

**OUTROS MODOS DE PENSAR E SONHAR:
A EXPERIÊNCIA ONÍRICA EM REINHART KOSELLECK, AILTON KRENAK E
DAVI KOPENAWA¹**

Thamara de Oliveira Rodrigues²
Doutora em História (UFOP/Stanford University)
Professora da Universidade do Estado de Minas Gerais
thamara.rodrigues@uemg.br

Resumo: A partir de uma prática epistêmica que procura assegurar a diferença, este trabalho se constitui em um diálogo necessário entre a Teoria da História e áreas afins, a saber: a Filosofia e a Antropologia, e integra uma pesquisa que investiga as reflexões de Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa sobre a experiência onírica. Neste artigo, procuro destacar que as abordagens dos autores sobre os sonhos oferecem aberturas críticas aos modos de vida e de pensar ocidental, impactando nossa relação com o conhecimento e também com os desafios sócio-políticos atuais. O artigo realiza, inicialmente, um breve panorama do que seria a atividade onírica no interior da tradição ocidental. Em seguida, na contramão dessa trajetória, são apresentadas as reflexões de Koselleck e dos autores ameríndios. Na última seção, justifica-se a escolha epistemológica, ética e política pelos autores e pelo tema junto à perspectiva da “história dos vencidos” (dos silenciados) proposta por Koselleck, buscando contribuir para os exercícios de desconstrução da colonialidade. **Palavras-chave:** Sonhos/experiência onírica; Ailton Krenak; Davi Kopenawa; filosofias ameríndias; Reinhart Koselleck.

**OTHER WAYS OF THINKING AND DREAMING: THE ONEIRIC EXPERIENCE
IN REINHART KOSELLECK, AILTON KRENAK AND DAVI KOPENAWA**

Abstract: Starting from an epistemic practice that seeks to ensure difference, this work consists of a necessary dialogue between Theory of History and some of its related fields, such as Philosophy, and Anthropology, embracing a research on the thoughts of Reinhart Koselleck, Ailton Krenak and David Kopenawa about the oneiric experience. The intention here is to point out how the way those thinkers adopted an approach about dreams provides us with an alternative perspective to the ways of life and thought in the Western World. Therefore, the approach we are referring to has a powerful effect on our relationship with contemporary challenges on knowledge and sociopolitical issues. We begin with an overview on what would be the oneiric activity in the Western World. Then we try to demonstrate the thoughts of Koselleck and indigenous wisdom, which can be taken as opposed to this Western trajectory. In the conclusion, we explain our epistemological, ethical and political choices for those thinkers and subject, as we approach an overview of what, according to Koselleck, is the “history of the defeated” (or the history of those who have been silenced). We do this theoretical exercise in conjunction with an urgent reflection towards reevaluating colonial conceptions.

Keywords: Dreams/oneiric experience; Ailton Krenak; Davi Kopenawa; Indigenous American philosophy; Reinhart Koselleck.

¹ **Texto recebido em:** 09/04/2020; **Texto aprovado em:** 21/06/2020.

² Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2164841136808501>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2330-6494>.

A compreensão dos sonhos como revelações que dariam acesso a verdades divinas, aos antepassados ou como experiências que trariam algum prognóstico sobre o futuro esteve presente na história da humanidade em diferentes civilizações como a egípcia, a suméria, a babilônica, a chinesa, a indiana e também nas tradições islâmicas (RIBEIRO, 2019, p. 22, 67). Na tradição ocidental, a autoridade histórica dos sonhos oscilou (RIBEIRO, 2019, p. 85-86). O papel da vida onírica conquistado no desenvolvimento do cristianismo, por exemplo, sofreu alterações por mediação da Igreja durante o medievo. Lemos no livro bíblico de Jó: “Deus fala de várias maneiras, porém nós não lhe damos atenção. De noite, na cama, quando dormimos um sono profundo, ele fala por meio dos sonhos ou de visões” (Jó 33: 15-17). Essa compreensão dos sonhos, como experiências individuais que promoveriam um encontro entre o divino e o terreno, foi cautelosamente controlada pela Igreja.

Entre as razões para esse domínio, destaca-se que se o sonho fosse tomado plenamente como um espaço de manifestação do sagrado, não seria necessária a mediação institucional para a salvação. Explica-se, assim, um dos motivos pelos quais “a cultura clerical opôs às tentações de uma valorização excessiva do sonho” (SCHMITT, 1994, p. 69). Utilizando como recurso sua diabolização, na tentativa de exercer certo controle moralizante sobre os indivíduos, a Igreja impôs sobre os sonhos uma desconfiança. Afinal “porque o próprio Satanás se transfigura em anjo de luz” (2Co 11.14,15), poderia também usar o espaço dos sonhos para ludibriar os cristãos. Assim, os sonhos foram divididos na cultura cristã entre os verdadeiros (provenientes de Deus) e os falsos (orquestrados pelo demônio).³ O discernimento sobre a natureza desses sonhos no medievo não cabia ao próprio sonhador. Os relatos da vida onírica ao longo da Idade Média não puderam registrar-se sem a mediação de homens “autorizados” à sua interpretação. Havia uma “ciência dos sonhos” exercida por especialistas, que ao extrair deles sentidos e lições, voltava-se à descoberta de presságios e formas adequadas para agir na vida cotidiana (KOSELLECK, 2006, p. 247-265; 2017, p. 163-182; SCHMITT, 2018).

Na medida, contudo, em que leigos letrados começaram a registrar seus próprios sonhos, emergiu mais decisivamente um elo entre a experiência do sonho e o exercício autobiográfico. Tornava-se possível falar de si sem a mediação controladora da Igreja e dos especialistas. Para

³ Importante mencionar que a divisão dos sonhos como experiências dotadas de verdade ou sem relevância para a vida do indivíduo ou da comunidade não está circunscrita ao mundo cristão, tal compreensão atravessa igualmente outras culturas (RIBEIRO, 2019).

Jean-Claude Schmitt, esse fenômeno está associado ao surgimento de uma “subjetividade literária” (SCHMITT, 1994, p. 69). Os registros dos sonhos, a autonomia para serem narrados, foram fundamentais para a construção do que viríamos denominar “subjetividade moderna”, o processo de construção social, psicológica, cultural e existencial do indivíduo (COSTA LIMA, 1989; HADOT, 2017; TAYLOR, 2010). Curiosamente, entretanto, na medida em que a “filosofia do sujeito” ou a “filosofia da consciência” se constituía e os pressupostos cristãos se secularizavam, o sonho ia se tornando um espaço menos místico, cada vez mais privado e racional.⁴ A idade moderna, portanto, estabeleceu uma nova relação com a vida onírica. Do Renascimento ao Iluminismo, os sonhos passaram a ser explicados por fatores naturais e físicos e a inspiração onírica perdera relevância para as decisões religiosas e políticas (KOSELLECK, 2017, p. 167). A modernidade obscureceu o componente místico, encantado e premonitório com base nos quais as tradições antigas se relacionaram com o sonho. Os homens haviam rompido sua forma de comunicação com Deus (e com o diabo).

Descartes, por exemplo, em suas *Meditações Metafísicas* suspendeu todas as “verdades” da tradição ocidental, procurando estabelecer a partir do exercício da dúvida ao menos um elemento “firme e constante nas ciências”, isto é, buscou alcançar ao menos um pressuposto universal à experiência humana. Entre os exercícios da dúvida, utilizou o argumento do sonho em suas meditações – “o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso [o mundo da vigília]” (DESCARTES, 1973, p. 94). Desse modo, como ter a certeza de que não sonhamos ou seríamos iludidos quando julgamos estar acordados? Ao confundir a “suposta realidade” à experiência do sonho, ele colocou a existência em dúvida. Comparou o sonho a um desdobramento ilusório do real, não a uma realidade em si mesma, ou ainda como um espaço a partir do qual a realidade também estaria em questão e em jogo.

A filosofia cartesiana colocou a existência em dúvida para ter a certeza dela, chegando ao enunciado de que se existe quando se pensa. A determinação da essência do sujeito (ainda em construção) passou a ser a condição de pensar que corresponde, especialmente, a duvidar e a entender. Todos esses elementos, contudo, poderiam ser ludibriados por um Gênio Maligno,

⁴ Secularização, grosso modo, diz respeito ao processo no qual o Estado passou a assumir o poder central na organização da vida social colocando “em segundo plano” (ainda importante, ressaltamos) o papel da religião. Entre as consequências desse processo, destaca-se o surgimento das modernas filosofias da história que interpretavam sistematicamente a história como um fenômeno universal, no qual um princípio imanente – o progresso – reuniria os acontecimentos e os conduziria à realização da perfeição humana na Terra e, não mais, no paraíso (LÖWITH 1949; KOSELLECK 1999, 2006, p.165-188).

uma vez que Deus não enganaria os homens. Daí que o apoio mais seguro à ciência seria conceber que o Gênio Maligno poderia nos enganar sobre tudo, mas não poderia nos iludir de que pensamos quando pensamos – duvidamos e entendemos. Descartes repercutiu a secularização da estrutura cristã, na qual um Deus perfeito possuiria um gênio maligno à sua altura, o próprio livre-arbítrio, que nos poderia enganar. A forma de resistir aos seus possíveis enganos não mais ocorreria pela renúncia ao pecado e pela oração necessariamente, mas pelo Cogito. O pensamento tornava-se um antídoto à dúvida que a experiência do sonho era capaz de impor.

A tradição ou metafísica ocidental que estamos descrevendo, fundada no *logos*, condicionou a noção de subjetividade no mundo moderno ao entendimento da consciência como determinada por uma essência. O aforismo – “Penso, logo existo” – foi assimilado como referência a uma mente autoevidente e transparente por meio da qual a realidade se apresentaria, e isso por meio das atividades que são as da dúvida e do entendimento. O questionamento dessa noção de consciência simples e substancial ocorreu mais sistematicamente com Edmund Husserl, e por isso o mencionamos aqui. Os estudos da fenomenologia apresentaram a consciência como uma síntese de atos, cuja estrutura - que denominamos tempo - não se executa sem experiência. Ela atua como uma performance sem substância prévia e refere-se à condição para acessar as experiências na sequência temporal (HUSSERL, 2019). Tal postura, junto a uma série de perspectivas críticas no século XX, ecoou no questionamento da universalidade da razão. Mas nessa altura, ela já havia constituído e se desdobrado em violência e ameaça às epistemologias (modos de conhecer), às ontologias (modos de descrição da realidade) e às cosmovisões (modos de perceber e explicar o mundo) próprios aos lugares e aos povos nos quais o mundo dos sonhos, por exemplo, nunca se apresentara como algo a ser negado.

O pensamento a partir do século XX, de modo geral, tem se esforçado no questionamento dos pressupostos da metafísica ocidental e de suas heranças. Derrida, por exemplo, denominou provocativamente essa metafísica como “mitologia branca” (DERRIDA, 1991, p. 249-314), fundada na exclusão da diferença e baseada em um mito próprio ao Ocidente, o *logos*, “a partir da suposição de que ele não é mito e que, além disso, é superior a todos os mitos, na medida em que representaria (e não há nada de mais mítico do que isso) uma razão universal” (HADDOCK-LOBO 2020, s./p.). A crítica de Derrida, e vários outros autores poderiam ser aqui incluídos, sinaliza para a experiência fundamental de nossa época, que é o

fato da Europa ter deixado de ser o centro de gravidade do mundo, resultando em certo enfraquecimento do projeto moderno de conhecimento (FOUCAULT, 2009; CHAKRABARTY, 2008; DOMANSKA, 2006, 2011; 2018; GUMBRECHT, 2010, 2015; MBEMBE, 2014; SANTOS, 2014).

O processo de racionalização próprio à modernidade repercutiu, portanto, na desvalorização dos sonhos e no conseqüente empobrecimento de nossa relação com a atividade de sonhar. Mas, observa-se que paralelamente à perda de valor intelectual, político e religioso da experiência onírica após o Renascimento, multiplicaram-se os folhetos populares de interpretação dos sonhos baseados em códigos fixos de decifração (RIBEIRO, 2019, p. 95). Esses folhetos foram fundamentais para a psicanálise freudiana. No que diz respeito à tradição ocidental, não há dúvidas de que Sigmund Freud foi quem mais atribuiu valor científico e existencial à vida onírica, constituindo um campo de estudos inédito junto a outros pesquisadores que se tornaram igualmente relevantes como Jacques Lacan, Carl Jung e tantos outros. O médico psicanalista considerava que por meio dos sonhos tornava-se possível extrair inferências importantes no que tange à constituição das teorias psicológicas e também aos diagnósticos de patologias mentais. Freud definiu os sonhos como estruturas psíquicas dotadas de sentido e, por isso, passíveis de interpretação: “eles [os sonhos] não são destituídos de sentido, não são absurdos” (FREUD, 1999, p. 136). Para Freud, diferente de parte considerável de culturas milenares, os sonhos não emanariam de uma realidade exterior ao mundo dos homens. As atividades oníricas seriam reflexos das experiências subjetivas orquestradas pela atividade mental do sonhador. Trata-se de uma forma de organização do pensamento não em conceitos, mas em imagens que dariam acesso à sua principal descoberta: o inconsciente, a reunião das memórias adquiridas, reprimidas e as composições infinitas de suas combinações.

Mais do que reprodução de experiências do cotidiano, contudo, segundo Freud, a atividade de sonhar daria involuntariamente um passo além, seriam representações de realização de desejos e expressões de temores que se revelariam após a interpretação. Ao se manter convicta a respeito da possibilidade de interpretar os sonhos, a ciência freudiana repercutia, como o próprio Freud estava ciente, uma crença popular milenar: os sonhos possuem uma mensagem a ser decodificada. “Uma antiga crença popular[...] parece estar mais próxima da verdade que o julgamento da ciência vigente em nossos dias. Devo afirmar que os sonhos

realmente têm um sentido e que é possível ter um método científico para interpretá-lo” (FREUD, 1999, p. 115).

Embora Freud tenha sido consideravelmente negado por seus pares científicos, a psicanálise teve grande impacto cultural e intelectual no Ocidente através da clínica psicanalítica, da sua relação com as Humanidades e com as Artes. Tornou-se popular a concepção freudiana de que “os sonhos revelam verdades ocultas, fazendo aflorar emoções reprimidas” (RIBEIRO, 2019, p. 31). Na conjuntura contemporânea, com o avanço da neurociência, muitas das intuições e teorias desenvolvidas por Freud na *Interpretação dos sonhos* e em seus trabalhos subsequentes que revisaram a teoria onírica (FREUD, 2018, p.126-157) foram confirmadas e responsáveis pelas explicações de alguns fenômenos ligados ao sono e ao sonho. Mas se por um lado, Freud antecipou e confrontou a ciência médica conferindo aos sonhos e ao inconsciente valor fundamental para compreensão da existência humana; por outro lado, a repercussão de seu trabalho, no que tange à questão onírica, acabou por circunscrever-se à psicanálise e não se tornou um objeto recorrente do pensamento, sobretudo das Humanidades, de forma mais generalizada.

Tendo em vista o percurso dos sonhos em parte da tradição ocidental abordado rapidamente acima, gostaria de destacar, neste artigo, outras relações possíveis abertas pela experiência onírica e por um pensamento que se articula a partir dela. Refiro-me ao fato dos sonhos poderem se referir a elementos mais amplos do que a desejos e a medos dos sonhadores. Podem, por exemplo, atuar como índices de nossos horizontes temporais e de nossa relação com o conhecimento, bem como possuem além da dimensão interpretativa, valor estético. Não se pode esquecer também, que o processo de desencantamento da realidade ao longo da modernidade obscureceu o entendimento dos sonhos como aberturas para diferentes mundos, o que resultou na violência física e epistêmica aos povos que tem no sonho a relação necessária com outras realidades. São reflexões como essas que nos apresentam o historiador alemão Reinhart Koselleck e os filósofos ameríndios Ailton Krenak e Davi Kopenawa, autores cujas compreensões compõem a base dos problemas que tenho investigado e que aqui compartilho as primeiras impressões.

Tenho pesquisado o lugar que os sonhos ocupam na Teoria da História de Koselleck e nas filosofias e cosmovisões de Krenak e Kopenawa. Acredito que esse estudo identificará repertórios e instrumentos teóricos para abordagens caras às Humanidades em geral e, à

História, em particular, relacionadas à temporalidade e à diferença. O campo da Teoria da História como um espaço de tematização das experiências temporais, da consciência histórica e de seus desdobramentos sociais, culturais e políticos auxilia na identificação das historicidades atuantes no mundo contemporâneo (ARAUJO, 2013). Desse modo, apresento neste artigo, alguns diagnósticos e críticas ao modo de vida e ao pensamento ocidental (metafísica) que esses autores constroem por meio de um pensamento onírico. Não é a proposta aqui realizar uma análise comparativa entre as reflexões de Koselleck e dos filósofos ameríndios. Mas na seção final, são apresentadas as razões epistemológicas, éticas e políticas que levaram à escolha do tema e dos autores, destacando a perspectiva da “história dos vencidos” (silenciados) proposta por Koselleck, buscando contribuir, deste modo, com os exercícios de desconstrução da colonialidade.

Reinhart Koselleck: sonhos, latência e os limites da linguagem

Em 1966, Charlotte Beradt publicava o livro *Sonhos no Terceiro Reich*. Trata-se de uma reunião de sonhos de trezentas pessoas coletados entre 1933 e 1939 que repercutiam os efeitos angustiantes da propaganda e do terror, após a ascensão de Hitler ao poder, na vida cotidiana de cidadãos que, de forma geral, estavam na mão oposta ao regime (BERADT, 2017). Quando publicado, o livro causou grande impacto em Reinhart Koselleck, impressão registrada no texto *Terror e sonho – Anotações metodológicas para as experiências do tempo no Terceiro Reich* (KOSELLECK, 2006, p. 247-265). Aqueles relatos oníricos confirmavam uma intuição fundamental a respeito da experiência histórica e da estrutura temporal desenvolvida pelo historiador alemão em sua *Historik* (KOSELLECK, 2006, 2014).

O livro de Beradt fora publicado quase vinte e um anos após o fim do nazifascismo. Naquela conjuntura, a experiência propriamente do Terceiro Reich ia se tornando “distante” e as pesquisas históricas sobre o evento começavam a “organizá-lo” em narrativas, nas quais causas e efeitos eram ponderados a partir da crítica das fontes e dos testemunhos. Nesse gesto próprio à atividade histórica residia a preocupação de Koselleck. Quais as possibilidades e os riscos efetivos de se organizar uma experiência do terror em uma explicação histórica que não fosse própria à confirmação do seu absurdo? Era mediante esse problema que os sonhos coletados por Beradt se apresentavam para Koselleck como fundamentais (KOSELLECK,

2002, p. 327-339). Eles testemunhavam e resguardavam o absurdo, aquilo que nenhuma pesquisa e narrativa poderia explicar sem correr o risco de justificar. O nazismo, definido por Koselleck como uma experiência do absurdo, era um testemunho dos limites da prática histórica ocidental: há experiências que a linguagem não pode e precisa não redimir. A não ser, sublinho, que seja para atestar seu caráter absurdo.⁵

A recusa de Beradt em apresentar os sonhos apenas como testemunhos de conflitos pessoais foi outra razão que confirmava, segundo Koselleck, a validade dos relatos. Aqueles sonhos possuíam uma importância histórica porque repercutiam um conteúdo político e social para além da vida privada dos sonhadores. Mas não interessava a Koselleck apenas advogar por uma história social dos sonhos. O que o fascinava era o caráter de prognóstico contido naqueles relatos. Os sonhos “anteciparam” a realidade subsequente a 1939, momento no qual a experiência do nazifascismo desencadearia mais radicalmente na experiência do terror (ARENDDT, 1990, p. 390-531). Eles tiveram um caráter premonitório. Muitas das imagens e situações “absurdas” sonhadas vieram a se tornar realidade. Esses sonhos captaram uma estrutura oculta que mais tarde veio a se revelar como cotidiana durante o terror, mas que fora primeiro intuitiva e corporalmente assimilada durante o período da propaganda e ideologização do nazismo.

Koselleck passou a defender, com base nos relatos reunidos por Beradt, que os sonhos revelariam estruturas que poderiam vir à tona na vigília. Essas estruturas, não necessariamente visíveis, eram corporalmente intuídas. Isso ocorreria porque a vida onírica, como as demais dimensões da existência, acumularia camadas temporais, mas não as domesticariam à lógica linear causal. Nela, experiência e desejo (expectativa), se confundiriam. Passado, presente e futuro comporiam um espaço de simultaneidades de modo que nossa consciência não seria capaz de determinar seus limites. Koselleck antecipara-se, de certo modo, ao que alguns pesquisadores da neurociência hoje, como Sidarta Ribeiro (2019), têm defendido sobre a relação dos sonhos com a temporalidade. Nosso inconsciente, mais do que o acúmulo de nossas

⁵ Em debate com M. Heidegger e H. Gadamer, Koselleck argumentava que o historicismo, o relativismo e a hermenêutica, tendo nascido junto à crise das perspectivas modernas, estariam condenados a reagir a um acontecimento através da produção de sentidos. O exercício de compreensão do mundo por meio da (re)elaboração de narrativas buscaria integrar (e com isso justificar, pela lógica da causa e consequência) todas as realidades da história, inclusive as absurdas. Esse debate é importante para essa pesquisa, mas não imprescindível nesse momento. O tema exige uma reflexão à parte no que tange à abordagem da herança crítica que Koselleck estabeleceu com a tradição hermenêutica fenomenológica (KOSELLECK 2014, p. 91-109, 111-118).

memórias, corresponde também às combinações infinitas delas, o que significa que nossos sonhos possuem a capacidade de inspirar e “antecipar” realidades possíveis.

Desse modo, os sonhos reunidos por Beradt, argumentou Koselleck, seriam experiências de latência. Intuições que o corpo é capaz de perceber, mas não de verbalizar. “Existe uma razão do corpo, que vai mais longe do que aquilo que o medo permite ao sonhador fazer em estado de vigília” (KOSELLECK, 2006, p. 255). Os sonhos constituiriam, portanto, um tipo de experiência “não verbal” – histórias ainda não elaboradas, mas remanescentes de estruturas já disponíveis, ainda que não plenamente identificadas ou capazes de serem explicadas, mas assimiladas corporalmente. Essa análise repercute a preocupação de Koselleck em identificar e descrever uma relação não-hermenêutica com a realidade.⁶ A partir dessa preocupação, Koselleck propôs “uma antropologia política dos sonhos”, mas os seus pressupostos já estavam dispostos em sua *Historik*, especialmente no que identifiquei como sua “filosofia do tempo”.

As preocupações de Koselleck com a delimitação da “ciência histórica” possui dois elementos basilares. O primeiro abriga uma teoria sobre a temporalidade propriamente dita, uma reflexão sobre as estruturas formais do tempo. Esse momento equivale à sua filosofia do tempo, a qual objetiva desnaturalizar o caráter identitário das realidades históricas. O segundo elemento de sua *Historik* é a historiografia, a organização em narrativa daquilo que a filosofia do tempo permitiu acessar. Trata-se de um componente que só se torna efetivamente relevante quando o texto manifesta as tensões e diferenças historicamente sedimentadas. Desse modo, a *Historik* de Koselleck não se refere apenas a uma metodologia para a disciplina da História como a própria palavra pode sugerir. Trata-se da pergunta pelas condições de possibilidade das histórias, das formas de conhecê-las e, posteriormente, das formas de narrá-la. O autor enfrenta, inicialmente, um problema filosófico, no qual o problema da temporalidade se impõe.

Koselleck argumentou em suas pesquisas que a realidade histórica, a organização dos seres humanos em um determinado tempo/espço, seria desdobramento de duas dimensões

⁶ A preocupação de Koselleck com isso que seria uma relação não-hermenêutica com a realidade pode ser acompanhada a partir de seus debates com Heidegger e Gadamer como mencionado na nota anterior. Em entrevista aos historiadores Sebastián e Fontes, ele esclareceu: “Gadamer did not accept this ambiguity in language. For him, following Heidegger’s footsteps, language implicitly contains the totality of experience. There is no doubt that in the process of transferring many concepts from Greek into German philosophy, Gadamer’s hermeneutical philosophy transformed language into the key to all human reality. There is a very strong argument to backing up this position, but for me, as a historian, it is impossible to accept it as a unique and exclusive truth. As a historian I cannot limit myself to the linguistic domain, that is, to what was in fact said, I must also occupy myself with that which could be said” (KOSELLECK *Apud* SEBASTIÁN; FUENTES, 2006, p. 126). Ver também: (KOSELLECK, 2014, p. 91-109, 111-118; GADAMER, 1997).

fundamentais. O presente abrigaria heranças que articulariam consciente e inconscientemente os modos de comportamento autonomizados e enraizados. Trata-se do “espaço de experiência” – a acumulação e a repetição geracional das vivências ao longo da história. A realidade também seria atravessada pelo o que ainda não foi experimentado, mas pode ser intuído ou desejado. Envoltos pela imaginação e pela curiosidade, aquilo que é projetado pode resultar em existências surpreendentes, desconhecidas e/ou frustradas. Trata-se do “horizonte de expectativas” que embora nunca se possa alcançar, determina igualmente as decisões tomadas no presente (KOSELLECK, 2006, p. 305- 327). Importante destacar que as categorias elaboradas pelo autor não se referem a um conteúdo específico, pois são *as condições* para os conteúdos e fenômenos e sua identificação. Koselleck se recusou a historicizar as categorias-chaves de sua filosofia do tempo por meio de uma análise conceitual.⁷ Com essa recusa, ele assumiu que as dimensões antropológicas “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” tornariam as histórias possíveis, mas não haveria universalidade no conteúdo que delas emerge.⁸

A filosofia do tempo de Koselleck pretendeu alcançar, portanto, a pluralidade histórica que a tensão entre determinados “espaços de experiências” e “horizontes de expectativas” faz emergir. Dessa hipótese nasceu a categoria “estratos de tempo” ou a “simultaneidade do não simultâneo”: o acúmulo e a sedimentação de experiências, a presentificação de passados e também de desejos e temores em um determinado espaço. Os “estratos temporais” são as camadas de tempo com diferentes durações e “origens” que coabitam um espaço. Por isso, a história não poderia ser deduzida apenas do que passou, mas também daquilo que se apresenta no horizonte como desejo, possibilidade ou frustração. Por essa compreensão, os sonhos ganharam uma potência de exemplaridade definitiva em seu trabalho, pois nos relatos coletados por Beradt, a experiência do Terceiro Reich entre 1933 e 1939 não pôde ignorar o futuro que se apresentava em antagonismo aos desejos daqueles que sonhavam.

⁷ A relação de Koselleck com a história dos conceitos relaciona-se às disputas teórico-epistemológicas e políticas próprias ao campo da História Social na Alemanha (GUMBRECHT, 2012, p. 15-59; OLSEN, 2012, p. 77-80; HOFFMANN, 2010, p. 212-236).

⁸ Além das categorias “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas”, Koselleck também esboçou os pares analíticos antitéticos que podem resumir-se em: superior/inferior (dimensão hierárquica); interno /externo (políticas de inimizade e a questão territorial); anterior/posterior (questão geracional). Essas categorias buscam oferecer uma base analítica estável a partir das quais se poderia descrever os movimentos históricos, ressaltando seus limites e pluralidade, bem como a dimensão conflitiva das relações humanas (KOSELLECK, 2006, p. 191-231, 2014, p. 91-109, 111-118).

Ao considerar os sonhos como uma experiência de latência, premonitória, Koselleck afirmou os limites impostos pela realidade ao pensamento lógico-formal. Por isso, argumentou ainda em favor da proximidade dos sonhos com a dimensão ficcional. A noção de ficção aqui não diz respeito apenas ao que é inverossímil, ao não verdadeiro. Ao frisar o componente ficcional e literário dos sonhos, Koselleck buscou justamente destacar *o possível*, as eventualidades factíveis que o controle do imaginário ao longo da modernidade obscureceu (AUERBACH, 2004; COSTA LIMA, 1989). Nesse sentido, os sonhos, ao desempenharem efeitos sobre nós, ainda que não possamos claramente defini-los, corresponderiam, para além de uma experiência histórica, a uma experiência estética. A vida onírica corporalmente assimilada não seria apenas uma representação do passado vivido e do futuro latente. Mas uma experiência do passado e do futuro ele mesmo. Enquanto a experiência histórica reivindica a produção de sentido, uma linguagem e uma narrativa que a explique e a console; a experiência estética tem de lidar com o desconforto pelo fato de nenhuma narrativa (pelo menos aos moldes ocidentais convencionais) poder representá-la e redimi-la (GUMBRECHT, 2010, 2014).

Sobre a possibilidade interpretativa dos sonhos em Koselleck como experiências de latência e também estética, aproveito para destacar a proximidade entre Koselleck e Hans Ulrich Gumbrecht. Minhas pesquisas sobre os dois autores têm percebido que Gumbrecht levou à frente algumas das intuições de Koselleck próximas à tradição fenomenológica. As reflexões filosóficas de Koselleck que aparecem junto à questão dos sonhos, por exemplo, não puderam ser expandidas pelo próprio autor, entre outras razões, pela sua negociação constante com o contexto intelectual alemão, que ao priorizar a História Social dificultava maior proximidade da História com a Teoria e com a Filosofia.⁹

Explorando rapidamente a relação entre o pensamento de Koselleck e Gumbrecht, relação que interessa diretamente a esta pesquisa, importa lembrar que Gumbrecht tem discutido em seus trabalhos a situação contemporânea das Humanidades e direcionado críticas

⁹ Como revelam os estudos de Niklas Olsen, Koselleck buscava uma abordagem para a escrita da História que se afastasse do historicismo de Friedrich Meinecke. Isso significava certa distância em relação à própria disciplina História naquele contexto e a razão pela qual, muitas vezes, considerava-se *outsider* no campo. Koselleck defendia uma abordagem que enfatizasse crises e rupturas, o lugar de fala do próprio historiador e as perspectivas políticas e existenciais (além das exclusivamente científicas). Na primeira versão de sua tese de doutorado havia uma nota com essas observações críticas a Meinecke, posteriormente deletada. Essas críticas a um dos nomes principais da disciplina na Alemanha, caso publicadas, segundo Olsen, poderiam soar desrespeitosas, dificultando a carreira de Koselleck. Além do mais, havia o fato da Teoria da História e da História Social estarem em polos opostos naquela conjuntura. A tentativa de Koselleck de “renovar” o campo estando mais próximo da Teoria da História e da Filosofia o faria ser visto com certa desconfiança (OLSEN, 2012, p. 77-80).

aos protocolos científicos convencionais que estariam subordinados “a esquemas racionais de prova e aos constrangimentos do sistema” herdados das ciências exatas e biológicas (GUMBRECHT, 2015, p. 12). Gumbrecht alerta sobre a possibilidade das Humanidades se relacionarem de forma distinta com as coisas, com os seres, com o corpo, com o conhecimento, ultrapassando e contestando uma antropologia na qual a razão seria superior aos elementos corporais e materiais. Essa crítica é também ontológica e nos trabalhos de Gumbrecht ela se destaca a partir de suas considerações sobre a *presença*, *latência* e a *Stimmung*. Por ora, não se torna necessário explicitar essas categorias e como elas, especialmente a de latência, se relacionam com certa intuição aberta pelos trabalhos de Koselleck. Basta mencionar que a preocupação de Gumbrecht se desdobra de/em um empenho por uma forma não hermenêutica de se relacionar com o mundo. Há um comprometimento intelectual em conferir atenção às coisas-mesmas, o retorno às experiências e às suas formas de apreensão por meio do corpo. Trata-se também de um desejo, o *desejo-de-presença*, que atuaria como uma resistência à domesticação do corpo pelo mundo da técnica, uma crítica realizada à fundamentação “transcendental na estrutura e das funções da consciência humana” que resultou no triunfo da racionalidade cartesiana (GUMBRECHT, 2015, p. 131-141).

Koselleck apresentou pela primeira vez suas notas introdutórias do texto *Terror e sonho...* em um colóquio na reunião do grupo “Poetik und Hermeneutik” na Fundação Reimers na cidade de Bad Homburg. Gumbrecht, uma geração mais jovem, estava presente. Ele me relatou, em uma entrevista, que a reação de um dos professores alemães pertencente à geração de Koselleck foi absolutamente negativa, “estranhamente negativa”. Koselleck precisou fazer uma defesa quase física de seu texto e de suas intuições. O alemão da mesma geração de Koselleck é uma referência a Hans Robert Jauss, autor bastante lido a partir de meados dos anos 1960 dentro dos estudos literários denominados “estética da recepção”. Jauss era naquela conjuntura o então orientador de Gumbrecht, com quem este rompeu posteriormente, recusando, inclusive, a pronunciar o seu nome em razão do passado nazista de Jauss e mesmo de certa simpatia remanescente. Gumbrecht diz que nunca entendeu muito bem porque a negação a Koselleck fora tão forte naquele encontro. Hoje, no entanto, acredita que o fato de Koselleck ter apresentado um problema histórico e filosófico a partir dos sonhos seja uma das razões. Penso haver algo mais, contudo.

Esse episódio revela algo importante sobre a relação entre Koselleck e Gumbrecht que incide sobre a visão de ambos a respeito do papel das Humanidades. Aquela apresentação talvez tenha sido um dos momentos nos quais a decisão de Gumbrecht de afastamento com seu orientador (o que só veio a acontecer posteriormente) tenha se manifestado em latência e a decisão por um trabalho não-hermenêutico, na contramão da proposta de Jauss, tenha emergido (GUMBRECHT, 2016, p. 131-158). Afinal, o que Koselleck apresentava junto à sua filosofia do tempo e de sua antropologia dos sonhos era o limite do Ocidente no que diz respeito a aprender e a conviver com algo para além do sentido, dos seus próprios enunciados lógico-formais. Com esse gesto, Koselleck identificava a patogênese do mundo moderno e seu legado que, em nome da razão, de um juízo moral universal a ser alcançado pela posteridade, abrigou o germe dos autoritarismos do século XX e incidiu sobre as Humanidades, fazendo com que ignorassem o caráter não domesticável da realidade (KOSELLECK, 1999). Koselleck lançava mão dos sonhos como exemplo do que sua filosofia do tempo se esforçava para esclarecer: os sonhos jogam com a linguagem, dissimulam o que denominamos realidade, contudo, não a nega. Sonhar, nesse aspecto, teria algo a nos ensinar, mas nossa consciência presa à vigília e ao visível, ao sentido, resistiria em aprender.

Sonhos e as filosofias ameríndias: a esperança em um lugar seguro

Se na tradição ocidental, a relação com os sonhos foi mediada por um processo de racionalização e de conseqüente perda de protagonismo sociocultural, nas cosmovisões e filosofias ameríndias, ao contrário, sonhar é uma experiência primordial. Sobre esse tema, daremos destaque às reflexões de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, dois importantes pensadores e lideranças políticas que atuam em defesa do direito de existir dos povos nativos do Brasil. Vale destacar de antemão que o sonho, nas perspectivas ameríndias, além de comporem a base estrutural de suas cosmovisões e filosofias, atua também epistemologicamente numa crítica e autodefesa política contra a violência estrutural do Estado, da sociedade e de grandes poderes econômicos que ameaçam histórica e cotidianamente seu direito à vida (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 38).

Ailton Krenak, ao explicitar a função do intelectual “indígena”, isto é, o papel que ele mesmo exerce como historiador, definiu a tarefa como uma responsabilidade permanente de

estar no meio de sua comunidade, narrando junto a ela a sua história. Trata-se de um compromisso fundamental, pois esse exercício é responsável pela atualização constante do sentido da herança cultural a qual pertencem. Essa narrativa torna viva a memória da “criação do mundo” – a origem dos rios, das montanhas, da floresta. Essa rememoração ritualiza o acontecimento da criação no cotidiano de sua comunidade, nas danças, nos cantos, na relação de profunda reverência à natureza. O intelectual ameríndio é responsável, portanto, pelo cuidado com essa memória, pois ela guarda o espírito de seu povo, o sentido da tradição que dá suporte à vida, “a resposta verdadeira” que justifica a existência/resistência coletiva de sua comunidade, tornando possível a luta política, por exemplo. Como explicita Krenak, a ritualização dessa memória é a fonte que alimenta os sonhos, os “sonhos grandes”, aqueles a partir dos quais algum conhecimento é adquirido. Cuidar da memória é cuidar dos sonhos, a casa da sabedoria, onde os aprendizados fundamentais são revelados. Os sonhos são, portanto, instituições, espaços que admitem diferentes recursos e linguagens que auxiliam os seres a lidar com os desafios que aparecem aos sonhadores. O sonho prepara as pessoas para as coisas do cotidiano, por isso, Krenak afirma jamais tomar uma decisão se não sonhar com essa experiência (KRENAK, 2019, p.10-17). O sonho tem também uma dimensão comunitária, narrá-lo aos seus constitui e alimenta uma rede de afetos, alterando e construindo as subjetividades.¹⁰

A experiência onírica é definida como a casa da sabedoria, como instituição, porque se trata de uma experiência de troca e convívio com os ancestrais. Não apenas aqueles mais próximos, como, avós, pais..., mas com os ancestrais mais antigos, os fundadores de seu mundo, seus “encantados” (KRENAK, 1992, p. 202). O sonho, desse modo, é um espaço de conexão com a ancestralidade fundadora, pois é a presença dos ancestrais que projeta sentido à existência coletiva, reafirmando a ligação com a natureza e com o espaço (sagrado) que habitam e do qual cuidam e reverenciam. É importante esclarecer que a vivência dessa memória busca mais que uma recordação do passado. Trata-se de uma atualização dele, uma (re)experiência constante do passado, a partir da qual o presente e o futuro ganham significado e energia, direcionando-os ao mundo que se (re)cria todos os dias.

¹⁰ Sobre os sonhos definidos como instituições por Krenak, ver: Sonhos para adiar o fim do mundo, com Ailton Krenak e Sidarta Ribeiro. Evento *Na janela festival*. Companhia das Letras. 24/10/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=95tOtpk4Bnw>

Contudo, Ailton Krenak revelou em um relato registrado no texto *Antes o mundo não existia* (1992, p. 201-204), que em razão das ininterruptas violências vividas pelos povos nativos e diante do poder da técnica, ele começou a duvidar se a tradição e a cultura de seu povo seriam capazes de resistir a esse poder ocidental concreto, prático e calculado. “Eu comecei a duvidar [...] Eu fiquei com medo. Eu fiquei pensando: e agora?” (KRENAK, 1992, p. 203). Nessa conjuntura ele “ganhou um sonho”. O “sonho da verdade” capaz de sentir, comunicar e recuperar a memória ancestral. Ele associa esse tipo de sonho ao mergulho num rio – “a gente entra dentro dele, aprende e alimenta o espírito” (KRENAK, 1992, p. 203).

Nesse sonho, ele estava com o seu primeiro antepassado presente na criação do seu mundo. Não se trata de um deus. Mas de seu “irmão” mais velho (Kiãnkumakiã). Ambos viam juntos seus ancestrais, jovens guerreiros, em um campo vasto e bonito. Na mão esquerda traziam feixes de vara usados para flechas, nas pontas não havia lâminas, mas pendões como trigo florescendo. Tinha um lago na mesma altura da terra. Andando em direção a esse lago, seus ancestrais se transportavam para a outra margem em uma canoa de luz, “com gesto de vontade, só com a vontade” (KRENAK, 1992, p. 204).

Esse sonho “tranquilizou” Krenak em sua dúvida sobre o futuro de seu povo. Como ele mesmo nos explica, “esse ‘futuro’ já aconteceu na criação do mundo. Meus irmãos mais velhos já conhecem tudo isso” (KRENAK, 1992, p. 204). A partir dessa experiência onírica, ele revela ter aprendido que o futuro que temia para os seus estava de alguma forma “prognosticado” naquela origem. Não se trata da assimilação de um destino. Mas da compreensão da integração radical entre as realidades. A imagem onírica de seus antepassados atravessando uma margem à outra “apenas” com o poder da vontade revelou, para Krenak, uma força mais fascinante e potente do que a própria técnica. Ele passou a vê-la como uma simulação, um falso poder. E compreendeu ainda que o fundamento de sua origem ancestral é justamente a capacidade radical de acompanhar os diferentes mundos junto àquela força básica de sua existência: contar, viver, sonhar velhas e novas histórias.

Um sonho como esse, segundo Krenak, só pode se ganhar a partir de um caminho feito na tradição. O sonho lhe deu a certeza de que seu modo de vida resguardaria uma verdade, manifestada na ritualização (narração e culto) do seu mundo. O cuidado com a memória ancestral garantiu uma aceitação do modo como se vive – uma tranquilidade que o mundo ocidental teria perdido, daí o falseamento do poder da técnica. Esse processo ligado à

experiência onírica “coloca a esperança em um lugar seguro”, repercute a acolhida do modo como vivem – a relação de profunda intimidade com a natureza, personificando-a – e a construção de bases seguras para o futuro.¹¹

“Eu fiquei com medo. Eu fiquei pensando: e agora?” (KRENAK, 1992, p. 203). O medo de Krenak se apresentou porque a técnica se “impôs” à sua perspectiva, mesmo que temporariamente. O sonho com seus ancestrais o ajudou a identificar a fragilidade da técnica e lhe revelou a força existencial de seu próprio paradigma. O mundo da técnica ao ser marcado por performances compostas por uma multiplicidade de elementos, não possui determinações para além dela própria (a não ser o cálculo e a destruição da natureza). As conjunturas que se armam são voláteis, impondo requisições que se alteram continuamente e que os homens não são capazes de atender. Os mundos mediante a técnica moderna não possuem determinações, as conjunturas não perduram, impossibilitando sedimentações existenciais e históricas para além dessa sistêmica requisição (HEIDEGGER, 2007). Ao revelar a capacidade de autodestruição dos homens, a técnica colocou em colapso a capacidade da projeção de novas possibilidades para além dela mesma; ela reduziu a amplitude do futuro. Krenak, em sonho, compreendeu aquilo que Heidegger precisou de tempo para sistematizar.

A força desse paradigma conquistado em sonho (sonho entendo aqui como experiência onírica e também como disposição para o futuro) é a fonte de *Ideias para adiar o fim do mundo* – “Então pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos sonhos. E a minha provocação de adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim” (KRENAK, 2019, p. 27). A partir do que nos apresenta Ailton Krenak, a vida onírica é como uma fonte de experiência e energia a partir da qual o convívio com os ancestrais e com a tradição realiza a abertura constante de futuro junto e a despeito das realidades ameaçadoras e angustiantes mais presentes e concretas.

É algo semelhante à reflexão de Krenak que encontramos no livro *A queda do Céu*. No prefácio para a obra, Eduardo Viveiros de Castro destaca um trecho no qual Davi Kopenawa afirma que “os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p. 390). Essa afirmação, segundo Viveiros

¹¹ Ver: Ailton Krenak - O Sonho da Pedra. (Documentário). Marco Altberg, 2017. 52min.

de Castro, expõe um dos juízos mais precisos a respeito da “característica antropológica central” ao Ocidente e às suas diferenças em relação ao pensamento ameríndio.

A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua fascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos – e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o que *não tem sentido*. Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37- 38).

Bruce Albert reuniu em *A queda do Céu* as cosmovisões, ontologias, as filosofias e o modo de vida do povo Yanomami a partir das experiências e relatos do xamã Davi Kopenawa. Nesse livro já clássico da Antropologia recente, Kopenawa deixa explícita a compreensão do sonho como um espaço da verdade, tal como no modo de vida Krenak. Aquilo que para os brancos corresponde à escola, os espaços institucionais de aprendizado, para o povo Yanomami é realizado nos/com base nos sonhos, especialmente os dos xamãs. Estes ao beberem o pó de *yãkoana*, alimento dos *xapiri* – os seres invisíveis do ar e da floresta –, conquistam as imagens do tempo dos sonhos, experiência na qual o conhecimento do passado, do presente e do futuro se realiza. Desse modo, dormir e sonhar são uma condição do aprendizado Yanomami e o lugar a partir do qual sua forma de vida conquista orientação/estímulo permanente.

Sonhar diz respeito a um conhecimento antigo dado por *Omama* – o grande sonhador e criador daquele mundo – mas esse conhecimento é constantemente atualizado pelo xamã. Essa atualização se dá por razão semelhante ao que fora apresentado por Krenak: é necessário acompanhar o tempo e as demandas constantes da realidade na qual se encontram; embora a perspectiva fundadora e ancestral não se altere, os mundos mudam. “Por isso nossa memória é longa, é forte” (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p. 75) – afirma Kopenawa – porque ela é fundada na necessidade da evocação da ancestralidade e de sua renovação pelos xamãs. Como nos explica Viveiros de Castro, diferentemente da lógica ocidental, no perspectivismo ameríndio a forma de ver o mundo não se transforma (daí a permanente relação com a ancestralidade), o que se transforma é o próprio mundo. A nova Antropologia tem buscado afirmar uma equivalência entre o pensamento ocidental e não ocidental a partir da afirmação de uma diferença radical. O pensamento ameríndio se difere do nosso, não porque possui diferentes pontos de vista sobre os mesmos objetos, mas porque pensam/vivem também outros mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

“Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor dos sonhos dos espíritos” (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p. 75). A experiência dos sonhos corresponde para os Yanomami a uma experiência da verdade – porque um conhecimento sobre/para o real se realiza. Conhecer no perspectivismo ameríndio significa “personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009a, p. 51). Conhecer corresponde também a uma experiência de exterioridade porque há o contato com o mundo invisível tornado acessível aos xamãs pelo pó de *yãkoana*. “A noite dormimos em estado de fantasmas” (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p. 461). Ao sonharem, há a saída do espírito do corpo, ela autoriza os xamãs a percorrem terras distantes, a fazerem amizade com os *xapiri*, e assim conhecem, por exemplo, as ameaças que rondam a aldeia.

O continuado acesso às palavras de *Omama* pelos xamãs é o que nessa cosmovisão se apresenta como o futuro. “O que vocês chamam de futuro para nós é isso” (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p. 506). Trata-se de pensar que filhos, netos, genros continuarão tendo o direito de tornar-se xamãs, encontrando os *xapiri*, ampliando seu conhecimento sobre os ancestrais e realizando a cura de seu povo. A morte antecipada dos xamãs – resultado da presença dos brancos nas terras indígenas – é uma ameaça para o futuro dos povos nativos, mas também para o Ocidente, uma vez que o trabalho dos xamãs não tem responsabilidade apenas para com os seus, mas eles “seguram” o céu, com o ajuda dos *xapiri*, sob a cabeça de toda a humanidade. A suspensão do céu é um ritual realizado pelos xamãs que afastam as ameaças. É também uma metáfora que diz respeito à possibilidade de ampliação e produção contínua de novos horizontes. O futuro depende, portanto, do direito dos xamãs continuarem a tornar-se “outros”, depende do direito ao sonho. Nesse mundo, sonhar é existir.

O sonho que dá acesso ao conhecimento é uma experiência de abertura para mundos não-visíveis durante a vigília, é uma experiência de relação e acolhimento do que os ocidentais denominam espectros e fantasmas. Viveiros de Castro define o xamanismo como a “habilidade para cruzar fronteiras corporais e adotar perspectivas de sociedades estrangeiras” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009a, p. 49). O corpo assume, portanto, um conceito não biológico, mas metamórfico, passível de ser “vestido” e “desvestido”, dependendo das circunstâncias e dos encontros necessários (VIVEIROS DE CASTRO, 2009b, p. 237-268). Os xamãs gozam de dupla cidadania, possuem a condição de vivo e morto (sob condições especiais e controladas). Eles veem simultaneamente duas perspectivas “incompatíveis”. Não buscam uma referência

comum para mundos distintos. “O perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis: mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009a, p. 68).

Rafael Haddock-Lobo, levando o exercício da desconstrução derridiana à frente enquanto crítica da colonialidade, nos apresenta uma reflexão sobre a espectralidade e a diferença que associa à prática dos xamãs diante dos mundos que lhes são apresentados/vivenciados em sonhos. Haddock-Lobo afirma:

Derrida nos ensina que, ao contrário da posição filosófica tradicional, que se assemelha mais ao exorcismo, a tarefa do filósofo precisa consistir em uma espécie de invocação, aceitação e acolhimento de todo outro que aparecer, pois a lógica da aparição é a do *acontecimento*, já que nunca, de fato, saberemos o que ou quem virá (HADDOCK-LOBO, 2019a, s/p.).

Os xamãs não traduzem – e assim não exorcizam – as perspectivas com as quais se encontram no mundo dos sonhos buscando um sinônimo ou uma base referencial semelhante ao mundo da vigília. Mas o compromisso é justamente o de resguardar a diferença que se apresenta, aceitando e acolhendo a dança e as palavras dos *xapiri*, por exemplo. Os sonhos dos xamãs, portanto, correspondem a uma experiência de “cruzo”, de incorporação do outro, mantendo sua diferença, acontecimento a partir do qual o céu pode ser suspenso e o futuro construído.

Por novos sonhos possíveis: uma história dos silenciados

Uma série de trabalhos recentes tem se dedicado à afirmação da diferença tematizada na seção anterior, a qual não pressupõe traduzir visões de mundo distintas, mas direcionar a possibilidade de mundos coexistentes. O perspectivismo ameríndio na Antropologia é apenas um exemplo. Mas encontramos outros esforços de incorporação da pluralidade (não apenas ameríndias) na Literatura (LIBRANDI-ROCHA, 2012; 2014) e na Filosofia (RUFINO, SIMAS 2018, 2019; HADDOCK-LOBO, 2019; 2020). Acredito que também a Teoria da História, tendo em vista as bases estruturais nas quais se ancora, pode contribuir ainda mais com esse exercício de questionamento do pensamento correspondentista (BIANCHI, 2019; DOMANSKA, 2018; RODRIGUES, 2019).

Ao acompanharmos o pensamento e a trajetória política de Ailton Krenak e Davi Kopenawa desde as décadas de 1970 e 1980, percebemos que a luta frente ao Estado brasileiro e aos grupos econômicos que colocam em risco suas comunidades não passa apenas pela reivindicação dos direitos civis. A Constituição de 1988 promulgou, especialmente por mérito/luta desses próprios povos, as primeiras conquistas constitucionais, como, por exemplo, o direito à demarcação de terras (ainda não cumprido e constantemente ameaçado), de falarem e aprenderem seus próprios idiomas, de não frequentarem escolas que os integrassem à vida ocidental, etc. Também a Lei 11.645/2008, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e da cultura dos povos nativos do Brasil, procurou corrigir uma ausência histórica no que tange aos direitos políticos, sociais e pedagógicos desses povos (BRASIL, 2008). Mas, a questão está para além da legislação. Essas conquistas não estão garantidas se não estiver em jogo aberturas para outros modos de pensar e de se relacionar com o real. É nesse sentido que percebemos a ênfase de Krenak e Kopenawa na explicitação para o mundo ocidental das epistemologias, cosmovisões e das filosofias que estão na base do cotidiano de suas comunidades.

Os ambientes acadêmicos e escolares destacam-se entre os espaços fundamentais no exercício de escuta e de repercussão desse conhecimento, do contrário, a interrupção da violência sistêmica contra as populações nativas será ainda mais lenta. Paulo Freire nos dá um exemplo importante sobre isso. Quando em 20 de abril de 1997, o líder da etnia Pataxó, Galdino Jesus dos Santos, foi queimado vivo por um grupo de jovens em Brasília que afirmaram estar apenas “brincando”, um dos mais emblemáticos exemplos da violência banalizada contra os povos nativos do Brasil, o pedagogo escreveu:

Que coisa estranha, brincar de matar índio, de matar gente. Fico a pensar aqui, mergulhado no abismo de uma profunda perplexidade, espantado diante da perversidade intolerável desses moços *desgentificando-se*, no ambiente em que *decreceram* no lugar de *crescer*. Penso em suas casas, em sua classe social, em sua vizinhança, em sua escola. Penso, entre outras coisas mais, no testemunho que lhes deram [aos assassinos] de pensar e de como pensar (FREIRE, 2000, p. 66).

No testemunho que lhes deram de pensar e de como pensar. Paulo Freire apresentou o lugar a partir do qual o problema desse assassinato e de tantos outros historicamente constituídos se estrutura: no pensamento eurocêntrico, tecnicista e epistemicida herdado da experiência colonial. Ao mencionar as casas, a classe, a vizinhança e a escola dos assassinos, Freire desperta nossa atenção para a dimensão histórica, cultural e epistêmica desse crime,

reafirmando seu caráter não ocasional e não isolado. Freire nos convoca à responsabilidade de também acolher outros testemunhos e modos de pensar que não àqueles que herdamos.

Feitas essas considerações, a pesquisa, ainda em andamento, apresentada neste artigo, busca estudar epistemologias, cosmovisões e filosofias ocidentais e não-ocidentais relacionados à experiência onírica. Procura-se tornar mais acessível aos currículos, à prática docente, ao mundo acadêmico e escolar outras perspectivas e possibilidades de relação com o conhecimento, com o todo. A partir das reflexões de Reinhart Koselleck, identificamos junto à sua “antropologia dos sonhos” uma filosofia do tempo que intui uma relação não-hermenêutica com a realidade, isto é, nem todas as experiências estariam sujeitas ao esgotamento das explicações lógico-formais, à interpretação e ao sentido. Já com os filósofos ameríndios, os sonhos, ao serem considerados o lugar da verdade, oferecem uma radical diferença em relação à perspectiva de conhecimento ocidental, sendo também um dos lugares primordiais, nos quais a memória, a tradição e a projeção de novos futuros ganha força. Por se tratar de uma pesquisa em andamento, reforço, o leitor pode frustrar-se, esperando nessa conclusão análises comparativas entre as reflexões de Koselleck, de Krenak e Kopenawa. Mas este não é o objetivo aqui. Buscou-se apenas apontar que, a partir da temática dos sonhos, os autores convocam, cada um à sua maneira, epistêmica e existencialmente, para outras formas de imaginação e práticas históricas possíveis. Os autores nos interpelam à vivência de desafios que envolvem outras formas de se relacionar com o sonho e de sonhar, e, portanto, de conhecer, de experimentar e também de nos mobilizarmos ético-politicamente (ARAUJO, 2015; RANGEL, 2019).

Tendo em vista que a dimensão ético-política não está desassociada desta pesquisa, levamos à frente também um aspecto do movimento histórico proposto por Koselleck: o compromisso com uma história dos “vencidos”, daqueles que são violentamente silenciados, queimados vivos, por exemplo. Embora “espaços de experiência” e “horizontes de expectativas” sejam as categorias definitivamente metahistóricas e teoricamente imprescindíveis à filosofia do tempo de Koselleck; o par antitético, “vencedores” e “vencidos”, constitui uma dimensão importante em suas reflexões. Os derrotados seriam responsáveis pela pulsão do movimento histórico. Em curto e até médio prazo, os vencedores conseguiriam sustentar uma determinada realidade. Mas a longo prazo, a manutenção dessas estruturas torna-se difícil, isso porque, na longa duração, as frustrações em torno das experiências sedimentadas aparecem mais precisamente. Cabe ao “derrotado” a proposição (combativa) de novos futuros.

Koselleck propôs, portanto, que o conhecimento da história se alcança pela observação da relação entre “experiência” e “expectativa” e também pela perspectiva dos derrotados e dos historiadores dos derrotados. Importante destacar que a categoria “derrotado” não assume em seu pensamento um valor pejorativo. Ao contrário, é o silenciado quem pode convocar diferentes horizontes por estar diante de experiências antagônicas às suas expectativas. Ele não corresponde a uma dimensão histórica destituída de agência. A noção de história de Koselleck, nesse aspecto, se aproxima da “história a contrapelo” de Walter Benjamin.¹² A “derrota contém um potencial inesgotável para a aquisição do conhecimento” (KOSELLECK, 2014, p. 72), pois impõe a necessidade de romper o silêncio, permitindo outros sonhos possíveis, imprescindíveis à mobilidade da história.

¹² “He [Benjamin] used to say that we should also celebrate those who have been defeated and that we should invite people to see things from their point of view. So, why not?”. KOSELLECK *Apud* SEBASTIÁN; FUENTES, 2002, p. 125.

Referências bibliográficas:

ARAÚJO, Valdeci. História da historiografia como analítica da historicidade. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 6, n. 12, p. 34-44, 2013.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

AUERBACH, Erich. *Mimeses*. A representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BERADT, Charlotte. *Sonhos do Terceiro Reich*. Com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler. São Paulo: Três estrelas, 2017.

BIANCHI, Guilherme. Arquivo histórico e diferença indígena: repensando os outros da imaginação histórica ocidental. In.: *Revista de Teoria da História*, v. 2, n. 0, p. 264-296, 2019.

BRASIL. *Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, 2008.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2008.

COSTA LIMA, Luiz. *O Controle do Imaginário*. Razão e imaginação nos tempos modernos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

DERRIDA, Jacques. Mitologia branca. In: *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 249-314.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Editora Abril, 1973, p. 81-152.

DOMANSKA, Ewa. El “viarajepformativo” en la humanística actual. *Criterios*, La Habana. N. 37, p. 125-142, 2011.

DOMANSKA, Ewa. The Material Presence of the Past. *History and Theory*, n. 45, p. 337-348, October 2006.

DOMANSKA, Ewa. “Affirmative Humanities”. In.: *History-theory-criticism*, n. 1, p. 9-26, 2018.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação*. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Unesp, 2000.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1999.

FREUD, Sigmund. Revisão da teoria onírica. In. *Obras completas (1930-1936)*, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 126-157.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente*. O tempo e a cultura contemporânea. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Atmosfera, ambiência, Stimmung*. Sobre um potencial oculto na literatura. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2014.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de Presença*. O que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2010.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Pirâmides do espírito. Sobre a rápida ascensão, as dimensões invisíveis e o súbito esmorecimento do movimento da história dos conceitos. In.: *Graciosidade e Estagnação – Ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2012, p. 15-59.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Da hermenêutica edipiana à filosofia da presença. [Uma fantasia autobiográfica]. In.: *Serenidade, presença e poesia*. Belo Horizonte: Relicário, 2016, p. 131-158.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os fantasmas da colônia*. Notas de Desconstrução e Filosofia Popular Brasileira. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Por que Filosofia popular brasileira? In.: *HH Magazine: humanidades em rede*. 22 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/por-que-filosofia-popular-brasileira/>. Último acesso em: 02/02/2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Por uma filosofia das matas. *HH Magazine: humanidades em rede*. 12/06/2019. Disponível em: <http://hhmagazine.com.br/809-2/>. Último acesso em: 05/02/2020.

HADOT, Pierre. Reflexões sobre a noção de “cultura de si”. In.: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 51, p. 183-204, 2017.

HEIDEGGER, Martin. A questão da Técnica. In: *scientiae zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

HOFFMANN, Stefan-Ludwig. Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience. *History and Theory*, n. 49, p. 212-236, 2010.

- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. Porto: Rés, s.d.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ/Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. Posfácio. In.: *Sonhos do Terceiro Reich. Com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler*. São Paulo: Três estrelas, 2017, p. 163-182.
- KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos de tempo. Estudos sobre História*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RIO, 2014, p. 229-246.
- KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In.: NOVAES, Adauto. *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 201-204.
- KRENAK, Ailton. *Ideais para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. O tradutor do pensamento mágico. Entrevista. *Revista Cult*, ano 22, edição 251, 2019, p. 10-17.
- LIBRANDI-ROCHA, Marília. A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes. In.: *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 44, p. 165-191, 2014.
- LIBRANDI-ROCHA, Marília. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. *O eixo e a roda*, v. 21, p. 179-202 n. 2, 2012.
- LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- RANGEL, Marcelo; ARAUJO, Valdei. Introduction - Theory and History of Historiography: from the Linguistic Turn to the Ethical-Political Turn. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 8, n. 17, p. 333-346, 2015.
- RANGEL, Marcelo. The urgency of the ethical: the ethical-political turn in the theory of history and in the history of historiography. *Ponta de lança (UFS)*, v. 13, p. 27-46, 2019.

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

RODRIGUES, Thamara de Oliveira. Theory of history and history of historiography: Openings for unconventional histories. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 12, n. 29, p. 96-123, 2019.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Fogo no mato*: A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004, p. 735-768.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

SCHMITT, Jean-Claude. *Corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*: Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Editora Vozes: 2018.

SEBASTIÁN, Javier Fernández; FUENTES, Juan Francisco. Conceptual history, memory, and identity: an interview with Reinhart Koselleck. In.: *Contributions to the History of Concepts*, v. 2, 2006, p. 99-127.

OLSEN, Niklas. *History in the plural – An introduction to the work of Reinhart Koselleck*. New York/Oxford: Berghahn, 2012.

TAYLOR, Charles. *As fontes do “self”*: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estruturais. São Paulo: Ubu, 2009a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The gift and the given: Threenano-essays on kinship and magic. In.: BAMFORD, Sandra; LEACH, James (Ed.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. New York: Berghahn Books, 2009b, p.237-268.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio – O recado da mata. In.: *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 11-41.