sonha, mais especificamente, a sua economia libidinal e seu inconsciente. Os sonhos no mundo ocidental são hegemonicamente desprovidos de interesse social prático.

Por outro lado, a partir da concepção ameríndia, os sonhos não se restringem a produções psicológicas individuais, eles são de interesse público. Segundo Shiratori (2012), o sonhar ameríndio deve ser entendido como o oposto do fenômeno psicológico, o sonho é social. Ele fala sobre o mundo externo, aborda virtualidades e cadeias de acontecimentos vinculadas às

necessidades comunitárias cotidianas. O mundo onírico revela virtualidades engendradas a futuros possíveis que podem ou não ser concretizados na vida desperta a depender das ações tomadas pelas pessoas envolvidas em tal processo. Os sonhos não dizem respeito ao passado – traumas ou lembranças -, tão pouco ao futuro – previsões fatalistas do por vir. O sonhar ameríndio tem o potencial de se manifestar em realidades durante a vigília a partir da ação prática das pessoas. Em especial, quando se trata de sonhos de xamãs, tais virtualidades podem implicar mudanças na vida de toda uma comunidade. Ou seja, o sonho não se refere apenas à vida do sonhador, mas um bem coletivo que pode orientar a vida comunitária desperta.

Nos sonhos de Kopenawa é possível perceber como tal fenômeno excede em muito o interesse pessoal do xamã yanomami. O sonhar de Kopenawa o ensina a proteger e curar os seus e a combater as ofensivas ao seu território e à floresta. Além disso, o mundo onírico é em si palco de batalhas e enfrentamentos contra aqueles que atacam o xamã, sua comunidade e a floresta. O sonho ocupa um papel de protagonismo, não pelas decisões e construções psicológicas individuais de Kopenawa, mas a partir do conceito construído e partilhado por seu povo. O xamã fala mais de uma vez sobre como seria importante que os brancos aprendessem a sonhar de forma adequada. Segundo ele, se os brancos sonhassem como os Yanomami, o “povo da mercadoria” seria capaz de perceber, entender e sentir o mal que estão fazendo à floresta, ao seu povo e a eles mesmos.

A partir de referenciais ocidentais hegemônicos, se poderia dizer que a fala de Kopenawa sobre os brancos aprenderem a sonhar se relaciona ao que muitas vezes é chamado de

conscientização ambiental ou comportamento pró-ambiental (CORRAL-VERDUGO; PINHEIRO, 1999). Nessa linha, o desafio seria inserir novos conteúdos no sonhar, pensar e agir capitalistas. Ao invés de sonharmos tanto com mercadorias que destroem a natureza e mantermos hábitos de desperdício, deveríamos sonhar com mercadorias ambientalmente responsáveis, adotar o dito consumo consciente incentivando empresas e marcas (e talvez partidos) “verdes”, passar a reciclar materiais, economizar água e energia. Assim, talvez com muito esforço, pudéssemos nos tornar o “povo da mercadoria verde”. No entanto, o presente texto segue em outras direções.

Primeiramente, faz-se necessário entender que a destruição ambiental contemporânea se efetiva predominantemente como consequência de um sistema social predatório, o capitalismo (FOSTER, 2012; PORTO-GONÇALVES, 2020). Assim, não se trata de ensinar sonhos que conscientizem as pessoas a consumir com responsabilidade, mas de promover sonhos que produzam sujeitos políticos capazes de transformar a forma de sociabilidade hegemônica; sonhos que possam compor a dimensão subjetiva da produção de uma práxis política revolucionária; sonhos que se efetivem em luta social. As ações individuais de conservação ambiental são, sem dúvidas, bem-vindas, mas certamente insuficientes. Não se trata de conscientização ambiental, mas de “sociambientalização” da subjetividade e da práxis política.

A construção de outros sonhos possíveis passa pela mudança de papel que os sonhos hegemonicamente ocupam nos dramas subjetivos ocidentais. Os sonhos, geralmente, se relacionam com o campo da fantasia,

inconsciente, imaginação e muito pouco se vinculam à vida prática. São vistos, em grande parte, como produções psíquicas individuais que nada tem a contribuir com a vida comunitária desperta. Produções relacionadas predominantemente ao passado e presente da pessoa que sonha - seus desejos, memórias e traumas - e não às virtualidades concretas presentes na vigília. Assim, em um primeiro momento, ensinar a sonhar aos brancos, passaria por mudar o papel comum que o sonho desempenha como uma fantasia privada individual, vinculada predominantemente ao presente e passado, para um bem público coletivo vinculado às virtualidades do real. O sonho deveria deixar seu papel predominante de mensageiro de um inconsciente individual e ocupar, entre outros, o papel de conselheiro para possíveis mudanças sociais.

No que diz respeito especificamente à pauta socioambiental, pode-se perceber como os sonhos de Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015) são radicalmente vinculados ao seu território – a floresta e os seres que nela vivem. Não se trata apenas do conteúdo onírico, ou seja, não se limita ao xamã sonhar com a floresta e seus habitantes. Os sonhos de Kopenawa são constituídos e guiados por *xapiri*, ou seja, os sonhos não são entendidos como uma construção individual do xamã, mas como uma viagem guiada pelos espíritos da floresta. Espíritos esses que expressam a concepção ameríndia de que diversos seres existentes – no mundo material e espiritual - têm a potencialidade de serem sujeitos. A espiritualidade e a agência não são exclusividade das pessoas. Seres ditos não-humanos assumem humanidade a partir de suas próprias perspectivas. O xamã é a pessoa capaz de assumir, de forma segura, a perspectiva do ser de

outra espécie e se comunicar com ele, sem que com isso ele perca sua posição de sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). O sonho xamã pressupõe um deslocamento do humano do lugar de centro e senhor da natureza. Tal deslocamento é um desafio para a cultura antropocêntrica e eurocêntrica<sup>2</sup> ocidental, assim como para as teorias psicológicas advindas dela (ACHATZ; GUIMARÃES, 2018).

A constituição da modernidade é baseada na defesa da superioridade do humano, racional, europeu e macho em contraposição a tudo que é, por supostamente ser mais próximo à natureza, “menos humano” – seres não-humanos, afetos, povos não europeus, mulheres (QUIJANO, 2005; GONÇALVES, 2016). Aprender a sonhar nos termos aqui propostos deve passar por um processo de decolonização dos sonhos, o que implicaria, a partir da proposta vigotskiana, em mudanças nos sistemas psicológicos dos sujeitos (VIGOTSKI, 2004). Os sonhos passariam a ter ligação sistêmica com pensamentos, sentimentos, memórias e percepções decoloniais. O eurocentrismo perderia seu protagonismo no drama subjetivo. Trata-se de uma reorganização intra e interfuncional a partir de relações intersubjetivas. Tais funções psicológicas decoloniais não são criadas psicologicamente, mas são resultados de relações sociais que possibilitam novas produções subjetivas. Dessa forma, assim como subjetividades decoloniais podem contribuir para mudanças sociais, vivências sociais que questionem e se oponham à colonialidade e ao eurocentrismo são fundamentais para a produção de subjetividades decoloniais.

A possibilidade de um sonhar decolonial implica a criação de espaços relacionais nos quais vários dos fundamentos da modernidade possam ser postos em xeque não apenas de forma teórica, mas prioritariamente nas práticas sociais.

Nos sonhos de Kopenawa, há uma íntima relação entre o sonhar e seu território. São os espíritos da floresta que possibilitam que os sonhos sejam seguros ao xamã e possam oferecer orientações e proteção à comunidade. Os *xapiri* não apenas habitam a floresta, mas também são expressão dela. Eles podem ser entendidos como manifestações espirituais de vários seres e entidades que compõem a floresta – animais, vegetais, rios, chuvas, raios etc. Nesta perspectiva, não se sonha sobre o território, mas se sonha junto ao território. A floresta, manifesta por meio dos *xapiri*, guia o xamã durante a vida onírica.

Várias formas de colonialidade se manifestam no eurocentrismo hegemônico presente nas sociedades modernas (QUIJANO, 2005). Tal concepção de mundo cria uma homogeneização da produção de conhecimentos e subjetividades a partir da perspectiva europeia. Aquilo que não condiz com o modelo europeu é considerado inferior e deve ser readequado ou destruído. Muitas das pessoas que compartilham produções culturais e simbólicas diferentes das hegemônicas acabam por ser convencidas de sua própria inferioridade. Dessa forma, buscam abandonar o dito “arcaico” ou “primitivo” vinculado ao seu próprio povo e território para se filiar ao supostamente “moderno” e “civilizado”

<sup>2</sup> Poder-se-ia usar aqui o neologismo *euurocêntrico*, pois, segundo Porto-Gonçalves (2020, p. 11), “(...) se trata de uma mesma matriz

civilizatória dos dois lados do Atlântico Norte, e sua colonialidade, o machismo/patriarcalismo, o racismo e o ecocídio (...).”

advindo dos “países desenvolvidos”. A partir da concepção eurocêntrica, a natureza e os territórios são fontes de bens e recursos a serem explorados e comercializados, locais ocupados por seres que devem ser dominados e subjugados pelos humanos – em especial, pelos homens de origem europeia. A produção subjetiva moderna possui a Europa como território de referência. O mundo a ser buscado e desejado por todas as pessoas do planeta é o mundo europeu. A história mundial torna-se a história da Europa.

Inspirados pelo sonhar yanomami, os não indígenas poderiam aprender a sonhar junto aos territórios onde vivem, partindo da história de seus próprios povos. Novamente, pensar em tal possibilidade implica em mudanças no drama subjetivo dos sujeitos. A superação do eurocentrismo que compõe as subjetividades ocidentais é fundamental para isso; ele deve perder o protagonismo que ocupa nessas produções subjetivas. Trata-se de pensar, sentir, perceber, lembrar e sonhar a partir não da perspectiva europeia disseminada, mas das histórias e espaços concretamente vividos e ocupados pelos diferentes povos e grupos sociais.

Ignacio Martín-Baró (2009) oferece um valoroso exemplo de como se pensar e produzir conhecimento a partir do território. Martín-Baró defende que a psicologia latino-americana deve agir fundada no compromisso com as pessoas oprimidas do continente. O autor faz críticas ferrenhas à adoção passiva que a psicologia na América-Latina faz de referenciais europeus e estadunidenses. Ele propõe três tarefas urgentes à psicologia latino-americana: a recuperação da memória histórica; a desideologização do senso comum e da experiência cotidiana; e a potencialização das virtudes populares.

Tais tarefas são pistas importantes no processo de produção de sistemas subjetivos não eurocêtricos na América-Latina. Evidentemente, tal processo passa por mudanças em relações concretas e não apenas por intervenções de cunho psíquico, visto o vínculo genético entre subjetividade e relações sociais.

Assim como a psicologia da libertação, proposta por Martín-Baró, é fundada na história, problemas e potenciais do território no qual o autor vivia, um novo sonhar também poderia estar calcado nas especificidades dos territórios nos quais os sujeitos vivem. Não mais um sonhar hegemonicamente eurocêntrico moderno, mas predominantemente territorial. Isso não significa o impedimento de se sonhar sobre questões amplas vinculadas a outros lugares do mundo e além, mas sonhar tais problemáticas a partir da concretude do lugar onde se vive e da história do povo ao qual se pertence. Os xamãs yanomami lutam para salvar o mundo todo e sua luta se dá a partir das especificidades de sua cultura. Pensar um sonho de forma territorializada não é se fechar à diversidade de outras culturas e povos, mas saber de onde se parte e poder evitar ser tomado violentamente pela perspectiva de um povo alheio. Evitar que seu povo e seu território percam o papel de sujeitos e se tornem objeto de outros povos. Assim como os xamãs, ter a capacidade de se comunicar com a perspectiva de outrem sem perder a própria capacidade de agência e intencionalidade. No entanto, não basta sonhar o próprio território a partir de uma concepção antropocêntrica europeia; o sonhar territorial que se busca deve propor uma alternativa ao entendimento do território e da natureza como simplesmente bens e recursos a serem explorados e comercializados pelos humanos.

Sonhar junto ao território em uma perspectiva não antropocêntrica, e orientada à ação no mundo desperto, implica em conceber formas de sociabilidade nas quais as diversidades humanas e não-humanas tenham suas vidas respeitadas. Entende-se que tal sonho não tem um caráter estritamente individual, mas compõe possibilidades de práxis vinculadas a importantes problemáticas sociais. Dessa forma, não se defende que as mudanças de cunho subjetivo mudam, por si só, o mundo, mas que a luta pela transformação da realidade possui uma dimensão subjetiva.

As formas oníricas tratadas acima não têm por finalidade processos individuais de conscientização ambiental ou comportamento pró-ambiental. Defende-se que tais possibilidades se vinculam ao fortalecimento de ações coletivas de transformação social. Entende-se que o sonhar inspirado pela cosmovisão ameríndia pode ser importante elemento da dimensão subjetiva de uma práxis política socioambiental revolucionária orientada ao bem-viver (GUDYNAS, 2011; SIQUEIRA; SANTOS, 2019); dimensão esta que deve ser também composta por novas formas não hegemônicas de pensar, sentir, perceber, lembrar, entre outras funções psicológicas.

Destaca-se que a proposta não é que os sonhos passem a ocupar um único e fixo papel nas subjetividades ocidentais. Propõe-se que entre as várias possibilidades de sonhos ocidentais, haja também a acima apresentada, a qual pode compor e potencializar processos de transformação social. Assim, não se visa atacar ou reduzir a multiplicidade onírica, mas aumentá-la. Objetiva-se contribuir com tal multiplicidade com sonhos vinculados a uma forma de ação prática no mundo desperto e

explicitar que o campo onírico também é um campo de disputa por hegemonia.

## 5. Considerações finais

Rafael W. Achatz e Danilo S. Guimarães (2018) defendem que há conhecimentos, práticas e proposições ameríndias que podem trazer importantes contribuições diante do atual cenário mundial de destruição em massa. Nesta perspectiva, entende-se que uma mudança no papel hegemônico dos sonhos ocidentais, a partir de uma inspiração ameríndia, pode compor tais contribuições. Um sonhar decolonial territorializado que expresse virtualidades da vida desperta poderia potencializar ações coletivas socioambientais revolucionárias e não apenas mudanças de atitudes individuais. Se a produção da subjetividade tem sua gênese nas relações sociais, conceber tais relações como sendo compostas não apenas por humanos, mas por várias outras espécies e entidades, pode produzir não apenas uma conscientização ambiental, mas uma “sociambientalização” da subjetividade.

Assim como há sonhos neuróticos, sonhos arquetípicos e sonhos capitalistas, faz-se necessário criar sonhos de bem-viver, que expressem virtualidades relacionadas a novos mundos embrionários, os quais apenas nascerão por meio da práxis coletiva na vida desperta. Segundo Krenak (2020, p. 24 e 25)

Quando pensamos na possibilidade de um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos que estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar.

Por fim, encerra-se com o apelo e aviso de Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 498):

É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta.

### Referências

ACHATZ, R. W.; GUIMARÃES, D. S. An Invitation to Travel in an Interethnic Arena: Listening Carefully to Amerindian Leaders' Speeches. *Integr. psych. behav.* v. 52, p. 595–613, 2018.

CORRAL-VERDUGO, V.; PINHEIRO, J. Q. Condições para o estudo do comportamento pró-ambiental. *Estudos de Psicologia (Natal)*, v. 4, n.1, p. 7-22, 1999.

FOSTER, J. B. **A ecologia da economia política marxista**. Lutas Sociais, São Paulo, n.28, p.87-104, 1o sem. 2012,

GONÇALVES, B. S. A Dupla Consciência Latino-Americana: contribuições para uma psicologia descolonizada. *Rev. psicol. polít.*, v. 16, n. 37, p. 397-413, 2016.

GONZÁLEZ REY, F. **O pensamento de Vigotsky**: contradições, desdobramentos e desenvolvimento. São Paulo: Hucitec, 2013.

GUDYNAS, E. Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *ALAI*, n. 462, p. 1-20, 2011.

KAWAGUCHI, D.; GUIMARÃES, D. S. Is Everybody Human? The Relationship between Humanity and Animality in Western and Amerindian Myth Narratives. *Culture & Psychology*, v. 25, n. 3, p. 375–96, 2019.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÖWY, M. **Ecologia e socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005.

MARTÍN-BARÓ, I. Para uma Psicologia da Libertação. In: R. GUZZO, R; LACERDA, F. **Psicologia social para a América Latina**: o resgate da psicologia da libertação. Campinas: Alínea, 2009. p. 199-220.

PORTO-GONÇALVES, C. W. De caos sistêmico e de crise civilizatória: tensões territoriais em curso. *Revista Territorium*, n. 27, pp. 5-20, 2020.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

ROSA, L. A. **Lutar, verbo transitivo**: uma perspectiva psicopolítica sobre militantes e educadores do MST. Curitiba, PR: Editora Prismas, 2017.

SHIRATORI, K. G. **O acontecimento onírico ameríndio**: o tempo desarticulado e as veredas do possível. 2013. 165 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional (MN/UFRJ), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2013.

SIQUEIRA, G. C.; SANTOS, A. O. A felicidade segundo o povo Guarani Mbya: a noção de bem-viver. *Acta Psicossomática*, n. 1, p. 80-88, 2018.

VIGOTSKI, L. S. **A formação social da mente**: O desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VIGOTSKI, L. S. Manuscrito de 1929. *Educação & Sociedade*, v. 21, p. 21-44, 2000.

VIGOTSKI, L. S. **Teoria e método em psicologia**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana [online]*, v. 8, n. 1, pp. 113-148, 2002b. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>. Acessado em 02.06.21.

Recebido em 2021-09-13

Publicado em 2021-10-01