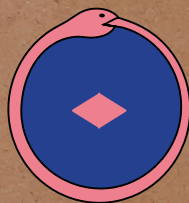
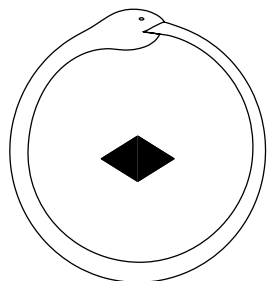


O REGRESSAR DA NOITE
REFLEXÕES SOBRE A VIDA
ONÍRICA, AQUI E ALI
Nastassja Martin



cadernos
SELVAGEM

Entre 2015 e 2020, Nastassja Martin viveu intermitentemente com Daria e sua família, do povo **Even**, perto do rio Icha, na península de Kamtchatka, no extremo oriente da Rússia.



O REGRESSAR DA NOITE REFLEXÕES SOBRE A VIDA ONÍRICA, AQUI E ALI

Nastassja Martin

Este é um texto inédito, gentilmente cedido pela autora ao Selvagem. Integra o livro *À l'Est des rêves – réponses Even aux crises écosystémiques* com publicação prevista para setembro de 2022, na França.

SONHAR COM

“When a person is sleeping anyone can see where his body is, but you can’t tell whether his soul is there or not.”¹

W. Berens à I. A. Hallowell

É uma manhãzinha de inverno, Daria remexe as brasas no fogão, fechando a porta sobre seu rosto avermelhado pelo calor. Estou sentada diante dela, meu olhar vago, ainda perdido nas imagens da madrugada. O que você viu? me pergunta docemente Daria. Nada de interessante, estou sujeita a uma psicose climática, digo eu, tentando rir. Me conte assim mesmo, sussurra ela novamente. Somos duas mulheres, eu e uma desconhecida, estamos correndo por uma floresta tortuosa, fugindo de algo, uma queimada, um deslizamento de terra, não sei bem. Chegamos a uma margem íngreme por onde escorregamos de bunda. Ali, um barquinho está à nossa espera para nos atravessar. Do outro lado do braço de mar, está acontecendo um encontro político sob uma ágora *Gwich'in*². Nós pegamos um lugar dentro do barco, o condutor começa a remar. Na sua opinião, ele pergunta à minha companheira de estrada,

1. “Quando alguém está dormindo qualquer um pode ver onde está seu corpo, mas não é possível dizer se sua alma está lá ou não”. Tradução livre. (N.T.)

que é quem lidera a reunião dos Gwich'in e está muito atrasada, segundo você, seria melhor inundar primeiro a Antártida ou primeiro o Ártico? Antártida, claro, no mínimo para começar, porque lá não há ninguém. O condutor da embarcação remove a rolha no fundo do barco, a água invade-o lentamente, sinto os meus membros congelarem. A outra entra em pânico. O remador atira os seus remos ao mar, assume uma voz solene e diz: é isto que se sente quando se afunda, é isto o que se sente, quando a água sobe. Os meus membros ficam dormentes. Nós afundamos, estou debaixo da água gelada, nado de olhos fechados, toco a terra com a ponta dos dedos, agarro ramos e tufo de relva, respiro. Subo o melhor que posso sobre a margem, me dou conta de que não consegui salvar a minha mochila. Fico ofegante e acordo.

Daria suspira. Isso é bom, mas você não encontrou ninguém essa noite. Se voltou para dentro de si. É preciso tentar ir mais longe. Fora do seu mundo. Caso contrário não terá qualquer informação sobre o que realmente está acontecendo lá fora. Desta vez, dou risada de bom coração. Mas eu tinha te avisado que era uma psicose! Ora, talvez o tempo esquisito lá fora também esteja trabalhando em mim! Daria riu por sua vez. Talvez, mas desta vez é apenas o que já viu, misturado com as suas memórias de lá, do Alasca. Não conheceu mais ninguém, repete ela. E você? eu lhe pergunto. Quem você viu? Eu também voltei para dentro de mim ontem à noite, respondeu ela. Sonhei com a minha pedra. Acabei de vê-la, ela estava lá, eu me lembro, e dei a volta nela como da primeira vez, quando tinha seis anos. Que pedra? A minha pedra de nascimento. Quer que eu lhe diga? Inclino a cabeça em sinal de acordo.

Quando eu era pequena, não sabia de onde vinham as crianças. Um dia, a minha mãe me levou a um lugar na floresta, perto do lugar onde estava colocada a *iurta* quando nasci. Uma grande rocha firmada no meio das árvores, maior do que eu na época. Daria põe a sua mão em suas ancas para me mostrar a altura. Minha mãe disse, aí está, esta é a sua rocha. É daqui que você veio. Ela partiu em seguida, me deixando sozinha durante várias horas com a pedra, me disse para pensar no assunto. Dei voltas e voltas em torno daquela rocha, me perguntando o que a minha mãe queria dizer. Como eu podia ter saído dessa rocha tão pesada, se eu não conseguia nem mesmo levantá-la? Mais tarde, a minha

mãe voltou. Nós nos sentamos junto à rocha e ela me contou. Quando você nasceu, ela me disse, se recusou a comer, chorou durante dois dias sem parar. Appa, o último xamã que conhecemos aqui, veio até nossa iurta no terceiro dia. Passou a noite junto a nós, cantou, e depois sonhou. De manhã, ele me contou o que viu. Você foi mal nomeada. Eu queria te chamar de Ouliana, mas não podia ser esse o seu nome. Ele disse que se encontrou com a minha mãe no seu sonho, que morreu algumas semanas antes de você nascer. Disse ainda que eu deveria te dar o nome dela, para que o seu choro parasse, e você escolhesse então viver. Daria levanta os olhos em minha direção e esboça um sorriso. É por isso que me chamo Daria. Porque Appa conheceu a minha avó em sonho naquela noite. E a pedra? Eu pergunto a ela. Qual é a ligação com a pedra? Não tenho certeza, respondeu Daria. O sonho de Appa ainda vive naquela pedra, disse simplesmente minha mãe. A pedra carrega a memória do sonho. Como uma memória das circunstâncias do seu nascimento? Sim, é isso. Um ponto fixo para voltar quando se esquece como se chegou. É por isso que quando vejo a pedra em sonho, eu me lembro.

Mais tarde, voltando para casa e refletindo sobre o que Daria me contou sobre a sua sobrevivência após o seu difícil nascimento, que tinha se agarrado à fina linha do sonho de Appa, pensei em Irving Hollowell e nas histórias semelhantes que ele trouxe. O fato de um corpo nascer de outro corpo, tanto para Daria como para o interlocutor *Ójibwa*³ de Hollowell, não significa necessariamente que a alma tenha se ajustado imediatamente a ele. Quando o recém-nascido não está bem, é preciso talvez que um xamã faça um trabalho de pesquisa – através do transe e depois em sonho – para compreender as razões do não ajustamento da alma no corpo: “Algumas pessoas dizem ter ouvido recém-nascidos urrando constantemente até alguém reconhecer o nome que eles tentavam pronunciar. Quando esse nome lhes era dado, deixavam de chorar. Quando isto acontece, significa que alguém que uma vez viveu na terra está tentando voltar à vida⁴”. Hollowell comenta essa história dizendo que a reencarnação é bastante comum entre os *Ójibwa*, e que recordar a memória da vida pré-natal pode ser decisivo em alguns casos. A sobrevivência da criança só é definida quando lhe é dado o “nome justo”. No caso de Daria, é Appa quem explora essa memória pré-natal através

do sonho, dentro do qual ele entra em contato com a alma daquela que partiu mas que ainda está presa em algum lugar “entre dois mundos”, para retomar as palavras de Daria.

Naquela manhã fiz uma pergunta a Daria. A sua resposta mudaria para sempre a minha percepção das nossas noites em *Tuvaïan*⁵, incutindo nela um peso e também uma eficácia que não era simbólica e etérea, mas histórica e pragmática. Não há mais xamãs? Perguntei à Daria. Não, Appa, aquele do meu nascimento, foi o último. Ele morreu quando eu tinha dez anos. Appa, o velho que você conhece que vive sozinho debaixo de galhos, numa toca na subida do rio, é seu filho. Ele ainda sonha, é por isso mesmo que vive lá em cima sozinho como uma raposa, mas ele já não ajuda ninguém. Tudo acabou. Então como fazer para encontrar as outras almas que você diz que precisamos para sobreviver em alguns casos, quando sabemos que sozinhos não conseguiremos? É simples, diz-me Daria. É preciso sonhar só, sem os xamãs. É preciso fazer o exercício de sonhar. Não apenas com os espíritos dos mortos que por vezes nos visitam, e que podem nos ajudar, ou a quem podemos ajudar especialmente no momento da morte e do nascimento; é também preciso sonhar com os outros, se você quer poder sobreviver na floresta. Os animais? Sim, os animais. É preciso tentar sonhar com eles para compreender o que fazem e para onde vão. Por quê? Daria ri de novo. Para saber o que nós vamos fazer!

Noutra manhã de inverno, eu acordo, reparo nos rapazes que dormem e Machilda, o genro de Daria, encostado na pequena mesa junto ao fogão. Eu o observo sem objetivo, com a cabeça vazia, pensando vagamente no longo e provavelmente entediante dia que me espera. Ela já se foi, ele me diz sem me olhar. Ela deve ter sonhado, diz ele novamente, os seus passos vão em direção ao rio... ela sonhou, é claro. Ele tem um ar aborrecido, quase ciumento. Visto-me depressa, enfio as minhas botas e saio no ar brilhante. Antes mesmo de poder chegar ao fim do campo, vejo a silhueta repartida de Daria atrás da clareira, no pequeno caminho de neve que sobe o rio. Eu paro, observo ela se aproximando. Ela tem um sorriso nos lábios, está orgulhosa como uma garota quando pega a sua primeira borboleta, sobre seus ombros um saco úmido se balança. Ela o coloca aos nossos pés, o abre e me mostra as trutas arco-íris.

Ontem à noite eu as vi, elas falaram comigo, me disseram o lugar onde iam estar, ela me diz sem se desfazer do seu largo sorriso. Eu sabia que elas iam se entregar. Eu me apressei e fui para o lugar que vi no meu sonho. Elas vieram quase imediatamente.

Mais tarde, durante o dia, em frente à casa, sentadas no pequeno banco sob alguns raios de sol, desatamos a rir: Machilda volta do rio de mãos vazias. Nasceu ontem ou quê? Lança Daria. Sabe que não vale a pena ir se não tiver visto nada à noite! Podemos sempre tentar, Machilda resmunga enquanto passa por nós, com um ar rabugento.

SONHAR SEM

“Para aqueles que estão despertos, há um mundo único e comum, mas entre aqueles que dormem, cada um se desvia para o seu próprio.”

Heráclito

Somos herdeiros, no seio da modernidade, de uma tradição em que os sonhos e a realidade foram progressivamente concebidos como duas esferas bastante distintas, hierarquizadas nos seus graus de importância. Se as imagens noturnas, relacionadas às *phantasiae*, já eram consideradas como reflexos pálidos do mundo por Aristóteles⁶, essa concepção só se endurecerá com o tempo, o trabalho de distinção entre o real diurno (o original) e o ilusório noturno (a projeção) tornando-se o ponto nodal e fundador desta concepção. Ainda hoje, a maioria dos nossos contemporâneos, mesmo aqueles que não são nem filósofos nem cientistas, concordam que o mundo vivido durante o dia é mais “real” do que as imagens noturnas que povoam os seus sonhos. A hipótese de Aristóteles se tornou um lugar comum partilhado por todos nós: os sonhos distorcem o mundo, já que são apenas projeções deformadas de uma realidade cuja mente humana recupera desajeitadamente durante a noite. Dessa ideia decorre uma asserção que é objeto de um tal consenso que ela se torna dificilmente discutível: os sonhos *derivam* da realidade, mas não são a realidade.

Podemos considerar que o corte entre imagens diurnas e noturnas se estabiliza mais firmemente durante a Renascença. Em 1633, Descartes, no seu *Tratado sobre o homem*, apresentou uma tese que se tornaria, rapidamente no Ocidente, uma prova irrefutável: os sonhos são acontecimentos inteiramente psíquicos, analisáveis em termos quase mecânicos. Os filósofos fecharam definitivamente a porta aos dormidores visionários europeus, cujas práticas pressupunham no entanto a independência parcial da alma em relação ao corpo⁷. Se o sonho pudesse ter sido concebido, ainda na Idade Média, como “transporte, presença, exploração e revelação”⁸, os seus possíveis registros de ação e eficácia se simplificam drasticamente, confinados ao único lugar da mente humana. Malebranche considerava, por exemplo, o *sabbat* como o sinal de sonhos desenfreados, testemunhando o grande poder da imaginação, poderosa mas ilusória⁹: se a alma vagueia, viaja, se desvia e divaga, ela o faz agora apenas em termos metafóricos. Nada “deixa” mais o corpo; o seu relaxamento basta para dar conta dos movimentos erráticos da mente, que permanece enclausurada dentro dele. Essa nova concepção de ser indica que as imagens confusas produzidas pela mente são incapazes de gerar informação objetiva útil – exceto no contexto da autoanálise que será desenvolvida pelos psicanalistas, como veremos mais adiante. O sonho, tal como o olhar e a visão, torna-se o teatro do interior, uma experiência de representação que mais tarde se pode dar um valor íntimo, mas de modo algum social.

No entanto, como mostra Daniel Fabre, a palavra “*rêver*”¹⁰ só entrou em uso no final do século XVII para substituir “*songe*”¹¹, embora a abundância da investigação etimológica sobre o “enigma” da palavra sonho pareça indicar que se tratava em sua origem de um conceito móvel, e que só muito recentemente¹² se cristalizou na sua última acepção, a mais pobre e a mais simplificada (sonho como projeção mental).

Desviar, enfurecer, endiabrar, voltar atrás, perder-se, brincar, divagar, escapar, delirar, errar, arrastar-se, fugir, ser levado... Fabre nos mostra as andanças, as idas e vindas da “caça etimológica” para a palavra *rêver*, que no final da Idade Média ainda invocava a “máscara usada de noite nas bandas de carnaval”¹³, até que a era clássica fixou o seu significado. Àquelas que “queimaram os sonhadores sucederam os modernos mecânicos da mente”¹⁴, eliminando assim os antigos significados do termo.

No século XIX, contudo, o princípio estabelecido da projeção onírica parece vacilar um pouco sob a escrita dos etnógrafos. Ao lê-los, verifica-se que o que os modernos consideram como verdadeiro quando consideram as suas fantasias noturnas é uma concepção derivada da sua história, ou melhor, uma *exceção* às histórias de outros. As narrativas de sonho relatadas pelos etnógrafos transportam os seus leitores para mundos que consideram as visões noturnas como dando acesso a realidades que são frequentemente mais importantes do que as permitidas pela visão diurna e ocular; estas mesmas narrativas os trazem simultaneamente de volta às suas “velhas concepções”, as mesmas que deram lugar, à medida que evoluíram, às categorias científicas actuais. Este é, entre outras coisas, um dos efeitos produzidos pelo movimento analítico de Edward Tylor em *Primitive culture* no ano de 1871: “Quando refletimos sobre as inúmeras séries semelhantes de histórias de sonho que se encontram em cada passo da literatura antiga, da era medieval e da literatura moderna, reconhecemos que é bastante difícil distinguir a verdade da ficção. Mas, ao rever essas diversas histórias sobre fantasmas humanos que aparecem nos sonhos para consolar ou atormentar, para aconselhar ou fazer revelações, seja ainda para exigir a realização dos seus próprios desejos, podemos acompanhar o problema das aparições nos sonhos na sua evolução gradual, desde a crença primitiva de que uma alma desprovida de corpo visita realmente o homem adormecido, até à ideia moderna, de que este fantasma é um produto da imaginação do sonhador que não envolve a percepção de qualquer figura objetiva externa”¹⁵.

É ao documentar concepções exóticas e antigas de sonhos que Edward Tylor desenvolve a sua teoria sobre a origem da alma, e na sua esteira a possibilidade da existência da antropologia social como um campo autônomo de conhecimento. *Primitive culture* nos coloca diante de um inventário, muitas vezes semelhante a um gabinete de curiosidades¹⁶, de sonhos e visões espalhados pelo tempo e pelo espaço, procurando exemplificar o modo como a alma humana era “primitivamente concebida”. Dos sonhos cosmopolitas que o fundador da escola antropológica inglesa soma, surgirá uma teoria do animismo como a religião arcaica da humanidade. O animismo tal como concebido por Tylor decorre diretamente de uma constante que ele foi capaz de retirar dos

vários sonhos exóticos e antigos que registrou: a alma era, noutros lugares e noutros tempos, não só destacável do corpo mas também partilhável por outros seres que não apenas os humanos.

Se Tylor não “acredita” no que escreve, ele o escreve mesmo assim, reinserindo talvez a despeito de si próprio, essas esquisitices anímicas no espaço científico supostamente público da modernidade industrial. Um gesto de deslocamento é posto em movimento, em direção a sonhos que ainda são concebidos como transporte, como possíveis portas de comunicação entre os seres humanos e os outros seres que povoam o mundo, embora o esquema do pensamento evolucionista em que Tylor está inserido o impeça de simetrizar as concepções do sonho que ele estuda com as que provêm da história da modernidade. Lemos, não sem alguma azia: “O selvagem e o bárbaro, mesmo quando está acordado e em plena saúde, nunca aprendeu a fazer uma distinção precisa entre o subjetivo e o objetivo, entre o imaginário e o real, que é um dos principais resultados da educação científica [...]”¹⁷.

Os animistas são, em sua maioria, etnógrafos ou antropólogos! Se ofende Émile Durkheim em resposta à Tylor. As religiões que eles estudam estão entre as mais rudes da humanidade! Daí, certamente, “a importância primordial que atribuem às almas dos mortos, aos espíritos, aos demónios, ou seja, aos seres espirituais de segunda ordem”¹⁸. Daí também as trinta páginas afiadas que Durkheim lhes dedicou em 1911 em *Les règles élémentaires de la vie religieuse*, para contrariar um argumento segundo ele inaceitável: os sonhos estão na origem da noção de alma, ela própria na origem das religiões.

Durkheim vê na tese de Tylor sobre o animismo uma simplicidade perigosa, que manifesta a “credulidade cega” atribuída aos primitivos, quando se assume que elas realmente tomavam “os seus sonhos por realidades”. Para Durkheim, é óbvio que a “preguiça intelectual” está no seu auge entre estes povos, tão ocupados que estão, lutando pelas suas vidas contra as forças que os assolam. É impossível, segundo ele, que eles tenham tempo para “fazer luxo em matéria de especulação”, quanto mais para fazer dos sonhos “o tema das suas meditações”. Uma vez que nunca viveu entre os implicados, Durkheim projeta neles o que considera ser verdade dentro da sua própria cosmologia: “O que é o

sonho na nossa vida? Quão pouco lugar nela ocupa, especialmente devido às impressões muito vagas que deixa na memória, à rapidez com que desaparece da memória, e quão surpreendente, portanto, que um homem de inteligência tão rudimentar tenha despendido tanto esforço em encontrar uma explicação para ele”¹⁹!

A sentença de Durkheim é incontestável: das duas vidas que os seres humanos levam sucessivamente, diurna e noturna, é a primeira que deve necessariamente interessá-lo mais. A sua crítica se desdobra deste ponto: “Não é estranho que a segunda tenha cativado a sua atenção o suficiente para ter feito dela a base de todo um sistema de ideias complicadas, tendo no seu pensamento e conduta uma influência tão profunda?”²⁰. Para Durkheim, tal concepção é simplesmente impossível; Tylor e os seus discípulos construíram claramente a noção de alma a partir das “vagas e inconsistentes imagens que ocupam as nossas mentes durante o sono”²¹. Se a tese do animismo fosse válida, isso nos obrigaria a admitir que as crenças religiosas “são todas representações alucinatórias, sem qualquer fundamento objetivo”²². Pior ainda, o animismo faria da religião um mero “sonho sistematizado”²³.

Face a uma teoria que povoa a natureza com espíritos análogos aos dos humanos, Durkheim vai ao ponto de se perguntar se a palavra “ciência” pode realmente ser usada para qualificar o movimento de análise cumulativa que Tylor²⁴ desenvolve. Ele acaba varrendo de um só gesto toda a potência de uma concepção que, apesar de si mesma, ameaça o seu objeto de estudo: “a religião não saberia sobreviver à teoria animista, do dia em que esta seria reconhecida como verdadeira por todos os homens: pois eles não podiam não se ver livres dos erros cuja natureza e origem lhes seria assim revelada”²⁵. Durkheim faz finalmente essa pergunta, que é tão estimulante para os objetos que nos preocupam aqui: “O que é uma ciência cuja principal descoberta consistiria em fazer desaparecer o próprio objeto com que lida?”²⁶.

Não ficaremos surpresos ao nos lembrarmos que o momento em que a escola francesa de sociologia rejeitou “qualquer valor fundador da vida onírica, preservando a sua dimensão essencialmente religiosa”²⁷ coincidiu com o momento em que a psicanálise se apoderou disso para desenvolver a sua terapêutica e a sua teoria da cultura. Esta última

aplicou a imensa diversidade cultural dos sonhos ao seu novo objeto: a mente humana. As regras de interpretação dos sonhos foram generalizadas, e os sonhos tornaram-se a porta de acesso real para as pulsões sexuais e desejos infantis que foram censurados e rejeitados nas profundezas do inconsciente. A vida onírica torna-se novamente originária²⁸, embora se despojando das possibilidades que implicava quando era tomada ao pé da letra – ou seja, a sério – que era, desde o seu tempo e com as suas ferramentas, o que Tylor tinha tentado fazer ao estabelecer a noção de animismo²⁹. As análises de Tylor, juntamente com as críticas dirigidas a ele pelos seus contemporâneos, formaram uma porta aberta onde a psicanálise poderia se infiltrar. Esta última, longe de restabelecer os usos sociais dos sonhos, serviu-se dele no entanto para aumentar a sua generalidade, considerando que se referiam às formas arcaicas de cultura, que reaparecem em nós modernos quando o nosso inconsciente toma o controle durante a noite: se o fundo mítico, a partir do qual os nossos sonhos são desenhados, exprime a origem da humanidade, a experiência íntima que o transpõe e traduz, retoma em nós a nossa própria infância.

O psicanalista e antropólogo G. Roheim retomou as teses defendidas por Freud em *A interpretação dos sonhos* e *Totem e Tabu*³⁰, a fim de aguçar os princípios sistêmicos da antropologia psicanalítica, onde se articulam a observação clínica, a hipótese biológica e a descrição etnográfica. Segundo Roheim, a análise dos sonhos deve absolutamente continuar a ser realizada “fora do contexto”, uma vez que esta é a única forma de apreender o seu conteúdo inconsciente. Ele refaz então uma das questões fundamentais da psicanálise: “Se a interpretação só tem valor no âmbito de uma única cultura, como é possível que encontremos elementos idênticos em diversas culturas, mesmo que possam ser orientados a objetivos diferentes?”³¹. Para ele, a razão de ser dos componentes análogos dos sonhos, que atravessam culturas e continentes, é clara: os sonhos têm em qualquer lugar “o mesmo significado latente”³²; os seres humanos sonham em termos de um mesmo “simbolismo fundamental”. Assim, não será surpresa ler, nas palavras de Roheim, que o animismo tem essencialmente o significado “da formação de um duplo, uma duplicação de nós mesmos”³³, uma ideia que mais uma vez expulsa a possibilidade de um transporte e de um encontro no domínio da superstição,

para fazer de um simbolismo universal, do qual todos nós seríamos os portadores inconscientes, o único lugar para uma investigação ainda de alguma forma pouco defensável cientificamente.

As “lendas antigas” que faziam a alma viajar fora do corpo estavam assim confinadas a dois espaços precários e restritos de formulação no âmbito da modernidade: o da etnografia, ao qual a compilação de Tylor, entre outros, testemunha, e o da poesia, que, como esse último observa, gosta de oferecer um refúgio romântico e melancólico às ultrapassadas interpretações da alma. As “Crenças antigas”, como tantas vezes acontece com seus pares, encontram um refúgio na poesia moderna: *Your child is dreaming far away, And is not where he seems*³⁴ [“Seu filho está sonhando bem longe daqui, E não é onde ele parece estar”].

SONHO PROJETADO E SONHO ANÍMICO

Sejamos honestos. Mesmo a partir da floresta de Icha junto de Daria, é impossível enviar Durkheim para o limbo, e deve se notar que a sua crítica a Tylor está longe de ser obsoleta, para além da “gênese arriscada”³⁵ manifestada pela dependência sistemática da noção de alma com a questão dos sonhos: “Em todo o caso, supondo que certos sonhos exigem naturalmente a explicação animista, há certamente muitos outros que são absolutamente avessos a ela. Muito frequentemente os nossos sonhos se relacionam com acontecimentos passados, nos quais revemos o que vimos ou fizemos no estado de vigília, ontem, anteontem, durante a nossa juventude, etc. esses tipos de sonhos são frequentes e ocupam um lugar bastante considerável na nossa vida noturna. [...] Além disso, é provável que o primitivo distinga entre seus sonhos e não os explique todos da mesma maneira”³⁶.

Embora Daria e seus familiares nunca me tenham dado uma categorização precisa da vida onírica dos *Even*, uma coisa é certa: quando consideram a sua trajetória autobiográfica, não excluem os sonhos. O que acontece durante a noite existe nas suas vidas como um acontecimento, tal como o que lhes acontece durante o dia. A experiência cotidiana com Daria me ensinou que ela distingue dois tipos principais de sonhos, que constituem processos tão diferentes que dificilmente merecem a

mesma palavra para compreendê-los. Não, os animistas não passam o seu tempo a sonhar com as almas dos animais ou dos mortos; eles também projetam coisas de si próprios para o mundo exterior e revisitam situações que viveram, tal como nós. Contudo, apesar dos psicanalistas, a principal diferença em relação às nossas concepções modernas é de que não apenas esses sonhos não sejam considerados os primeiros e únicos a serem consultados, mas sobretudo que os interessem pouco, ou nem mesmo isso. “Não foi a lugar nenhum, não conheceu ninguém”. Eis o comentário mais clássico que Daria me faz quando lhe conto minhas visões projetivas noturnas. Ao contrário de mim, ela geralmente se absterá de contar tais sonhos pela manhã (a menos que eu lhe implore que o faça), uma vez que eles nada dizem sobre o mundo exterior, muito menos sobre as relações que podem ser previstas na temporalidade diurna da existência com os seres que o povoam. Enquanto nós, no Ocidente, estamos habituados à prática de nos recontar as nossas visões noturnas de manhã para explorar os nossos problemas interiores, os *Even* da região de Icha, quando isto lhes acontece (e acontece frequentemente), permanecem discretos sobre o conteúdo das suas projeções. Se eles fazem como se “nada tivesse acontecido”, é simplesmente porque para eles, naquela noite, nada realmente aconteceu. Mostram um grande desinteresse pelos movimentos internos da sua psique, enquanto estão inteiramente concentrados nesse outro tipo de sonho, muito mais difícil de manifestar, que consiste em sair de si para encontrar um outro. Daria certamente concordaria com Foucault para dizer que os sonhos projetivos traduzem os afetos do sujeito que “acompanham a alma no seu percurso”³⁷, ao mesmo tempo que manifestam seu próprio estado àquele que dorme. O Artemidorus convocado por Foucault ressoa aqui³⁸: entre a *enupia*, que traduz na alma o que é da ordem do corpo, e o *oneiroi*, que excita a alma e a modifica a partir do exterior, há um mundo. O primeiro fala do monólogo interior próprio da pessoa, o segundo do mundo. Um deriva de estados da mente e do corpo, o outro antecipa acontecimentos suscetíveis de se produzir. Um manifesta lembranças, desejos ou deficiências, o outro é um sinal que vem de fora para a alma, suscetível de alterar a sua trajetória. “Como reconhecer se estamos lidando com um sonho de estado ou com um sonho de acontecimento?”³⁹, pergunta

Foucault. Eis uma questão à qual as crianças são treinadas para pensar desde a mais tenra idade na floresta de Icha: tal como os *Ójibwa*, elas vão “à escola quando sonham”⁴⁰.

Daria e a sua família consideram que a alma está ligada aos pulmões (*uxti*), coração (*meven*), e rins (*bochtí*). Quando se sonha “realmente” (e não de maneira projetiva), esses três órgãos são tidos como ativos no corpo, mesmo que a alma tenha ido viajar. Se os sonhos anímicos são difíceis de manifestar, é porque impõem uma disciplina tanto mental quanto corporal, exigindo uma forma de ascetismo que demanda aprendizagem e paciência. Para estar em condições de se mover no mundo dos outros, é preciso primeiro mover-se dentro de si mesmo (colocar-se em disposições mentais que permitam a abertura à alteridade) e por vezes se mover fisicamente fora de um cotidiano que não favorece a porosidade aos movimentos dos seres que nos são exteriores. Se os sonhos-encontros podem ser pensados de múltiplas formas, dois se destacam em Icha: encontros com as almas de humanos falecidos, e aqueles com as almas de animais que habitam um ambiente partilhado.

Recordamos o xamã Appa e a viagem onírica que ele realizou quando Daria nasceu, no fim da qual diagnosticou que o seu sofrimento pós-natal estava ligado à sua avó. Aqui, o sonho anímico permite compreender certas situações problemáticas naqueles que vivem, e por vezes até desbloqueá-las, se o encontro-sonho tiver dado frutos. Se acrescenta a isso a necessidade comum em Icha de ajudar aqueles que partiram, quando encontram o seu caminho com dificuldade. Recordemos Vítia, o segundo marido de Daria, que lhe aparece regularmente em sonhos sob a forma de um urso, e com quem ela conversa à noite quando, nas suas palavras, ele regressa para estar com ela quando deveria “estar noutro lugar”.

A variante mais comum e mais conhecida dos sonhos-encontro com os animais é a que dá suporte aos humanos nas suas práticas de caça: são utilizados para localizar presas e imaginar as disposições em que elas se encontram, como no caso dos peixes que Daria encontra de manhã no local específico do rio que ela visitou em sonho à noite. No entanto, seria altamente redutor acreditar que os sonhos-encontro com animais subentendem apenas a lógica da predação. Muitos deles não produzem

efeitos diretos – encontrar de manhã o animal que se tem perseguido depois de ter compreendido a sua trajetória à noite – mas efeitos retardados de uma magnitude muito maior: compreender os movimentos dos animais é *também* uma forma de obter orientações sobre o sistema no seio do qual todos estão inseridos. Em Icha, como em qualquer lugar onde eles ainda vagueiam livremente, diz-se que os animais precedem os humanos em termos de atenção ao mundo: são mais sensíveis às mudanças climáticas, pressentem a chegada antecipada ou tardia das estações, antecipam os movimentos e flutuações dos elementos nos seus meios de vida. Porque os animais sentem e pensam à frente dos humanos, é aos seus movimentos que os humanos devem prestar atenção se quiserem compreender as dinâmicas mais amplas das condições atmosféricas e dos fluidos terrestres dos quais todos dependem. Neste sentido, se os sonhos anímicos permitem uma comunicação orientada em direção à possibilidade de regressar carregada de uma compreensão mais fina das potências dos outros, o que anima e interessa ao ser humano nesse caso é uma maior sensibilidade aos componentes elementares – ar, água, fogo – que formam os meios através dos quais as trajetórias de todos se desdobram. São precisamente essas capacidades sensitivas, aumentadas nos animais e reduzidas nos humanos, que estes últimos procuram redescobrir à noite por intermédio do diálogo anímico, com o objetivo muito pragmático de obter informações sobre a direção que vão tomar os elementos e acontecimentos, e assim se dar os meios para responder de forma ajustada: se formos informados *pelo menos* da direção geral dos fluxos fora de nós mesmos, torna-se difícil agir de forma inconsequente, e prejudicial de imaginar ir na direção oposta. Em Icha, é portanto à noite que se estabelecem em pensamentos um contínuo de existências dentro e através dos elementos que tornam a vida possível ou a ameaçam; abrimos os olhos de manhã para redescobrir o que significa ser guardiões de uma vitalidade encarnada neste mundo, que nos atravessa intensamente e nos ultrapassa infinitamente.

≈

É início do mês de setembro, a tundra ficou amarela e as folhagens oscilam entre os tons ocre e alaranjados. O tempo está ameno, o céu está sem nuvens há vários dias. Com as mulheres e crianças ainda dormimos

no *at'ien*⁴¹, as primeiras horas da manhã são frescas, acendo a fogueira novamente por volta das quatro horas. Ao sair da cama, deixei entreaberto o véu que nos separa da lareira e nos protege dos mosquitos. À luz das chamas que começam a consumir a madeira, vejo o rosto sonolento de Daria, elas se movem sob as suas pálpebras, a sua respiração é rápida. Digo a mim mesma que ela está sonhando. Ao amanhecer pergunto-lhe sobre isso, ela me responde num sussurro. Ontem à noite, voei com eles. Vi os gansos partir, ao lado deles percorri um trecho do caminho no céu antes de regressar. O tempo vai mudar, o inverno está chegando. Temos de nos preparar.

SONHAR SEM XAMÃS

Daria, você sempre me falou do Appa do seu nascimento, o pai daquele Appa que vive hoje na sua toca debaixo dos galhos, me dizendo que ele era o último dos xamãs. Ele era mesmo o último, ou ainda há algum? Daria abana a cabeça. Isso já faz tempo. Agora não há mais nenhum. Antes havia todo tipo de xamãs. Alguns faziam mal às pessoas, maledição se preferir; outros curavam, eram luminosos. Isso existe em todo canto, não é mesmo? Certamente, respondo sem pensar. Appa, ele tinha um traje especial com um chapéu, chifres de ferro e pendentos. Tinha também um cajado com pingentes, que indicava o número de crianças. Os pingentes, ele os fazia com de orelhas de rena. Ele as marcava, cortava e costurava. Daria começa a rir. Evidentemente, isso também mostrava o número de renas que ele possuía. Morreu muito velho, tinha mais de 90 anos. Era um bom xamã, e era muito pobre. Também me lembro de outro, não vou dizer seu nome, mas ele era muito mau. Naquela época havia vários campos de abastecimento de renas e no seu campo as renas eram muito gordas, tudo estava bem... enquanto que durante um tempo, nos outros campos as renas morriam, por causa dos lobos e das avalanches. Foi ao redor do vulcão, lá onde nasci. Ele tinha esta forma de falar com os seres e os elementos para que eles fizessem coisas negativas. Era muito sombrio. Mas tanto ele como Appa morreram há muito tempo, e ninguém os substituiu. 1975 foi o fim dos tempos.

≈

Philippe Descola, num fragmento do capítulo que se concentra na “restauração do animismo”, escreve o seguinte: a passagem do humano para o animal é um “atributo do poder que creditamos a alguns indivíduos – xamãs, feiticeiros, especialistas em rituais – de transcender a descontinuidade das formas para tomar como veículo o corpo das espécies animais com as quais mantêm relações privilegiadas”⁴². A grande questão que Daria e o seu povo colocam ao antropólogo é a seguinte: o que fazer quando os xamãs já não estão mais lá para mediar nossas relações com os seres, usando a metamorfose e vestindo, em sonhos ou durante os rituais, as roupas do outro, para se meterem sob sua pele e em seus pensamentos?

Até o final do processo colonial dos **Even**, os rituais xamânicos garantiam a possibilidade de transferência e deslocamento da alma para o mundo dos outros. Como Charles Stépanoff demonstrou, o xamanismo é uma técnica pela qual os seres humanos experimentam se encarar através do prisma de outras existências, os xamãs vestem o traje de “diplomatas cosmopolíticos”. Em *Voyager dans l’invisible*, Stépanoff mostra que existe uma forma de divisão do trabalho onírico entre os **Tuva**⁴³, entre as “pessoas simples” – que têm sonhos projetivos que eles interpretam através de metáforas ou analogias – e os “especialistas em rituais” – cujos sonhos constituem encontros reais. Isso significa que, para eles, as modalidades de comunicação do sonho a que chamo “anímico” não são acessíveis a todos, longe disso, e que uma certa classe de humanos se reserva a exploração⁴⁴: lá onde o xamã pode transgredir, sob certas condições, as fronteiras dos corpos limitados pela especiação, os outros humanos se encontram presos nela; eles precisam dele para desempenhar o papel de intermediário entre os mundos.

Acontece que os **Even**, como os **Tuva**, fazem parte das sociedades a que Stépanoff chama de “xamanismo hierárquico” em oposição às sociedades ditas xamânicas “heterárquicas” ou ainda de “tenda clara” em oposição à “tenda escura”⁴⁵. Segundo ele, lá onde os nômades tungues se locomoveram para a Ásia setentrional, introduziram novas formas de diálogo animista com os seres do exterior, mediados pelo xamã que, apenas ele, era capaz de compreender e falar suas línguas. Essas técnicas

foram pouco a pouco substituindo formas de relação mais igualitárias, onde havia um *continuum* de competências reversíveis e flexíveis partilhadas entre todos⁴⁶. Quando chegaram à península Kamtchatka em meados do século XIX com as suas renas⁴⁷, os **Even** encontraram os **Koriaks**⁴⁸ e os **Itelmens**⁴⁹. Estes últimos aparentemente não têm xamãs, mas as mulheres idosas (as “*kohtchoutche*”) parecem ser consideradas como “feiticeiras”⁵⁰ e têm a reputação de serem capazes de interpretar sonhos sem usar trajes ou tambores, e também sem monopolizar o acesso a outros mundos. Stépanoff considera que estas sociedades são, ao contrário dos **Even**, representantes, entre outras, destas formas de xamanismo heterárquico onde a exploração onírica não foi confiscada pelos xamãs e assim permanece acessível a todos. No Kamtchatka para os **Koriak** e os **Itelmen**, como também para os **Chukch**⁵¹ mais ao norte de Tchoukotka⁵², cada membro do coletivo podia potencialmente encontrar as almas de outros seres em sonho sem precisarem ser detentores de qualidades inatas para aceder ao estatuto de xamã; dentro destes coletivos, são os próprios encontros, oníricos e/ou diurnos, que abriam a disposição xamânica. Não há aqui “expertise” do xamanismo transmitida por herança, mas sim uma aquisição gradual de competências, sempre precárias e temporárias, emergindo de repetidas experiências cara a cara com outros seres que não apenas humanos, tanto à noite como durante o dia. Contudo, esta forma igualitária de relacionamento não é partilhada em todos os lugares: Stépanoff considera que é desconhecida dos **Altaicos**⁵³, e restrita na Sibéria a certos povos orientais paleo-asiáticos, **Chukch**, **Koriak**, **Yukaghir**⁵⁴ e **Itelmen**.

No entanto, a situação atual dos **Even** de Icha enfraquece esta hipótese, ou pelo menos pode variá-la significativamente. Tal como no caso dos **Yukaghir** do alto Kolyma estudados por R. Willerslev⁵⁵, durante décadas as autoridades soviéticas disseminaram as relações com os espíritos dos mortos e animais como uma forma de atraso que deveria ser modernizada. Seria preciso converter os autóctones a um modo de relação de gestão com os seres que povoam o seu meio (ou seja, à ideia de que eram absolutamente externos ao reino humano), esses últimos sendo transformados em recursos exploráveis para o bem do coletivo, enquanto as vozes dos espíritos indomáveis e incontroláveis se afundavam

num silêncio cada vez mais profundo. Tal como com os *Yukaghir*, o colapso do regime soviético foi um eletrochoque que reavivou formas que pareciam apagadas: os *sovkhoses* arruinados deixaram os *Even* sozinhos e sem renas na taiga, que mais uma vez se tornou o seu único local de subsistência; foi com os seres e espíritos que a constituem que foi necessário restabelecer relações, se não estáveis, pelo menos dinâmicas para poder sobreviver ali.

Podemos admitir, com Charles Stépanoff, que Daria e sua família vêm de sociedades com xamanismo historicamente hierárquico. No entanto, a história dos *Even* de Icha mostra que estes últimos não resistiram durante muito tempo à dupla restrição da coletivização por um lado (Daria estima que os últimos xamãs de Icha morreram nos anos 70) e a queda do regime em seguida (ninguém veio substituí-los quando a estrutura política se deslocou). O colapso foi uma oportunidade para os *Even* de Icha de reencontrar dentro de si mesmos, como no caso das sociedades tidas como de xamanismo heterárquico, os poderes para operar um deslocamento em direção ao mundo dos outros, necessária para a preservação da vida diurna e encarnada na floresta. Com o desaparecimento dos xamãs, era necessário reaprender a viajar para as esferas invisíveis da existência sem intermediários, uma vez que todos aqueles que tinham as qualidades inatas e geracionais para fazer essa viagem tinham sido dizimados pelo processo colonial.

A forma atual como Daria e sua família sonham já não se assemelha assim em mais nada às tradições *altaicas* que levaram consigo quando nômades até a península do Kamtchatka; paradoxalmente, elas se encontram mais próximas das formas heterárquicas siberianas, bem como àquelas dos caçadores-coletores *Athapaskan* da América do Norte, algumas das quais são mencionadas acima (*Gwich'in*, *Nabesna*, *Ojibwa*, por exemplo). Isso levanta uma questão espinhosa: o xamanismo igualitário, dito heterárquico, se ele parece mais precário e menos estabilizado, seria uma forma mais perene do que o xamanismo hierárquico? Se foi preciso apenas um século para que a hierarquia que regula o acesso aos encontros em rituais e sonhos entrasse parcialmente em colapso, em contato com a ascensão do poder do sistema soviético e depois com o seu desaparecimento, e para que um diálogo com seres de fora fosse retomado

de uma forma mais igualitária, o que se pode dizer sobre a capacidade do sistema hierárquico para permanecer no tempo? E ainda, podemos considerar as técnicas oníricas que ele favorece como ontologicamente diferentes daquelas do sistema heterárquico? Stépanoff tentou mostrar que os contrastes entre as duas formas não traduzem necessariamente diferenças na organização social (o xamanismo hierárquico seria estruturante em sociedades mais segmentadas e hierarquizadas do que outras) ou ainda variações nos modos de subsistência (seria uma das características salientes das sociedades pastoris, ausente nas que são dominadas pela caça)⁵⁶. Para ele a ideia consistia sobretudo para revelar contrastes profundos no seio dos coletivos, situados ao nível do *grau de autonomia* concedido a certos seres humanos para se ligarem aos espíritos de outros seres. Se estes contrastes são tão marcados, como explicar o regresso da vida onírica sem mediadores em Icha em 1989, no exato momento em que tudo parecia perdido, as tradições xamânicas dos *Even* ecoando ao som de tambores e o tilintar de trajes ornamentados, todas estas formas externas de expressão e mediação de relações, abusadas por um sistema político que pode ter incorporado as suas dimensões cênicas e culturais, mas certamente não cosmológicas?

Podemos colocar a hipótese de que o acesso aos seres invisíveis se torna uma técnica que pode ser partilhada por todos desde o instante em que o coletivo retoma as relações cotidianas e encarnadas de dependência escolhida com os seres que ele convive. Se a vida onírica sem diplomatas cosmopolíticos é uma ferramenta à disposição dos seres humanos para se ligarem a outros mundos, é possível que as formas mais igualitárias de viagem e transporte de anímicos precedam as tradições hierárquicas, ou pelo menos que sejam capacidades adormecidas partilhadas por todos estes coletivos, trazidas à memória quando as condições externas (econômicas, políticas, ecossistêmicas) acabam de implodir as estruturas que mantinham os seus membros em papéis estáveis e definidos. A retomada da relação com seres incertos que povoam um mundo instável, uma instabilidade redobrada no atual contexto de crise ecossistêmica, requer uma flexibilidade de práticas, dentro da qual a dimensão hierárquica implode necessariamente. O princípio aqui em jogo é mais uma vez o da metamorfose: o coletivo *Even* de Icha, ao se reapropriar

das suas capacidades de sonhar sobre as ruínas de uma tentativa política fracassada, reconhece nas suas ações que entrar em diálogo com os seres que sustentam a sua existência não pode ser feito apenas no plano diurno da existência e mais ainda, que deve ser multiplicado e pluralizado, isto é, partilhado, para ter qualquer possibilidade de sucesso. Que pensemos aqui no aspecto tabu que reveste certos sonhos no contexto norte-americano, no imperativo de silenciar as visões sob pena de perder o poder que elas conferem ao sonhador⁵⁷. As interdições da partilha de certos sonhos, que no passado estavam também muito presentes também entre os *Even*, segundo Daria e a sua família, se dissipam ao mesmo tempo que a autoridade daqueles poucos humanos eleitos que “eles sim sonham”. Já não estamos mais lá, Daria me disse um dia quando a perguntei sobre o assunto. As coisas se movem mais depressa lá fora agora, temos que enfrentá-las, acrescentou ela. A partilha sussurrada de sonhos pela manhã, para além da força onírica distinta de cada um, pode ser entendida como um ajoelhar-se: a aceitação de uma movimentação coletiva de todos os lados, incluindo a viagem anímica noturna, para poder compreender algo de um mundo que muda rapidamente; o abandono da forma – os trajes, os tambores e os rituais em que eles ganham vida – por uma questão de substância – as relações anímicas que devem ser mantidas custe o que custar. Esta partilha entre humanos, das disposições *alter*, tocadas no limite da alma durante os sonhos e depositadas nos corpos ao acordar tem consequências que vão para além do campo das relações interespecíficas: ao atravessar a barreira das formas corporais durante a noite, Daria e sua família dão-se os meios para metamorfosear, ao mesmo tempo, as suas relações na coletividade humana que governou as suas vidas durante mais de um século. Emancipar-se da instituição do Estado consiste aqui em retomar o diálogo com os esquecidos da grande história, esses seres recursificados⁵⁸ que recuperam suas forças tornando-se pessoas individuadas⁵⁹ que é possível, sob certas condições, *reencontrar* novamente; a sua existência reafirmada torna o mundo mais habitável para os próprios seres humanos.

Voltemos à nossa cartografia acidental, onde o pensamento é abordado como um terreno comum partilhado a partir do qual é possível entrar em relação com os outros, para além da diversidade de disposições

físicas estabilizadas durante o tempo de especiação. O lugar de um pensamento concebido como transversal e interespecífico se transforma num espaço de reformulação coletiva do futuro: é possível sobreviver ao colapso de todas as estruturas que conhecíamos antes, se nós desmantelarmos a totalidade abrangente do mundo em que devíamos viver para o *retomarmos*, parte por parte, ser por ser. Colocar novamente em jogo limites próprios da especiação dentro das práticas oníricas é, simultaneamente, colocar em jogo o tipo de relações que se estabilizaram num dado momento entre *todos os seres*, em tempos míticos com outros que não os humanos, como em tempos mais atuais, sobretudo o da colonização, entre humanos; o espaço de pensamento tal como se reconfigura em viagens oníricas torna-se o da reinvenção de um nexos relacional e, subsequentemente, da resistência a um estado diurno do mundo aparentemente inquebrantável.

≈

Daria sobre as chamas sussurra palavras para a sua mãe desaparecida. A sua cabeça repousa ao leste, o olhar de Daria diante da pequena chama está virado para o oriente. Amanhã você voltará outra. Amanhã, você poderá orientar-se de novo.

2. Povo caçador-coletor que habita o nordeste do Alasca e parte do *Yukon*. Nastassja Martin trabalhou junto a eles durante anos, vivência que resultou na publicação de seu primeiro livro *Les âmes sauvages* [Almas selvagens] (La Découverte, 2016). (N.T.)

3. Os *Ójibwa* são um povo de língua *algonquina*. Vivem no nordeste da América do Norte, na região dos Grandes Lagos. Demograficamente, representam uma das maiores populações indígenas tanto do Canadá quanto dos Estados Unidos. (N.T.)

4. “*I have heard some other old people say that they had heard babies crying constantly until someone recognized the name they were trying to say. When they were given this name they stopped crying. This shows that someone who had once lived on the earth came back to live again*” [“Ouvi outras pessoas dizerem que tinham ouvido bebês chorando constantemente até que alguém reconhecesse o nome que tentavam dizer. Quando lhes davam esse nome, paravam de chorar”] p. 38-39. Sobre a mesma questão, ver também V. Vaté, 2003, p 110.

5. Campo de caça onde Daria passou sua infância, na floresta boreal da península de Kamtchatka. Ao longo de sua vida, Daria teve sonhos recorrentes com *Tvaïan*, visões que fizeram com que ela e sua família regressassem ao local após a queda da União Soviética. (N.T.)

6. Ver ARMISEN-MARCHETTI, Mireille. *La notion d’imagination chez les anciens I : Les philosophes*. Pallas, v. 26, p. 11-51, 1979.

7. Ver GINZBURG, Carlo. *Le sabbat des sorcières*. Paris: Gallimard, 1992; GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

8. FABRE, Daniel. *Rêver. Le mot, la chose, l’histoire*. Terrain, v. 26, p. 69-82, 1996.

<https://doi.org/10.4000/terrain.3150>

9. MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade*. Trad. Plínio J. Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

10. No francês. (N.T.)

11. “Enquanto na tragédia clássica, até Racine e mesmo mais além, os heróis continuam a *songer*, na prosa dos filósofos e moralistas começa-se

a rêver” [tradução livre]. FABRE, Daniel. Rêver. Le mot, la chose, l’histoire. *Terrain*, v. 26, p. 69-82., 1996.

12. “*Sonho*, pela sua etimologia, pelo campo das suas derivações, era no início, sem nenhuma dúvida, um termo muito concreto, descrevendo uma concepção ‘móvel’ de sonho”. [tradução livre] Ibid.

13. Ibid.

14. Ibid.

15. TYLOR, Edward Burnett. *La civilisation primitive*, Tome premier, traduzido do inglês na 2ª edição. Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1873 por Pauline Brunet em 1920, p 443.

http://classiques.uqac.ca/classiques/tylor_edward-b/civilisation_primitive_tome_I/civilisation_primitive_tome_I.html

16. Anterior ao museu, durante os séculos XVI e XVII, o gabinete de curiosidades era um lugar destinado à exposição de objetos diversos, que poderiam incluir por exemplo folhas, pedras, peças exóticas, entre outros. (N.T.)

17. “[...] Assim, quando, sob o império de uma desordem física ou moral, ele vê à sua volta fantasmas que assumem forma humana, pode duvidar ainda menos do testemunho dos seus sentidos. O resultado é que onde quer que a civilização não esteja muito avançada, os homens acreditam, com a mais viva e completa fé, na realidade objetiva dos espectros humanos que engendram nas suas mentes doentes, deprimidas ou super excitadas”. [Tradução livre] Ibid, p 443-444.

18. DURKHEIM, Émile; *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

19. Ibid, p 60, para todas as últimas citações.

20. Ibid, p 60-61.

21. Ibid, p 69.

22. Ibid.

23. Ibid.

24. “Uma ciência é uma disciplina que, de qualquer modo que a gente a conceba, se aplica sempre a uma dada realidade. A física e a química são ciências porque os fenômenos físico-químicos são reais e de uma realidade que não depende das verdades que demonstram. Existe uma ciência psicológica porque existem realmente consciências que não derivam do psicólogo seu direito de existência”. [tradução livre] Ibid, p 70.

25. Ibid.
26. Ibid.
27. CHARUTY, Giordana. *Destins anthropologiques du rêve*. Terrain, 1996. (Parágrafo 6).
<https://doi.org/10.4000/terrain.3071>
28. Ibid.
29. Ver também POIRIER, Sylvie. *É possible une anthropologie du rêve*. Anthropologie et sociétés, L'ethnolinguistique, v. 23, número 3, 1999.
<https://www.erudit.org/fr/revues/as/1999-v23-n3-as809/015622ar.pdf>
30. Freud explicou o conteúdo inconsciente dos sonhos pela hipótese da horda primitiva: a lembrança das lutas reais entre o chefe e os seus filhos no passado filogenético teria sido revivida durante cada ontogenia, e explicaria o seu ressurgimento inconsciente durante a noite.
31. RÓHEIM, Géza. *Psychanalyse et anthropologie*. Culture, personnalité, inconscient. Paris: Gallimard, 1950, p 49.
http://classiques.uqac.ca/classiques/roheim_geza/psychanalyse_anthropo/psychanalyse_anthropo.html
32. Ibid.
33. Ibid, p 89.
34. TYLOR, Edward Burnett. *La civilisation primitive*, Tome premier, traduzido do inglês na 2ª edição. Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1873 por Pauline Brunet em 1920, p 440.
35. DESCOLA, Philippe; *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
36. DURKHEIM, Émile; *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
37. FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: o cuidado de si* (Vol.3). São Paulo: Paz & Terra, 2014.
38. Foucault volta sobre *La clef des songes* de Artemidoro, escrito no século II d.C. e dedicado à interpretação dos sonhos. É um trabalho metodológico sobre os procedimentos interpretativos dos sonhos, um 'manual para a vida quotidiana'. Os sonhos comuns têm aqui o estatuto de sinais a serem decodificados de um evento que está para acontecer. Não é que em Icha também não haja sonhos interpretados por analogia: voar para longe é, por exemplo, considerado um bom sinal, ver um incêndio

é um mau sinal, o sangue, como um membro da família chegará. É sobretudo que, tal como os sonhos projetivos, essas explicações analógicas constituem para os **Even**, o parente pobre dos sonhos anímicos, o que se faz (a analogia interpretativa) tão realmente “não acontece nada” durante várias semanas.

39. Ibid, p 20.

40. “...for **Ojibwa** go to school in dreams”. HALLOWELL, Alfred Irving. *Ojibwa ontology, behavior, and world view. Primitive views of the world*. Nova York: Columbia University Press, 1964. p 68.

41. Palavra **Even** para designar uma iurta em madeira, circular ou não, também chamada de “cozinha de verão”. Ao centro da estrutura em madeira há uma fogueira, e no cume do teto uma abertura para que a fumaça saia. É neste lugar que cozinhamos, comemos e que alguns dormem durante os meses de verão.

42. DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

43. A **Tuva** é uma república russa na Sibéria Oriental que faz fronteira com a Mongólia. Os **Tuva** têm origem mongolóide e são falantes de uma língua turca do grupo *uigur*, que é enriquecida por diversos termos lexicográficos do mongol. (N.T.)

44. “Nas tradições hierárquicas, a abertura xamânica torna-se correlativa a um fechamento simétrico do profano [...] o xamã se definindo como aberto, em contraste com o povo fechado, estes últimos aparecendo como hermeticamente fechados no que diz respeito à porosidade xamânica” [tradução livre] STÉPANOFF, Charles. *Voyager dans l'invisible*. Paris: La découverte, 2019. p 137.

45. A tenda clara constituía o protótipo do ritual xamânico para a maioria das populações do Norte da Ásia, ignorando totalmente a tenda escura. Isto é verdadeiro para os povos **Altaic**, ou seja, os da língua **Tu-gus** (**Evenki**, **Even**, **Udeghe**, **Nanai**, **Manchus**), da língua Turca (**Altaic**, **Teleut**, **Khakas**, **Tuva**, **Yakuts**, **Dolgan**), da língua Mongol (**Buryats**, **Mongóis**) bem como parte dos Samoyed (os **Enets** e **Nenets**). Ibid, p 118.

46. Ibid, p 154.

47. A mobilidade dos **Even** com as renas lhes permitiu cobrir territórios extremamente vastos durante suas migrações, e de ter assim uma experiência da colonização russa muito diferente da dos

caçadores-coletores, mais sedentários. Eles conseguiram fugir de epidemias, e por vezes até serviram de guias para os cossacos. Só em meados do século XIX é que os **Even** desceram a península de Kamtchatka e lá se estabeleceram, com aprovação da administração russa. Ver p 382.

48. Os **Koriaks** habitam o extremo sul da península Chukchi e o norte da península Kamtchatka. Criadores de rena, o animal é sagrado para eles e tem grande importância na cosmologia **Koriak**. Assim, sempre que matam uma rena, eles a honram para obter seu perdão. A língua **Koriak**, assim como o **Itelmen** e o **Chukchi**, pertence ao grupo **Chukotka-Kamchatka** da família linguística paleo-asiática. (N.T.)

49. Indígenas de língua **Itelmen**, também habitam a península de Kamtchatka. Grande parte da população **Itelmen** foi dizimada a partir do século XVIII devido a epidemias, russificação forçada e deportações bolcheviques. Tradicionalmente pescadores de salmão, fazem do peixe seu alimento de base durante o inverno e utilizem sua pele seca para confeccionar roupas. (N.T.)

50. Kracheninnikov, 1768, citado por Stépanoff, p 141.

51. Os **Chukch** vivem na região do oceano Ártico, no ponto de encontro de dois continentes: Eurásia e América do Norte. De acordo com pesquisas genéticas, os **Chukch** são os parentes asiáticos mais próximos dos povos indígenas das Américas e do povo **Ainu**, do Japão. (N.T.)

52. Subdivisão mais oriental da Rússia, de modo que uma pequena parte de seu território já é considerada Hemisfério Ocidental. A leste de Tchukotka fica o Mar de Bering e ao norte ficam o Mar de Chukchi e o Mar Siberiano Oriental, ambos parte do Oceano Ártico.(N.T.)

53. Conjunto de povos que habitam dos montes Altai (Na Ásia central, onde se encontram as fronteiras da Rússia, China e Mongólia ocidental). A família linguística **altaica** compreende cerca de 60 línguas, entre vivas e desaparecidas, e se divide em três subfamílias: turcomana, mongólica e tungúsica, sendo que alguns linguistas incluem ainda na família **altaica** o japonês e o coreano. (N.T.)

54. Povo siberiano que vive na bacia do rio Kolyma, ao noroeste da península Kamtchatka. Os **Yukaghir** foram praticamente extintos devido a privações, invasões e epidemias. No final século XX, contabilizava-se aproximadamente 1000 **Yukaghirs**. (N.T.)

55. WILLERSLEV, Rane. *Soul hunters*. Berkeley: University of California Press, 2017.

56. Tanto os **Koriak** quanto os **Chukch** tinham grandes rebanhos de renas e ainda assim mantinham tradições hierárquicas, enquanto que os caçadores-coletores **Tugus**, **Selkup** ou **Ket**, não tinham ou tinham muito poucas renas e ainda assim praticavam uma forma hierárquica de xamanismo: o desenvolvimento econômico da criação de animais não é, portanto, um critério satisfatório para compreender as diferenças na organização do trabalho xamânico.

57. Ver por exemplo ELK, Black; DEMALLIE, Raymond. *Le sixième grand-père*. Monaco: Éditions du Rocher, 1999.

58. De acordo com o neologismo da autora, no texto original a palavra *ressourcifiés* é utilizada para se referir aos seres transformados em recursos naturais, exploráveis. (N.T)

59. Termo que se refere aos estudos de Gilbert Simondon. Trata-se do processo de individuação, que envolve a metamorfose, o devir, e onde não há uma identidade fixa. (N.T)

NOTAS BIOGRÁFICAS

WILLIAN BERENS (1866-1947)

Willian Berens foi chefe do povo *Ójibwa*, uma das etnias que compõem a comunidade dos *Anishinaabe*, localizada onde hoje é o sul do Canadá e norte dos Estados Unidos. Berens foi o guardião do lugar e das histórias de seu povo.

<https://ojibwearchive.sas.upenn.edu/seven-directions/mishoomis/willam-berens>

IRVING HALLOWEL (1892-1974)

Nascido em Filadélfia, na Pensilvânia, Alfred Irving Hallowell foi um antropólogo e arqueólogo estadunidense. Hallowell obteve seu mestrado e doutorado nos anos de 1920 e 1924, respectivamente, pela Universidade da Pensilvânia. Ele tinha como principal campo de estudo a vida de alguns povos nativos americanos, dentre eles os *Ójibwa*.

https://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Irving_Hallowell

HERÁCLITO (aproximadamente 500 a.C. - 450 a.C.)

Foi um filósofo pré-socrático, nascido na cidade de Jônia, que seria hoje a Turquia, por volta de 500 a.C. Um dos pilares de seu pensamento parte do princípio de que tudo se movimenta e está em constante transformação.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Her%C3%A1clito>

ARISTÓTELES (Estagira, 384 a.C. - Atenas, 322 a.C.)

O filósofo grego Aristóteles, nascido na cidade de Estagira, viveu no século V a.C. Aristóteles se dedicou aos estudos em diversos campos da ciência e atribuiu grande importância ao conhecimento empírico.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Arist%C3%B3teles>

DANIEL FABRE (1947-2016)

Daniel Fabre foi um etnólogo e antropólogo francês. Fabre nasceu em 1947 em Narbonne e faleceu em 2016 na cidade de Toulouse, na França. O antropólogo foi diretor de estudos na *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (Paris) e também fundador e diretor do LAHIC

(*Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire sur L'Institution de la Culture*), entre outros.

https://www.ethnographiques.org/Fabre_Daniel

EDWARD TAYLOR (1832-1917)

Edward Burnett Tylor foi um antropólogo britânico. Ele nasceu no ano de 1832 em Londres e faleceu em 1917 em Wellington. O antropólogo é considerado um dos representantes do evolucionismo social. Em sua principal obra, *Primitive Culture*, publicada no ano de 1871, ele tece suas definições sobre a noção de cultura.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Edward_Burnett_Tylor

ÉMILE DURKHEIM (1858-1917)

Durkheim nasceu na cidade de Épinal, na França. Além de sociólogo, foi também antropólogo, cientista político, psicólogo social e filósofo. Ele foi professor de pedagogia e de ciências sociais na Universidade de Bordeaux e posteriormente também na Sorbonne, em Paris. Durkheim é tido como o fundador da sociologia moderna.

https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%89mile_Durkheim

G. ROHEIM (1891-1953)

Géza Róheim nasceu em Budapeste e foi um psicanalista e antropólogo húngaro. Ele se formou em geografia e antropologia pela Universidade de Leipzig, em Berlim. Posteriormente, foi o primeiro antropólogo a assumir o cargo de professor de antropologia na Universidade de Budapeste. Roheim faleceu em 1953, na cidade de Nova York.

<https://www.britannica.com/biography/Geza-Roheim?>

FREUD (1856-1939)

Sigmund Freud nasceu na cidade de Příbor, na atual República Tcheca. Formou-se em medicina pela Universidade de Viena, onde realizava pesquisas no campo da neurologia. A partir de seu contato com a técnica de hipnose, ele criou o conceito de inconsciente e desenvolveu o que hoje conhecemos como psicanálise. Freud faleceu em 1939 em Londres, na Inglaterra.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Sigmund_Freud

FOUCAULT (1926-1984)

Nascido na cidade de Poitiers, Michel Foucault foi um professor, historiador, filósofo e crítico literário francês. No seu trabalho, teceu críticas às prisões, à medicina, sobretudo à psiquiatria, e as suas obras tratam de temáticas como a sexualidade e a loucura. Foucault faleceu em 1984, em Paris.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Michel_Foucault

CHARLES STÉPANOFF

É etnólogo, nascido em Paris, com especialização nos estudos sobre etnias que vivem no sul da Sibéria. Stépanoff formou-se em filosofia e letras pela *École Normale Supérieure* e posteriormente em antropologia. Hoje é diretor de estudos na *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, em Paris.

<http://ch-stepanoff.blogspot.com/>

RANE WILLERSLEV (1971)

Rane Willerslev nasceu na Dinamarca, no ano de 1971. Willerslev é antropólogo e obteve seu doutorado pela Universidade de Cambridge. Seus estudos abordam a temática da caça e do conhecimento espiritual dos povos indígenas na Sibéria. É também diretor do Museu Nacional da Dinamarca.

<https://au.academia.edu/RaneWillerslev/CurriculumVitae>

BIBLIOGRAFIA

VATÉ, Virginie. *À bonne épouse, bon éleveur. Genre, nature et rituels chez les Tchouktches (Arctique sibérien) avant, pendant, et après la période soviétique*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Paris-Nanterre, Paris, 2003.

ARMISEN-MARCHETTI, Mireille. *La notion d'imagination chez les anciens I: Les philosophes*. Pallas, v. 26, p. 11-51, 1979.

GINZBURG, Carlo. *Le sabbat des sorcières*. Paris: Gallimard, 1992;
GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

FABRE, Daniel. *Rêver. Le mot, la chose, l'histoire*. Terrain, v. 26, p. 69-82., 1996. <<https://doi.org/10.4000/terrain.3150>>

MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade*. Trad. Plínio J. Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

TYLOR, Edward Burnett. *La civilisation primitive*, Tome premier, traduzido do inglês na 2ª edição. Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1873 por Pauline Brunet em 1920, p 443. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/tylor_edward-b/civilisation_primitive_tome_I/civilisation_primitive_tome_I.html>

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CHARUTY, Giordana. *Destins anthropologiques du rêve*. Terrain, 1996. (Parágrafo 6). Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/terrain.3071>>

POIRIER, Sylvie. *É possível uma antropologia do sonho*. Anthropologie et sociétés, L'ethnolinguistique, v. 23, número 3, 1999. <<https://www.erudit.org/fr/revues/as/1999-v23-n3-as809/015622ar.pdf>>

RÓHEIM, Géza. *Psychanalyse et anthropologie. Culture, personnalité, inconscient*. Paris: Gallimard, 1950, p 49. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/roheim_geza/psychanalyse_anthropo/psychanalyse_anthropo.html>

TYLOR, Edward Burnett. *La civilisation primitive, Tome premier*, traduzido do inglês na 2ª edição. Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1873 por Pauline Brunet em 1920, p 440.

DESCOLA, Philippe; *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: o cuidado de si (Vol.3)*. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

HALLOWELL, Alfred Irving. *Ojibwa ontology, behavior, and world view. Primitive views of the world*. Nova York: Columbia University Press, 1964. p 68.

STÉPANOFF, Charles. *Voyager dans l'invisible*. Paris: La découverte, 2019. p 137.

WILLERSLEV, Rane. *Soul hunters*. Berkeley: University of California Press, 2017.

ELK, Black; DEMALLIE, Raymond. *Le sixième grand-père*. Monaco: Éditions du Rocher, 1999.

NASTASSJA MARTIN

Nastassja Martin nasceu em Grenoble, na França, em 1986. Estudou antropologia na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris, onde se tornou doutora em 2014, sob a orientação de Philippe Descola, com uma tese sobre os *gwich'in* do Alasca. Publicada sob o título de *Les âmes sauvages* (La Découverte, 2016), a tese recebeu o prêmio *Louis Castej* da Académie Française. Seu livro seguinte, *Escute as feras*, publicado originalmente sob o título de *Croire aux fauves* (Gallimard, 2019), revisita experiências de 2015, quando Martin realizava pesquisas de campo junto aos *Even* da península de Kamtchátka, na Sibéria. O livro recebeu o prêmio François Sommer de 2020 por sua contribuição à reflexão sobre as relações entre o homem e a natureza. Nastassja Martin é membro do Laboratório de Antropologia Social e desde 2020 participa de um comitê contra a degradação turística em La Grave e no maciço dos Écrins, nos Alpes franceses.

O trabalho de produção editorial dos Cadernos Selvagem é realizado coletivamente com a comunidade Selvagem.

Mais informações em selvagemciclo.com.br

Agradecemos a Luisa Morais pela tradução, Victoria Mouawad pela revisão e Isabelle Passos pela editoração

LUISA MORAIS

Crescida no Vale do Jequitinhonha, na cidade de Minas Novas, em Minas Gerais. Luisa mudou-se para Belo Horizonte para seguir seus estudos e obteve licenciatura português-francês pela UFMG. Atualmente trabalha como tradutora e professora de francês.

VICTORIA MOUAWAD

Sonhadora desde a infância, Victoria escreve para não deixar os sonhos escorrerem por entre os dedos. Cria da paulicéia desvairada, visiona cidades mais permeáveis, com rios correndo livremente, muitas

áreas verdes e mais espécies (con)vivendo juntas. No Selvagem, auxilia na produção e coordena as equipes de traduções. Traduziu os livros *Metamorfoses* e *Livro de Seres Invisíveis*, ambos publicados pela Dantes Editora, e atualmente segue a formação para tradutores da Casa Guilherme de Almeida.

ISABELLE PASSOS

Artista Visual, percorre caminhos entre as imagens e as palavras. Mantém seu ateliê e residência em São Paulo, onde pesquisa o desenho como uma forma de elaborar a anatomia do inconsciente. No Selvagem, trabalha com o desenho gráfico e construção de imagens.