

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**EU SONHO, TU SONHAS, NÓS SONHAMOS: O SINGULAR E O COLETIVO NA
EXPERIÊNCIA ONÍRICA**

Tarso Ferrari Trindade

**NITERÓI
2016**

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**EU SONHO, TU SONHAS, NÓS SONHAMOS: O SINGULAR E O COLETIVO NA
EXPERIÊNCIA ONÍRICA**

Tarso Ferrari Trindade

Tese apresentada à banca de defesa como requisito final para obtenção do título de Doutor em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

Linha de pesquisa: Clínica e Subjetividade.

Orientador: Prof. Eduardo Passos

Coorientador: Prof. Abrahão Santos

NITERÓI

2016

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

T833 Trindade, Tarso Ferrari.
Eu sonho, tu sonhas, nós sonhamos: o singular e o coletivo na
experiência onírica / Tarso Ferrari Trindade. – 2016.
185 f. ; il.
Orientador: Eduardo Henrique Passos Pereira.
Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal
Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento
de Psicologia, 2016.
Bibliografia: f. 176-185.

1. Sonho. 2. Co-emergência. 3. Gestão coletiva. 4. Oficina de
trabalho. 3. Psicanálise. 4. Interpretação de sonho. I. Pereira, Eduardo
Henrique Passos. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

**EU SONHO, TU SONHAS, NÓS SONHAMOS: O SINGULAR E O COLETIVO NA
EXPERIÊNCIA ONÍRICA**

Tarso Ferrari Trindade

Composição da Banca Examinadora:

Titulares:

Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira (UFF - Orientador) _____

Dr. Abrahão de Oliveira Santos (UFF- Coorientador) _____

Dr. Roberto de Sá Noaves (UFF) _____

Dr. Guillaume Sibertan-Blanc (Université Toulouse – Jean Jaurès) _____

Dr. Auterives Maciel Junior (PUC-Rio) _____

Dra. Hélia Maria Oliveira da Costa Borges (FAV) _____

Suplentes:

Dr. Giuliano Lamberti Obici (UFF - IACS) _____

Dra. Ruth Silva Torralba Ribeiro (FAV) _____

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese em benefício de todos os seres. Não obstante faço menção especial a alguns dentre eles:

- Aos meus ex-alunos, que me ensinaram a ser professor;
- À Maria Teresa Claro Gonzaga (*in memoriam*), professora, orientadora, supervisora e, principalmente, amiga. Ela me ensinou os caminhos e descaminhos da psicologia jurídica, da psicopatologia e da luta antimanicomial. Sua delicadeza, suavidade e perseverança continuam;
- Ao meu pai e à minha mãe, que sempre apostaram em mim e na minha irmã, não importando as escolhas que fizéssemos.

AGRADECIMENTOS

“Mesmo sozinhos, estamos em um coletivo”. Essa foi a frase com que abri os agradecimentos de minha dissertação de mestrado. Hoje penso: e o contrário também se dá? Mesmo em um coletivo, podemos estar sozinhos? Naquela época dei ênfase ao coletivo. Agora, darei mais importância à solidão, sem me esquecer de sua contraparte, pois foram necessários vários grupos para construir e dar sustentação à pesquisa, à minha ida para a França no doutorado *sanduíche*; muitos me auxiliaram com suas diferentes leituras do que eu escrevia, dando sugestões únicas, ajudando a me desfazer de certas atitudes em relação a certas teorias e tantas outras contribuições, muitas delas para além da tese. Mas também foi necessário um momento de solidão para encontrar um estilo, um pensamento, um posicionamento, enfim, um rumo que dissesse respeito às minhas experiências, às minhas questões. Adquirir um nome próprio de fato dá trabalho e nem sempre é possível apenas estando imerso em um ou vários grupos, às vezes para mim é imprescindível períodos de isolamento.

Nesse sentido, afirmando esse sentimento paradoxal, quero agradecer a todos que, de um jeito ou de outro, cooperaram para a escrita desta tese e para todos os processos vitais relacionados ou não a ela, direta ou indiretamente, pois acredito que meu trabalho faz parte da minha vida, porém ela não se resume a ele.

Agradeço ao Eduardo por ter aceitado orientar (e depois coorientar) este trabalho em parceria com o Abrahão. Sua leitura cuidadosa, acurada e sua capacidade de articulação de ideias e conceitos foram essenciais para a construção da pesquisa. Também sou grato pela postura ética mantida mesmo após eu ter cometido uma grave falta em relação a ele. Agradeço ainda, por extensão, ao grupo de orientação (depois interlocução), que promoveu um espaço de cuidado com a produção da escrita, ajudando a me desfazer de uma pegada antagonista no que se refere a Freud e oferecendo a leitura e visada de seus vários integrantes com formações e perspectivas distintas. Tal dispositivo, pela forma como se constitui, nos ensina a sermos orientadores. Muitos grupos e, conseqüentemente, pessoas passaram por ele, e sou grato a todas elas. Não obstante, há algumas que gostaria de destacar: meu companheiro de reivindicações e de lutas, Vitor, pela parceria nos momentos delicados acerca das bolsas *sanduíche*; André Rossi, pela leitura minuciosa e caprichada do meu texto, sempre em diálogo com as questões que são importantes para mim; Lorena, eterna ex-aluna, amiga querida e afetuosa – cujos laços se estendem ao Maranhão e só se fortalecem –, pela apreciação interessada do texto, pelo apoio de sempre; Jorge, amigo querido, meu maior interlocutor

teórico no grupo, depois do Eduardo; mesmo estando no doutorado *sanduíche* (aliás, só fui para o mesmo lugar em que ele esteve em decorrência de sua sugestão) me deu indicações importantíssimas acerca dos correspondentes e da construção das séries equivalentes na produção de sentido do sonho em Freud; foi dele também a ideia do *phylum* de Guattari ao final do capítulo sobre psicanálise, a pista para pensar a avaliação nas oficinas por meio de Nietzsche e das noções de valor e sentido – o que culminou em uma bela troca de *e-mails* sobre algumas dificuldades que tive com a leitura do texto de Deleuze; ao Iacã, por me ensinar a estar em grupo usando o belo exemplo do boi de piranha; a Letícia, pela indicação do livro do Tobie Nathan; a Joana Camelier, pelas observações suaves e pontuais, e a Flavinha, pela parceria no estágio de docência, pela doçura e candura questionadora que não se arreda diante da agonística dos encontros. Aprendi ali, além de tudo que foi escrito, que precisamos frequentemente fazer uma análise de implicação nos grupos onde estamos inseridos e nos conscientizarmos de nossas falhas, de nossos equívocos. Se não nos deparamos com nossos limites, jamais poderemos exercer nossa potência em sua plenitude.

Agradeço, ainda, ao Abrahão, pela coorientação (e depois orientação), pelas observações, contribuições e sugestões imprescindíveis ao texto, pela indicação de autores, pela troca de ideias e diálogos instigantes e por se posicionar na maior parte das vezes como um mestre oriental, que se coloca ao lado de seu aluno. Estendo igualmente este agradecimento ao seu grupo de pesquisa, do qual fui integrante por quatro anos, e a todos que ali passaram: Drica, Juliana, Diana, Gabi, Laila, Fernanda e, principalmente, Vitor Gripp, companheiro de viagens, de trocas, de discussões, de inventividade sobre o tema dos sonhos. Nossos caminhos nos afastaram, mas sua importância para a tese permanece. Sou grato também pelo espaço de discussão e troca, pelos trabalhos escritos em conjunto, pela ida ao Congresso das Madres, pelos encontros de quarta de manhã e por tudo que me propiciou um terreno fértil de onde, em parte, brotou esta tese.

Agradeço ao Roberto Novaes a disponibilidade para participar da banca e a presença serena desses anos de pouca convivência, mas de muito respeito e admiração.

À Hélia Borges, pela participação na qualificação – surpresa muito agradável – e, depois, na defesa; pela leitura atenta, pelos comentários, pelas indicações precisas e preciosas e por ter gentilmente embarcado junto no trabalho.

Agradeço ao Auterives, para além de suas contribuições e presença na banca, pela amizade que se fez no saber e saber que se faz pelos afetos de amizade.

À Ruth, que aceitou ser suplente externo e acompanhou de perto boa parte do trabalho.

Ao Giu, suplente de dentro e eterno veterano, grande amigo e desassossegador por excelência. Ajudou-me na minha vinda para Niterói depois do *sanduíche*, dando o apoio para poder construir outro território. Acompanhamos mutuamente nossos passos ao longo desses anos; e, ainda que sejamos muito diferentes, há um forte fio de amizade que permanece entre nós.

Je remercie vivement les organisateurs de mon séjour d'étude à Toulouse, qui m'a permis d'entrer en contact avec une culture très différente et d'avoir de bonnes et de mauvaises rencontres, qui m'ont donné l'occasion de réfléchir sur ma propre existence. Je remercie également Guillaume Sibertin-Blanc pour m'avoir très bien accueilli dans son groupe de travail, pour les conversations, pour l'intérêt à mon sujet de recherche, pour m'avoir traité comme un égal, pour ses indications et suggestions à propos de la thèse, pour l'amitié faite à travers la pensée. Je remercie aussi tous les copains du groupe de travail qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont aidé à rendre mon séjour plus heureux et vivant. Je suis reconnaissant à Loreline pour m'avoir montré le marché de Saint Alban et pour les discussions; à Guillaume Molin pour la présence affective et pour la Picon bière; à Pierre et Cédric pour les soirées, les promenades et les films; à Boris, un de mes grands amis à Toulouse, pour tout ce qu'on a vécu ensemble, pour la folie partagée, pour m'avoir montré les beautés de la vie française, pour les soirées et les discussions intenses, à sa famille pour m'avoir très bien accueilli et pour un des meilleurs Noël de ma vie; à Paula et Fred, pour la révision du résumé de la thèse, pour les rencontres intenses et affectives, pour l'appui, pour les petits voyages, pour m'avoir présenté de nouvelles choses que d'une autre manière je n'aurais jamais connues; à Marcello, pour les discussions (dans et hors du groupe de travail); à Antonio, mon frère italien, pour les pourparlers, pour les expérimentations, pour la présence constante, pour l'amitié inattendue faite à travers le soin (daje!); à mon amie Mélanie, pour la présence proche, forte et aussi subtile, pour les discussions, pour l'affectuosité, pour les rencontres chaleureuses; à Claude pour l'amitié, les déjeuners, les indications de textes et d'autres références, pour l'interlocution et l'échange très vivants et intéressants; à Barbara pour son aide, sa gentillesse et son accueil; à Vicente, hermano du Chili; à Goddard pour la possibilité qu'il m'a offerte de faire un atelier de Gestion Collective des Rêves dans son séminaire; à Rajiv pour les expérimentations et l'hospitalité; à Cryss pour les discussions très heureuses et intéressantes; à Noanne, belle fille dont la beauté m'a étonné; à Claire, la seule fille française qui m'a fait penser à sortir de ma solitude; à Jean-Luc et tous les autres commerçants qui sont devenus très proches et m'ont aidé à me sentir chez moi; et finalement à tout ce que la vie m'a apporté là-bas.

Ainda em Toulouse, agradeço ao Juliano pelo suporte, pelas dicas, pelo amparo e ajuda na minha adaptação naquela bela cidade, por me inserir em sua rede de amizades e pelos bons encontros. Ao Allen, parceiro *uffiano* de festas e de boas conversas. Ao Nico, pela hospitalidade e acolhimento nos convescotes em sua casa. À Bruna, contato fugaz, porém afetuoso. Ao Juliano Bonamigo, pela ajuda na mudança feita em duas bicicletas numa noite fria, cujo sabor foi de dever cumprido.

À Renata e ao Torsten, pela acolhida na Alemanha, pelas conversas, pelos passeios, pelas belezas que mostraram e que me cativaram os olhos.

À Maria, prima querida, e ao Alan, pela hospedagem maravilhosa em Londres (e pela revisão do *abstract*).

À minha família, pelo suporte e pela confiança. À minha mãe, pelo interesse nas coisas que faço. Ao meu pai, uma enorme gratidão pelo apoio e acolhimento, principalmente quando pensei em desistir do doutorado. Naquela ocasião, ele me disse que podia contar com ele e que eu não me preocupasse com o dinheiro da bolsa a ser devolvido, ou seja, que minha decisão não se baseasse nesse fator, mas, sim, em outros.

Ao dispositivo de supervisão clínico-institucional do qual fiz parte durante seis anos, e aos vários grupos que por lá passaram. Agradeço especialmente a André Rossi, Georgia, Jorge, Cris, Carol Hrim, Ana Carolina, Renata, Michele e Edimárcio, que me deram nascimento como clínico e como supervisor e que foram uma das três pernas que me ajudaram a impulsionar e a sustentar minha ida à Toulouse. Nunca vou me esquecer dos nossos encontros potentes, dos quais saía bem mais alegre e vivo, e da vez em que Michele e Cris acolheram minha raiva e puderam me ajudar a transformá-la, desenvolvendo assim ainda mais minha confiança no grupo.

À Marta, minha terapeuta. Por nunca deixar um eufemismo passar direto, por me deslocar dos meus lugares-comuns, por apontar caminhos insuspeitos, por acolher minha tradição religiosa junto à sua função de cuidado, pelo trabalho feito com meus sonhos e também por me ajudar a criar um alicerce que me possibilitou vivenciar de maneira consciente todas as experiências que tive fora do país.

Agradeço imensamente ao coletivo formado por Éverson, Rosa, Pedro (PF), Marimbondo, João, Livia, Bruno e Tiago Régis, que acolheu a mim e ao Vitor em uma noite muito triste e também nos ajudaram a decidir nossos destinos rumo ao estrangeiro.

A todos que já moraram comigo e que colaboraram para a construção de um ambiente tranquilo, festivo e de camaradagem, propiciando assim boas condições de vida e de escrita da tese: André Rossi, Ednardo, Eduardo, Hudson e, principalmente, André Thurler, pela parceria

(quase um casamento) de 10 anos. Aprender a conviver junto é um exercício constante de acolhimento das diferenças e dos limites.

Ao Maurão, pelas longas conversas sobre a vida, pelas revistas em quadrinho, pelo diálogo e respeito mútuo, pelos *feedbacks* ao longo dos anos e pela amizade constante.

Ao Felipe Sut, amizade fácil, fluida, sem justificativas, sem cobranças, apenas sendo o que é da forma potente que tem sido. Pelas conversas estranhas que sempre abrem portais para outros mundos, pelo interesse no tema, pelas dicas, pela leitura e correção de trechos da tese.

Ao meu irmão Luiz Fernando, pela parceria e irmandade de sempre, desde a graduação na UEM, pela confiança irrestrita, pela disponibilidade quase que incondicional, pela franqueza e por toda uma amizade que não cabe em palavras.

Gratidão à Drica, amiga que sempre me acolhe, que está sempre junto (mesmo longe) e que me deu amparo e chão em um episódio de crise braba.

Ao Lucas, Presença suave e constante ainda que intermitente.

Agradeço ao Maicon, grande amigo e companheiro de jornada no exterior, pelos vinhos e conversas compartilhadas, pelo apoio e incentivo, pelas reflexões e viagens, pela casa sempre aberta e as longas caminhadas em Paris.

À Thaís Becker, única testemunha de uma qualificação um tanto quanto conturbada.

Agradeço à querida Alessandra, presença sutil e que faz falta, pelas trocas de sonhos, textos, livros, contos e poesias, por me mostrar beleza naquilo que se diz ínfimo e por ampliar meu modo de ver as coisas.

Ao André Rossi, já citado anteriormente como morador da casa, supervisor e colega de doutorado, amizade afetuosa que se fez no mestrado em 2005 e se espalhou para vários espaços, pelas parcerias de trabalho, pelos momentos alegres e tristes, por tornar a vida em Niterói mais fácil e pela confiança em mim como clínico e pesquisador.

A todas as amigadas que tornam a vida mais leve, plena e digna de ser vivida.

Aos meus ex-pacientes, que possibilitaram que o melhor de mim surgisse para que pudesse cuidar deles.

A todos os companheiros de *Sangha* (a grande e não a pequena) e do *Dharma*, aos mestres e mestras do Budismo, por suas instruções de prática e orientações, que me ajudaram em várias ocasiões nesse percurso (e em inúmeros outros), propiciando também que eu pudesse constituir uma base, um chão para ir à França e experimentar toda aquela desterritorialização com alegria e como experiência de liberdade. E principalmente à Teresa

Bessil – a fonte principal de transmissão destes ensinamentos –, pelo cuidado, pelo acompanhamento e pelo companheirismo nesta aventura que é a vida.

Agradeço à minha formação em Psicologia na UEM, que pavimentou meu percurso até aqui e que me deu toda a fundação na qual se assentou meu aprendizado na UFF.

Ao Edmilson, ausência sempre presente. Professor, amigo, pai (não no sentido edipiano, como gostávamos de ressaltar), que me ensinou lá na graduação em psicologia em Maringá que as relações entre professores e alunos podiam ser diferentes, que outras realidades são possíveis, me mostrando, assim, um mundo habitado por Deleuze, Guattari, Foucault, Basaglia, Cooper, Laing e tantos outros que acabaram determinando meu caminho até aqui.

Ao Artur, supervisor e amigo, que me ensinou os primeiros passos da clínica. Espero atualmente ter comido arroz com feijão o suficiente para discutir com ele a respeito dos sonhos dos meus pacientes.

Ao professor Claudio, da UEM, a quem devo, em primeiro lugar, o gosto pela filosofia e também por filmes antigos e aqueles fora de circuito comercial.

Agradeço ao Batman por me ensinar que certos saltos precisam ser feitos sem corda.

À UFF, por acolher trabalhos tão diferentes, por estimular a produção de uma outra ciência, de uma psicologia pautada no compromisso com as transformações de si e do mundo, por ensinar como pensar e pesquisar coletivamente. Agradeço também à pós-graduação por me mostrar que por mais que se estude Deleuze e Guattari, nunca estaremos vacinados contra os perigos das linhas duras. Aliás, faz parte do acompanhamento da obra deles sacar que o combate é perpétuo e que querer a vacina é o desejo agido que precisa ser abandonado.

Ao pessoal da secretaria, principalmente Rita, pela disposição e acolhimento das dúvidas, questões e procedimentos burocráticos, que também fazem parte da construção de uma tese.

Ao Limiar, aprendizado de como apresentar e trabalhar um texto de modo coletivo, como pensar em grupo articulando conceitos, afetos, ideias e noções ao lado de gente muito heterogênea e que se mantém junto por causa da paixão pela clínica e pelo pensamento. Sem dúvida alguma, a experiência acumulada nesse espaço me deu sustança, estofo, capacidade de articulação para participar das discussões teóricas junto ao grupo de trabalho em Toulouse.

À roda de estágio em clínica trans, e a todos os estagiários que tive o privilégio de acompanhar durante o meu período de atividade docente, pelo espaço diferenciado que proporciona – tanto para os alunos de graduação quanto àqueles da pós-graduação – uma

formação desviante em clínica. Lá aprendemos a ser terapeutas e supervisores, a trabalhar os afetos como via de cuidado dos pacientes e da equipe de estagiários.

Ao PROLEM e a todos os professores que me ensinaram francês, principalmente à querida Bernadette, sem o qual eu não teria a base necessária para ir à Toulouse. À Manuela, pelas aulas particulares e por me mostrar que meu problema não era a falta de habilidade com a língua.

À CAPES, pela bolsa concedida ao longo de todo doutorado e também durante meus nove meses de *sanduíche* na França. Que ela continue garantindo essas bolsas, expandindo cada vez mais o número de discentes beneficiados.

Agradeço a três professoras da pós-graduação que me ensinaram, respectivamente, que PDSE É VIAGEM E, SE NÃO FOR VIAGEM, NÃO É PDSE; que o professor que deixa o aluno ir para fora sem ter aprendido a língua do país de destino é tão (ir)responsável quanto ele e que, por mais que se estude Foucault, ainda assim podemos tomar a noção de verdade em sentidos estreitos.

A todos aqueles de que porventura me esqueci e que não citei nominalmente, pois, às vezes, o que a cabeça esquece o corpo e o afeto, não.

Sou grato também àqueles que apostaram em mim e na minha capacidade, mesmo quando eu, por vezes, não o fiz.

Por último, quero dizer que agradeço verdadeiramente por tudo o que aprendi durante esse período como pós-graduando. Muitas vezes certos ensinamentos se dão por via indireta, ou seja, pelo exemplo contrário daquilo que não se pretende seguir. Nem por isso devemos ser menos gratos, pois, como dizem os mestres, nossa aprendizagem se dá de formas distintas e, às vezes, não muito agradáveis.

Inscrição sobre minha tese¹:

*“Vivo em minha própria casa,
Há muito desde que imitei algo de alguém
E rio de todo mestre
Que não sabe ser aprendiz também”*

¹ Parafrazeado de Nietzsche, *A Gaia Ciência* (1882).

RESUMO

Esta pesquisa pretende mostrar que o sentido de todo e qualquer sonho é produzido a partir do encontro desse com determinado dispositivo. Dito de outra maneira, sustentamos que os sentidos passíveis de serem atribuídos aos sonhos não são essências deles, características intrínsecas, mas, sim, são coemergentes com os diferentes métodos existentes que se apropriam da experiência onírica para determinado fim. Para tal, nos utilizamos da noção de coemergência de Francisco Varela. No intuito de demonstrarmos nossa afirmação, tomamos como exemplo paradigmático duas abordagens: a Gestão Coletiva dos Sonhos, pesquisa desenvolvida na Universidade Federal Fluminense pelo professor Abraão de Oliveira Santos, inspirada na etnografia da antropóloga Barbara Glowczewski acerca dos aborígenes australianos Warlpiri, e a Psicanálise de Freud. Assim, focamos os sonhos a partir de três aspectos: método, sentido e uso. No primeiro caso, explicitamos como funciona o método das oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos, como ela opera de modo coemergente para produzir determinados sentidos e que usos são feitos deles. No segundo caso, atestamos que o método interpretativo de Freud, operando por meio de um processo de tradução, produz igualmente o sentido dos sonhos que comparecem em sua clínica, sendo esse sentido o seu uso principal. Concluimos que tais dispositivos se encontram lado a lado, partindo da mesma base coemergente de produção de sentido e se distinguem apenas em sua forma de manejo com a experiência onírica: um, por meio de sua estetização, que pode ser pictórica, dramática, musical, etc., e o outro, através da tradução de uma linguagem perceptiva para uma linguagem conceitual.

Palavras-chave: Sonho. Coemergência. Gestão Coletiva. Oficina. Psicanálise. Interpretação.

RÉSUMÉ

Cette recherche envisage que le sens de tout rêve est produit à partir de sa rencontre avec un dispositif particulier. En d'autres termes, nous soutenons que les sens qui peuvent être attribués aux rêves ne sont pas des essences de ceux-ci, ni des caractéristiques intrinsèques, mais ils co-émergent avec les différentes méthodes existantes que s'approprient de l'expérience onirique pour un usage particulier. Pour ce faire, nous utilisons la notion de co-émergence de Francisco Varela. Afin de démontrer notre affirmation, nous prenons comme exemple paradigmatique deux approches: la Gestion Collective des Rêves, il s'agit d'une recherche menée à l'Université Fédérale Fluminense par le professeur Abrahão de Oliveira Santos, inspiré par l'ethnographie de l'anthropologue Barbara Glowczewski à propos des aborigènes australiens les Warlpiri; et la Psychanalyse de Freud. Ainsi, nous nous concentrons sur trois aspects des rêves: la méthode, le sens et l'usage. Dans le premier cas, nous soulignons comment fonctionne la méthode des ateliers de Gestion Collective des Rêves, comment elle opère de manière co-émergente pour produire certains sens et quels usages sont faites de ces derniers. Dans le second cas, nous soutenons que la méthode interprétative de Freud, à travers un processus de traduction, produit également le sens des rêves qui comparaisent dans sa clinique, qui est son usage primaire. Nous concluons que ces dispositifs sont côte à côte, puisqu'ils partent de la même base co-émergente de production de sens et ils ne diffèrent que par leur façon de traiter l'expérience onirique: l'un à travers son esthétisation, qui peut être picturale, dramatique, musicale, etc. et d'autre par la traduction d'un langage perceptif en langage conceptuel.

Mots-clés: Rêve. Co-émergence. Gestion Collectif. Atelier. Psychanalyse. Interprétation.

ABSTRACT

This research intends to show that the meaning of any dream is produced from its encounter with a particular dispositive. In other words, we argue that the meanings that can be attributed to dreams are not essences of these, intrinsic characteristics, but rather are co-emerging with the different existing methods that appropriates the dream's experience for a particular purpose. To do this, we use Francisco Varela's notion of co-emergence. In order to validate our hypothesis, we use as paradigmatic example two approaches: the "Collective Management of Dreams", research conducted at the Fluminense Federal University by Professor Abrahão de Oliveira Santos, inspired by the anthropologist Barbara Glowczewski's ethnography research about the Australian aborigines Warlpiri; and Freud's Psychoanalysis. Thus, we focus on the dreams from three aspects: method, meaning and how it is used. In the first case, we underline how the method of the "Collective Management of Dreams workshop" functions and also how it operates in a co-emergent way to produce certain meanings and how the workshop's findings are used. In the second case, we agree that the interpretative method of Freud, working through a translation process, also produces the meaning of dreams that take place in his clinic, which is its primary use. We conclude that both approaches are side by side, they start from the same co-emerging base of production of meaning, differing only in the way the dream experience were handled: one by its aestheticization, which can be pictorial, dramatic, musical, etc.; and the other by the translation of a perceptual language to a conceptual language.

Keywords: Dream. Co-emergence. Collective Management. Workshop. Psychoanalysis. Interpretation.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Desenho realizado na oficina do Limiar.....	72
Figura 2	Desenho realizado na oficina da Cinelândia.....	88

SUMÁRIO

	PRÓLOGO.....	18
1	INTRODUÇÃO.....	26
2	A GESTÃO COLETIVA DOS SONHOS: UMA PRÁTICA SINGULAR COM A EXPERIÊNCIA ONÍRICA.....	36
	2.1 Um pouco da história da Gestão Coletiva dos Sonhos: a tecnologia onírica dos Warlpiri.....	36
	2.2 O método das oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos.....	46
	2.2.1 O que entendemos por Gestão e por Coletivo.....	51
	2.2.2 As intensidades dos sonhos e a produção estética: o corte irracional...	56
	2.2.3 Por que coletivizar a experiência onírica? Sonho dos Perpétuos e a política.....	75
	2.2.4 A terceira etapa da oficina: com que propósito avaliamos?.....	91
	2.3 Multiplicação dos sentidos do sonho: a coemergência.....	95
	2.4 Usos possíveis da experiência onírica pela Gestão Coletiva dos Sonhos...	99
	2.5 Breves considerações.....	107
3	O SONHO EM FREUD: REDESENHANDO ITINERÁRIOS (E FAZENDO FILHOS MONSTROS).....	110
	3.1 O caso Dora e o uso dos sonhos por meio da técnica interpretativa.....	110
	3.1.1 O que entendemos por interpretação.....	112
	3.1.2 Traduzir é preciso ou por uma outra concepção de tradução.....	118
	3.1.3 História clínica do caso.....	119
	3.1.4 Primeiro sonho.....	122
	3.1.5 O psicanalista, o caçador e o detetive.....	127
	3.1.6 Segundo sonho.....	133
	3.1.7 Posfácio do caso ou o sonho pode apontar um futuro?.....	140
	3.2 A máquina conceitual freudiana: sentido e método da experiência onírica.....	142
	3.2.1 Relação entre conteúdo manifesto e conteúdo latente.....	153
	3.2.2 Freud se desterritorializa: o sonho para além da realização de desejos.....	158
	3.3 Considerações parciais.....	165

4	CONCLUSÃO.....	169
5	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	176

PRÓLOGO

Talvez todo problema de pesquisa comece com uma questão (ou várias) que nos afeta, que nos move ao ponto de nos debruçarmos sobre aquilo que causa inquietude, não sei ao certo se para construir algum sentido ou para dar uma resposta que nos tranquilize. Foucault, em uma rara entrevista em vídeo², diz: “eu não digo coisas porque eu as penso, eu as digo para que eu possa deixar de pensá-las”. Sendo assim, há sempre um ponto de partida, um lugar de onde falamos e pensamos.

Quero aqui então falar da minha trajetória, do meu interesse pelos sonhos, daquilo que me motivou a pesquisar tal temática culminando nesta tese. Quem sabe esse movimento não esclareça ao leitor algumas passagens, alguns pontos presentes no trabalho e também possa lhe fornecer certas pistas da constituição de um pensamento.

Há tempos que os sonhos constituem para mim imensa fonte de estranhamento, saber, júbilo, pavor e tantos outros afetos e efeitos. Recordo-me de sonhos que tive com 4, 5 anos de idade, com uma nitidez que ultrapassa muitos sonhos recentes. Dificilmente esquecerei a primeira vez em que me questioneei, naquela época, se determinado acontecimento noturno fora um sonho ou se ocorrera em vigília. Anos depois, ainda criança, soube a resposta, e mesmo que a absurdidade daquele evento contrastasse com a realidade, a impressão causada foi suficiente para conceder à experiência onírica um lugar de destaque dentre as vivências que tinha em meio ao mundo. Afinal, apesar de saber que aquilo que se mostrara para mim não poderia ter acontecido de fato, a sensação em meu corpo dizia que tinha sido real.

Pulando o restante da infância, chego à adolescência, mais precisamente aos 15 anos. Início uma psicoterapia com uma psicóloga junguiana. Já havia passado, dos 9 aos 11 anos, mais ou menos, por outra psicóloga, uma psicanalista. Entretanto, nessa segunda terapia, algo me desperta a atenção: a análise de sonhos. Lembro-me deles com uma frequência infinitamente superior ao seu esquecimento. E ali, naquele ambiente, eles eram valorizados para além da importância pessoal que eu lhes atribuía. Até o final daquele processo terapêutico, quando terminei a faculdade de psicologia na Universidade Estadual de Maringá (UEM), no Paraná, sempre continuei trabalhando com meus sonhos. Eu os anotava regularmente. Tenho cadernos, folhas soltas, blocos de notas, guardanapos, todo tipo de papel com meus sonhos registrados. Alguns, com uma impecabilidade de detalhes, outros, com apenas algumas palavras-chave que me permitiam rememorar todo o conteúdo onírico.

² Para mais informações, procurar no sítio da internet “YouTube”: Foucault – The Lost Interview.

Recordo-me de um período de férias, com quase 17 anos, em que tinha 3, 4 sonhos na mesma noite, todos os dias, durante uma ou duas semanas inteiras. Algo neles me reconfortava, me espantava e me aproximava das experiências e transformações pelas quais estava passando: amores, vestibular, questões familiares, etc. Ainda hoje tenho o costume de anotar meus sonhos, seja por quais meios for.

Mais uma mudança de cena. Universidade, faculdade de psicologia. Antes mesmo da primeira disciplina em que estudaria psicanálise, me pus a ler as Conferências Introdutórias de Freud sobre os sonhos. Fiquei fascinado pelo texto e pelo seu método de trabalho. Na metade da graduação, comecei a estudar Jung, e esses dois autores passaram a ser minhas principais referências em relação à experiência onírica. Embora tivéssemos (eu e aqueles que estudavam Jung por conta própria ou em grupos de estudo fora da academia, pois não havia na grade nenhuma disciplina acerca dele) um bordão³ um tanto quanto jocoso para nos referirmos aos dois pensadores, suas diferenças não me importavam. Eu achava que eles simplesmente olhavam para aspectos distintos de uma mesma coisa. Sentia que ora as explicações de um me serviam mais, ora as de outro.

Em meio a essa trajetória, tomei contato com a obra de Deleuze e Guattari. Então, houve um ponto de ruptura e algo mudou profundamente. Para além das transformações que tal conexão trouxe para minha vida (tanto pessoal quanto acadêmica), com o passar do tempo, paulatinamente, fui me desinteressando das teorias de Freud e Jung. Esse abandono se tornou mais forte quando vim para Niterói, em 2005, em decorrência de minha entrada no mestrado em psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Jung foi o mais difícil de deixar de lado, pois sua abordagem me chamava muito a atenção. Embora contrastasse com os conceitos e ideias da filosofia da diferença, ainda assim seus postulados me eram caros, pois eles me ajudavam a criar sentido para meus sonhos e também porque nunca me aprofundi em sua obra tanto quanto me aprofundi nos escritos de Freud. Com o passar do tempo, me perguntei se não haveria uma forma de trabalho com os sonhos mais afeito às concepções de Deleuze e Guattari. Isso permaneceu adormecido durante alguns anos. Ah, não poderia deixar de comentar algo marcante! Quando estava terminando de escrever minha dissertação, em 2007, sonhei com uma voz feminina que me dizia para ler “O Anti-édipo: uma introdução à vida não-fascista” – prefácio escrito por Foucault à edição norte-americana de *O Anti-édipo* de Deleuze e Guattari –, pois isso iria me ajudar na escrita da conclusão. Não tive dúvidas: fui

³ A frase era a seguinte: Freud explica, Jung resolve.

atrás do texto, que já conhecia de nome, mas nunca havia lido. De fato, ele foi muito pertinente para aquela ocasião.

Outro ponto importante se deu com a minha inserção no mestrado. Em 2006, os professores André do Eirado e Auterives Maciel deram uma disciplina em conjunto. O primeiro abordando o Budismo e o segundo, *Lógica do Sentido*, de Deleuze. Fiquei maravilhado com os ensinamentos budistas e logo perguntei a André onde poderia escutar mais deles e aprender a praticar meditação. Ele me indicou um grupo e passei a frequentá-lo semanalmente. A prece citada na página 85, no primeiro capítulo, é uma velha conhecida. Recito-a há mais de nove anos ao final de cada prática. Assim, quando de minha entrada nessa tradição, outra leitura dos sonhos se abriu. No Budismo Tibetano, e em algumas outras linhagens, igualmente, a realidade é considerada como uma experiência onírica: ela não é sólida, não tem substância e é vista como transitória. Buda, em sânscrito, significa “desperto”. É como se todos estivéssemos dormindo, ignorando a verdadeira natureza de todas as coisas. Para o Budismo, tudo o que brota em existência traz a marca da impermanência: tem início, meio e fim. Aliás, a realidade é sempre vista de forma coemergente: quando eu olho para o mundo, eu construo aquele mundo, eu o doto de algum significado. Diante daquele mundo surgem sujeito e realidade, inseparáveis; todas as experiências têm essa mesma base.

Em retiros, já ouvira falar de uma prática tibetana chamada Yoga dos Sonhos. Interessei-me muito por saber do que se tratava e, pulando um pouco a cronologia dos fatos, pude entrar em contato com essa abordagem em janeiro de 2015. Naquela época, veio ao Brasil o professor e mestre Alan Wallace, um dos poucos ocidentais que recebeu a transmissão desses ensinamentos e a autorização de passá-los adiante. Ali, em um retiro, conheci a verdadeira profundidade da prática com os sonhos no Budismo Tibetano e o quanto ela exige de uma série de pré-requisitos que ainda estou longe de cumprir de forma impecável. Contudo, mesmo tendo acessado apenas os estágios iniciais da prática, em minhas experimentações, no ano passado, já pude sentir seus efeitos na forma de me relacionar com os sonhos.

Continuando em minha cronologia, no ano de 2009, o professor Abrahão Santos e seu grupo de pesquisa foram convidados para fazer uma oficina de Gestão Coletiva dos Sonhos durante um encontro do grupo de estudos chamado Limiar, na UFF. Fiquei muito intrigado com aquele modo diferente de lidar com os sonhos que se apresentava. Como já disse, até então minha leitura de Deleuze e Guattari me afastara da psicanálise, estava me afastando de Jung e de seus modos de lidar com a experiência onírica. Por outro lado, é impressionante o quanto convoco Jung para a conversa nessa oficina, até mesmo propondo, ao final dela, que se

chamasse o professor Roberto Novaes (conhecedor de sua obra) para uma conversa e também para que indicasse ao grupo algum texto do psiquiatra suíço que versasse sobre o assunto. Não obstante, a partir das críticas dos autores franceses mencionados, na minha cabeça, havia uma incompatibilidade com o que eles propunham, em termos de pensamento, com aqueles métodos de trabalho e concepções sobre o sonho. Pergunto-me hoje se isso não era fruto de uma predisposição antagonística, radical, de que nada que não fosse Deleuze e Guattari não prestava. Ainda sim, me interessei pela oficina visto que sua abordagem trazia os sonhos de volta à cena. Eles ganhavam de novo relevância a partir das referências que estava lendo. Poderia também pensar, com base nessa diferença, que os sonhos a partir de Freud e Jung ganham relevo clínico, e as preocupações de Deleuze e Guattari não são propriamente clínicas, e, sim, com o pensamento. Por conseguinte, me perguntava: o que fez com que o sonho tenha se vinculado tanto à clínica e tenha sido deixado de lado pela filosofia?

Digressões à parte, voltando ao eixo principal, achei muito curiosa a abordagem das oficinas de Gestão Coletiva. Conversei com Abrahão ao final do encontro, perguntei-lhe de onde vinha a inspiração para tal prática, se ele conhecia um texto de Guattari sobre os sonhos de Kafka, se eles estudavam Jung e conheciam sua obra, etc. De alguma forma aquilo ficou adormecido, mas não olvidado.

Em 2010, passo em um concurso para professor substituto na UFF. A mim é atribuída a disciplina “Cognição e Coletivos” (que por sinal era ministrada por André do Eirado). Ali, tive contato com a obra de Humberto Maturana e Francisco Varela e com as noções de enação e fazer emergir, ou, coemergência. Qual não foi minha surpresa ao saber que esses conceitos tiveram sua inspiração no Budismo Tibetano, sendo Varela um grande praticante de meditação. Para mim, a ideia de coemergência retornava com mais força, agora com uma ancoragem nos estudos da cognição, em estreito contato com a filosofia e com a psicologia, me dando subsídios para pensar o ato de conhecer (e outros processos de interação sujeito/mundo) a partir dessa concepção revolucionária, porém desprendida da tradição religiosa. Não me lembro exatamente em que momento isso se deu, mas acabei me aproximando de Abrahão e de seu grupo de pesquisa nesse mesmo ano. Não sei se isso foi devido a um convite que eles me fizeram para discutir determinado texto de Jung ou algo do gênero, ou pelo fato de eu os ter convidado para fazer uma oficina com os alunos da disciplina de Cognição e Coletivos, no segundo semestre de 2010, no último dia de aula. Mas, de qualquer forma, aquela ocasião marcou minha entrada no grupo.

É importante salientar que em outubro do referido ano voltei a fazer terapia, e com uma psicóloga junguiana. Minha entrada nesse novo processo terapêutico foi marcada por um

sonho, até hoje referência quando eu minha psicóloga tocamos em determinados temas. Já retornamos a ele inúmeras vezes, sempre descortinando (ou produzindo, dependendo de como se vê) sentidos insuspeitos. O trabalho com os sonhos é algo constante em nossos encontros, muitas vezes nos dedicando a eles durante sessões inteiras. Por outro lado, poucas vezes, como clínico, trabalhei os sonhos de meus pacientes. Sempre tive receio a esse respeito, como se os referenciais de que dispunha não fossem suficientes, não me dessem um chão para que eu pudesse me aventurar por veredas desconhecidas. Essas dúvidas permanecem comigo e provavelmente me depararei com elas de novo em algum momento.

Retornando à pesquisa, muito do que me instigou nela durante o tempo em que lá estive foi a possibilidade de pensar outras concepções para o sonho, outras maneiras de compreendê-lo em termos de experiência vivida e explicação fenomênica. Além disso, existia o interesse por um método grupal, que tornava o trabalho com os sonhos o exercício de um coletivo sobre algo que aparentemente é bem individual (pois de uma coisa não se pode fugir, só eu – à noite – posso sonhar com seja lá o que for e ninguém mais pode fazer isso por mim. Por isso também a necessidade de se diferenciar dois momentos na perspectiva da oficina: o sonho sonhado e o sonho contado em grupo). Igualmente, sempre me chamou atenção a forma como as pessoas em geral experimentam a oficina, o impacto que ela provoca nelas. É perceptível e algo bonito de se ver o quanto são afetadas com sua dinâmica e o quanto saem dela mais leves, mais abertas, mais soltas, enfim, de um jeito diferente do que entraram. Nós, do grupo, produzimos muita coisa desde então: trabalhos enviados para congressos, no Brasil e no exterior, artigos, realização de oficinas em diversos espaços, contextos e instituições... Vivenciamos questionamentos, repensamos o método da Gestão Coletiva, seguimos certas linhas de trabalho enquanto outras foram deixadas de lado e, com o passar do tempo, cada qual foi construindo seus próprios rumos como consequência de nossas experimentações.

Tendo sido muito afetado pela prática da docência, decidi fazer doutorado na UFF, sob orientação do professor Eduardo Passos, uma vez que Abrahão não fazia parte do corpo docente do programa de pós-graduação. Conhecendo o professor acima citado há alguns anos, achei que ele era o que mais estava em sintonia com aquilo que queria escrever. Em meados de 2011, essa ideia começa a ganhar corpo e amadurecimento. Queria fazer algo na temática dos sonhos e que envolvesse as oficinas, além dos métodos de Freud e Jung. Queria fazer um retorno a eles, agora com outros olhos. Fiz um esboço de projeto, elaborei o tema pensando em uma comparação entre Freud, Jung e a Gestão Coletiva dos Sonhos a partir dos elementos sentido, método e uso. Não havia ainda propriamente um problema de pesquisa, só um desejo de estudar esses autores, explorá-los e ver o que eu poderia extrair deles. Também havia a

ideia de realizar oficinas de Gestão Coletiva durante o doutorado, consistindo assim em uma pesquisa bibliográfica e de campo.

Um pequeno parêntese. Boa parte do que foi descrito acima acabou mudando depois. As modulações sofridas no projeto original me impulsionaram para caminhos diversos. Tive de abandonar Jung em decorrência de uma mudança de posicionamento em relação à Freud. Cedi o lugar da pegada antagonista a uma atitude mais acolhedora, mais próxima do *ethos* da teoria de Varela da coemergência, o que levou um certo tempo, não me permitindo assim trabalhar com o devido cuidado e profundidade as três abordagens mencionadas. Isso e o surgimento de questões em relação à metodologia da Gestão Coletiva me fizeram optar por não realizar o campo, utilizando assim o banco de dados da pesquisa que contém muitos registros de oficinas.

Fechando esse parêntese, devo relatar que, antes de o projeto ser enviado ao processo seletivo, em meados de abril de 2012, tive uma interessante troca de *e-mails* com Abrahão datada de fevereiro do mesmo ano. No decurso da escrita de um artigo em conjunto, conversando por mensagens eletrônicas, falei de certo ponto no texto onde se podia entrever uma performatividade dos métodos que estávamos analisando. Os dispositivos performatizam, criam os sentidos para os sonhos, mais do que os revelam. E talvez a Gestão Coletiva tivesse de afirmar isso como um diferencial de sua prática. Fiz essa consideração de forma muito displicente, sem me deter em demasia nesse assunto.

Concluído o projeto e tendo sido aprovado no processo seletivo, em agosto do referido ano, teve início minha jornada. Em conversa conjunta, estabelecemos que Eduardo seria o orientador e Abrahão o coorientador (situação que mudaria após a qualificação). Logo nos primeiros meses, levei meu projeto para o grupo de orientação coletiva, dispositivo criado por Eduardo para trabalhar as teses e dissertações de seus alunos de forma grupal. Antes do envio do projeto, fiz algumas modificações nele, nada de grande monta. Entretanto, em duas linhas, apresentei a ideia de que os sentidos dos sonhos são produzidos pelos diferentes métodos, ou melhor, eles são coemergentes. Escrevi isso intuitivamente, de forma despretensiosa e sem pensar muito nas consequências que teria. Aliás, muito do que escrevi na tese foi assim, de forma intuitiva, de modo que, às vezes, não me recordava de determinado trecho, quase como se não tivesse sido eu o autor. Ocasionalmente, tinha clareza das minhas intuições e as deixava lá até ter condições de desenvolvê-las. Assim ocorreu com a parte em que utilizei Sandman. Entretanto, quando de meu encontro no grupo de orientação, foram as pessoas ali presentes que destacaram a questão da coemergência sentido/método. Naquela ocasião, elas disseram que talvez essa ideia fosse a mais importante da tese e que ali residia meu problema

de pesquisa propriamente dito. Diante disso, o projeto ganhou outra configuração, como já foi explicado anteriormente, tomando mais ou menos a forma que possui hoje a introdução da tese.

Durante a pós-graduação, tive outro encontro enriquecedor. Na verdade, já tinha tomado conhecimento de sua existência anos antes, porém só fui me debruçar sobre ele – por acaso – após meu ingresso no doutorado. Trata-se de Sandman, personagem em quadrinhos da editora DC, criado por Neil Gaiman. Para aqueles que são fãs da chamada sétima arte, Sandman é muito conhecido e venerado pelo teor de suas histórias, pela narrativa nada convencional e pelos temas que retrata. Monarca do Sonhar, Rei dos Sonhos, Lorde Morpheus retrata uma ilustração do que seria a experiência onírica, quem ou o que a rege, para onde vamos quando sonhamos, qual é a relação do sonho com outras experiências de nossa vida, etc. Desde o início quis utilizá-lo de alguma forma na tese, seja como personagem conceitual, seja como apoio para alguma ideia ou algo nesse sentido. Mas nunca sabia exatamente como fazê-lo e muito menos que histórias ou trechos usar. Só soube o que fazer de fato quando estava na França, em meu doutorado *sanduíche*. Lá, em meio à solidão, pude me aventurar e me arriscar pela escrita, ensaiando palavreados, textos, fabricando enxertos de tese, construindo um estilo e forjando um pensamento. Aos poucos, fui selecionando um material em sintonia com o que estava escrevendo e logo ele ganhou forma e espaço no trabalho. Assim, pude também realizar um sonho antigo (com o perdão do trocadilho) e usar revistas em quadrinho como intercessores para se problematizar determinadas questões. Muitos menosprezam seu potencial artístico, literário e se esquecem ou ignoram sua potência de nos fazer pensar com suas imagens despretensiosas, mundanas.

Chegando ao final deste doutorado, vejo que muita coisa mudou para mim de lá pra cá. Já não vejo a abordagem de Freud e de Jung da mesma forma. Não mais os acho incompatíveis com a Gestão Coletiva ou mesmo com o pensamento de Deleuze e Guattari. Em uma linguagem budista, diria que atualmente eu os considero a partir de uma paisagem de equanimidade. Explico-me: vejo em suas obras uma potência muito grande. O problema, muitas vezes, está é conosco, que olhamos para eles sempre do mesmo jeito. Não penso que um método, uma abordagem seja melhor ou pior que a outra, ou que uma seja verdadeira e as outras falsas; são todas muito válidas e se encontram lado a lado. Defendo que trabalham igualmente com uma produção de sentidos, só que de maneira distinta, cada qual a seu modo. Tenho um grande respeito e admiração pelas diferentes perspectivas existentes – muitas das quais tive o privilégio de conhecer ao longo do percurso no doutorado – e suas criações. Minha preocupação hoje em dia é mais com o que elas produzem, ou seja, quais os efeitos na

vida das pessoas que os vários dispositivos provocam do que com a necessidade de afirmação de uma delas em detrimento das demais. Cada pessoa deve poder escolher qual concepção e método convém melhor à sua vida.

No final das contas, cada fato que aqui relatei contribuiu para a escrita da tese. Todos esses eventos tiveram sua parcela de importância e de inspiração. Entretanto, se há algum motivador maior para esta pesquisa, com certeza são os sonhos (principalmente os meus, mas também os dos outros). Frequentemente eles são os meus guias, me dizem de que preciso cuidar na minha existência, me sinalizam se algo não vai bem comigo, me perturbam as ideias, me tiram dos lugares-comuns, indicam caminhos, pedem que eu os anote, os conte, os trabalhe, ou que eu simplesmente preste atenção na existência deles.

INTRODUÇÃO

*"Tome este beijo
sobre a têmpera
e, partindo de ti agora,
muito a dizer nesta franca hora
Você não está errado, quem diria
que meus sonhos têm sido o dia;
Ainda se a esperança fosse um açoite
em um dia, ou numa noite,
numa visão, ou em ninguém
É isso então o que está aquém?
Tudo o que vejo, tudo o que suponho
É só um sonho dentro de um sonho.*

*As ondas quebram e fico ao meio
de uma praia atormentada
e eu seguro em minhas mãos
uns grãos de areia dourada -
Quão poucos! E como se vão
Pelos meus dedos para o nada,
enquanto eu choro, enquanto eu choro!
Ó Deus! Eu Vos imploro:
Não posso mantê-los em minha teia?
Ó Deus! Posso eu proteger
das duras ondas um grão de areia?
Será que tudo o que vejo e suponho
É só um sonho dentro de um sonho?"*

- Edgar Allan Poe

Ao longo da história da humanidade, os sonhos sempre foram objeto de interesse, fascínio e curiosidade. Considerado como profético, revelador de verdades e tomado em inúmeros outros sentidos, a experiência onírica e seu uso sempre tiveram uma grande importância em diversas culturas, podendo, por exemplo, indicar a cura de certos males ou até mesmo determinar o curso de tribos e civilizações inteiras. Diz-se que Alexandre, o Grande, jamais saía em suas campanhas militares sem a presença de interpretadores de sonhos em suas fileiras. Também foi graças a um sonho que o químico alemão Kekulé, no século XIX, pôde formular a estrutura molecular do benzeno.

Não obstante a exceção acima, em nossa sociedade ocidental, a partir de certo momento, os sonhos foram perdendo sua importância e considerados algo menor dentro da experiência subjetiva humana. De certa forma, foi Freud, a partir de sua clínica, quem

recuperou a potência da experiência onírica e, além disso, criou uma metodologia para abordá-la.

Anos mais tarde, Jung, seu antigo colaborador, desenvolveu outra teoria acerca do fenômeno onírico, também com viés clínico, atribuindo sentidos diferentes daqueles adotados por Freud, todavia sem negá-los. Tais concepções teóricas e práticas, atualmente, são as mais conhecidas abordagens dos sonhos dentro da psicologia, e muitos se orientam por elas na clínica (embora, no âmbito acadêmico, Jung seja menos estudado).

Em meio a esse contexto, nos deparamos ainda com uma leitura singular acerca dos sonhos. Trata-se de uma pesquisa que ocorre desde 2009, na Universidade Federal Fluminense (UFF), coordenada pelo professor Abrahão de Oliveira Santos, intitulada “Gestão Coletiva dos Sonhos”. Nessa perspectiva, trabalhamos de modo distinto da abordagem Psicanalítica de Freud e da Psicologia Analítica de Jung, embora em certos momentos alguns pontos possam convergir. Partindo daquilo que se denomina oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos, tecnologia coletiva de manejo da experiência onírica criada por Abrahão em seu pós-doutorado, no ano de 2008, começou-se a construir outra visada para lidar com os sonhos, com parâmetros diversos e que tem como principais interlocutores, até o momento, Michel Foucault, Barbara Glowczewski, Félix Guattari e Gilles Deleuze.

Esta pesquisa de doutorado caminha em direção análoga, ou seja, no desafio de – partindo de alguns dos referenciais acima – apontar, indicar a possibilidade de se considerar os sonhos com base em outras perspectivas. Queremos pensar o sentido do sonho como sendo produzido a partir do encontro deste com determinado procedimento de trabalho com ele. Em outras palavras, diferentemente de pensar a experiência onírica como possuidora de um sentido em si, ambicionamos mostrar que os vários sentidos passíveis de serem atribuídos aos sonhos dependem dos dispositivos que deles se faz uso para seu estudo, ou seja, eles são coemergentes. A forma com que os concebemos está intimamente vinculada ao modo como operam as diversas metodologias. Dentre as inúmeras existentes, discorreremos sobre duas delas: método das oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos e método interpretativo de Freud. Assim sendo, podemos passar a ver a experiência onírica como algo coletivo e impessoal, não estando apartada da realidade, ou seja, o sonho não se encontra separado da vida de vigília e não se configura necessariamente como produto de um indivíduo, dizendo respeito única e exclusivamente a sua história de vida pessoal, mas, sim, trata-se de uma experiência a partir da qual se constituem sujeito e mundo. De outro modo, aspiramos conceber o sonho como ponto de perspectivação por meio do qual sujeito e mundo sejam vistos em um caráter processual, de inacabamento, podendo se reconstituir de maneiras distintas.

Outra questão importante, que decorre das reflexões acima, é o uso que se faz dos sonhos: para que são utilizados? Com que propósitos? Problematicar essas questões talvez nos permita pensar com que finalidade a Gestão Coletiva dos Sonhos se apropria da experiência onírica e também repensar a utilização dela estabelecida pela clínica psicanalítica, indicando outros usos possíveis.

Feita essa primeira apreciação sobre o tema e a nossa problemática, iremos agora discorrer sobre algumas das ideias dos autores citados anteriormente, mostrando o percurso teórico realizado por este trabalho. Nosso intuito é ver como cada concepção teórica considera os sonhos a partir de três pontos: os sentidos conferidos a eles, o método utilizado para trabalhá-los e que tipo de uso é feito deles. Essa ordem aqui apresentada não será necessariamente seguida no desenvolver de cada capítulo.

No que se refere à Gestão Coletiva dos Sonhos, até o presente momento, desenvolvemos algumas noções e postulados gerais acerca da experiência onírica. Este trabalho procura também desenvolver mais amplamente tais ideias. Um dos autores que utilizamos para pensar sobre os sonhos é Barbara Glowczewski, uma antropóloga que estudou os aborígenes australianos, principalmente um grupo chamado Warlpiri. Para esse povo, os sonhos fazem parte de algo que os constitui; não há um corte, uma divisão, tal como ocorre em nossa sociedade, entre uma experiência que seria onírica e outra que seria real. O sonho se conecta com o que chamamos de realidade, estado de vigília, de forma a atualizá-lo. Todas as manhãs, os Warlpiri contam seus sonhos através de palavras, gestos, desenhos e signos ilustrados na areia ou em seus corpos (GLOWCZEWSKI, 1987). Nessa tribo, o sonho orienta a forma de viver, os deslocamentos territoriais; produz sentidos, identidades, possibilidades. Um fato ilustra muito bem sua importância para esse povo. Quando veio o contato com o homem branco, houve uma delimitação dos territórios ocupados pelos aborígenes. Muitos eram nômades e por isso morreram com a mudança provocada em seu modo de vida. Os Warlpiri foram um dos poucos que sobreviveram, pois nos sonhos eles puderam continuar seu nomadismo (GLOWCZEWSKI, 1987). A experiência onírica aqui aparece como local de criação de territórios, não somente espaciais mas também culturais, existenciais.

Ao entrarmos em contato com essa cultura, vemos, nos sonhos, aspectos da sociedade e do momento histórico em que ela vive, além de elementos que irão intervir no seu cotidiano. Por essa visada, em nosso entendimento, a experiência onírica é um acontecimento fruto do encontro de forças constituintes da vida, dos seres e do mundo. Pensamo-la como uma produção que deriva de níveis históricos, políticos e sociais.

Essa tradição, no sentido aí exposta, ao considerar o sonho como possibilidade de criação, se encontra com o pensamento do filósofo grego Heráclito: o homem desperto vive em um mundo comum, mas aquele que dorme volta-se para o mundo próprio (Heráclito *apud* FOUCAULT, 1999). De acordo com Foucault (1999), Heráclito, quando se refere a esse mundo próprio, traz aí a experiência onírica como momento originário no qual a existência se projeta e se constitui. Essa temática, no filósofo grego, expressa o momento de liberdade pelo qual a existência se faz simultaneamente como mundo e como homem. Por que liberdade? Porque, no sonhar, no mundo próprio, tudo está se fazendo, os fluxos de forças, cores e espaço se desdobram em forma, tornam-se imagem e coisa, objeto, sujeito e mundo (SANTOS, TRINDADE, COSTA e GRIPP, 2011). No sonho, podemos vivenciar coisas que seriam impossíveis de se experimentar no estado de vigília e, muitas vezes, o que acontece na experiência onírica reverbera na vida desperta, provoca perturbações. Nesse sentido, a perspectiva da Gestão Coletiva dos Sonhos trata o sonho como efeito de um jogo plural que constitui a vida, como um modo singular que surge de uma tensão que se afirma no mundo, como sentido distinto, como possibilidade de constituir outros caminhos, outros modos de subjetivação, outros regimes de signos e de significações.

Tendo exposto minimamente nossas concepções, passemos ao método utilizado pela pesquisa para se trabalhar com os sonhos. Trata-se das Oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos e, segundo Santos (2010), ela acontece da seguinte forma: pessoas de ambos os sexos, com idades e graus de escolaridade distintos (dependendo da instituição ou do local em que é realizada), em um número variável de participantes, se juntam em um círculo e contam seus sonhos uns para os outros. Conforme o mesmo autor, a oficina é composta por três etapas: inicialmente os participantes contam seus sonhos e, a partir do que é contado, perguntas são feitas sobre os mesmos. Após esse momento, realiza-se alguma produção estética com base naquilo que mais chamou atenção nos relatos dos sonhos vivenciados pelos participantes: desenhos coletivos ou individuais, sonorização, dramatização de alguma cena, produção escrita, etc. Ao final, o grupo retoma tudo o que foi feito, e cada pessoa tem espaço para falar sobre como foi participar de todo o processo, possibilitando assim a criação de um contorno para a experiência vivida na oficina.

Para garantir que esse dispositivo opere dentro da proposta da pesquisa, existem três regras⁴ (SANTOS *et al*, 2011). A primeira diz respeito a uma liberação do sonho da biografia do sonhador que o conta; a segunda sugere uma liberação do sonho de significações

⁴ A palavra regra, comumente, pode ter um sentido pesado, de proibição. Porém a entendemos como algo afirmativo, como possibilidade de que determinada experiência possa acontecer.

preestabelecidas à experiência onírica ou à experiência da oficina – ou seja, todo sentido passível de ser atribuído ao sonho ou à vivência da oficina é imanente; a terceira convida os participantes a explorarem o conteúdo imagético e sensório do sonho tal como ele apareceu para o sonhador.

Ao lidar com a experiência onírica dessa forma, a pesquisa Gestão Coletiva dos Sonhos dá um tratamento estético a ela (SANTOS, 2010): primeiramente, ao observar como os sonhos formam cenas, histórias distintas e estranhas, como maquinam seus dilemas e como constroem seus personagens, inclusive aqueles com os quais o sonhador costuma se identificar, como inventam os mundos para si, etc; e depois, quando o grupo se propõe a criar uma nova cena a partir da miríade de imagens oníricas, seja desenhando em papel, seja dançando, fazendo uma composição sonora ou dramatizando. De acordo com o pesquisador acima citado, nesse movimento de composição estética com o sonho, retorna ao grupo uma prática aberta por um coletivo com um exercício de liberdade, de possibilidades infinitas de expressão e criação de si – todavia, agora, na condição de vigília.

A experiência onírica, tal como concebida por Heráclito, potência de onde tudo se origina e que se encontra velada sob a noite, se desprende para o dia claro, apresentando-se a cada um e ao coletivo de sonhadores presentes com sua capacidade de transformação, de constituição de novas formas de vida, de olhar, de sentir, de ver a si e ao mundo. A experiência onírica, pelo viés da Gestão Coletiva dos Sonhos, tem uma lançada ética porque “[...] restitui em seu sentido autêntico o movimento de liberdade [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 92), de invenção de si e do mundo.

Passemos agora à Psicanálise. Como já foi dito, Freud (1900) foi um dos autores mais proeminentes dos últimos séculos a lidar com a questão dos sonhos. Entretanto, em sua época (e mesmo anteriormente), já havia todo um interesse especial pelo fenômeno onírico, embora esse se circunscrevesse apenas ao círculo dos artistas, poetas, místicos, etc. Dentro das ciências, certos autores lançaram mão de premissas e postulados sobre tal assunto, porém, quase sempre, considerando a experiência onírica como algo desprovido de valor. Não obstante, foi o médico vienense quem atribuiu uma importância aos sonhos e o primeiro a sistematizar uma teoria sobre eles e, apoiado nisso, ou melhor, conjuntamente com isso, a propor um uso terapêutico, clínico para o tratamento das neuroses. Basta lembrarmos de que um dos livros seminais para a Psicanálise, base de sua construção teórica – e talvez técnica – foi a *Interpretação dos Sonhos*, de 1900.

Para Freud, todos os sonhos são realizações de desejos inconscientes. Esse é o sentido deles (FREUD, 1900). Isso se mostra verdadeiro, porém, apenas em um primeiro momento.

Em suas obras posteriores, esse postulado sofre alterações, e o sentido da experiência onírica como satisfação desejante se amplia, abarcando outros significados. Por conseguinte, constatamos que há uma complexidade na forma como eles se constituem, no modo como são interpretados, naquilo que eles expressam e na maneira como esses sentidos são produzidos. No processo de formação das imagens oníricas, muitos mecanismos atuam. Primeiramente, faz-se necessário distinguir dois importantes conteúdos dos sonhos, pois eles estão diretamente ligados com todos os outros processos mencionados. Freud (1916) os denominou conteúdo manifesto do sonho e pensamento onírico latente. Esses últimos são inconscientes e, por isso, não conseguem ganhar acesso à consciência em decorrência de sua natureza. Tais pensamentos encontram formas de expressão quando ligados a acontecimentos do dia anterior (restos diurnos) e durante a noite, quando nossas barreiras morais e civilizatórias contra esses conteúdos “baixam a guarda”. Mesmo assim, ainda existe uma censura por parte do aparelho psíquico para que eles não venham à luz; e o que ocorre então é uma distorção desses pensamentos e sua transmutação em imagens (FREUD, 1916). Os conteúdos são reagrupados de outra maneira, colocados sob forma alusiva ou ainda condensados em poucas imagens, e seu teor aflitivo é deslocado para cenas que a princípio não têm qualquer relação com o conteúdo original. A isso chamamos elaboração onírica, e o sonho surge justamente a partir desse processo. O que aparece para nós em forma de sonho é tão somente aquilo que se denomina como conteúdo manifesto. Ele é a transfiguração dos pensamentos inconscientes perturbadores. Essa modificação que tais conteúdos experimentam garante a eles uma forma de expressão (FREUD, 1916).

E quanto à interpretação do sonho? Antes de tudo, para Freud (1916), interpretar significa traduzir uma imagem em um pensamento. Partindo do sonho relatado pela pessoa ou paciente, o analista ou qualquer outro que vá lidar com o sonho pede que lhe diga tudo o que vier à mente, sem censura. Trata-se da famosa associação livre. É ela, junto com o conhecimento da vida do sonhador, que vai possibilitar a tradução dos pensamentos oníricos latentes e a criação de um significado para o sonho. De fato, é um trabalho de criação de sentido conjunto entre terapeuta e paciente.

Isso posto, passemos agora aos demais tópicos da tese. Em relação à justificativa desta pesquisa, podemos dizer, de modo literário, que ela se sustenta no seguinte:

Pois as pessoas podiam fechar os olhos diante da grandeza, do assustador, da beleza, e podiam tapar os ouvidos diante da melodia ou de palavras sedutoras. Mas não podiam escapar ao aroma. Pois o aroma é um irmão da

respiração. Com esta, ele penetra nas pessoas, elas não podem escapar-lhe caso queiram viver (SÜSKIND, 1985, p. 158).

Assim também é com o sonho. Todos sonhamos, e isso é um fato. Não podemos fugir disso, já que a experiência onírica se vincula intimamente à necessidade vital de dormir. Podemos considerá-la, por exemplo, ao modo das conhecidas abordagens atuais da neurociência. Segundo Crary (2014, p. 119 e 120), ao se referir a esse campo, “muito mais predominantes, hoje, são o desdém e a indiferença que tratam [as neurociências] o sonho como mero ajuste autorregulatório da sobrecarga sensorial da vigília.” Ou, então, podemos atribuir a eles sentidos diversos que podem tornar uma vida mais potente, alegre e liberta. Trata-se aí de uma escolha ética, envolvendo as várias abordagens existentes, que pode nos levar a práticas de liberdade (de recriação de si e do mundo) ou de alienação/indiferença em relação aos nossos sonhos. Mais uma vez, com Foucault (1999, p. 92), pensar a experiência onírica inseparada de um *ethos*

[...] restitui em seu sentido autêntico o movimento de liberdade, ela manifesta de que maneira ela se fundamenta ou se aliena, de que maneira ela se constitui como responsabilidade radical no mundo, ou do qual ela se esquece e se abandona a queda de causalidade.

Liberdade aqui não só de sonhar, mas de poder se apropriar da experiência onírica de maneiras distintas daquelas estabelecidas e/ou reconhecidas pela ciência vigente. De fato, podemos nos relacionar com nossos sonhos como se fossem restos de processos cerebrais mais importantes ou podemos utilizá-los em nossas vidas como indicadores de possibilidades outras de nossas existências.

Sendo assim, o objetivo geral desta tese é mostrar que o sentido de todo sonho é produzido, ele é coemergente com os vários dispositivos que se apropriam da experiência onírica para determinado proveito. Em decorrência disso, queremos afirmar que o sonho pode ser utilizado como um índice que aponta o caráter processual da subjetividade e do *socius*, possibilitando assim uma liberdade de constituição de si e do mundo.

Nossos objetivos específicos podem ser divididos em:

- problematizar o estatuto do sonhar na Gestão Coletiva dos Sonhos e na Psicanálise a partir de três eixos: sentido do sonho, método empregado para laborá-lo e o uso que se faz dele por meio dos pontos anteriores;
- afirmar a inseparabilidade, no trabalho com a experiência onírica, entre sentido e método, com base na noção de coemergência de Maturana e Varela;

- mapear quais outras possibilidades de emprego dos sonhos emergem das leituras acima;

- oferecer, baseando-se na compreensão das abordagens acima, uma perspectiva do sonho como meio através do qual vislumbramos a não solidez de sujeito e mundo, isto é, como se ambos não tivessem uma existência previamente dada e como se as fronteiras entre a experiência onírica e a experiência de vigília fossem mais fluidas.

Esta pesquisa de doutorado possui dois vieses: um conceitual e um empírico. No que se refere ao primeiro, ela se realizou através de pesquisa bibliográfica, em etapas e da seguinte forma: 1) o selecionamento de determinados textos de Foucault, Deleuze, Guattari, Glowczewski e pensadores afins, além do material bibliográfico já disponível produzido pela pesquisa na UFF, que deram sustentação teórica às discussões aqui realizadas sobre a abordagem da Gestão Coletiva dos Sonhos, procurando indicar como ela opera no trabalho com a experiência onírica a partir dos pontos: sentido, método e uso; 2) a afirmação da coemergência de sentido e método dos sonhos a partir da leitura do referencial de Maturana e Varela, tomando como base a teoria da enação de Varela; 3) a comprovação de que a Gestão Coletiva dos Sonhos, por meio de suas oficinas, opera de modo coemergente no que se refere aos sentidos produzidos para a experiência onírica; 4) a demonstração de que todo sentido atribuído aos sonhos, explicitado pelas diversas teorias existentes, é sempre coemergente com seus diferentes métodos de trabalho; 5) a leitura e análise de textos selecionados de Freud e outros que elucidaram o sentido que ele atribuiu aos sonhos, seu método de trabalho para com eles e o uso que ele fez deles a partir de sua perspectiva; 6) a sustentação de que também em Freud o sentido do sonho como realização de desejo, dentre outros significados possíveis, é coemergente com seu método interpretativo.

Em relação ao segundo viés, procedemos da seguinte maneira: 1) leitura, audição e análise dos registros em áudios e transcrições, armazenados no banco de dados da pesquisa Gestão Coletiva dos Sonhos, de várias oficinas realizadas no período de 2009 a 2013; 2) seleção daquelas oficinas onde se mostrava com maior compreensibilidade e clareza seu modo de funcionamento, etapa por etapa; 3) ênfase daquelas oficinas onde suas características singulares fizeram-se mais perceptíveis e passíveis de problematização.

No primeiro capítulo, apresentamos a abordagem da Gestão Coletiva dos Sonhos. Iniciamos com um breve histórico de como ela surgiu, em quais fundamentos está alicerçada. Depois, passamos a mostrar de que modo ela opera de forma concreta, trazendo o conteúdo de determinadas oficinas registradas. Buscamos evidenciar seu caráter coemergente com os sentidos que ela produz, examinando as etapas que compõem esse método e o papel de cada

uma dentro dele. Indagamo-nos quais seriam os sentidos dos termos Gestão e Coletivo, e o que eles ensinam dentro de nossa prática. Seguimos então com a problematização da relação das oficinas com o seu exterior, ou seja, que tipo de conexões ela enseja com seu entorno. Depois, desenvolvemos com mais acuidade a noção de coemergência de Varela. E, por último, nos lançamos a questionar os usos que a Gestão Coletiva faz dos sonhos, seus possíveis desdobramentos para além da tese e algumas considerações gerais acerca dos tópicos abordados.

Já no capítulo seguinte, analisamos o emprego que Freud faz dos sonhos por meio do caso clínico de Dora. Assim, exploramos o modo como opera seu dispositivo interpretativo problematizando o que se entende por interpretação e por tradução, uma vez que tal método procede traduzindo imagens oníricas em pensamentos inconscientes. Uma vez esclarecido como funciona esse procedimento, passamos a examinar o caso Dora apontando nele a eficácia performativa do método interpretativo na análise de seus dois sonhos. Extraímos deles algumas importantes e insuspeitas considerações e passamos a investigar a máquina conceitual freudiana que dá sustentação à sua prática com os sonhos. Vemos paulatinamente como vai sendo construída as condições de possibilidade de atribuição de valor e de sentido para a experiência onírica na Psicanálise. Assim, observamos a coemergência entre sentido e método e de que modo isso muda as relações entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente. Também nos lançamos àquelas modificações ocorridas nos anos tardios de Freud, retomadas por psicanalistas da atualidade, onde o sentido do sonho como realização de desejos se amplia e passa a contemplar outros sentidos. Ao final, tecemos certos comentários acerca desse segundo capítulo, destacando nosso modo de proceder com a abordagem de Freud e indicando as implicações que ela traz para o estudo dos sonhos como um todo.

Antes de passar para o capítulo inicial, um último comentário. De certa forma, a poesia que abre a introdução sintetiza alguns pontos desta tese. Nela, Poe brinca com a separação, tão bem demarcada em nossa sociedade, realidade onírica/realidade de vigília, indicando que, talvez, toda nossa existência tenha a natureza da efemeridade de um sonho. Até mesmo aquilo que aparentemente seria o mais sólido, não passa de grãos de areia na beira do mar. Em sintonia com essas ideias, Nadaud (2012, p. 07) diz, fazendo menção ao poema citado: “[...] ainda que nós nos pensemos como um sujeito pleno e completo [...], de fato,

trata-se apenas do instantâneo (o *flash* fotográfico) de um agenciamento que é, em si, imediatamente coletivo e tão volátil quanto os sonhos no poema de Poe.”⁵.

⁵ No original em francês: “ [...] lorsque l'on se pense un sujet plein et entier [...], en fait, il ne s'agit que de l'instantané (le snapshot photographique) d'un agencement qui, lui, est d'emblée collectif et aussi volatile que le sont les rêves dans le poème de Poe.” (tradução realizada pelo autor da tese).

A GESTÃO COLETIVA DOS SONHOS: UMA PRÁTICA SINGULAR COM A EXPERIÊNCIA ONÍRICA⁶

2.1 Um pouco da história da Gestão Coletiva dos Sonhos: a tecnologia onírica dos Warlpiri

Neste primeiro capítulo da tese, pretendemos explorar o enfoque da Gestão Coletiva dos Sonhos, uma abordagem recente, em construção e fruto de uma bricolagem entre certos autores. Seguindo a direção proposta por este trabalho, analisaremos primeiramente a metodologia desta abordagem, chamada oficina de Gestão Coletiva dos Sonhos, pois acreditamos que seu diferencial reside precisamente na singularidade deste procedimento. Para tanto, nos utilizaremos do registro em áudio⁷ de seis oficinas realizadas no período de 2009 a 2013. Nosso intuito é evidenciar o caráter performativo, ou melhor, coemergente desse método. Em outras palavras, queremos mostrar que os sentidos das experiências oníricas que emergem a partir das oficinas são inseparáveis do modo como essas operam com os sonhos dos participantes. Após isso, nos debruçaremos sobre os possíveis sentidos que a oficina de Gestão Coletiva dos Sonhos pode produzir. E, por último, quais usos podemos fazer dessas construções.

Não obstante, à guisa de introdução, achamos pertinente descrever uma breve história acerca da origem da Gestão Coletiva dos Sonhos. Pois bem, tal modo de trabalho com a experiência onírica surgiu no ano de 2005, quando o professor Abrahão de Oliveira Santos teve a ideia de reunir pessoas em grupo para conversar acerca de sonhos. Tendo já ministrado oficinas de literatura e subjetividade, ele cogitou que talvez fosse possível realizar com alunos do curso de psicologia da faculdade onde lecionava uma oficina de sonhos e subjetividade, utilizando-se de técnicas inspiradas no psicodrama de Moreno⁸(SANTOS, 2008). A partir de

⁶ Praticamente todo este capítulo é tributário do meu Estágio de Doutorado *Sanduíche* no Exterior, realizado em Toulouse, sul da França. Agradeço ao professor Guillaume Sibertin-Blanc do programa de pós-graduação em filosofia da *Université de Toulouse II - Jean Jaurès* e a seu grupo de trabalho por algumas das questões que animaram este texto, mais especificamente a relação da prática das oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos com a política, além, é claro, das indicações de livros e artigos relevantes para o tema. Agradeço também ao psicanalista Claude Mercier pelas sugestões bibliográficas precisas e pelo diálogo frequente e frutífero que culminou na parte sobre a passagem, nas oficinas, da narração de sonhos para a produção estética como um exemplo de corte irracional.

⁷ Todo o material empírico aqui apresentado faz parte do banco de dados do grupo de pesquisa.

⁸ Para mais informações a esse respeito, ver o Relatório de Estágio de Pós-Doutorado (2008) realizado pelo referido professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, junto ao Núcleo de Estudos da Subjetividade e sob a orientação do professor Luiz Orlandi.

seu encontro com a revista *Chimères* número 01, publicação francesa criada na década de 80 por Gilles Deleuze e Félix Guattari, outras possibilidades surgiram. Nessa edição, encontra-se uma entrevista que Guattari fez com a antropóloga francesa Barbara Glowczewski que, alguns anos antes da revista ser criada, realizou um trabalho etnográfico acerca de uma tribo de aborígenes australianos chamados Warlpiri. Esse povo do deserto central australiano tem uma maneira muito peculiar de lidar com seus sonhos em sua vida diária. Por esse motivo, ou seja, pela contribuição que os Warlpiri têm a nos oferecer em relação ao seu método de trabalho para com a experiência onírica e pelo fato de que foi dessa entrevista coletiva⁹ que se originou a Gestão Coletiva dos Sonhos e sua oficina – inclusive o próprio nome “gestão” e o verbo “gerir”, do qual deriva, foram empregados por Guattari naquela ocasião –, iremos agora revisitar tal publicação. Avisamos aqui ao leitor que nos ateremos apenas àquelas partes da entrevista que interessam à nossa pesquisa, visto se tratar de um material denso, complexo e muito rico. Àqueles que queiram se aventurar por esse universo, recomendamos sua leitura completa.

Guattari inicia sua fala pedindo a Barbara que discorra sobre a “tecnologia coletiva do sonho”¹⁰ dos Warlpiri destacando que, em sua perspectiva, o sonho para essa tribo não diz respeito a coordenadas individuais. Então, ele passa a palavra a Barbara pedindo que ela descreva um pouco sobre esse método de trabalho e como o sonho se relaciona aos itinerários e aos territórios por onde a tribo circula (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987). Barbara responde que, de início, falar sobre a experiência onírica para essa tribo é uma tarefa complexa, uma vez que o termo “sonho”¹¹ pode designar uma multiplicidade de coisas: um tempo mítico, uma série de itinerários que existem na Austrália e que formam uma espécie de teia de aranha, os heróis totêmicos da tribo que viajaram por esses trajetos e que são os responsáveis por transmitir as identidades aos diferentes clãs... (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987). Enfim, como podemos observar, a própria noção de sonho não é unívoca e traz em si uma diversidade de sentidos que se conecta com as várias instâncias da existência desse povo.

Em seguida, Guattari comenta sobre a experiência de Barbara junto aos aborígenes, na qual ela relata que a forma de lidar com a experiência onírica é realmente concebida como um trabalho, bem cansativo por sinal. À vista disso, ela diz:

⁹ Participaram dessa entrevista Félix Guattari, Jean-Claude Polack, Anne Sauvagnargues, Anne Querrien e mais uma pessoa que não fora possível identificar no texto.

¹⁰ No original em francês: “*Technologie collective du rêve*” (tradução realizada pelo autor da tese).

¹¹ Na língua nativa dos Warlpiri “*Jukurrpa*”. Em publicações recentes, Barbara tem preferido utilizar os termos Sonhar ou *Dreaming*. Para mais informações, conferir Glowczewski (2015), nota do tradutor na página 45. No caso presente, manteremos a palavra “sonho” tal como ela aparece na publicação original francesa.

Precisamente os aborígenes recusam no inglês hoje a terminologia de mito. Eles recusam o corte clássico – eu diria anglo-saxão porque eu penso que em francês o mito não tem a mesma conotação – entre a realidade e algum coisa que estaria numa zona de aparências. Entretanto, existem marcadores de diferença: toda uma série de limites funcionam, mas os cortes não parecem passar ao mesmo tempo quando nós dizemos: realidade/sonho. E ainda isto depende de quem fala¹² (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987, p. 02).

É importante destacar nessa fala de Barbara o modo como os Warlpiri concebem a realidade e o sonho. Diferentemente da nossa sociedade, onde há um corte que delimita e separa nitidamente a experiência de vigília e a experiência onírica, dando um valor substancial à primeira e relegando à outra o *status* de imaginária, fantasiosa, irreal, ilusória e outros adjetivos do gênero, para essa tribo, o mesmo não ocorre. Até mesmo o termo “mito”, que, de acordo com a lógica de nossa cultura, poderia muito bem ser colocado ao lado do sonho, é recusado pelos aborígenes por não expressar corretamente, em sua perspectiva, a relação entre este e as coisas existentes. Uma das lições mais interessantes a ser aprendida com os Warlpiri é justamente as diversas possibilidades de relação entre a realidade e o sonho. Não que não haja determinados limites, cortes, divisões, como o texto bem aponta, mas esses passam por vias distintas daquelas de nossa cultura. Conforme Barbara (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 86), “os Warlpiri não misturam sonho e realidade, mas constroem sua relação baseando-se numa discriminação outra que não a oposição entre imaginário e real”.

Outro ponto importantíssimo dessa forma de se relacionar com os sonhos é explicitado por Barbara quando ela relata o encontro do homem branco com as tribos aborígenes da Austrália. O primeiro contato se deu há mais ou menos duzentos anos, mas, na região onde ela trabalhava, isso só ocorreu 50, 40 anos atrás (lembrando que tal entrevista foi feita no início da década de 80). Então, esses aborígenes, em sua maior parte nômades, tiveram de se sedentarizar à força. Não houve um massacre como ocorreu com os povos indígenas em outros lugares, mas muitas tribos se deixaram morrer. Eles ficaram completamente perdidos com essa mudança em seu modo de existência. Como eles não eram guerreiros, os confrontos não foram muito violentos. O que aconteceu, em algumas regiões, foi que eles se deixaram ser mortos. Durante a década de 60, achava-se que os aborígenes iriam desaparecer e, depois, na

¹² No original em francês: “*Justement les aborigènes refusent en anglais aujourd’hui la terminologie de mythe. Ils refusent la coupure classique – je dirais anglo-saxonne parce que je pense qu’en français le mythe n’a pas la même connotation – entre la réalité et quelque chose qui serait dans une zone des apparences. Néanmoins, il y a des repères de différence: toute une série de limites fonctionnent, mais les coupures ne semblent pas passer au même moment que lorsque nous disons: réalité/rêve. Et encore cela dépend qui parle*” (tradução realizada pelo autor da tese).

década de 70, eles ressurgiram. Sua cultura continuava viva e persistente, ainda que eles tenham sido sedentarizados. De acordo com Barbara (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987), uma das respostas possíveis encontra-se exatamente nessa maneira de lidar com o espaço e com o sonho, pois, apesar de agora sedentários, eles continuaram viajando nos sonhos! Ainda que fossem obrigados a permanecer no mesmo lugar para fazer seus rituais, suas cerimônias, seus cantos, durante os sonhos que tinham a noite, eles continuavam a realizar seus trajetos especiais. Podemos dizer que a constituição de seus territórios existenciais – acreditamos que mesmo antes do contato com o homem branco – se dá através do sonho. Eis então o comentário de Guattari imediatamente após esta fala de Barbara: “A *gerir* literalmente os territórios de sonho!”¹³ (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987, p. 02, grifo nosso). Logo em seguida, após um aparte de Barbara, Guattari continua seu comentário:

É preciso esclarecer: eles *gerem* territórios que são ao menos duplos. A dança, etc., territórios míticos. Mas também territórios reais, no sentido de que é através destes sonhos que eles reatualizam o fato de que, sobre um território dado, tal árvore, tal objeto, tal configuração da paisagem tem tal ou tal modo de funcionamento no sonho. E até mesmo mais do que isso se passa por segmentos sucessivos do território e que além disso os homens e as mulheres não têm o mesmo tipo de *gestão* de seu território¹⁴ (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987, p. 02 e 03, grifo nosso).

Reparemos nessas duas citações de Guattari, nos lembremos do nome do método de trabalho com os sonhos que estamos analisando e então nos perguntemos: porque Guattari se vale do termo “gestão” e do verbo “gerir” para se referir ao trabalho com os sonhos? Não se trata de uma questão de tradução do termo, pois eles são os mesmos em francês e em português. Inclusive, se pegarmos seu significado no dicionário, tanto em uma língua¹⁵ quanto na outra¹⁶, encontraremos o mesmo sentido: são palavras correntemente utilizadas na área de administração de empresas, como, por exemplo, gestão de pessoas, gestão de recursos, gestão de riscos, gerir um comércio, gerir bens, etc. O que Guattari quis fazer funcionar ao empregar

¹³ No original em francês: “À *gérer littéralement des territoires de rêve!*” (tradução realizada pelo autor da tese).

¹⁴ No original em francês: “*Il faut préciser: ils gèrent des territoires qui sont au moins doubles. La danse, etc., territoires ‘mythiques’. Mais aussi de territoires réels, en ce sens que c’est à travers ces rêves qu’ils réactualisent le fait que, sur un territoire donné, tel arbre, tel objet, telle configuration du paysage a tel ou tel mode de fonctionnement dans le rêve. Et d’autant plus que cela se passe par segments successifs du territoire et qu’en outre les hommes et les femmes n’ont pas le même type de gestion de ce territoire*” (tradução realizada pelo autor da tese).

¹⁵ Conferir os vocábulos “*gérer*” e “*gestion*”. In: LAROUSSE, dictionnaires de français. Paris: Société Éditions Larousse, 1998. Disponível em: <<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/g%C3%A9rer/36775?q=g%C3%A9rer#36718>>; <<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/gestion/36853?q=gestion#36794>>. Acesso em: 26 out. 2015.

¹⁶ Conferir os vocábulos “gerir” e “gestão”. In: DICIONÁRIO de português. Porto: 7graus, 2009. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/gerir/>>; <<http://www.dicio.com.br/gestao/>>. Acesso em: 26 out. 2015.

tais noções no trabalho com sonhos efetuado por essa tribo? Em breve, quando abordarmos o método das oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos, retomaremos tais indagações, pois acreditamos que elas também nos ajudam a entender o funcionamento de nossa metodologia.

Retornando à questão da morte dos aborígenes quando do contato com o homem branco, é interessante notar a forma como os Warlpiri sobreviveram ao serem sedentarizados. A manutenção de sua existência só se deu porque seus deslocamentos, os itinerários de seus clãs, de seus heróis totêmicos puderam ser feitos em sonho e isso teve praticamente o mesmo estatuto caso tivessem sido feitos em vigília. Guattari mesmo, na citação, afirma que os territórios de sonho são, no mínimo, duplos, pois dizem respeito aos mitos, aos totens, mas também às danças, às árvores e outros. Ambos se articulam de um modo inteiramente diferente, um atualizando e reatualizando o outro incessantemente. A questão é justamente a maneira como isso é feito, ou seja, sua gestão.

Continuando com a entrevista, fica clara, por outro lado, a necessidade de também se fazer as viagens em vigília. Barbara comenta que antes de 1967 eles não tinham o estatuto de cidadãos australianos e por isso não podiam se movimentar livremente. Além do mais, como foram sedentarizados, o acesso a seu antigo território fora restringido. Após tal data, eles puderam voltar a circular de forma livre e, inclusive, tiveram direito de retornar aos locais de antes de sua delimitação geográfica. Barbara diz que a primeira coisa que fizeram ao revisitar tais sítios foi tocar nas pedras, nas árvores, na terra e em tudo o mais que tivesse ligação com seus ancestrais. Um contato físico regular é muito importante para eles, de acordo com ela (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987). Ao mesmo tempo, é interessante ver que a relação com o sonho também pode se dar em termos semelhantes. Quando os Warlpiri sonham à noite, isso é um tipo de esforço e muitas vezes eles acordam cansados no dia seguinte. De fato, um sonho forte é vivenciado como uma verdadeira viagem. Ao que parece, uma experiência não parece substituir a outra completamente, ou seja, a experiência onírica não toma o lugar da experiência de vigília – e vice-versa –; contudo, elas parecem ser intercambiáveis, e seus estatutos, móveis. Isso é assim porque apenas sonhar permitiu a sobrevivência desse povo; mas quando puderam sair de suas terras e voltar ao lugar de seus ancestrais, eles tocaram tudo o que lhes era importante. Talvez seja nesse sentido que, na entrevista, Anne Sauvagnargues usa o termo “espaço de comunicação” ou “espaço de passagem”¹⁷ para se referir ao sonho e à possibilidade de comunicação entre diferentes instâncias da existência.

¹⁷ No original em francês: “*espace de fraying*” (tradução realizada pelo autor da tese).

Alguém faz uma pergunta sobre a relação dos aborígenes com o mar, e Barbara responde o porquê de eles terem se afastado da costa (precisamente para evitar o contato com o homem branco). Logo depois, ela questiona qual o motivo da pergunta, e a pessoa responde dizendo que ele queria saber se, nessa cartografia do sonho, existia a ideia de um limite exterior, por assim dizer. Barbara então diz que as coisas não funcionam como se os Warlpiri vivessem em um plano, em uma superfície plana. Há todo um jogo de longe e perto, presente e passado; incessantemente há uma passagem do tempo ao espaço. Isso não significa que não haja limites entre as coisas, muito pelo contrário, eles existem aos montes. No entanto, eles não são fechados (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987) e, poderíamos acrescentar, muito menos estão dados aprioristicamente.

Outro ponto interessante da entrevista refere-se ao “tempo do sonho”. Uma pessoa pergunta à Barbara qual seria o tempo do sonho, e ela responde que

o sonho é o presente e “há muito tempo atrás”. Para mim este tempo que é tanto o presente quanto há muito tempo atrás, não é um tempo histórico, mas um tempo de metamorfose. É um tempo dinâmico, mas de transformação. É então uma dinâmica de transformação, mas todos os papéis, todas as formas de metamorfose existem ao mesmo tempo no presente, simplesmente é mudando de lugar neste derradeiro tempo do presente que se muda de forma. E é extremamente dinâmico, é por isto que de fato só se fala disso: não se fala de outra coisa que da transformação¹⁸ (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987, p. 07).

Adiantando um pouco a ordem da entrevista, na página 16, Barbara esclarece um pouco mais as afirmações acima (e talvez complexifique ainda mais a noção de sonho aqui apresentada). Para os Warlpiri, tudo o que existe na natureza e na cultura tem o seu sonho. Mas nem todos os elementos são atualizados da mesma maneira. Apenas uma certa quantidade serve para identificar cerca de 40 clãs Warlpiri. Eles correspondem a itinerários muito longos, com centenas de quilômetros que atravessam as terras dos clãs. Os demais elementos do sonho constituem uma espécie de reservatório. Por exemplo, toda concepção de uma criança é anunciada por um sonho que a mãe, o pai ou outro parente do futuro bebê teve. Tal sonho indica em qual lugar a mãe foi penetrada por um espírito-criança (condição para que uma criança nasça). E esse sonho também indica qual elemento particular desse sítio dá

¹⁸ No original em francês: “*Le rêve c’est le présent et ‘il y a très longtemps’*. Pour moi ce temps qui est à la fois le présent et il y a très longtemps, ce n’est pas un temps historique mais un temps de métamorphose. C’est un temps dynamique mais de transformation. C’est donc une dynamique de transformation, mais tous les rôles, toutes les formes de métamorphoses existe en même temps dans le présent, simplement c’est en changeant de lieu dans cet ultime temps du présent que l’on change de forme. Et c’est extrêmement dynamique, puisqu’en fait on ne parle que de cela: on ne parle que de la transformation” (tradução realizada pelo autor da tese).

sua identidade ao espírito-criança. Há algumas situações possíveis em que o elemento que qualifica a criança, que dá sua identidade pode ocorrer: ao fazer parte do clã do pai ou de outros clãs que não o seu. Mas também pode acontecer que o elemento sonho da criança não corresponda a nenhum clã em particular, mas, sim, é extraído do reservatório das plantas, dos animais, dos objetos que não são particularmente costumeiros entre os clãs. Esse sonho em específico é um potencial para a criança, que pode, dessa maneira, fundar seu próprio clã.

Em um certo sentido, trata-se de uma criação, mas, para os Warlpiri, isso é simplesmente a reativação da memória do sonho (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987). É como se o elemento sonho utilizado para fundar o clã sempre tivesse existido no reservatório dos sonhos e no ambiente circundante. Estranha criação essa, pois é somente após o clã ter sido criado é que se diz que o elemento sonho que permitiu seu surgimento sempre esteve lá. Antes de o clã ser criado, tal elemento não existia senão em potencial, não consumado, no reservatório dos sonhos. Barbara diz ainda que, conforme os Warlpiri, o que eles fazem nada mais é do que lembrar-se de tal elemento e atualizá-lo, conectando-o com os itinerários já existentes. Também poderíamos dizer: que estranha é essa memória, que se lembra *a posteriori* de algo que não existia antes, mas que passa a existir desde sempre a partir do momento em que aparece pela primeira vez. Toda essa complexidade envolvendo a noção de sonho e o modo como ele opera na existência desses aborígenes é o motivo pelo qual, conforme Glowczewski e Guattari (1987, p. 16 e 17),

[...] é muito importante dizer que a noção de sonho, de ancestrais do sonho, de tempo do sonho não é um simples tempo originário, mas é o espaço, simultaneamente, o passado, o presente e o porvir, onde estão estocadas todas as combinações possíveis entre os elementos da existência. Não há uma noção de evolução, pois de fato todos os elementos existem antes mesmo de tomarem forma, de modo que eles mesmos são combinações de outros elementos. Nós poderíamos dizer que o sonho é todo o possível; não começa em nenhuma parte e não vai à lugar algum. É a condição da vida e de todas as transformações¹⁹.

Fortes afirmações essas para uma determinada cultura ocidental acostumada a relegar os sonhos a um lugar menor dentro das inúmeras experiências do ser humano, ou mesmo apartá-los da vida de uma forma geral. Tal concepção de sonho é extremamente complexa e

¹⁹ No original em francês: “[...] *il est très important de dire que la notion du rêve, des ancêtres du rêve, du temps du rêve, n’est pas un simple temps des origines, mais c’est l’espace, à la fois du passé, du présent et de l’avenir où sont stockées toutes les combinaisons possibles entre les éléments de l’existence. Il n’y pas de notion d’évolution car en fait tous les éléments existent avant même d’avoir pris forme du fait qu’ils sont eux-mêmes des combinaisons d’autres éléments. On pourrait dire que le rêve c’est tout le possible ; ça ne commence nulle part et ça ne va nulle part. C’est la condition de la vie et de toutes les transformations* ” (tradução realizada pelo autor da tese).

muito instigante. De um lado, pode parecer que o sonho é como um reservatório de arquétipos, qualidades, intensidades, desde já sempre presentes e que se atualizam a partir de certos ritos, viagens e de acordo com as necessidades da tribo. Mas ao mesmo tempo, não se trata de algo estático, predefinido, pois ele mesmo sofre transformações ao longo do tempo, e novos sonhos são incorporados aos já existentes. Por isso existe a dificuldade de se estabelecer limites entre a vigília e a experiência onírica, pois ela está encarnada de tal modo na vida dos Warlpiri (encontrando-se já no nascimento das crianças, passando pelos itinerários percorridos pelas tribos, pelas identidades conferidas aos clãs, os heróis totêmicos ancestrais e até mesmo na relação estabelecida com certos lugares, plantas, animais, minerais, etc) que parece ser uma teia que conecta todos esses níveis de existência. Assim sendo, torna-se ainda mais visível para esses aborígenes a falta de sentido e a recusa do corte realidade/sonho que persiste em nossa sociedade capitalista ocidental.

Essas asserções ficam ainda mais evidentes quando Barbara diz que qualquer elemento é um sonho em si, contudo, há uma conexão desse elemento com outros. Assim, tal conjunto forma o que ela denomina uma constelação. Por exemplo, o sonho da areia é ao mesmo tempo o sonho do mel, das abelhas, dos periquitos verdes e das corujas. Isso é porque aquilo que chamamos de mito, e que os Warlpiri chamam de sonho, conta que as dunas de areia foram criadas nos lugares desse sonho, onde o mel fluíu das árvores sobre a terra, na qual as abelhas o transportaram para outra terra, tendo como testemunha os periquitos, pássaros do dia, e as corujas, pássaros da noite (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987). Numa linguagem deleuzo-guattariana, poderíamos dizer que o sonho agencia²⁰ vários elementos heterogêneos entre si, constituindo verdadeiras relações materiais e modos de expressão: as identidades junto aos clãs, o trabalho dos homens e o das mulheres com os sonhos, o espírito criança que define o pertencimento aos sítios e aos clãs, os itinerários que devem ser refeitos, tais como fizeram os heróis totêmicos, os vários modos de se contar o sonho (através da palavra, de desenhos na areia, da linguagem de mãos e outros), etc. Ao mesmo tempo, criam-se territórios bem definidos – tal clã é ligado a tal lugar, herói, animal, alguns ritos são diferentes para os homens e para as mulheres... – e também territórios são desfeitos para que outros surjam – clãs são formados, elementos são resgatados do reservatório dos sonhos, itinerários até então incomuns tornam-se frequentes... O ponto é que a tecnologia dos sonhos dos Warlpiri põe em

²⁰ Para maiores esclarecimentos sobre o conceito de Agenciamento, conferir o capítulo “O que é um agenciamento?”, do livro *Kafka: por uma literatura menor* (1977) de Gilles Deleuze e Félix Guattari, páginas 118 à 127, e também o livro *Diálogos* (1998), de Gilles Deleuze e Claire Parnet, páginas 83 à 91.

jogo elementos da experiência onírica e elementos da vigília, possibilitando transformações em ambas, inclusive, tendo evitado com isso a extinção da própria tribo.

Uma questão que é interessante destacar também diz respeito aos ritos funerários. Barbara diz que essa é a única criação humana. Todo o resto vem do sonho e retorna para ele. Quando um indivíduo morre, todos os elementos do sonho que tinham sido combinados para formá-lo são decompostos. Todavia, há um resíduo indivisível, que é a imagem da morte. Assim, a diferença entre o sonho e a vida é que os vivos produzem as imagens da morte – através de seus ritos – e então eles as reinjetam no sonho. Uma vez que essas imagens são reintroduzidas no sonho, elas passam a fazer parte dos elementos combinatórios que constituem a existência dos Warlpiri. Em resumo, diz Barbara (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987), pode-se dizer que o sonho produz o possível, aquilo que pode vir a existir, e os homens produzem o passado. Com isso, acreditamos que seja factível dizer que essa tribo participa ativamente na criação de sua própria história. Pensamos que seja esse um dos motivos pelos quais os Warlpiri recusam o termo mito para designar um tempo originário e que se repete incessantemente, como se não houvesse a produção de uma história ou de uma passagem no tempo (como muitos estudiosos dos mitos afirmam).

Em nossa perspectiva, isso se liga intimamente à determinada questão exposta na conversa com Barbara quando ela discorre sobre a maneira como esses aborígenes se relacionam com o sonho. Sabemos que os vários sonhos existentes têm alguma conexão entre si, como no exemplo da areia e do mel acima. Entretanto, como elas são vividas? Não se pode fazer uma análise de como os elementos se conectam entre si ou mesmo encontrar um sentido para essas conexões; ou seja, os Warlpiri não procuram dar algum sentido a essas ligações, mas, sim, procuram vivê-las tornando-as assignificantes. E é nisso que reside a força de seus rituais. Certas composições entre os sonhos são operadas através da dança, por exemplo. Aquilo que vincula um sonho a outro não é para ser expresso através do discurso ou de uma linguagem verbal, mas experimentado corporalmente por cada indivíduo e pelo grupo. É indispensável para eles vivenciarem essas conexões, tal como eles afirmam: “[...] viver sua terra como diferente, mas em aliança com uma outra, em seu corpo”²¹ (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987, p. 19). É apenas através desse processo que o sentido encontra um receptáculo, um ancoradouro. Ele é sempre *a posteriori*, trata-se de um segredo que circula apenas entre os iniciados. É impossível significar as conexões entre os sonhos sem a presença do corpo; ele é condição de possibilidade. E o mais interessante disso tudo é que o corpo não

²¹ No original em francês: “[...] *vivre sa terre comme différente mais alliable avec une autre, dans son corps*” (tradução realizada pelo autor da tese).

existe se não através da dança, do canto, das pinturas corporais que são feitas com os elementos que vão além dos significados. É como se existissem buracos, ausências de sentido que garantissem a condição da própria existência e do surgimento das significações. Mas, para isso, é preciso que se vivencie corporalmente os sonhos e suas conexões. Esses são os operadores da vida e dos sentidos. Não obstante, torna-se impossível, como atestam Barbara e Guattari (1987), achar uma chave de leitura para tais significações ou relações entre os elementos dos sonhos, pois isso depende dos rituais, do contexto, do local onde são feitos, da anuência do grupo envolvido, etc. O que fica para nós, o que nos chama mais a atenção é o fato de os sentidos serem produzidos ao final dessa prática, não estando lá desde o início, o corpo ter papel preponderante à linguagem verbal, garantindo que os elementos dos sonhos e suas conexões sejam encarnados, e os diversos grupos da tribo, cada qual em uma determinada situação, estarem implicados durante todo o processo.

Uma coisa importantíssima que esquecemos de esclarecer é o modo como os Warlpiri, em um sentido pragmático, lidam com os sonhos. Todas as manhãs eles contam seus sonhos uns para os outros, seja por meio da palavra, das mãos, de uma complexa linguagem de mãos, de desenhos na areia... Barbara enfatiza isso, pois, para esses aborígenes, a linguagem das mãos parece ser mais elaborada do que a linguagem falada. Pois bem, para ela, esse modo de contar, de narrar os sonhos lhe parece muito com uma cartografia, até mesmo pelo fato de que os relatos são quase sempre a respeito de histórias de viagens, de itinerários percorridos. A noção de espaço também é um pouco complexa, pois parece atrelada à noção de tempo. Barbara tem a impressão de que uma só palavra conjuga as duas coisas, algo como: tempo-espaço. Um participante da entrevista conjectura que pode se tratar de uma marcação de tempo possível apenas por meio de coordenadas espaciais. Talvez, nesse sentido, a noção de cartografia empregada por Barbara esteja bem próxima da acepção²² deleuzo-guattariana. Uma curiosidade é que quando estive lá (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987), em pleno período de rituais, Barbara relata que mais de 70% do tempo era dispendido no que se refere ao sonho, ou seja, na realização das danças, dos cantos e demais cerimônias da tribo. Isso evidencia claramente o quanto é indispensável para esses aborígenes uma vivência intensa e intensiva com os sonhos.

Por último, outro ponto interessante se refere às pinturas corporais. De acordo com os Warlpiri, tais pinturas são feitas de forma ritualística e têm como objetivo identificar o corpo

²² Para maiores esclarecimentos sobre a concepção de cartografia de Deleuze e Guattari, ver o texto “O que as crianças dizem”, do livro *Crítica e clínica* (1997), de autoria de Deleuze, e também *Micropolítica: cartografias do desejo* (1999), de Guattari e Suely Rolnik. Nesse último, a noção de cartografia está completamente espalhada ao longo do livro.

com a força vital do sonho, que é representado por um elemento, em geral, ou ligado a determinado sítio, ou ainda por uma constelação de elementos. Cada motivo ou padrão desenhado pode corresponder a um ou vários nomes concernentes ao sonho ou ao lugar. Isso é interessante, como afirma Barbara, pois não há exatamente uma equivalência entre o motivo e o nome que lhe é dado. O mesmo motivo pode servir para inúmeros sonhos. O que conta é aquilo que o grupo decidiu fazer em determinada situação. Por exemplo, se uma mulher tem seu corpo pintado e certo canto é entoado, o motivo diz respeito ao sonho X e não ao sonho Y. Barbara conta uma história engraçada, na qual ela tirara fotos das pinturas corporais e depois perguntara às mulheres o nome dos motivos. E as mulheres, muitas vezes, se recusavam a responder sem antes saber onde e em que contexto tais motivos foram desenhados, pois, do contrário, eles designariam certos nomes e não outros. Podemos dizer que há uma variabilidade dos padrões, que é garantida pelas circunstâncias, ou seja, pelo lugar em que se está, pela canção que será cantada, pelo sonho que se teve, etc; mas, também, o grupo tem um papel de destaque ao intervir para decidir o que é mais interessante em uma ou em outra situação. A propósito dessa discussão, Barbara diz que no vocabulário de Guattari a dimensão pragmática prevalece sobre a dimensão semiótica (GLOWCZEWSKI e GUATTARI, 1987). Isso quer dizer que nesses rituais a função existencial dos motivos se superpõe à sua função de significação. O que é veiculado não é propriamente da ordem de um significado linguístico verbal, mas, sim, uma modelização de subjetividade²³, ou seja, os motivos operam uma transformação dos componentes existenciais daqueles que participam desses ritos. E mesmo se as palavras cantadas ou ditas tivessem alguma primazia, isso não se daria no campo semântico, pois, diferentemente do que ocorre em nossa sociedade, segundo Barbara, “os Warlpiri não manipulam seus conceitos de maneira tão abstrata. Para eles, dizer uma palavra pressupõe situações concretas, e, com isso, tudo o que tais situações podem gerar.” (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 112).

2.2 O método das oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos

Esta pesquisa teve sua continuidade quando do ingresso do professor Abrahão de Oliveira Santos na Universidade Federal Fluminense (UFF), no ano de 2009. Criando um

²³ No original em francês: “*modélisation de la subjectivité*” (tradução realizada pelo autor da tese). Para maiores esclarecimentos a esse respeito, conferir o texto “*L’incursion*”, páginas 473 à 485, presente no livro *Qu’est-ce que l’écophilosophie?* (2013), de autoria de Félix Guattari e organizado por Stéphane Nadaud.

grupo de trabalho que reunia pesquisadores graduandos e pós-graduandos do curso de psicologia da dessa Universidade, a Gestão Coletiva dos Sonhos continuou a realizar oficinas para se trabalhar com os sonhos de forma coletiva em diversos espaços e também passou a se debruçar mais sobre seu próprio método de trabalho e sobre sua maneira singular de conceber e utilizar a experiência onírica. Esse movimento gerou artigos científicos, trabalhos completos apresentados e oficinas realizadas em congressos nacionais e internacionais, inspirou dissertações e gerou esta tese de doutorado. Durante todo o ano de 2015 e até metade do ano de 2016, a pesquisa permaneceu em suspenso por motivo de qualificação de seu coordenador.

Isso posto, tratemos agora do modo de funcionamento das oficinas propriamente dito.

As oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos são compostas geralmente por grupos heterogêneos, ou seja, por pessoas de todos os gêneros, com idades, graus de escolaridade e profissões distintas. Elas podem ocorrer em diversos espaços, como, por exemplo, praças públicas, movimentos de ocupação, conferências, congressos, campus de universidades, semanas de psicologia, nos equipamentos da rede de saúde mental, nas escolas das redes de ensino fundamental e ensino médio, etc. A princípio, não há uma contraindicação acerca de quais lugares e instituições as oficinas podem ser realizadas ou não. O número de participantes também varia. Não há uma quantidade exata mínima ou máxima de pessoas, embora até o momento as oficinas tenham sido feitas com uma variação de cinco a vinte cinco participantes. O número de coordenadores também varia, mas a quantidade mínima necessária é uma pessoa conduzindo o grupo. Por sinal, o papel da coordenação é bem delicado. A pessoa que conduz a oficina deve estar atenta aos movimentos do grupo, suas dúvidas em relação às regras, as tentativas de burlá-las, as comparações com outros métodos de trabalho com os sonhos, ao tempo para efetuação de cada etapa. Ela deve sentir qual tipo de expressão estética pode ser a mais adequada àquele grupo em particular em decorrência dos sonhos contados, possuir uma iniciativa ao propor direções para tal produção no grupo, insistir em certas repetições no que se refere às construções feitas a fim de se chegar a uma consistência daquilo que é expresso, resolver os impasses que por ventura possam surgir... Enfim, o coordenador da oficina tem o papel de cuidar daqueles que dela participam ajudando a direcionar tal vivência para os objetivos a que ela se propõe, tudo isso basicamente por meio de sua sensibilidade e *jogo de cintura*.

Outros aspectos dessa prática, a duração e os encontros, também são variáveis, não possuindo em si uma quantidade preestabelecida. Costumeiramente, fazemos uma única oficina de duas horas e meia a três horas de duração. Acreditamos que seja um tempo bom para realizar todas as etapas com calma e com o máximo de aproveitamento de cada uma.

Contudo, é possível diminuir o tempo de uma oficina. Já fizemos algumas em uma hora e meia. Em relação à quantidade de encontros, apenas uma vez foram feitos vários consecutivos. No total, foram cinco em um intervalo de duas semanas entre cada oficina. Na maior parte das vezes, como já foi dito, realizamos apenas uma oficina com determinado grupo de pessoas, embora em algumas ocasiões tenhamos feito duas oficinas seguidas, uma em um dia e a outra no dia seguinte. Como o ambiente das oficinas varia, não há um lugar que seja mais ou menos adequado para realizá-las. Todavia, sejam elas efetuadas em lugares abertos ou fechados, tentamos criar um ambiente descontraído, livre de muitas interferências, onde as pessoas possam se sentar em roda no chão e de forma relaxada.

A prática das oficinas é muito simples e consiste em três etapas, sendo que a primeira etapa possui três regras. Em um primeiro momento, as pessoas se juntam em círculo e contam seus sonhos uns para os outros. Perguntas podem ser feitas a respeito do sonho daquele que está fazendo o relato. Há aqui a finalidade de explorar ao máximo como foi a experiência onírica do sonhador. O número de sonhos contados pelos diferentes participantes está atrelado ao tempo transcorrido de uma oficina, não havendo uma limitação prévia. No momento seguinte, a partir dos afectos desencadeados pelo relato dos sonhos, sejam as emoções experimentadas pelos participantes em decorrência das narrativas, seja por qualquer outro elemento dos sonhos que chamou mais a atenção de cada um, realiza-se uma produção estética. Não uma representação dos sonhos, mas uma composição feita a partir das intensidades vivenciadas. No próximo subitem, quando abordarmos pormenorizadamente a passagem entre as etapas, essas colocações serão melhor esclarecidas.

Tal produção pode variar entre inúmeras formas de expressão possíveis, tais como: desenhos coletivos ou individuais, sonorização, dramatização de alguma ou várias cenas, performance corporal, dança, produção escrita, etc. O limite da produção estética é dado por alguns fatores: o local em que a oficina é feita (certos tipos de chão dificultam ou facilitam a confecção de uma pintura, por exemplo); o material disponível naquele momento (que altera as possibilidades em jogo de se fazer uma sonorização ou um desenho, por exemplo) e a imaginação de quem coordena a oficina (já presenciamos ideias muito criativas em relação à produção estética, que se diferenciava em muito daquilo que costumeiramente fazemos). A escolha dos elementos a serem utilizados na composição varia. Algumas vezes pedimos para as pessoas ficarem em silêncio, sentindo o que lhes chamou mais atenção durante a narração de sonhos e depois o relataram em poucas ou em uma só palavra. Reunimos o que cada um disse e pensamos em um modo de criar algo com aquilo. Outras vezes, o coordenador, atento aos movimentos e afectos do grupo naquela experiência, sugere algumas coisas ao demais, e

daí algo vai se construindo com sugestões de todos. Não há uma forma ideal para se fazer isso. É importante ressaltar que nem todas as pessoas que fazem uma oficina participam da mesma forma. Alguns são mais ativos, outros mais tímidos. Mas todos são acolhidos sem exceção, incluindo aqueles que se mostram divergentes do processo da oficina ou das regras da primeira etapa. O material para a produção estética, em se tratando de desenhos e similares, geralmente é trazido pelas pessoas que conduzirão a oficina, tais como: papéis coloridos, celofane, cartolina, papel pardo, tintas de inúmeras cores, lápis de cor, giz de cera, canetinhas coloridas, pedaços de pano, cola, tesoura, etc. Esses materiais também podem sofrer modificações.

Após a produção estética, na terceira e última etapa, fazemos uma conversa sobre a experiência de ter participado da oficina, uma espécie de avaliação do percurso realizado e dos efeitos imediatos de tal prática nos participantes. Na verdade, ao olhar de forma retrospectiva para as experiências que acumulamos, podemos dizer que esse terceiro momento se divide em dois. Primeiramente, conversamos sobre aquilo que foi produzido coletivamente (desenho, cena dramática ou outros): as impressões do grupo no que diz respeito à coisa criada, o quanto tal construção se aproxima ou se afasta dos sonhos relatados, o que aquela nova criação desperta nas pessoas, etc. Após isso é que de fato passamos a conversar acerca da vivência da oficina como um todo. Faz-se mister ressaltar que em momento algum dessa prática há imposição para que as pessoas falem. Entretanto, nunca houve uma oficina sequer em que nenhuma pessoa quisesse se manifestar. Essa última etapa possibilita a criação de um contorno para a experimentação vivida na oficina e é tão importante quanto as demais. O porquê dessa afirmação será explicado mais à frente.

As regras da primeira etapa consistem no seguinte: primeiramente, liberar o sonho da biografia do sonhador; ou seja, quando a pessoa conta um sonho, nós não o remetemos ou o subsumimos aos elementos de sua vida desperta, seja ela passada ou presente. A segunda regra versa sobre a liberação do sonho das significações. Nós não atribuímos sentido aos elementos que aparecem nos sonhos. Por exemplo, se eu sonho com um microfone, eu sonhei com um microfone e nada mais. O microfone não faz alusão a nenhuma outra coisa a não ser ele mesmo. E a última regra diz da participação do grupo. Todas as pessoas podem explorar o sonho alheio com perguntas a respeito dele tal como foi sonhado em determinada ocasião. O ponto-chave dessas regras é a apreciação da experiência onírica por ela própria, tal como foi vivenciada, sem qualquer referência externa a ela que lhe venha dar alguma explicação ou sentido.

Com base em nossas experiências com a oficina, fica nítido o modo como elas ajudam a conduzir os participantes a determinado tipo de experiência com os sonhos. Tal metodologia não foi constituída para se chegar a um caminho previamente estabelecido, mas, sim, o próprio caminho vai se construindo à medida que o vivenciamos passo a passo. Isso quer dizer que para nós fica claro que as oficinas criam os sentidos que aparecem em meio à experimentação com os sonhos narrados e as demais etapas dessa prática. Dessa forma, também podemos dizer que nosso entendimento acerca desses processos é *a posteriori*; os conceitos aqui emergem a partir de uma vivência concreta com a Gestão Coletiva dos Sonhos.

Através dos relatos de vários participantes, vemos que a primeira etapa da oficina, a narração de sonhos, produz efeitos interessantes. De acordo com Guattari (2003),

Contar um sonho não consiste apenas em produzir um discurso fechado sobre si, que teria como objetivo único transmitir uma dada quantidade de informações a respeito de um acontecimento onírico. É também um ato de enunciação que vale por si e que pode desempenhar uma função particular no interior de uma estratégia intersubjetiva [...].

É comum as pessoas relatarem que os sonhos narrados por colegas poderiam muito bem ter sido sonhados por elas próprias, como se não fosse algo exclusivo de um indivíduo. Trata-se de uma experiência de coletivização do sonho. Outro fato interessante é que, uma vez que alguém se arrisca a dar início a tal etapa, o sonho narrado geralmente desperta algo que faz com que as outras pessoas queiram também contar seus sonhos, em uma espécie de contágio. Algo no sonho de um participante instiga alguma coisa em outro participante; este se lembra de um determinado sonho que teve e se sente impelido a contar. Nesse sentido, às vezes uma temática surge a partir de um sonho e então todos os sonhos contados na sequência acabam seguindo essa temática, sem que isso seja imposto ou estimulado. Dizemos que um sonho vai puxando outro. E um grupo, um coletivo vai pouco a pouco se formando. Assim sendo, poderíamos nos perguntar: o que se ganha ao se produzir tal efeito de desindividualização da experiência onírica? Logo adiante essa questão e seus desdobramentos serão analisados mais detidamente.

Essa etapa também é interessante pela riqueza dos sonhos contados. Há muitos sonhos lindos, alguns extremamente angustiantes e tristes, outros alegres e divertidos, uns muito complexos e outros bem simples. Há um deleite na exploração do sonho do outro ao se verem detalhes sendo descritos, a beleza das imagens surgindo por meio das palavras, os afectos experimentados no sonho e suas sutilezas... Isso ocorre igualmente quando a pessoa se depara com seu próprio sonho sendo esmiuçado. Há uma certa fascinação, surpresa, alegria e espanto

na apreciação da experiência onírica, tanto pelas histórias insólitas evocadas, maravilhas que jamais poderiam ocorrer ou ser experimentadas tanto na vida de vigília quanto por aqueles sonhos mais cotidianos e comuns, passíveis de acontecer a qualquer momento em nosso mundo desperto. Assim, podemos dizer que há uma liberação dos fluxos contidos nos sonhos. Tal momento na oficina é sempre muito intenso, vários afectos circulam e suscitam diferentes reações e outros tipos de afecto nos participantes. Há algo de muito efusivo e, aos poucos, as pessoas vão se envolvendo com o próprio sonho e com os dos demais. Geralmente as pessoas chegam com determinadas concepções a respeito dos sonhos, não só relacionados a uma cultura permeada por certo olhar dos saberes *psi*²⁴ mas também por todo tipo de informação obtida via *internet*, revistas e outras fontes. Os manuais de sonhos às vezes se fazem muito presentes, e diferentes concepções comparecem nas oficinas. Contudo, o dispositivo “[...] desterritorializa o sistema da opinião que reunia as percepções e afecções dominantes num meio natural, histórico e social.” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 252). Ou seja, a partir de sua montagem, algo acontece, e os participantes embarcam naquela proposta e se deixam afetar de diferentes modos, desfazendo-se de suas ideias preconcebidas a respeito da experiência onírica.

Talvez um modo de começar a conceptualização dessas experiências seja por meio do que se concebe como “Gestão”. Acreditamos que esse seja um bom início para se abordar as oficinas e seus processos.

2.2.1 O que entendemos por Gestão e por Coletivo

Quanto à noção de gestão, tivemos algum trabalho para entender o porquê da utilização do termo. Como se sabe, o próprio Guattari emprega a palavra “*gestion*” e o verbo “*gérer*”, em francês, na entrevista coletiva feita com a antropóloga Barbara Glowczewski, quando se refere ao método, à tecnologia de sonhos utilizada pelos Warlpiri. No entanto, quando olhamos nos dicionários francês e português, encontramos significados para tais termos – gestão e coletivo – que se distanciam em muito do pensamento guattariano. A partir disso, no colocamos algumas questões, já abordadas na entrevista supracitada: por que

²⁴ Sejam esses oriundos da psicologia, psiquiatria ou psicanálise. Não devemos nos esquecer aqui de que tais saberes são múltiplos, não podendo ser restritos a uma pretensa unidade que subsumiria todas as suas diferenças internas ou suas diversas correntes e tensões. Aqueles que estudam a psicanálise, por exemplo, sabem que, apesar de se inscreverem no mesmo campo – psicanalítico –, as teorias de Winnicott e Melanie Klein são completamente distintas entre si. Isso vale igualmente tanto para o campo da psicologia quanto da psiquiatria.

Guattari utiliza tais termos? Com que finalidade? Agora, podemos retomar tais indagações, quem sabe esclarecer a escolha de nosso amigo francês e também entender um pouco da singularidade de nosso próprio método.

Em conversa informal²⁵ com Barbara Glowczewski, ela disse que o sentido da palavra “gestão” como *management*, *business* e outros, ou seja, vinculado à área de administração de empresas só foi ganhar tal significado, na França, a partir da década de 80. Antes disso, “gestão” tinha um sentido completamente distinto. De acordo com ela, nos anos 70, o termo estava muito ligado à noção anarquista de Autogestão, de tal sorte que gestão e Autogestão eram praticamente sinônimos. Assim sendo, eles diziam respeito à capacidade de as pessoas se auto-organizarem coletivamente, sem a presença de um chefe, de uma hierarquia, por exemplo, no campo do trabalho. Barbara conta a história do relógio LIP, na qual os trabalhadores, em 1973, se auto-organizaram para tocar a fábrica de modo autônomo e coletivo, uma vez que os patrões estavam diminuindo os salários e também cortando postos de trabalho. Essa experiência de autogestão, em que os empregados se reapropriaram de uma fábrica, foi considerada uma das primeiras da história²⁶. De acordo com reportagem do jornal *Libération*,

A originalidade não é tanto a ocupação da usina, um clássico da época, mas, sim, a realização de uma utopia coletiva, radical, democrática, autogestionária, rica em ações inéditas: os trabalhadores decidem, em uma noite, mudar e esconder o estoque de relógios. Então eles retomam por conta própria a produção com um *slogan* que se difundiu em toda a França: “É possível! Nós fabricamos, nós vendemos, nós pagamos!”²⁷ (SOLIS, 2007).

Em seguida, ela me mostra um relógio de pulso produzido por essa empresa, hoje em dia uma relíquia. Quando Félix (Barbara chama Guattari dessa forma) usou o termo Gestão, diz ela, foi no sentido de os atores envolvidos em certas práticas poderem se autogerir coletivamente, sem a presença de um líder centralizador ou de uma hierarquia entre os

²⁵ Esse diálogo se deu em Paris, no dia 15 de dezembro de 2015, na casa da referida antropóloga. Agradeço imensamente à Barbara pela generosidade e disponibilidade com que aceitou conversar comigo sobre esse ponto de sua entrevista com Guattari.

²⁶ Para mais informações, consultar os verbetes “*Affaire Lip*” e “*Les Lip, l’imagination au pouvoir*” da Wikipédia francesa. In: WIKIPÉDIA, l’encyclopédie libre. [S.I.]: Wikipédia, 2016. Disponível em: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Affaire_Lip>; <https://fr.wikipedia.org/wiki/Les_Lip,_l'imagination_au_pouvoir>. Acesso em: 01 fev. 2016.

²⁷ No original em francês: “*L’originalité, ce n’est pas tant l’occupation de l’usine un classique de l’époque que la réalisation d’une utopie collective, radicale, démocratique, autogestionnaire, riche en actions inédites : les ouvriers qui décident, en une nuit, de déménager et de cacher le stock de montres. Puis qui reprennent à leur compte la production, avec un slogan qui se répand dans toute la France: ‘C’est possible! On fabrique, on vend, on se paie’*” (tradução realizada pelo autor da tese).

componentes dessa coletividade. Entretanto, ao mesmo tempo, tal gestão coletiva – pensada dessa maneira – implicaria uma abertura para a presença e para a ação de forças não humanas, inconscientes (por assim dizer), ou seja, que não se reduziriam pura e simplesmente às intencionalidades conscientes das pessoas envolvidas.

Esses comentários da referida antropóloga são muito importantes, pois nos dão algumas pistas-chave para pensarmos nossa própria prática. Primeiramente, vemos que a noção de Autogestão cabe muito mais na tecnologia dos Warlpiri do que na nossa, uma vez que lá o movimento e a circulação dos rituais são coletivizados ao máximo e aqui, na Gestão Coletiva dos Sonhos, há uma presença indispensável e que marca uma posição fixa, que é a do coordenador. Não há oficina sem a coordenação de alguém que vá discorrer sobre as etapas, cuidar para que as regras sejam seguidas, dar os devidos contornos, direcionar a experiência e fazer as devidas proposições sobre a experiência estética... Além disso, a oficina tem seus objetivos próprios, alguns deles estabelecidos antes de sua experimentação (mais à frente, quando tratarmos dos sentidos produzidos pela Gestão Coletiva dos Sonhos e do uso que fazemos da experiência onírica, tais objetivos serão descritos e problematizados). Nesse sentido, podemos dizer que se trata muito mais de uma prática de Cogestão. Em sendo assim, é preciso abrir um parêntese. Sabemos que um grupo autogestivo tem por princípio um modo de funcionamento que rechaça toda e qualquer centralidade. Não há referência a um centro que seria o organizador do processo de grupalidade e se há uma função a ser exercida; ela é desempenhada pelo conjunto dos envolvidos. Ao contrário, um grupo cogestivo ainda tem uma parcela de centralidade que se localiza em algum dos seus membros, podendo até se deslocar para outros, mas ainda assim mantendo sua posição-chave encarnada em alguém. O grupo sempre terá como referência aquele que ocupa esse papel em um dado momento. Temos clareza de que entre as duas propostas há uma diferença e entendemos que Barbara nos coloca uma questão a ser pensada ao mencionar a Autogestão. Seria a Gestão Coletiva dos Sonhos uma prática cogestiva ou autogestiva? E por quê? Essas indagações são muito importantes e ultrapassam esta tese, direcionando-se à pesquisa como um todo. No momento, podemos apenas dar uma resposta provisória, certos de que ela não esgota tais problematizações. Por conseguinte, afirmamos que a Gestão Coletiva dos Sonhos se constitui como Cogestão porque é uma estratégia de intervenção apropriada para atuar em instituições de caráter centralista, mais próximas do modelo do Estado, possibilitando assim que elas funcionem de forma mais grupal, diluindo seu centro. Melhor dizendo, a proposta da oficina de coletivizar a experiência onírica permite que se module a experiência do grupo de forma

que ele vivencie os sonhos não mais de uma maneira individual, centrada. Isso tem consequências políticas muito importantes, como veremos adiante no capítulo.

No que tange às questões relativas ao nosso procedimento, trata-se precisamente de um modo de funcionamento cogestivo porque a posição do coordenador é muito bem marcada e não há uma diluição de seu papel no coletivo que participa da oficina. Será sempre ele a regular o tempo, a convocar as pessoas para falarem de suas experiências e cuidar das demais necessidades do grupo. A única coisa que é decidida coletivamente, e mesmo isso nem sempre, pois em certas ocasiões a tomada de decisão parte somente do coordenador, são os elementos que serão utilizados na produção estética. Todavia, uma das coisas sobre o qual ele não tem o menor controle são os efeitos da oficina nos participantes, o que se passa em cada um e com o grupo como um todo. Dessa forma, e até mesmo pelo fato de trabalharmos com sonhos, vemos o elemento não humano, intensivo que circula nessas experiências, atuando e trazendo modificações nas pessoas envolvidas, no mínimo, em seus modos usuais de perceber e de se relacionar com a experiência onírica. Apoiado nessa e em outras vivências, as fronteiras entre a realidade onírica e a realidade de vigília vão sendo colocadas em questão, possibilitando que processos coletivos de transformação – quiçá social – sejam disparados. Quando formos tratar dos usos possíveis da experiência onírica a partir das oficinas, as comparações entre tal método e o dos Warlpiri talvez retornem com maior clareza.

Assim como tentamos aqui esclarecer o sentido de Gestão que se expressa em nossas práticas e concepções a respeito da experiência onírica, entendemos que a noção de coletivo, que também dá o nome a essa proposta, deva igualmente ser tematizada. As definições que apresentaremos a seguir, da mesma forma, nos ajudam a compreender de que modo certa experiência de coletivo se faz presente na prática das oficinas.

A noção de coletivo que fundamenta nossa prática encontra inspiração na obra do etnólogo francês Lévy-Bruhl. Encontramos nos escritos do referido antropólogo uma descrição muito interessante acerca de certos povos que ele estudou em vida. Para esses, não havia uma separação, um surgimento independente entre, por exemplo, o ser (o indígena, seus filhos, membros de outras tribos) e seus pertences (suas armas, seu cabelo, suas vestimentas). Trata-se de uma forma de viver onde eles se sentem participando de algo maior do que eles próprios como indivíduos. Aliás, essa noção de indivíduo como algo separado, apartado de um grupo, da relação com animais, vegetais e outros, é incompreensível para esses povos (LÉVY-BRUHL, 1998). O ser só se constitui como tal em um processo de **participação**, que é essencialmente coletivo. Eles têm noção de um corpo pessoal, de uma existência que não se confunde com a de seus pares, no entanto, sentem que aquilo que afeta o grupo afeta a eles

próprios e vice-versa. É uma forma de experimentar a existência de si indissociada de tudo aquilo que habita o mundo. De acordo com Karsenti (1998), a participação seria pré-individual, ou seja, é a partir dela que os indivíduos são constituídos. Em caráter de processualidade, é na participação igualmente que as individualidades se remodelam constantemente. O mesmo também se dá com os Warlpiri. Barbara conta que, ao mostrar para uma aborígene algumas narrativas coletadas na tribo, essa lhe diz para ter cuidado com o tratamento dado àqueles relatos, pois “as histórias narradas por cada um deles não lhes pertenciam individualmente, e, portanto, eu não podia esquecer de mencionar os pertencimentos coletivos”. (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 113).

Sendo assim, podemos dizer que o coletivo seria o plano da experiência por excelência, plano de engendramento, de produção, um meio heterogêneo onde as diferenças se produzem e se conjugam, no qual cada ser contribui com sua parcela de singularidade (SANTOS, 2006). Aí se articulam e se desarticulam afectos, materiais, crenças, relações, delírios, seres os mais diversos; esse coletivo é experimentado sempre em abertura, polifônico, sem um ponto de centralidade, onde as formas não estão dadas de antemão e as singularidades são bem-vindas. Dessa forma, podemos dizer que ele é também lugar de passagem dos afectos, dos seres, dos objetos...

No caso das oficinas, o que colocamos para funcionar junto? Sonhos, pessoas, afectos, intensidades. Através do coletivo ali formado, opera-se uma mutação em seus participantes. Diferentemente dos povos indígenas, temos ali a figura do coordenador, que trabalha para que a experiência se dê nesse sentido. Por não termos nascido nas tribos que Lévy-Bruhl descreve, são necessárias certas tecnologias que produzam tal tipo de vivência em nossa sociedade. Não obstante, outras consequências podem ser tiradas da leitura desses autores.

Perguntamo-nos: não seria o sonho, da mesma maneira, uma produção, um acontecimento singular e coletivo ao mesmo tempo? Algo que ocorre com cada um de nós de uma determinada maneira, mas que sempre faz referência para o mundo comum que compartilhamos? É interessante a menção de Santos (2006) ao delírio, pois Deleuze e Guattari (2010) tratam-no, antes de tudo, como histórico-mundial. Nas leituras que Freud (1900) fez de seus contemporâneos acerca dos sonhos, já havia a noção de que a experiência onírica seria semelhante ao fenômeno do delírio. Não seria então muita “loucura” de nossa parte considerá-la da mesma forma, só que como um delírio de povos, de raças, de continentes inteiros. Assim, podemos pensar que a experiência do sonho se constitui de forma híbrida: singular e coletiva, isto é, ela diz da vivência de um sujeito e de um coletivo que abriga seus sentidos.

Isso posto, talvez seja importante mostrar agora como funcionam as oficinas, ou seja, mostrar seus processos acompanhados das experimentações que as fundamentam.

2.2.2 As intensidades dos sonhos e a produção estética: o corte irracional

De início, podemos considerar a oficina, fazendo uma analogia aproximativa, como uma cartografia onírica (seguindo mais ou menos a mesma linha de Barbara Glowczewski ao comentar a tecnologia dos sonhos dos Warlpiri em sua entrevista com Guattari). Sentamos em roda no chão e começamos um percurso a partir da narração dos sonhos. Escutamos os sonhos uns dos outros, admiramos as belas imagens contadas, sejam elas assustadoras, simples, complexas e de outras características sensíveis ou construções narrativas. Algo vai percorrendo o grupo, afectos vão sendo disparados e, com isso, caminhos vão se delineando. Segundo Deleuze (1997, p. 77), “a imagem não é só trajeto, mas devir”. Dito de outra forma, quando contamos os sonhos nas oficinas, não trabalhamos com as imagens da experiência onírica apenas em seu aspecto extenso – a construção narrativa, os personagens, o modo como o sonho é narrado e outros – mas, também, em seu aspecto intenso. Ao explorar os sonhos uns dos outros, surgem linhas de derivação, produz-se uma variação intensiva que desfaz as imagens oníricas e que nos arrastam para outros lugares. As regras da oficina ajudam a dar um sentido, uma direção para tal exploração. Essa modulação, proporcionada pelas regras, nos permite pouco a pouco fazer um traçado das intensidades do sonho, uma cartografia onírica. Nessa perspectiva, todo mapa tem uma dupla composição: extensividade e intensividade; trata-se de um espaço formado por caminhos, percursos que não são vazios, pois algo os preenche: afectos, intensidades. Um mapa intensivo indica uma distribuição de afectos, afinal, um trajeto não é apenas físico, mas igualmente afetivo. Como diria nosso amigo francês, podemos fazer viagens imóveis, no mesmo lugar. Passeios, passagens. É disso que estamos falando. O que passa, o que bloqueia? Como passa e como bloqueia? O que se produz? Mesmo as pessoas são meios, lugares de passagem, facilitadores ou bloqueadores das nossas andanças. Por isso nos perguntamos: que ser humano “[...] não envolve paisagens, continentes e populações mais ou menos conhecidos, mais ou menos imaginários?” (DELEUZE, 1997, p. 74). A partir disso, o mapa em constituição nos possibilita conectar as intensidades e afectos disparados pela narrativa dos sonhos a outros mapas, outros trajetos. Daí vem o tratamento estético dado ao sonho que, com tais elementos, constrói outra coisa, bem diferente da anterior. Avisamos ao leitor que nosso intuito é pensar essas imagens oníricas em seu devir,

ou seja, em sua vertente intensiva. Isso é extremamente importante para se pensar a segunda etapa da oficina. Talvez apenas ao final deste subitem isso fique claro de todo.

Passamos então para a produção estética. O que fazemos? Tomamos os elementos intensivos dos sonhos e os afectos que a narração deles disparou nos participantes e, assim, compomos algo coletivamente. Outro mapa? Uma obra de arte? Lembremos que as etapas de uma oficina, embora muito distintas entre si, são inseparáveis. Pouco importa se se trata somente de um mapa que se desdobra ao longo de toda a oficina ou se são vários mapas que surgem em cada etapa e que se conectam entre si. O recurso à noção de mapa, de cartografia serve basicamente para se pensar os trajetos intensivos disparados pelos sonhos. É nesse sentido que a produção estética poderia ser considerada um mapa intensivo dos deslocamentos que os sonhos produziram em nós, indicando aberturas e fechamentos. Ela indica caminhos realizados e/ou a serem percorridos após o término da oficina. Como já foi dito, a produção estética é coletiva. Sempre direcionamos sua feitura nesse sentido, seja a partir da proposição de uma pintura, desenhos corporais, performance, seja de outra atividade. Ficamos um instante com as reverberações dos sonhos em nós. Algo começa a surgir e damos materialidade a esse algo. De acordo com Deleuze (1997, p. 78),

E como os trajetos não são reais, assim como os devires não são imaginários, na sua reunião existe algo de único que só pertence à arte. A arte se define então como um processo impessoal onde a obra se compõe um pouco como um *cairn*, esse montículo de pedras trazidas por diferentes viajantes e por pessoas em devir (mais do que de regresso), pedras que dependem ou não de um mesmo autor.

Com isso queremos dizer que algo permanece quando passamos da primeira etapa da oficina para a segunda: as intensidades presentes nos sonhos e os afectos que atravessam o grupo quando do relato deles. É com esses elementos que realizamos a produção estética. São essas forças imperceptíveis que trazem a possibilidade de mudança a partir do trabalho coletivo com os sonhos. Os participantes, de alguma forma, se agenciam com essas forças, saindo de seus lugares-comuns. Começa-se a desconfiar da realidade tal qual ela nos parecia antes e é isso que enseja sua transformação. Todavia, para que essas forças se expressem com toda a sua potência, é necessário a ação de um coletivo. Mais adiante, quando discorrermos pormenorizadamente acerca da experiência de coletivização dos sonhos nas oficinas, tais truísmos ganharão maior consistência.

Antes de prosseguirmos, achamos pertinente discorrer um pouco mais sobre o que entendemos por afecto e intensidade. Acreditamos que esses esclarecimentos tornarão menos árdua nossa tarefa neste subitem.

É difícil dar uma definição precisa do que se denomina por intensidade; trata-se de uma noção que aponta para algo não pessoal, não centralizador, pré-individual, que procede por contágio, por propagação de forças e que se distingue das formas e das matérias, mas que também se expressa nelas. As intensidades só podem ser sentidas, são graus de variação, por exemplo, as intensidades de uma cor seriam os graus de variação dessa cor, cujas qualidades são distintas umas das outras. Assim, as qualidades intensivas são diferenciantes, ou seja, disparam processos de diferenciação que nos lançam involuntariamente a estados diversos, transbordando situações vividas e, portanto, nos possibilitam uma abertura a diferentes modos de sentir e de perceber as coisas. De acordo com Silva (2010, p. 38 e 39):

[...] as intensidades são, por assim dizer, as unidades mínimas da diferenciação tanto no que se refere aos processos de individuação (produção da natureza), quanto à criação artística. Aliás, esta repartição recobre uma unidade, ou seja, não há distinção substancial entre produção natural e criação artística, cada uma delas sendo modos de produção de singularidades [...].

Essa comparação com a arte é muito bem-vinda, uma vez que estamos tratando aqui da produção estética nas oficinas. Contudo, o foco agora são as intensidades oníricas. Podemos dizer que junto às imagens extensas dos sonhos há toda uma diferença intensiva que permite uma abertura dos participantes, que narram seus sonhos e escutam os sonhos narrados pelos seus colegas, para formas distintas de perceber e sentir os sonhos uns dos outros e, posteriormente, para a própria realidade circundante. Não nos esqueçamos de que as intensidades se propagam por contágio e, como foi dito anteriormente, é muito comum a experiência na oficina de que um sonho “chama” outro ou mesmo o relato de pessoas que dizem que o sonho de um colega poderia muito bem ter sido sonhado por elas.

Outra questão importante em relação às intensidades é o fato de que duas ou mais podem se combinar, intensidade de cor, intensidade de calor, por exemplo. A brancura do céu e a quentura de um dia nublado de verão. Não necessariamente, elas precisam ser semelhantes para se conjugarem, para construir uma afinidade ou um espaço comum. Algo semelhante acontece quando alguém tenta adaptar para o cinema uma obra literária, por exemplo. São duas linguagens completamente distintas, contudo, é possível que as intensidades do livro sejam captadas pelo cineasta e expressas na tela do filme.

Pois bem, se tentar definir a noção de intensidade de um modo inteligível e simples já é difícil, o que se dirá dos afectos. Embora em certos textos eles nos pareçam distintos e separados, acreditamos que são indissociáveis, o que torna nossa tarefa ainda mais ingrata. Dessa forma, consideraremos aqui o afecto como um regime de variação intensiva.

Nas palavras de Deleuze e Guattari (1997b, p. 21), “[...] o afecto não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu.”. Dito de outra maneira, poderíamos dizer que o afecto é a expressão da potência de um coletivo que agita e coloca em xeque o eu, a pessoa, o indivíduo. Para esses autores, o afecto tem uma existência própria, ele excede o vivido do ser humano, é impessoal e pode muito bem se manifestar na ausência do homem. Ele não diz respeito a sentimentos ou afecções, trata-se mais de um transbordamento de forças que atravessa os seres. Por isso, o afecto não é algo que se possa compreender em termos de significação, mas que faz todo sentido quando experimentado (TRINDADE, 2007). Melhor dizendo, concebemos aqui o afecto como um signo vetorial, que aponta uma direção, um regime de sensibilidade, que diz respeito ao sensível, e como produção de significações, mas sempre *a posteriori*, quer dizer, a significação não preexiste ou subsume a experiência afectiva. Uma vez que o afecto, em decorrência dessas suas dimensões, faz trepidar o eu, ele possibilita conexões com elementos diversos; poderíamos dizer, junto com nossos amigos filósofos franceses, que os afectos são os devires não humanos do homem. Complementando,

é uma zona de indeterminação, de indiscernibilidade, como se as coisas, animais e pessoas [...] tivessem atingido, em cada caso, este ponto [...] que precede imediatamente sua diferenciação natural. É o que se chama um afecto (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 225).

Os afectos, tanto quanto as intensidades, também estão presentes no sonho, poderíamos até dizer que ambos são as forças constituidoras dele. A partir disso, há a produção de uma forma, de imagens oníricas (ainda que muitas vezes fugidias e evanescentes), de uma história, mas nem por isso os afectos e intensidades deixam de animar essas construções, como, por exemplo, a cor do céu de um sonho, uma paisagem idílica, as pessoas estranhas ou conhecidas que surgem e outros. Desconfiamos que o que nos toca não é exatamente o céu, mas a intensidade do azul, a fulgurância da natureza, o estranhamento, a familiaridade... Quando relatamos os sonhos coletivamente na oficina, nós os acessamos em conjunto e, afetados por essas forças, agenciados com elas, imbuídos delas, nos encaminhamos à criação estética. Trata-se de um agenciamento “[...] que torna possível a

transformação de um afecto em efeito [...]”²⁸ (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 123). Não é à toa que Deleuze e Guattari (1997a) vão defender a ideia de que uma obra de arte é um composto de afectos e perceptos; ela é um ser de sensação que se expressa nos diferentes materiais que constituem as diversas formas de arte (cinema, literatura, escultura, música, quadrinhos e outros).

Destarte, a questão em que devemos nos concentrar no momento é precisamente o para quê do tratamento estético dado à experiência onírica e como isso se dá nas oficinas. Um dos motivos mais evidentes, de acordo com nosso amigo Deleuze (1997), se deve ao fato da possibilidade que a arte tem de atingir um certo estado em que ela não guarda mais nada de pessoal e nem de racional. Nesse sentido, o produto resultante de tal tratamento dado às intensidades e afectos dos sonhos não se confunde com a celebração de uma partida ou de uma chegada. O que conta é a criação de caminhos novos, sem memória, uma vez que o que resta de reminiscência encontra-se no material produzido (DELEUZE, 1997). Melhor dito, quando fazemos a produção estética, não estamos criando algo a partir das memórias, das reminiscências do sonho ou daquilo que foi narrado, mas é óbvio que há alguma coisa disso que permanece no material, na obra criada. Com isso, afirmamos que mais do que encerrar em uma pintura, em uma dramatização, em uma sonorização os sentidos abertos pela oficina de sonhos, como se fosse um ponto final, aquilo que emerge dessa construção artística indica possibilidades, caminhos, universos de possíveis, na linguagem de Guattari. A produção estética é meio e não fim. Não se trata de uma obra fechada nela mesma, acabada, concentrando em si própria um sentido, mas uma obra em aberto, cujo sentido se espalha e se multiplica, e na qual os limites não se confundem, por exemplo, com a borda do papel onde uma pintura é realizada ou mesmo com o desenho pronto, finalizado. Como afirma nosso filósofo francês favorito, “toda obra comporta uma pluralidade de trajetos que são legíveis e coexistentes apenas num mapa, e ela muda de sentido segundo aqueles que são retidos” (DELEUZE, 1997, p. 79). Dessa forma, é interessante nos indagar: o que se retém, ou melhor, o que retemos de uma oficina?

Continuando, achamos importante explorar de forma mais detalhada como se dá a passagem entre o momento de contar os sonhos e o momento de criação estética. Talvez o diferencial das oficinas de gestão coletiva dos sonhos esteja pontualmente nesse tipo de tratamento dado à experiência onírica. Levando em consideração as páginas acima, quando comparamos, a título de ilustração, o método das oficinas com a cartografia de que fala

²⁸ No original em francês: “[...] *qui rend possible la transformation d’un affect en effet* [...]” (tradução realizada pelo autor da tese).

Deleuze, entendemos que isso também pode nos ajudar a pensar o movimento de uma etapa a outra. Todos os três momentos são imprescindíveis, é o conjunto deles (mais as regras da primeira parte) que garante o método e a singularização desse modo de trabalho com os sonhos. Por essa via, temos com Deleuze (1997, p. 75, grifo do autor) que:

Os mapas, ao contrário, se superpõem de tal maneira que cada um encontra no seguinte um remanejamento, em vez de encontrar nos precedentes uma origem: de um mapa a outro, não se trata da busca de uma origem, mas de uma avaliação dos *deslocamentos*. Cada mapa é uma redistribuição de impasses e aberturas, de limiares e clausuras, que necessariamente vai de baixo para cima.

Fazendo uma pequena digressão no texto, poderíamos dizer que vai de baixo para cima tal qual o escavador de que nos fala Foucault em seu texto “Nietzsche, Marx e Freud” (1997) a propósito da noção de interpretação. No segundo capítulo da tese, trataremos desse artigo de forma mais detalhada e voltaremos a esse ponto. Retornando à questão-chave, qual seja, como se dá a passagem de um mapa a outro, ou melhor, de uma etapa da oficina à outra, acreditamos que Deleuze nos dá uma pista para isso. Não se trata de um movimento causal, linear. Não se pode querer encontrar um ponto de origem preciso ou mesmo um encadeamento lógico determinístico entre a narrativa dos sonhos e a produção estética. Confiamos que esse movimento se dá de forma semialeatória.

Em seu texto “S2, un signifiant hors-page: à la recherche de la chaîne signifiante”²⁹ (2014), o psicanalista francês Claude Mercier nos apresenta uma outra leitura da cadeia significante de Lacan. Não nos interessa aqui tal façanha propriamente dita, mas, sim, a forma como ele desenvolve essa ideia ao longo de seu artigo a partir de diversos autores. Pedimos aqui a paciência do leitor, pois a linha de raciocínio que conecta nossa pesquisa com algumas das ideias de Mercier necessita de uma explanação mais demorada para se fazer compreensível. É importante ressaltar também que Mercier se utiliza da literatura, da filosofia, do cinema, da matemática e da linguística para extrair seus argumentos e, assim, constituir a sequência argumentativa que sustenta suas ideias. Não é nosso intuito aqui seguir rigorosamente as mesmas direções que ele apresenta em seu texto, mas, sim, nos apropriar dos pontos que nos ajudam a pensar a prática das oficinas.

Começando por Blanchot, Mercier destaca na obra desse pensador um aspecto interessante da noção de pensamento do Fora: a ideia de interrupção, intervalo, interstício. De

²⁹ “S2, um significante à margem da página: à procura da cadeia significante” (tradução realizada pelo autor da tese).

acordo com Blanchot (1964), há dois tipos de intervalo (que na verdade estão interligados). O primeiro se refere às intermitências de um discurso. Todo discurso passa por interrupções, mesmo em se tratando de monólogos, como, por exemplo, os silêncios daquele que fala, suas hesitações, pausas e outros. Quando se trata de um diálogo entre duas ou mais pessoas, há uma pequena diferença. Supondo-se que cada um desses interlocutores tenha um ponto de vista diferente sobre um determinado assunto ou objeto, havendo interrupções, elas se refeririam ao intervalo existente entre os dois pontos de vista acerca desse mesmo objeto (BLANCHOT, 1964). É isso que garante a continuidade de uma conversa, de suas convergências ou divergências. Entretanto, existe uma outra interrupção, que não mais se refere a se exprimir de modo intermitente, mas de conferir à palavra uma intermitência que vale por ela mesma. Trata-se de uma palavra que não é unificante, ou seja, que não busca construir associações, passagens, ligações (ainda que por contraste entre dois pontos de vista diferentes), mas, sim, que opera por saltos. Nos termos de Blanchot (1964, p. 873), “[...] palavra que não constrói pontes, capaz de atravessar dois rios que separam um abismo sem o preencher, e sem os reunir (sem referência a uma unidade)”³⁰. Conforme Deleuze (2001) e Mercier (2014), saímos do reino das associações entre ideias, imagens e outros. Estamos entrando no pensamento do Fora, que em Blanchot se manifesta no e pelo interstício. Esse seria o impensado.

Certo de que tais digressões ainda não estão claras o suficiente para o nosso propósito, passemos agora a outro autor abordado por Mercier. Deleuze também discorre sobre essa noção de interstício em alguns de seus cursos e livros, mais precisamente nos cursos sobre cinema/pensamento de 20/11/1984 (2001a) e de 27/11/1984 (2001b) e também em seu livro *A imagem-tempo* (1990). Ao abordar a diferença entre o cinema clássico e o cinema moderno, Deleuze (2001a) afirma que, no primeiro, para que haja uma associação entre duas imagens ou entre duas séries de imagens, é necessário um interstício entre elas. Esse interstício do qual falamos seria uma espécie de vazio que as imagens precisam saltar para que haja associação entre elas. Dessa forma, tal vazio se subordina à associação de imagens e, conseqüentemente, à montagem do filme. Para exemplificar, pensemos em duas séries de imagens que sofrem um corte entre elas; uma fará parte da primeira série, na qual ela será o último termo, ou da série seguinte, onde ela será o primeiro termo. Assim, as imagens se encadearão por semelhança ou por contigüidade. Trata-se daquilo que se denomina por corte racional (DELEUZE, 1990).

³⁰ No original em francês: “[...] parole non pontifiante, capable de franchir les deux rives que séparent l’abime sans le combler, et sans les réunir (sans référence à l’unité).” (tradução realizada pelo autor da tese).

Esse corte tem um valor de pontuação, como se fosse uma vírgula entre duas imagens, mas que ajuda a criar sua continuidade.

Já no cinema moderno, tomando como precursor as produções do pós-guerra, podemos dizer que deixamos o primado das associações. Quando há um interstício, um corte entre as imagens, esse não tem mais um valor de pontuação, mas, sim, um valor estrutural. A imagem, ao invés de entrar em relação com outras imagens, passa a entrar em relação com a ausência de imagens, com seu vazio (DELEUZE, 2001a). Em decorrência de ela não mais estar relacionada à imagem precedente ou à seguinte, pode-se dizer que há uma ruptura da associação; é o intervalo ou interrupção que se manifesta por ele mesmo e subordina o que ainda persiste de associação. Quando o interstício, o vazio adquire valor por si, nós então saímos da cadeia de imagens, da associação de imagens. Segundo Deleuze (2001a), dessa forma, não temos mais uma montagem propriamente dita, mas, sim, uma mistura que decide a montagem, corte entre dois enquadramentos que destrói a associação e a associatividade, permitindo que surja algo novo. Esse corte, que a partir do cinema moderno não mais funciona por associação ou encadeamento, mas por descontinuidade, é chamado de irracional (DELEUZE, 1990).

Para compreendermos melhor essa noção, pensemos no cinema clássico. Quando assistimos a um filme dessa categoria, estamos diante de uma associação de imagens, pois elas se encadeiam por semelhança e contiguidade. Já o corte irracional opera uma divisão em que o interstício não faz parte de nenhuma das duas séries; ambas não mais se relacionam, como se uma tivesse pontualmente um fim, da mesma forma que a outra não teve exatamente um início. Essa é uma das razões pela qual ele passa a valer por si próprio (MERCIER, 2014). Podemos observar que no pós-guerra o corte submete toda associação (ou o que resta dela), ou seja, não subsiste no cinema moderno mais do que encadeamentos locais operados pelo corte irracional. Essa forma de realizar a sétima arte inventa uma mutação análoga ao pensamento do Fora, que se revela como interrupção ou como corte irracional. Por exemplo, quando nos deparamos com um *faux raccord*, entende-se esse como uma ruptura na continuidade narrativa ou visual de um filme. Trata-se de uma sequência de planos que aparentemente não têm qualquer conexão entre si, como se a continuidade da ação de um personagem, por exemplo, mudasse bruscamente de uma cena para outra³¹ (FRACTAL FILMES, 2015). Nesse sentido, o *faux raccord*, que no cinema clássico era considerado uma lacuna, ganha um valor por ele mesmo, tal como Deleuze (2001a) descreve ao comentar certo

³¹ Para mais informações, consultar o *site*: <<http://cameracotidiana.com.br/saladeaula/tema/outras-tecnicas-captaca/>>. Acesso em: 05 out. 2015.

filme de Resnais e os intervalos extremamente calculados que nele se encontram. Muda-se toda uma forma de se fazer filmes, de se fazer cinema e, porque não, de pensar.

Isso posto, podemos afirmar com nosso amigo psicanalista francês que o intervalo tornou-se primeiro em relação à associação. Ele é a diferença irreduzível que permite modular as semelhanças e traçar caminhos insuspeitos, sair das associações imbricadas no corte racional para cruzar o que resta da cadeia de imagens; um método, segundo Deleuze (1990), que passa pelo “entre”, pelo “e” agenciado com o “como” e o “ou ainda”. Nesse sentido, “o que conta é o interstício, não é mais a associação, mas a diferenciação³², ponto de criação que permite sair dos clichês”³³ (MERCIER, 2014, p. 141). Sendo assim, a divisão entre o contínuo e o descontínuo não mais se dá como oposição, mas como conciliação. Eles se relacionam de modo diferente, de acordo com o corte efetuado, sendo o corte irracional aquele que submete e precipita toda associação em reencadeamentos; “[...] a vida se liberando da representação orgânica”³⁴ (MERCIER, 2014, p. 142).

Diante dessas afirmações, uma indagação se coloca: quando se efetua um corte irracional, como se realizam os encadeamentos locais? Tal operação, por essa lógica, não é mais determinada como nos paradigmas científicos ou pseudocientíficos, assevera Mercier (2014). Os encadeamentos se constituem de modo probabilístico, ou melhor, semialeatórios, semifortuitos, como nas cadeias de Markov – um dos matemáticos que o psicanalista menciona em seu texto. Através do corte irracional, o encadeamento nunca é direto, o que de fato ocorre são operações de reencadeamento. Para entendermos melhor como funciona esse procedimento semifortuito, tomemos o caso da loteria ou do lance de dados em contraste com um caso onde há uma relação causal rígida entre os termos envolvidos. Naqueles, cada jogada feita é completamente independente uma da outra. Um número sorteado na loteria jamais influencia no sorteio do número seguinte, assim como na jogada de dados. De outro lado, imaginemos uma situação onde cada jogada realizada ao acaso depende daquela que a precede. O que se denomina uma cadeia de Markov é completamente diferente dos dois exemplos acima. Trata-se de uma mistura que não é estruturada nem como na loteria nem como no determinismo. É o semialeatório (MERCIER, 2014). Uma cadeia de Markov é um

³² A opção aqui pelo emprego da palavra “diferenciação” no lugar da palavra original francesa “*différentiation*” se deve ao fato de a mesma já ter sido utilizada por Luiz Orlandi e Roberto Machado na tradução do livro de Gilles Deleuze *Diferença e Repetição* (1988, editora Graal). Como estamos nos servindo das ideias e conceitos desse filósofo, achamos pertinente manter o termo, visto se tratar de uma noção importantíssima em sua obra e não pura e simplesmente de um preciosismo gramatical.

³³ No original em francês: “*Ce qui compte c’est l’interstice, ce n’est plus l’association mais la différenciation, point de création qui permet de sortir des clichés*” (tradução realizada pelo autor da tese).

³⁴ No original em francês: “[...] *la vie se libérant de la représentation organique*” (tradução realizada pelo autor da tese).

conjunto de reencadeamentos sem encadeamentos prévios, como se fosse uma conexão de temas independentes entre si, tal qual no cinema moderno e na relação que as imagens estabelecem entre si e com seus interstícios. A imagem que aparece em uma sequência não tem, necessariamente, a ver com a imagem que a precede. O interstício que as divide, que as atravessa, e que as subordina, não condicionará uma interação entre ambas, nem de maneira totalmente aleatória e nem totalmente causal. Conforme Mercier (2014), o reencadeamento é o único modo de relação que pode ocorrer dos dois lados de um corte irracional, trata-se de um regime de fragmentação reencadeada.

Talvez o uso do prefixo “re” aqui dê a entender que estamos nos referindo à uma repetição, mas não nos enganemos: se é verdade que ele se refere a isso, trata-se de fato de uma repetição diferenciante, ou seja, de uma operação em que aquilo que é criado guarda apenas algo do processo anterior, mas que não é completamente semelhante ou tributário dele. O que é esse algo que passa, que é preservado? É isso o que nos interessa e que afirmamos ter a ver com o procedimento das oficinas.

Retornemos agora à questão de nossa prática com os sonhos. Que ligação existe entre ela e as ideias acima apresentadas? Ora, pensemos no modo como as oficinas operam a partir de um exemplo concreto. No ano de 2009, o grupo de pesquisa de Gestão Coletiva dos Sonhos fez uma oficina no grupo de estudos Limiar. Esse, realizado semanalmente na UFF, tem como principal tema de discussão a relação clínica e política. Na época, o grupo estava estudando o texto de Deleuze “Para dar um fim ao juízo”, do livro *Crítica e clínica* (1997). Acreditando que a oficina dos sonhos tinha algo a contribuir com as discussões do artigo, principalmente naquelas que se faziam em torno da experiência onírica, o coordenador do grupo de estudos convidou o grupo de pesquisa acima mencionado. Dessa oficina que se deu, iremos destacar a produção estética realizada, pois é justamente essa questão que vai ao encontro de nosso estudo a respeito do semialeatório. Diante disso, iremos descrever os sonhos narrados naquela ocasião³⁵, a forma como se deu a “escolha” pelo desenho efetuado e as discussões que ocorreram entre os participantes acerca desse desenho.

O primeiro sonho relatado - Sonhador I: “O sonho eu sonhei uma vez em Maputo, Moçambique, em fevereiro. O sonho é uma festa num prédio antigo, uma construção que impressiona, pois ela é toda grande, construções bem grandes, salas grandes, com portais bem grandes, uma construção antiga. É uma festa na cobertura, tem muita gente na festa e tem meu pai na festa e meu pai é mais jovem do que eu. Eu estou com um amigo, não me lembro quem

³⁵ Os sonhos a seguir constam em SANTOS (2010). Trata-se de um Relatório de Atividades de Pesquisa. Vale lembrar que esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética da UFF, CEP CMM/HUAP nº 212/09.

é esse amigo, mas sei que é nítida essa sensação de amizade, embora não saiba quem é esse amigo. Em determinado momento dá a hora de ir embora e essa cobertura é como se fosse um grande *loft*, não é um apartamento, um andar, o prédio é muito antigo e ele estaria sendo usado para outras coisas, como, por exemplo, para uma festa. Existem dois elevadores que dão no *hall*, que é o salão da festa e tem uma fila. E eu concluo então que seria melhor ir de outra maneira, porque já estava na hora de ir embora e aquele elevador ia ser muito complicado para descer, por causa da fila. Aí eu decido descer de escada. Quando eu desço um lance de escada eu chego num outro andar, esse outro andar é um restaurante também igualmente antigo, meio desativado e não há como continuar, não consigo descer daquele andar do restaurante para o anterior. E aí, então, eu subo e volto à cobertura para pegar o elevador. E aí eu acordei com a sensação de que eu subia para descer”. Após tal relato, os demais participantes se puseram a fazer perguntas sobre os sonhos. Destacaremos aqui aquelas que servem aos nossos propósitos. Em um dado momento, comentários são tecidos a respeito do amigo que aparece no sonho: Sonhador I: “Agora tem essa figura aí que é da amizade, que é uma figura meio vazia, vazia meio coringa, né, que eu tinha certeza que tem amizade comigo, é o amizade, que é um amigo.” Coordenador da oficina: “Você não sabe quem é o amigo.” Sonhador I: “Mas tinha o amizade ali.” Participante: “Quando você desce, eu fiquei com essa questão, parece que esse amigo coringa...” Sonhador I: “Nós vamos juntos.” Participante: “Ah, vai junto... Porque eu não sabia mais dele, pra onde ele tinha ido.” Sonhador I: “Não... a amizade está ali comigo. [...]” Participante: “Essa amizade tinha face?” Sonhador I: “Não, não tem. É uma amizade. [...]” Participante: “A amizade está relacionada a essa pessoa [o pai que aparece no sonho] ou o ambiente era amistoso de alguma maneira?” Sonhador I: “Não, a amizade era amizade dessa presença, dessa presença de amizade. Não era uma festa de amigo não. É uma festa como essas festas produzidas assim, festa grande. Não é aniversário de um amigo.”

Passemos ao próximo sonho - Sonhador II: “Eu quero contar. Sonhei essa noite. Eu estou numa estrada, a paisagem é bonita. É uma noite como essas, claras, mas frias. Eu estou de moto, uma moto de médio porte, num posto um pouco afastado da estrada. Eu me encosto num adolescente de quem eu gosto e mora no mesmo prédio que eu – eu tenho amizade por ele. Eu preciso abastecer a moto para continuar a viagem e aí não tem frentista, sou eu que manipulo a bomba e encho o tanque. Só que eu não tenho noção das dimensões do tanque, o volume que ele comporta, mas eu vou enchendo, ponho um pouco de gasolina e aí, não sei, eu me descuido e o tanque fica no limite. E aí, quando eu fecho, quando eu ponho a tampa, ele transborda e vaza pelas laterais do tanque. Mas o tanque não é de metal, então essa era uma

preocupação minha: ‘vai manchar a tinta?’ O frio da tinta. [...] E aí vou pro banheiro do posto de gasolina, meio abandonado. Entro, tem uma banheira, espelho quebrado. Lá fora esses adolescentes e mais gente estão sentados numa mesa de madeira, parece que estão viajando também. Mas eu preciso me limpar porque caiu gasolina, caiu algum produto em mim. Aí eu chego, tem uma banheira, espelho quebrado... Um posto, parece esse filme, da rota 666. [...] Aí eu uso o sabão do lugar pra me limpar, mas não consigo me limpar, tem muitas roupas penduradas, é um muquifo, mas eu me sinto bem. Ali, num muquifo, viajando, naquelas condições eu me sinto bem. E aí eu continuo a viagem e já é dia, eu estou numa estrada extremamente agradável, arborizada, o sol, um jogo de luzes e sombras, me lembram as viagens para a região dos lagos quando eu era criança. E aí, numa birosca, num boteco bem à beira da estrada, eu me encontro com um ator norte-americano que faz filmes de comédia. Ele hoje tem uns 45 anos, mas parece um adolescente, um garoto. Ele é muito leve, uma companhia muito agradável, muito amistoso. Aí eu faço uma parada para comprar alguma coisa, ninguém me atende, eu fico extremamente feliz por encontrá-lo. Eu o conheço, a memória de um encontro anterior é muito boa e ele atualiza aquela memória nesse segundo encontro e aí eu penso e digo para ele: ‘eu sabia que deveria continuar viajando e esse é o caminho que eu tenho que seguir’. Eu digo tudo isso pra ele muito abertamente, e continuo a viagem sabendo pra onde que eu tenho que ir: encontrar um amigo. Aí termina aí.” Sobre o amigo que aparece no sonho, algumas perguntas foram feitas: Participante: “Você disse que ia encontrar um amigo. Você sabe quem é esse amigo, onde ele mora?” Sonhador II: “Sei quem é o amigo, sei onde ele mora e normalmente quando eu vou para lá – é um amigo de faculdade – são momentos muito conclusivos e abrem muitos caminhos na minha vida.” Coordenador da oficina: “No sonho você tem essa noção?” Sonhador II: “Tenho. Eu tenho que ir pra lá me encontrar com ele porque é com ele que eu faço esse desfecho do nosso caminho. É um amigão.” Participante: “Você estaria indo para a casa dele?” Sonhador II: “Não para onde ele mora agora, mas encontrar com ele”. Isso é relevante porque o tema da amizade se modula no momento da produção estética. Todavia, o mais interessante desse sonho, para além do que dele se extraiu para o desenho executado, foi a discussão que se seguiu a partir de alguns de seus elementos. Em um dado momento, um participante pergunta: “Quando você enchia, você sentia o cheiro da gasolina? Tinha essa coisa característica do posto, aquele cheiro?” Sonhador II: “Não.” Sonhador I: “Mas tinha uma coisa que sujou, né?” Participante: “Pois é, você conseguiu se limpar ou partiu para uma outra fase?” Sonhador II: “Não consegui me limpar. Tentei, mas...” Sonhador I: “Mas era gasolina?” Sonhador II: “Não, transbordou...” Membro da pesquisa: “A gasolina transbordou ou...” Coordenador da oficina:

“O tanque.” Sonhador II: “Transbordou e sujou. Mas quando eu fui limpando, parecia que não tinha que tirar. Na boa, era esperma. Era o gozo. ‘Vou deixar essa porra’ [risos].” Sonhador II: “Eu vou deixar, vou fazer uma viagem esporrada.” Participante: “Era essa a sensação?” Sonhador II: “E aí deixou de ser sujeira.” Participante: “Eu não falei, mas eu pensei... você falou agora, eu pensei no corpo da mulher na moto. O tanque e o corpo da mulher [risos, conversas].” Sonhador II: “Outro dia me disseram: ‘Nossa, se você olhasse para mim como olha pra essa moto...’ Eu adoro moto, né? Gosto muito. E foi uma mulher que me disse isso: ‘estou com ciúme, se você me olhasse desse jeito...’” Coordenador da oficina: “Então, mas aí já são as nossas capturas, né? Que aí, claro, você vê uma moto, você captura. Melhor que fosse na moto, né? Deixa na moto mesmo [risos]. Era a moto mesmo.” Sonhador II: “Pode ser mulher, faz sentido para mim.” Coordenador da oficina: “Claro, tudo bem. Mas o sonho é outro sonho. Porque, veja, qual é a questão aí? [...] nós todos, ainda mais aqui, como num sentido comum, a gente vai tentando dar um significado. Que eu acho que é muito mais capturar do que liberar, porque uma vez que captura, como é que se escapole? Uma vez que a moto vira mulher, acabou, dançamos... Não temos mais o que fazer, vai ser mulher para sempre [Podemos dizer que há uma sobrecodificação da imagem onírica]. Então acho que, já até conectando com as questões que o Sonhador I trazia, né? Evidente que isso é um modo de julgamento. Não é? Se o sonho tivesse colocado uma mulher, ele colocaria uma mulher. Que impediria? A moto seria a cara de uma mulher, teria o corpo de uma mulher... Nada impediria. Se não tem uma mulher, não é uma mulher. Simplesmente, né?” Participante: “Jung fala isso, que o inconsciente não precisa de subterfúgios. Quer colocar alguma coisa, coloca alguma coisa.” Coordenador da oficina: “Exatamente. Porque se o próprio pai pode estar menor, com uma idade menor que a minha. É mais complicado, né? Logicamente, moralmente, até e tal, do que uma mulher ao invés de uma moto. É uma moto.” Sonhador II: “E uma boa companhia, porque pode ser uma mulher, pode ser um amigo adolescente, pode ser um adolescente de 45.” Participante: “É uma companheira a moto”. Podemos dizer que a intervenção do coordenador da oficina naquele momento teve o valor de um corte irracional. Ao cortar a associação da moto com a mulher, houve uma quebra daquele encadeamento, da ideia de que na verdade a moto estaria representando uma mulher ou que haveria uma relação quase lógica entre as duas. Quando tal associação é quebrada, o que surge no lugar? Que outro encadeamento, ou melhor, reencadeamento pode ser feito naquele contexto singular? A oficina trabalha justamente na tentativa de se desfazer dessas representações, desses encadeamentos tão comuns, tão presentes no que se refere aos sonhos (vide os manuais presentes em revistas nas bancas de jornais ou os dicionários de símbolos que ensinam a

desvendar o significado dos sonhos), para que outros reencadeamentos possam ser feitos a partir do encontro, do agenciamento de componentes diversos.

Terceiro sonho - Sonhadora III: “Eu posso falar... Bem, eu sonhei que eu acordei no meu quarto, exatamente como ele é, e então eu levantava assustada, como eu mesma levanto com o despertador e, de repente, eu olhando pra cima, a fechadura do meu armário suspende e vira um inseto barulhento. E eu fico assustada e tento levantar, aí eu levanto, aí o inseto barulhento vem na minha direção, aí eu fico assustada e deito de novo. Aí, nisso, o inseto continua vindo na minha direção. Aí eu vou e levanto. Não, eu tento levantar, mas não consigo. Eu fico muito assustada e acordo.”. Os participantes indagaram sobre o inseto que apareceu no sonho. Participante: “Mas era, era... você identificava o bicho? Era barata?” Sonhadora III: “Não, porque era a presilhazinha da fechadura do meu armário, só que parecia um inseto voando. Era um inseto e era a presilha.”.

Finalmente, o último sonho - Sonhador IV: “É um sonho que eu já começo com uma sensação que eu não sei se é sonho ou se é realidade. Não sei se eu estou sonhando ou se eu estou acordado. Eu estou na casa de uma pessoa, uma pessoa querida, e a gente está escutando um som. Era Dorival Caymmi, e aí a gente está escutando som e a gente fuma um baseado e nessa coisa de fumar um baseado a gente relaxa e eu começo a sentir, principalmente nas pernas, a sentir o meu corpo como se fosse borracha. Aí eu começava a ter um corpo, pegar a perna, esticar, e a perna esticava, puxava a cabeça, o quadril cobria, com a pele, aí eu ficava curtindo isso. [...] Aí, a gente, eu saio desse estado aí eu vou e transo com essa pessoa e, na sensação de transar, eu novamente sinto essa sensação do meu corpo elástico. Mas eu sinto uma coisa diferente, o meu corpo parece que se funde ao corpo dela e aquilo vai me causando uma sensação de angústia, porque parece que eu vou me dissolvendo mesmo, e eu já não sei o que era ela, o que era eu e eu fiquei numa tremenda angústia e aí eu levanto e já não sei quem sou. [...] Eu não sei o que está acontecendo, aquilo me causa um estranhamento enorme. [...] E aí eu tento buscar alguma referência – uma coisa louca – do que sou, onde é que eu estou. Parece que é coisa de teatro. Eu não sei, os acontecimentos chegaram a um ponto, desencadearam alguma coisa que rompeu mesmo.” [...] Coordenador da oficina: “Você não sabe quem é nem onde está.” Sonhador IV: “Eu sabia quem eu era, mas eu queria ser eu. Eu sabia quem eu era, mas essa sensação... Isso eu estou pensando aqui, mas na hora eu não sei como é que eu identifiquei. Essa sensação de você se posicionar, eu me perdi. No sentido de identificar a mim mesmo. Eu sabia quem eu era, mas eu não tinha certeza se eu existia. E aí eu comecei a ficar numa viagem de querer saber o que eu era e se eu existia de fato. E aí isso começou uma série de coisas, eu perguntava para as pessoas, perguntava para ela. E aí

deu uma neura que eu peguei e liguei pro meu ex-analista. Aí fui pegar o telefone, mas não me lembrava do número, aí eu ficava num desespero porque eu sabia e não queria saber [...] Aquele número passou a significar um ponto de referência e eu fiquei procurando, mas não lembrava o número, não lembrava o número, não lembrava o número. E naquela situação angustiante, daí a pouco o telefone já não era o telefone, era um pedaço de pão [alguns risos]. Mas eu me lembro do número. Eu me lembro do número, eu pego, ligo.” Participante: “No pão?” Sonhador IV: “O pão eu não sei se era o pão, acho que aí já era o telefone mesmo. Não sei se o pão virou telefone ou se o telefone virou pão, mas eu consigo ligar. E aí eu falo com essa pessoa, que eu entendia que era o meu ex-analista, falo com ele.” Coordenador da oficina: “No sonho?” Sonhador IV: “Tudo no sonho. E ele pergunta como é que eu estou, eu digo que eu estou bem, converso com ele, digo que gosto muito dele, essas coisas. E desligo o telefone e aí eu começo a perceber que eu realmente me encontrei enquanto referência em mim mesmo e começo a curtir essa viagem. De me dissolver. E fico me dissolvendo. Aí começam a acontecer várias situações com a pessoa com quem eu estava na casa. E essas coisas acontecendo como se fossem simultâneas e como se eu pudesse escolher entre elas: ‘Ah, isso poderia acontecer agora’, ‘isso poderia acontecer agora’, ‘não, eu vou... ah, vamos transar de novo’, ‘não, vamos fazer qualquer coisa’. Qualquer coisa que eu fizesse ali era um fio de realidade que eu poderia seguir. Aí eu fico curtindo isso o tempo todo, a noite vira, e nós conversando, e eu fico na janela olhando o nascer do sol, e aí eu já estou mais tranquilo e depois eu acordo.” Sonhador I: “Maconha boa essa [risos gerais].” Participante: “Bagulho bom!” Participante: “Bagulho neurótico!” Coordenador da oficina: “Onde é que se encontra isso?” Participante: “No sonho [alguns risos].”. Não nos deteremos nas perguntas feitas após a narrativa desse sonho, pois elas não têm qualquer impacto no desenrolar da etapa seguinte. Apesar de esses relatos estarem um pouco extensos, eles são importantes para que possamos observar com clareza e acuidade como se dá a passagem entre a primeira e a segunda etapa das oficinas.

Terminado o momento de contar os sonhos, passou-se então para o da criação estética. O coordenador da oficina, antes, propôs que fizéssemos uma pintura coletiva, só que a decisão acerca dos elementos que comporiam o desenho deveria ser tomada coletivamente, em uma espécie de assembleia. Ele sugeriu também que pegássemos apenas um elemento dos sonhos, não no sentido de representá-los, mas como se fosse uma imagem que evocasse as experiências oníricas ali compartilhadas. Mas isso, frisou, deveria ser feito coletivamente. Que elemento apreendemos dos sonhos? Outra coisa é que não precisávamos pegar só um afecto ou qualquer outro acontecimento do sonho, mas, inclusive, o que havia aparecido ali

entre os participantes enquanto estavam ouvindo e discutindo tais sonhos. Um dos sonhadores diz: “Ah, então... Eu ia pegar a repetição de três sonhos aqui como uma diferença. Apareceram afectos gostosos: no seu, amizade, no meu, borboleta, no dela, também, no dela foi susto. Eu proporia desenhar assim, não sei, um susto”. Outro participante disse que havia uma sensação de estranheza, que era marcante. Um outro disse que achara tudo muito engraçado, que algo ficara como uma certa piada, e ele tinha ficado com vontade de rir várias vezes. Um sonhador diferente então disse que a imagem a ser pintada deveria ser a da borboleta. Entretanto, ele se perguntou: “Aliás, qual foi o exemplo que vocês deram que tinha uma borboleta? Tinha uma borboleta aqui, não tinha?” Um participante respondeu que não havia borboleta alguma, e outro completou que se tratava da fechadura, da presilha do armário que virara um inseto em um dos sonhos contados, mas que não se tratava ao certo de uma borboleta. Alguém então disse que em sendo um inseto qualquer, podia ser inclusive uma borboleta. Diante disso, outros dois participantes concordaram que sim, que a borboleta poderia ser um elemento. O sonhador que evocara a borboleta justificou que talvez tivesse pensado em uma por conta do jogo do bicho. Em sua opinião, o método de trabalho com os sonhos ali presente se parecia muito “com um certo procedimento da cultura brasileira de lidar com os sonhos. Não sei se vocês conhecem o jogo do bicho? Coordenador da oficina: “Todo mundo conhece.” Sonhador I: “Não, a maneira de operar no jogo do bicho. Onde o sonho é muito importante. E tem um sistema de lidar com os bichos que não passa pela interpretação. Passa por detectar o bicho”. Dito isso, o coordenador da oficina pergunta a todos se estaria bem desenhar a borboleta. Um membro da pesquisa o interpela e pergunta a um participante se a borboleta estaria a contento, se ela transmitiria o sentimento de alegria e diversão que ele havia expresso. O participante respondeu que a borboleta seria uma coisa mais leve, uma alegria mais branda e não uma alegria efusiva tal qual ele sentira. Então, o mesmo membro da pesquisa sugeriu que se juntasse à borboleta outra imagem. Diante disso, um participante propôs que se desenhasse um coringa, “aquele palhacinho, o coringa, aquela máscara”. O referido membro da pesquisa acrescentou que poderia ser uma borboleta com cara de coringa. O participante então justificou sua sugestão dizendo: “porque eu achei que tinha uma coisa muito de coringa em tudo. O Sonhador I falou do amigo. O sonho dele [Sonhador 4] também tinha alguma coisa, esse homem borracha”. Outro participante completou: “[...] o coringa é por causa da gargalhada mesmo, uma certa brincadeira de coringa mesmo, de risada, quase uma zoação”. Alguns participantes discutiram se o desenho seria de uma borboleta com cara de máscara ou se seria uma borboleta com cara de palhaço. Um participante diferente relatou que teve essa sensação de alegria, mas que também havia

uma sensação musical, “dissonância, quando tem vários instrumentos juntos, tem uma dissonância, mas a dissonância não é ruim, ela causa alegria, dá vontade de rir. Fiquei ouvindo e sentindo...” Mais ideias vão surgindo: uma borboleta dançando, a asa da borboleta como nota musical, uma clave de sol... O coordenador da oficina chamou os participantes a tomarem uma decisão, o Sonhador I indagou qual desenho eles fariam, e o Sonhador II disse: “Acho que dá para fazer o corpo da borboleta em forma de nota musical, as asas e colorindo as asas pegando, eu não se explicar”. Um membro diferente da pesquisa pergunta se ele, o Sonhador II, gostaria de desenhar, e esse se pôs a fazê-lo. Enquanto o Sonhador II vai fazendo o desenho, os outros participantes e membros da pesquisa vão dando opiniões, sugestões, e outras pessoas acabam por se juntar a ele para realizarem a pintura. Ao final, os participantes que fizeram o desenho foram elogiados pelos demais em decorrência da imagem que ficou no papel. Após isso, todos se puseram a comentar o desenho. Segue abaixo sua reprodução.

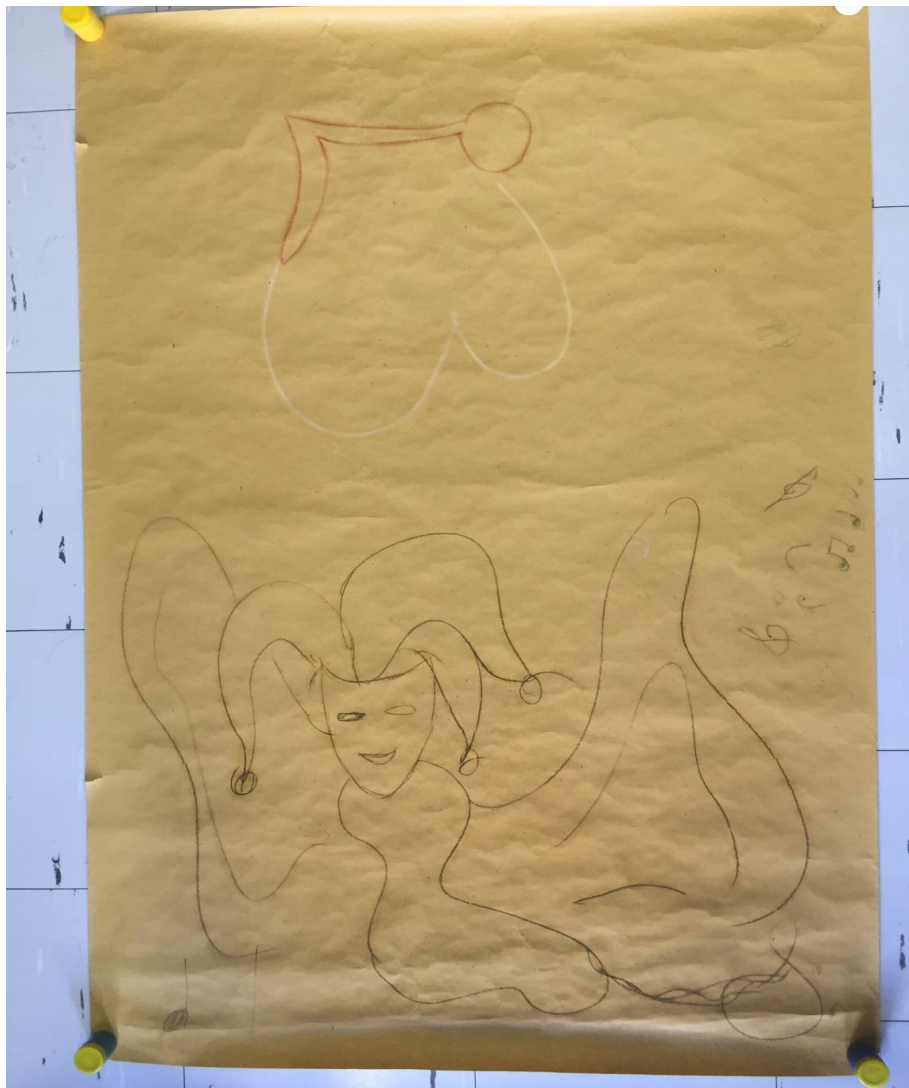


Fig. 01 (Desenho finalizado)

Um participante disse que o desenho ficara engraçado e que talvez tenha atendido à demanda de outro participante, pois ali de fato havia uma dissonância. Outros disseram que parecia um fantasma de desenho, ou que algo de fantasmagórico comparecia ali. Uns discorreram sobre o rosto, que não era bem um rosto, porque parecia mais uma máscara. Falas também apareceram sobre algumas notas musicais que figuravam no desenho, fazendo parte do corpo da borboleta e, inclusive, estariam expressando algo que transborda. Um integrante da pesquisa disse algo muito interessante, que o próprio desenho tinha uma lógica tal qual o sonho, ou seja, quando o Sonhador II começou o esboçar os traços da borboleta, algo ali se modulou, a imagem não ficou rigorosamente no centro do papel e não saiu como ele havia imaginado. Houve alguns “desvios” no caminho e isso lhe parecia o mais interessante, o processo de criação do desenho. Outros concordaram com ele a respeito. O Sonhador I até acrescentou algo a respeito do sentido do desenho, que teoricamente era para seguir determinada direção, mas, ao final, foi na direção contrária. Então, alguém completou: “subiu pra descer”, tal como foi expresso no primeiro sonho narrado. O Sonhador I pareceu ficar muito intrigado com os rumos que a imagem havia tomado, como ele bem deixou transparecer em sua fala: “Interessante, né? Muito interessante. Quer dizer que o L. [participante] foi colocar o desenho ali naquele canto?” Coordenador da oficina: “Fala aí E.P. [sonhador I], o que você achou interessante, o que você está aí remoendo [...]” Sonhador I: “Não, achei isso desse modo de compor, que a princípio é uma composição meio inesperada, sem lógica e que faz a imagem do que a gente construiu aqui, acabou sendo de fato a imagem que a gente precisava. [...] E é muito estranho isso, porque é uma construção, ela tem um certo acaso aí no processo de construção. O L. não tinha nenhum propósito de colocar o desenho naquele canto.” Sonhador II: “Quem fizemos isso? [...]” Sonhador I: “Mas o que me chama atenção é que é fortuito, ao acaso, mas eu tive a sensação de que no final era a imagem.” Sonhador II: “Não podia ser outra.” Sonhador I: “Não podia ser outra imagem. [...] Essa é a imagem da experiência que a gente teve.” Sonhador II: “E aí não há outras possibilidades, é essa [...]”.

É interessante notar que o Sonhador I usa a palavra “fortuito” e “acaso” para dizer da construção da imagem. Sabemos que não é disso que se trata propriamente, mas, sim, de uma operação que é semifortuita, semialeatória. Não há na produção estética uma representação dos sonhos dos participantes, toda e qualquer associação que poderia ser feita entre eles é quebrada a partir de um corte irracional que se efetua nessa passagem (ajudado pelas regras da oficina), como, por exemplo, quando, durante a primeira etapa, houve uma tentativa de associar a moto que aparece no sonho do Sonhador II a uma mulher. Tal corte permite que sejam feitos reencadeamentos locais que criam novas imagens. O produto final é diferente dos

sonhos contados, embora expresse algo deles. E esse algo residual, isso que permanece no grupo de uma etapa à outra são os elementos base para a criação estética, que nada mais são do que as intensidades da experiência onírica e os afectos que o relato dos sonhos dispararam nos participantes. São essas as forças que são sentidas e é com elas que produzimos uma obra como, por exemplo, quando pegamos o tema da amizade presente no sonho do Sonhador I. De início, o que apareceu em seu sonho é a figura de um amigo e logo isso vai sofrendo uma deriva, uma modulação até se tornar uma amizade, algo bem indefinido e talvez nem mesmo humano, mas apenas um afecto de amizade. Depois, isso sofre uma outra transformação quando surge a noção de um coringa, que pode ser todos e ao mesmo tempo não é ninguém, o indefinido por natureza. O coringa, igualmente, encarnou afectos de alegria efusiva que parte do grupo experimentou durante a narrativa dos sonhos, tanto pelo enredo de alguns dos sonhos, que tinham um tom cômico, quanto pelo absurdo de suas histórias onde, por exemplo, um filho encontra-se com seu pai e esse é mais novo do que aquele. A borboleta que aparece no desenho é outro exemplo marcante. Não havia nenhuma borboleta no sonho de ninguém, o que havia era um inseto indefinido no relato do Sonhador III. De repente, durante a oficina, surge “do nada” uma borboleta na fala do Sonhador I, e outros participantes também discorrem a respeito da existência de uma borboleta, sabe-se lá onde. No final, escolhe-se desenhar a surpreendente borboleta. A própria dissonância sentida no grupo (como foi explanado por um participante), seja pelos diversos afectos experimentados, seja pelas diferentes histórias de sonhos, seja pela dificuldade inicial de se chegar a alguns elementos comuns para serem desenhados, ganhou uma encarnação na imagem final através das notas musicais tortas e de seu estranho lugar na composição geral do desenho.

Outro ponto que nos parece extremamente relevante é a surpresa que os participantes tiveram com o desenho depois de pronto. Aquilo que, inicialmente, foi discutido em grupo não saiu exatamente como o “planejado”. Houve alguns *détours* durante a própria feitura da imagem como, por exemplo, quando um participante desenhou algo em um canto que, a princípio, não era para ser desenhado ali (como foi exposto pelo Sonhador I). A imagem final também foi alvo de muito alvoroço, pois alguns sentiram que, de alguma forma, sem saber como, aquela imagem ali presentificada era a encarnação da experiência que eles tiveram. Foi como se aquele desenho expressasse algo daquilo que eles sentiram coletivamente na oficina, não havendo possibilidade de que outra imagem pudesse tomar seu lugar. Por isso podemos dizer, mais uma vez, que não se trata de representar o sonho quando realizamos a produção estética, na segunda etapa da oficina, mas, sim, de criar algo com ele, da ordem de outra natureza. Sim, acreditamos que a produção estética encarna alguns dos elementos presentes

nos sonhos: suas intensidades, os afectos liberados que atravessaram as pessoas. Não obstante, ao usarmos tais elementos em nossa composição artística, estamos já nos diferenciando em relação à experiência do sonho. Tal produção se abre para o mundo e cria outras conexões com a realidade. De certa forma, podemos dizer que o sonho se abre para um Fora e se conecta com esse pela via da produção estética. De acordo com Deleuze (1997, p. 79), retomando a noção de devir com que abrimos este subitem, “é como se alguns caminhos virtuais se colassem ao caminho real, que assim recebe deles novos traçados, novas trajetórias. Um mapa de virtualidades, traçado pela arte, se superpõe ao mapa real cujos percursos ela transforma.”.

2.2.3 Por que coletivizar a experiência onírica? Sonho dos Perpétuos e a política

Neste ponto, podemos então retomar a pergunta: por que coletivizar o sonho? Com que propósito produzimos, na oficina, a experiência de que o sonho é coletivo ao invés de individual? Para nos ajudar a responder essa questão, traremos à cena Sandman, personagem de revista em quadrinhos da editora norte-americana DC, criado pelo escritor inglês Neil Gaiman no final da década de 80. Sandman ou Sonho, Morpheus, Príncipe das Histórias, Oneiros (aquele que dá a forma), o Monarca do Sonhar, Lorde Moldador é um Perpétuo, ou sem-fim, junto com seus outros seis irmãos. Por ordem de “idade”: Destino, Morte, Sonho, Destruição, Desejo, Desespero e Delírio (em inglês, todos os nomes começam com a letra “D”). Eles são manifestações, às vezes antropomórficas, às vezes não, de aspectos comuns a todos os seres vivos. Responsáveis pelo ordenamento da realidade tal como a conhecemos, sua existência mantém coesa a estrutura de nosso mundo. Diferentemente de deuses, pois esses morrem quando se para de acreditar neles, os Perpétuos não morrem (ao menos não da forma como concebemos a morte) e são quase como que constantes em nosso universo. Quando a primeira criatura no cosmo sonhou, Sonho já estava lá presente. Todos aqueles que dormem visitam seu reino diariamente. Para cada ser que o vê ele sempre adquire o aspecto físico de acordo com a cultura do sonhador. Lorde Sonho é quem cuida do reino do Sonhar e de todas as demais responsabilidades que envolvem essa parcela da existência, como, por exemplo, devaneios, histórias, fantasias, pesadelos, inspirações, etc. Entretanto, a responsabilidade de cada Perpétuo vai além de sua própria esfera de influência, pois eles, igualmente, definem os opostos dos conceitos que personificam. Por exemplo, Morte não só

marca o fim de cada existência, mas também seu início. Em um dos diálogos com Sonho, Destruição diz claramente:

Uma moeda de dois lados. Destruição é necessária, nada novo pode existir sem a destruição do velho. As coisas são criadas, duram por algum tempo e depois desaparecem [...] Nossa irmã [Morte] define a vida, assim como Desespero a esperança, ou Desejo a ojeriza, ou Destino a liberdade. [Sandman questiona] E o que eu defino pela sua teoria? [Destruição sugere] Realidade, talvez? (GAIMAN, 1994, p.16).

Sendo assim, adiantaremos aqui uma conclusão a ser feita apenas ao final deste subitem. No sentido acima expresso pelo diálogo entre os irmãos Perpétuos, podemos muito bem dizer que ambos, realidade material e realidade onírica, se misturam a todo o momento e se definem mutuamente.

Isso posto, queremos afirmar que, em certos trechos deste trabalho, Sandman será utilizado como personagem ilustrativo, ou melhor, suas histórias nos ajudarão nas problematizações acerca do sonho tal como o concebemos a partir da prática das oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos. No que se refere à questão da experiência de coletivização do sonho como efeito da oficina, acreditamos que o conto a seguir nos dá pistas para pensar o porquê de esse ser um de nossos objetivos.

Na história intitulada “O sonho de mil gatos” (GAIMAN, 1991), temos como personagens principais gatos. O conto começa com uma pequenina gata acordada em sua cama após seus donos humanos terem ido dormir. Um gato de rua se aproxima da janela e lhe diz que algo estaria para acontecer naquela noite e que “Ela” estava vindo. Após ajudar o filhote a sair da casa, eles encontram em seu caminho inúmeros felinos, domesticados ou não, indo em direção a um lugar comum onde vários outros gatos estão presentes, à espera de uma gata singular. Todos querem ouvir o que ela tem a dizer, uns por crença e convicção, outros por mera curiosidade. Após se reunirem em um cemitério, a gata chega e, do alto de uma estátua, se apresenta agradecendo a todos o comparecimento e a disposição de escutar sua mensagem. Ela também lhes diz que, após terminar seu relato, espera que alguns dentre eles possam igualmente compartilhar de seu **sonho**.

Sua narrativa se inicia quando ela era apenas um filhote e, como muitos ali presentes, vivia junto aos humanos servindo-lhes basicamente como diversão, propriedade e brinquedo. Ela se iludia em relação à própria liberdade, pois era alimentada e cuidada por seus donos. E tudo o que precisava dar em troca era um pouco de afeição e sua presença. Parecia pouco pelo que lhe era oferecido. Em um dado momento, houve um encontro com um gato de rua.

Estando em sua época de amar, a gata o escolheu e tiveram filhotes. Ela ficou feliz com a possibilidade de lhes mostrar o mundo, lhes ensinar a viver, e eles, por sua vez, agradeciam a ela por sua existência. Mas esses sentimentos não eram compartilhados pelos seus humanos, como ela se referia. Um deles, o macho, pegou os filhotes, os ensacou, amarrou uma pedra e os atirou no rio. De longe, ela pode sentir o desespero de suas crias, seu grito surdo em busca de socorro enquanto suas vidas se esvaneciam. Logo, ela percebera o quanto estivera enganada, que enquanto vivesse com os humanos estaria subordinada a eles e jamais seria livre. Então ela rezou.

Ela orou para o ser protetor dos gatos na terra, aquele que anda entre os reinos e não é reconhecido, e também para a escuridão, para a noite... Ela rezou e **sonhou**. No momento seguinte, após adormecer, a gata encontrava-se em outro lugar, um cemitério cheio de ossos. E, então, um corvo, igualmente composto apenas de ossos, lhe perguntou o que ela estava fazendo no coração do sonhar. A gata lhe respondeu que viera em busca de justiça, sabedoria e revelação. O pássaro lhe disse que justiça é uma ilusão incapaz de ser encontrada naquela ou em qualquer outra esfera e sabedoria não fazia parte do reino do sonhar, “[...] embora os sonhos sejam uma parcela das experiências de cada vida, que é a *única* sabedoria que importa” (GAIMAN, 1991, p. 11, grifo do autor). Entretanto, revelação, assegurou-lhe o corvo, isso sim fazia parte da província do sonho. E, felizmente, ela estaria disponível à pequena andarilha da noite, mas apenas se seu coração fosse forte o suficiente. Desse modo, o corvo indicou a moradia do Gato dos Sonhos, o monarca daquele reino adormecido e o único que poderia ajudá-la em sua busca. Todavia o caminho até lá seria árduo. A corajosa gatinha logo seguiu seu rumo em direção àquele que poderia lhe trazer esclarecimentos.

Após uma longa jornada por veredas tortuosas, gélidas, escuras e ameaçadoras, a brava gata chegou à montanha onde ficava a morada do Gato dos Sonhos. Caminhando mais um pouco, se deparou com a entrada de sua caverna e com seus guardiões. Demonstrando destemor frente àqueles que a desencorajavam a procurar o Gato dos Sonhos, a gata não se deu por vencida e manteve seu intento. Um dos guardiões a preveniu: “entre, então, gatinha. Mas esteja prevenida: sonhos tem seu preço” (GAIMAN, 1991, p. 13). E ela prosseguiu.

Seus instintos diziam para fugir dali, mas, com o pelo eriçado e as garras retraídas, ela avançou, sentindo no ar um cheiro felino. Logo, se encontrou diante dele. Era um gato imenso, maior do que um leão, mas ainda assim com a feição de um gato. Sua pelagem era totalmente negra, como o breu da noite e, no entanto, refletia uma leve tonalidade de azul escuro. Seus olhos eram de um vermelho profundo e brilhante. Então o Gato dos Sonhos perguntou quem ela era, e a gata respondeu que não passava de uma simples andarilha

noturna e que o corvo a enviara em busca de revelação. O Gato a convidou para que caminhassem juntos e que ela dissesse o motivo de tê-lo procurado. A gatinha explicou que queria entender por que seus filhos puderam ser tirados dela e por que os gatos viviam daquela forma. O que ela buscava era compreensão.

O Gato dos Sonhos lhe contou que, segundo as lendas, apenas um Rei seria capaz de fitar os olhos de um gato. Prosseguindo, convidou sua irmã felina a olhar dentro de seus olhos. E foi dessa maneira que ele lhe mostrou a verdade, tal qual ela, agora, contava a todos os seus irmãos. Naqueles olhos ela vira imagens, e nelas, a verdade se revelara. Muitos e muitos anos atrás os gatos foram os governantes deste mundo. Eles eram maiores naquela época e a terra lhes pertencia. Naqueles tempos, o ser humano também era diferente: eram criaturas pequenas, menores do que os gatos são hoje e eles alimentavam, tratavam e pajeavam os felinos. Nas noites de lua cheia, os humanos eram perseguidos e comidos, embora a preferência dos gatos residia em uma caçada selvagem, pois, naqueles dias, o ser humano era uma presa muito mais interessante do que ratos ou pássaros; tratava-se de um jogo de gato e homem. E assim esses animais viviam seus dias felizes.

Um dia, certo homem nasceu. Criado nos jardins de uma bela gata, esse humano teve um **sonho**, uma inspiração que levou a todos os seus semelhantes. Ele caminhava por entre eles e lhes dizia:

Sonhem! Sonhos moldam o mundo. Sonhos recriam o mundo, todas as noites. Não sonhem o mundo como ele é agora, dominado por nossos senhores felinos. Sonhem um novo mundo. Sonhem um mundo de seres humanos. Sonhem um mundo em que nós somos os senhores, em que nós somos os reis e rainhas e os deuses. Sonhem um mundo no qual não mais seremos caçados e mortos por gatos. (GAIMAN, 1991, p. 17, grifos do autor).

Continuando com seu discurso, o humano proferiu que não sabia ao certo quantos humanos precisariam sonhar, mas que, se muitos deles sonhassem, algo aconteceria. E ele repetia sem cessar a frase: sonhos moldam o mundo. De acordo com a gata, a palavra do humano se espalhou. Alguns deles acreditaram e sonharam. No início nada aconteceu, mas, após algum tempo, em uma noite qualquer, um número significativo deles sonhou. Não fora preciso um número exorbitante, **mil** talvez. Eles sonharam, e no dia seguinte as coisas mudaram. Os homens tinham ficado enormes, tornaram-se a espécie dominante e transformaram a realidade. Os gatos, por sua vez, tornaram-se suas presas como também do

mundo que eles haviam criado. A gata afirmou à sua plateia que tudo aquilo que ela relatava havia sido visto dentro dos olhos do Gato dos Sonhos.

Após essa visão, sua atenção retornara ao ambiente da caverna e ao ser parado em sua frente. Então a gata perguntou ao Gato dos Sonhos: “[...] eles [os humanos] sonharam o mundo como ele é hoje? [E ele respondeu:] Não exatamente”. (GAIMAN, 1991, p. 19). E o Rei dos Sonhos prosseguiu dizendo que, de fato, os humanos haviam sonhado o mundo da forma que ele sempre foi, nunca houve um tempo em que os felinos reinaram sobre todas as coisas. O universo foi mudado por eles desde o início de tudo até o final das eras. Isso posto, o Gato dos Sonhos perguntou à gata se ela compreendia o que ele havia dito e ela respondeu que sim. Ele também lhe disse que agora ela conhecia sua missão e o fardo que ela carregaria. Assim sendo, ele questionou se ela era forte o bastante e ela asseverou que sim, ou, ao menos, ela esperava que fosse. Então, com a benção do Gato dos Sonhos, a pequena andarilha despertou.

Voltando à mensagem, após o relato de seu passado, a gata afirmou à plateia de felinos que ela conhecera o outro lado do qual o Gato dos Sonhos havia lhe falado:

Se eles puderam sonhar, nós também podemos trazer as coisas de volta. Se sonharmos, se acreditarmos. [...] Se o bastante de nós sonhar... Se apenas mil de nós sonharmos... Poderemos mudar o mundo. Nós podemos sonhá-lo de novo! Um mundo em que ninguém sofrerá com a malícia humana, no qual nenhum gato será morto pelo capricho dos homens. Um mundo em que nós mandaremos. (GAIMAN, 1991, p. 20, grifos do autor).

Em seguida, a gata retomou o relato de seu passado e disse aos presentes que, depois do encontro com o Gato dos Sonhos, abandonou o lar dos humanos e se pôs a percorrer o mundo levando sua mensagem. Sua vida agora se resumia a percorrer os quatro cantos da terra, desde as cidades mais povoadas até os lugares mais ermos trazendo as boas novas aos seus irmãos de quatro patas, desde aqueles mais solitários e selvagens até aqueles bem adaptados às grandes metrópoles. Sua jornada não foi fácil, ela passara fome, sede e outras condições adversas. Mas mesmo assim ela continuou, contando sua história a muitos e muitos gatos. E, aonde quer que ela fosse, sua mensagem seria sempre a mesma: **sonhem!** “*Sonhem o mundo. Não esta sombra pálida da realidade. Sonhem o mundo como ele realmente é. Um mundo em que todos os gatos são reis e rainhas da criação. Esta é minha mensagem.*” (GAIMAN, 1991, p. 22, grifos do autor). Ao concluir seu discurso, a gata disse que continuaria com seu périplo, levando sua mensagem e a repetindo aos seus irmãos até o dia de sua morte, ou até o dia em que mil gatos ouvissem sua palavra, acreditassem nela e

sonhassem. E então ela desceu da estátua e seguiu seu caminho, para onde quer que ele a levasse. Entretanto, antes de sumir no resto de noite que ainda havia, a pequenina gata disse à sua irmã de patas: “Senhora... *Eu* acredito. [E a gata respondeu, virando-se para ela] Então, há esperança, criança.” (GAIMAN, 1991, p. 22, grifo do autor.

Depois da sua partida, o gato de rua se aproximou para levar a gatinha de volta à casa onde morava com seus humanos. No caminho, os dois dialogaram acerca do que haviam escutado. O gato mostrava-se cético, enquanto que a gata achava que tudo aquilo parecia certo, parecia a verdade – ou, ao menos, uma verdade. E ela questiona com o seu companheiro se aquilo de fato poderia acontecer. Seu irmão de patas respondeu que muito dificilmente algo do gênero aconteceria, pois ele duvidava que uma gata, ou até mesmo um rei, um profeta, um Deus, pudesse convencer mil gatos a fazer qualquer coisa ao mesmo tempo. Por isso, em sua opinião, nunca aconteceria. E, antes do sol nascer, ele a levou em segurança para casa.

Passadas algumas horas, os humanos estavam de pé, ocupados com seus afazeres matutinos, enquanto a gatinha dormia profundamente. Um deles se aproxima da cama da pequenina e regozija-se com seus movimentos e seu semblante, supondo que ela estaria sonhando. O outro humano é chamado e ele vem ao seu encontro, também se mostrando surpreso e alegre com a cena de seu bichinho de estimação, concordando com o fato de que provavelmente ela estaria sonhando. Em vista disso, um deles pergunta com o que será que sonham os gatos. O outro responde que, pelos gestos esboçados, parecia que ela estava caçando algo, um animal indefeso talvez. E assim o conto se encerra.

Essa história é muito pertinente e interessante, dentre outras coisas, pela forma singular da pequena gata em agir para poder transformar a realidade. Em suas andanças, ela sai espalhando para vários gatos uma palavra que poderíamos chamar de profética, tal qual aquele humano havia feito eras antes. A gata reúne seus irmãos de patas, conta-lhes sua história e os convoca a fazerem algo juntos. Mas que algo é esse? Sonhar!! A gata não chama seus companheiros para fazer uma revolução do tipo matar os humanos enquanto eles dormem, fugir de todas as casas dos homens e criar um território só deles... Ela os convoca para sonharem juntos!! E não se trata inclusive de uma questão quantitativa, mas de licença poética, pois o número do conto é aleatório. Um número que não é tão grande assim, mas também nem tão pequeno. Podemos ler da seguinte forma: não é algo impossível de ser feito, mas nem tão fácil, da mesma maneira... É bonito também no conto observar que sonhar não é algo exclusivamente humano. Inclusive há outras histórias de Sandman onde planetas, estrelas, plantas e até mesmo cidades igualmente sonham e visitam seu reino. Se todos os

Perpétuos são necessários para a criação e manutenção de tudo o que existe, podemos dizer que parte daquilo que anima a própria existência é o sonho. Voltando ao caso de nossa pesquisa, quando trazemos para a conversa a Gestão Coletiva dos Sonhos, pode-se ver que não nos referimos a uma mudança no *status quo* das coisas pura e simplesmente sonhando, mas, sim, pela forma como os sonhos são trabalhados. Todavia, o conto nos interessa por duas razões: pelo modo como traz a noção de que é necessária a criação de um coletivo que sonhe junto para poder transformar a realidade e pelo modo como apresenta outras formas de relação entre o sonho e a vigília, entre a realidade concreta e a experiência onírica, não mais como instâncias estanques e separadas. Nesse sentido, vale retomar o início do texto e não nos esquecermos de que o Senhor dos Sonhos tem por domínio o Sonhar e é somente por contraste a esse que suas responsabilidades definem e afetam os acontecimentos da realidade desperta. É nesse sentido que não se trata nem tão somente de um sonho como vontade de mudança, por exemplo, tal como proferiu Martin Luther King na frase “*I have a dream*” e também foi expresso, em parte, pela gata da história, e nem tampouco apenas dos sonhos que temos quando dormimos. Que sonhos então são esses que podem transformar o mundo? Talvez um misto dos dois? Lembremo-nos igualmente de que Lorde Morpheus também é chamado de Oneiros, ou seja, aquele que dá a forma. De que maneira “simples sonhos”, seja aquele de um pastor luterano afro-descendente, habitante de um país extremamente preconceituoso, seja aqueles (dentre vários outros possíveis) que nos fazem acordar assustados durante a madrugada, podem – juntos – moldar a realidade? Respondemos: somente quando se cria um modo de trabalho para com a experiência onírica que a traga para perto de nossa experiência de vigília, modificando-a, intercambiando-se com ela, flexibilizando suas fronteiras ou, indo além, mostrando que elas são distintas, porém, inseparáveis; ambas se definem e se modificam de modo interdependente.

Com essas questões reverberando em nosso corpo e mente, retomemos agora uma das oficinas que realizamos no ano de 2011 no movimento de ocupação intitulado “Ocupa-Rio”, no centro da cidade do Rio de Janeiro, na praça Cinelândia. Na esteira dos movimentos de ocupação que tomaram o mundo no ano de 2011, inspirados pelo “Ocupe *Wall Street*” em Nova Iorque, tais manifestações também ocorreram em várias cidades brasileiras. Em decorrência de alguns contatos entre o grupo de pesquisa e pessoas que estavam acampando na Cinelândia, tivemos a oportunidade de propor uma oficina para os participantes do movimento e outros que, em sua passagem pelo local, porventura pudessem se interessar pela atividade. Acreditamos que nessa oficina esteja parte da resposta para as questões acima e

também para a pergunta acerca dos motivos pelos quais produzimos, na oficina, uma experiência de coletivização do sonho.

Primeiramente devemos dizer que essa foi uma das oficinas mais difíceis de ser feita. A gravação do áudio ficou prejudicada por se tratar de um lugar aberto, em um espaço público com um fluxo intenso de pessoas. Havia muitos ruídos e sons da cidade que tornaram incompreensíveis certos trechos. Muitas pessoas não chegaram na hora combinada para a oficina. Isso também foi um entrave, pois as regras e as etapas não puderam ser conversadas pormenorizadamente com todos, o que ocasionou, posteriormente, grande desgaste para o coordenador, que teve de se desdobrar para poder cumprir todas as etapas, acolher as pessoas e, ao mesmo tempo, levar a cabo a proposta de Gestão Coletiva dos Sonhos. Por exemplo, houve vários embates com pessoas que, não tendo escutado as regras, queriam interpretar os sonhos e impor sua visão acerca da experiência onírica para os demais. O que acalmou os ânimos das pessoas foi a fala de uma das participantes, dizendo que aquilo que o coordenador estava oferecendo era a visão dele e nada mais. Ou seja, aquela era uma perspectiva dentre várias outras possíveis e não a verdade única acerca dos sonhos.

O espaço reservado para a oficina era muito pequeno, de forma que havia dois círculos de pessoas. Um dentro de uma pequena tenda, que, por sinal, participou do início ao fim, e outro grupo maior ao redor desse, composto por pessoas que iam e vinham, sendo que a maior parte não permaneceu durante todas as etapas. Isso também dificultou o registro em áudio, tanto pelo nomadismo das pessoas, quanto pela distância física do gravador. A produção estética foi igualmente afetada por esses acontecimentos. Foi um dos poucos desenhos que não criou um conjunto no qual o grupo pudesse se reconhecer; tratava-se de um cartaz imenso com vários desenhos que não se comunicavam entre si. Entretanto, outra leitura era possível? Podemos igualmente dizer que sim, pois as imagens daquela pintura se relacionavam de alguma forma, contudo, de modo mais tênue e menos estruturado em comparação com desenhos feitos em outros coletivos. Hoje, à luz desse conto de Neil Gaiman, será que poderíamos dizer que aquelas pessoas tiveram certa dificuldade de sonhar juntas? Pouco tempo depois, cerca de um mês, em decorrência de certos desentendimentos e dificuldades de manter o grupo funcionando junto, o “Ocupa Rio” teve seu fim. Pelo visto, fazer com que mil seres sonhem ao mesmo tempo não é uma tarefa complicada apenas para gatos, mas para humanos também. Por outro lado, tal acontecimento também se mostra aberto a perspectivas distintas, como está explicitado acima. O sentido da ocupação que ali ocorreu em determinado contexto sócio-histórico-cultural não pode ser medido apenas pela sua duração temporal e/ou por seus entraves. É preciso olhar também para o fato de que pessoas muito diferentes entre

si, em uma cidade com as características peculiares como é o Rio de Janeiro, conseguiram de alguma forma se organizar, ocupar um espaço público historicamente relevante, no coração de sua área central e lá forjaram outras relações, outras formas de existência, outros modos de se viver a urbe. Esse feito não pode ser ignorado, pois ali, naquele momento, algo singular foi possível e, como diria um velho sábio em uma das histórias de Sandman, “aquilo que é sonhado jamais é perdido, jamais pode deixar de ter sido sonhado“ (GAIMAN, 1998, p. 25). Que o leitor desta tese crie seus próprios sentidos acerca desse acontecimento...

Antes de a oficina ter início, alguns transeuntes próximos ao local indagavam o que aquelas pessoas estariam fazendo ali acampadas. Entre elas e alguns membros do acampamento, deu-se início a uma conversa sobre as ocupações de certos espaços públicos ao redor do globo, em que consistia a proposta dos movimentos de ocupação, sobre quais seriam suas inspirações (alguém fala sobre uma influência do movimento hippie), as diferenças em relação a outros lugares e manifestações (Barcelona, Nova Iorque, Primavera Árabe, etc) e como estava se dando aquele acontecimento no Brasil. Um dos pontos mais interessantes da discussão, e que harmoniza com a proposta da oficina, foi uma questão levantada por uma das pessoas ali presente. Aquele movimento contestava também a forma usual de se fazer política por meio da noção de representação, em que uns poucos representam a vontade de muitos – o que, de fato, não ocorria, pois esses poucos acabam por representar apenas seus próprios interesses e os de seus apaniguados. A ideia não seria trocar os representantes, mas, sim, mudar o sistema político que se apoia na ideia de representação e, quem sabe, descobrir que o povo pode se organizar politicamente sem depender de ninguém, de nenhuma liderança. Da mesma forma, os sonhos, na oficina, não representam absolutamente nada. Não há significado algum que subsumiria os elementos que aparecem no sonho, dando-lhes um sentido. Na oficina, cada sonho vale por si próprio, e o ponto é como construir algo coletivamente a partir dos afectos desencadeados pelos vários sonhos narrados, sem que um prevaleça sobre o outro. Ou seja, tanto uma quanto outra noção de representação convergem para uma direção comum. Se a representação na política se faz pela mediação entre um povo e sua ação na *pólis*, encarnada na figura dos políticos eleitos, no sonho, o mesmo se dá em relação à certos métodos cujas características se interpõem entre nós e as experiências oníricas que temos. A questão é: como podemos viver a política, decidir os rumos da cidade sem mediações, de modo mais direto possível? Como podemos nos relacionar com os sonhos de um modo mais sensível, experiencial, sem o intermédio de representantes centralizadores?

O diálogo então modulou para a atividade que seria feita dali a instantes, ou seja, a oficina. Várias pessoas perguntaram do que se tratava aquela prática; uns, por curiosidade, e

outros, para que pudessem passar pelo acampamento e chamar os demais a participar. O coordenador rapidamente explicou em que ela consistia. Duas falas chamaram a atenção: “A ideia é da gente incorporar a liberdade que o sonho tem [...]”, e “ao invés de tentar descobrir o que o sonho significa, produzir algo com ele”. Em vista disso, um homem comenta: “Você tá tentando trazer o surreal pro real”, e o coordenador completa: “Sim, e ver no real o surreal. Ver na própria realidade a ficção”. A partir dessas falas, de início, podemos nos perguntar: de que liberdade se trata? O que seria trazer o surreal para o real? O que é ver na própria realidade uma ficção?

O coordenador continuou e tomou o próprio acampamento como exemplo daquilo que estava sendo debatido. Há algum tempo, muitos considerariam um sonho o fato de que inúmeras pessoas, de diversas faixas etárias, formação profissional, classe social, etc, conseguissem se juntar, se organizar sem um líder, um partido, um sindicato e experimentar formas de convívio alternativas àquelas a que estamos habituados. Que impacto tal acontecimento estava tendo naquele espaço urbano e, mais amplamente, na cidade do Rio de Janeiro? Retomando o que dissemos no início, podemos afirmar que a forma de se organizar a ocupação passava ao largo de um modelo representacional e também centralizador. Algo muito diferente se delineou para que aquele grupo, tão heterogêneo, pudesse se reunir e criar o movimento em questão. De acordo com Harvey (2014, p. 22),

Esse “algo diferente” não decorre necessariamente de um projeto consciente, mas simplesmente daquilo que as pessoas fazem, sentem, percebem e terminam por articular à medida que procuram significados para sua vida cotidiana.

De alguma forma, aquelas pessoas se deram conta de que era possível criar um espaço diferenciado de socialização comum e de ação política ao se juntarem, se reunirem em um coletivo. Isso ocorreu não por ter sido algo planejado e racionalizado, como bem afirma Harvey (2014), mas, muito provavelmente, ainda que não formulado, certas questões os inquietaram: de que outro modo e em quais outros lugares podemos nos juntar, pensar e construir juntos a(s) cidade(s) que queremos, que sonhamos? Outro ponto importante dessa discussão apareceu após o início da oficina. No momento da narração dos sonhos, alguém fez uma observação acerca de um elemento que apareceu no sonho de um participante, uma barata que tinha ficado pendurada na calça do personagem sonhado. A pessoa achou esquisito que a barata tenha permanecido naquela posição, pois baratas não costumam fazer isso normalmente. O grupo começou a tecer comentários a respeito, e a conclusão a que se chegou

é que no sonho a barata pode sim se movimentar daquela maneira, pois se trata de outra vivência. Nesse instante, outra pessoa emendou: “Outra realidade”. A experiência que temos com as baratas no sonho é diferente das experiências que temos com elas na vida de vigília; mas, entre as duas experiências, ou, entre as duas realidades, não há uma hierarquia, não há uma relação de verdadeiro ou falso. Nas oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos, as fronteiras do Sonhar e da realidade de vigília tornam-se tênues, intercambiantes e, às vezes, se confundem. Assim, o sonho aponta outras realidades, outras possibilidades que a vida de vigília não comporta.

Desse modo, as experiências que temos quando sonhamos são igualmente reais, pois trazem alterações corporais, físicas e até mesmo emocionais. Quantas vezes não acordamos à noite assustados, com taquicardia, suores, tremores e um sentimento agudo de medo? Ou mesmo, no que se refere aos sonhos prazerosos, não acordamos nos sentindo mais relaxados e contentes ao termos sonhos desse tipo? Todos que já sonharam na vida e prestaram atenção aos seus sonhos e aos efeitos deles na mesma noite ou no dia seguinte podem confirmar a asserção acima. Conforme Crary (2014, p. 102 e 103), “uma imagem é ‘verdadeira’, afetivamente verdadeira, quando consegue conferir verdade à intensidade de um momento vivido ou recordado”. A esse propósito, durante ainda a primeira etapa da oficina, uma participante discorreu: “Eu concordo muito com isso que você fala assim de que é uma experiência real e pra mim isso questiona muito a nossa realidade a partir do momento que... Porque quando a gente tá sonhando, a gente acha, acredita que é real porque que aqui vai ser também, será que a gente não tá sonhando aqui também? [...] Eu levo isso um pouco a sério”. Seria a realidade igualmente sonhada, ficcionada (para nos ater à fala do coordenador)? Há tradições, como o Budismo Tibetano, que consideram que a vida de vigília e a realidade onírica têm a mesma natureza, ou seja, se constituem da mesma forma e dos mesmos processos. Não há diferença formal, substancial ou estatutária entre uma e outra, como atesta a seguinte prece que certos praticantes fazem ao final de cada atividade religiosa:

Possa eu claramente perceber *todas* as experiências como sendo tão insubstanciais quanto o tecido do sonho durante a noite, e imediatamente despertar para perceber a manifestação de sabedoria pura no surgir de cada fenômeno³⁶ (grifo nosso).

³⁶ Para mais informações acerca da prece, consultar o *site*: <<http://sobrebudismo.com.br/prece-de-dedicacao-de-meritos/>>. Acesso em: 03 dez. 2015.

Não é nosso intuito aqui ir tão longe; certos tipos de ciência, de psicologia e de academia, principalmente aquelas mais rígidas, com paradigmas positivistas do século XIX, não estão prontas para o radicalismo dessa maneira de viver. Todavia, atualmente, certas correntes científicas, como a física quântica, a biologia de Maturana e Varela e certas psicologias que se desenvolvem em determinadas instituições progressistas, estão se aproximando dessa perspectiva. O ponto relevante aqui é que isso nos serve como indício de que diferentes modos de relação entre a vida de vigília e a realidade onírica são concebíveis sem que se caia na velha ordem de importância entre uma e outra, entre aquela que seria real e a outra, que seria ilusória ou imaginária. De acordo com Deleuze (1997, p. 74 e 75),

[...] não parece que o real e o imaginário formem uma distinção pertinente. Uma viagem real carece em si mesma de força para refletir-se na imaginação; e a viagem imaginária não tem em si mesmo a forma [...] de se verificar no real. Por isso o imaginário e o real devem ser antes como que duas partes, que se pode justapor ou superpor, de uma mesma trajetória, duas faces que não param de intercambiar-se, espelho móvel.

É importante considerar isto que foi dito na oficina da Cinelândia: “Eu acho que a gente tem essa tendência de querer homogeneizar tudo, né, de querer que haja uma regra geral pra tudo, e de que se é realidade no sonho então é realidade aqui, e deixar as coisas todas muito parecidas. Inclusive eu acho que a experiência do sonho não substitui a experiência na vida.”. Além do mais, pensar a nossa relação com o mundo pelo prisma da experiência onírica, tal como a vivenciada nas oficinas, pode nos indicar ainda que talvez nossa realidade dita “concreta” não seja tão sólida assim, mas, da mesma forma que o sonho, pode ser criada e recriada a partir de múltiplas configurações.

O diálogo a seguir, realizado na mesma etapa da oficina, ilustra bem a discussão feita até o momento. Um participante pergunta: “Você acha que a gente pode considerar então o sonho como uma experiência de vida também? Por exemplo, se alguém me perguntar se eu já matei alguém, eu nunca matei; mas, se eu já matei no sonho, eu posso considerar que... [impossível de escutar] [...] Qualquer coisa que eu nunca fiz na vida, mas já fiz no sonho, eu posso considerar como uma experiência?”. É muito interessante o ponto de vista que tal indagação expressa, pois vai ao encontro do que dizíamos parágrafo acima. Seriam tais questões já o fruto da experiência que a oficina proporciona? A essas, poderíamos juntar outras: qual é o estatuto de uma experiência vivida no sonho? Aconteceu **de fato**? É menos real do que aquilo que eu vivo quando estou acordado?

Voltando às indagações anteriores, a resposta do coordenador à interrogação do participante é da mesma forma digna de interesse: “Numa outra possibilidade de vida poderia ter acontecido; mas, nesta vida, quando você acorda e então é a nossa, não aconteceu. A gente pode dizer claramente que o sonho é uma experiência específica, mas de algo que não aconteceu nesta vida.”. Fazendo uma inflexão na fala do coordenador, consideramos que não se trata exatamente de dizer que “não aconteceu nesta vida”, pois, quando o corpo acorda suado ou tremendo, ele não duvida de que experimentou medo ou de que viveu uma situação tensa no sonho. Trata-se de dois registros distintos, porém inseparáveis e que podem se relacionar de uma forma mais fluida, com uma comunicação mais ampla entre eles, tal qual a vivenciada pelos Warlpiri. Conforme nosso amigo francês, ao mencionar a antropóloga Barbara Glowczewski e sua pesquisa de doutorado junto à tribo acima citada,

Assim, os aborígenas da Austrália unem itinerários nômades e viagens em sonho, que juntos compõem ‘um entremeado de percursos’, ‘num imenso recorte do espaço e do tempo que é preciso ler como um mapa’. No limite, o imaginário é uma imagem virtual que se cola ao objeto real, e inversamente [...] Não basta que o objeto real, que a paisagem real evoque imagens semelhantes ou vizinhas; é preciso que ele desprenda *sua própria* imagem virtual, ao mesmo tempo que esta, como paisagem imaginária, se introduza no real segundo um circuito em que cada um dos dois termos persegue o outro, intercambia-se com o outro (DELEUZE, 1997, p. 75, grifo do autor).

Sim, aconteceu **nesta** vida, porém em um outro registro, diferente daquele da vigília, mas nem por isso menos real. Nesse sentido, como já foi dito acima, podemos observar que a oficina enseja outros modos de relação entre a vida de vigília e a experiência onírica. O sonho deixa de ser “só” um sonho e a realidade deixa de ser aquela coisa dura, inflexível e indubitável. Talvez nas etapas subsequentes da oficina na Cinelândia essa ideia fique mais evidente.

Para dar início à segunda etapa, como não foi possível fazer todos os esclarecimentos necessários antes do começo da oficina, o coordenador deu algumas rápidas instruções e sugeriu que fizéssemos um desenho, só que sem enfatizar, como é de costume, que ele fosse coletivo. Perguntamo-nos o que teria acontecido para que tais recomendações tivessem saído daquele jeito. Em sua fala, ele disse: “A sugestão é escolher um detalhe ou pegar uma variedade de imagens e fazer um desenho, aí **pode** ser coletivo, alguém vai lá, faz alguma coisa e vai tentando conectar”. Por que colocar a coletivização do desenho como uma possibilidade, e não como direção (como é feito habitualmente)? Teria o coordenador intuído algo a respeito do grupo ou ele também foi pego em um movimento grupal de dispersão?

Alguém perguntou se era necessário que um desenho se conectasse com outro, e o coordenador repetiu que podia ser coletivo, mas que depois veríamos o que ficaria no papel. Outra pessoa fez uma indagação parecida, se o desenho seria um só, e o coordenador respondeu dizendo que sim, mas que cada um trabalharia como quisesse.



Fig. 02 (Temos aqui a imagem final realizada na oficina. É importante salientar que cada participante trabalhou nos desenhos de forma individualizada)

Ao final, ele inquiriu as pessoas a respeito do que elas acharam do desenho como um todo. Alguns fizeram comentários sobre certas imagens e outros disseram o seguinte: “Caos, confuso”, “muita informação”, “caos”, “não tem informações muito claras...”, “poderia ser um sonho, porque o sonho é justamente assim, tem muitos elementos. E ele é tão desorganizado [...]”, e, por último, um único dentre todos: “Eu vejo como um tudo, um inteiro, como a vida de uma pessoa completa [...]”. Essa foi a única fala que destoou das demais, pois a percepção geral, inclusive do grupo de pesquisa ao fazer uma avaliação interna da oficina, foi de que a produção estética não encarnou o coletivo ali presente, ou seja, aquilo que foi criado por cada participante não compunha com a criação uns dos outros. Ou ainda poderíamos até dizer que encarnou sim, contudo, em um vetor de dissolvência e não de sustentação do grupo. Não obstante, em uma reflexão tardia, talvez houvesse ali de fato a

constituição de um coletivo em ressonância com a Ocupação. Mas não daqueles coletivos com os quais estamos acostumados quando fazemos oficinas em congressos, universidades e demais instituições muito bem delimitadas e com um certo tipo de organização. Fazer uma oficina na rua, em uma *pólis* como o Rio de Janeiro, em um movimento de ocupação, nos mostra que nem todo coletivo se estrutura e funciona da mesma forma e que, naquela ocasião, apesar dos laços fugazes, das gambiarras e aparente desorganização, um grupo, com alguma coesão, se fez presente e atuante. Novamente, deixamos em aberto tais elucubrações...

Em seguida, passamos para a última etapa de nossa prática, a avaliação de seu percurso como um todo. O coordenador perguntou às pessoas como elas se sentiram fazendo a oficina. Uma participante disse: “Eu vi no sonho uma possibilidade de vida, eu me sinto agora vivendo quando estou sonhando”. A fala de outras pessoas foi muito difícil de escutar por conta dos ruídos intensos naquele momento. Outro disse algo sobre o sonho ter alguma relação com a existência, de a vida não ter uma lógica como a de quando a gente sonha que pode controlar o sonho; mas na verdade é o sonho que cria um personagem que acha que controla o rumo das coisas. O único trecho compreensível de toda essa fala passível de ser transcrito é o seguinte: “[...] pensar profundamente sobre estar vivo traz luz à nossa existência, o que é muito similar entre estar acordado e estar sonhando”. Uma participante se inquietou: “Quando o sonho foi apartado da vida? [...] Existe uma filosofia que a gente aprende desde criança... O que é válido pra ciência? [...] E a ciência acaba não falando nada sobre a nossa vida às vezes.”. Naquele instante, um rapaz interveio e disse: “Mas isso na ciência, dentro da religiosidade, o sonho, por exemplo, já veio [...] desde antigamente, José do Egito, etc.”. Uma discussão se introduziu, e a mesma participante citada acima defendeu que há várias perspectivas distintas para se olhar o sonho e que, em sua opinião, era muito estranho que, durante toda a oficina, as pessoas tivessem perguntado ao coordenador o que é o sonho, como se ele fosse dar uma resposta definitiva para isso. O sonho, ou o sonhar, não era propriedade dele, ele não teria como dizer aos outros o que é o sonho. Todos temos nossas crenças, nossas noções a esse respeito e ali podíamos agregar outras, compartilhá-las uns com os outros. Não se trata de algo só místico, religioso. E o mesmo homem que falou sobre José do Egito emendou: “Também nem algo tão científico assim [...] A gente tá falando com todas as formas de conhecimento”. Mais algumas coisas são ditas, e a moça, já citada, completou sua fala a respeito do sonho dizendo: “Pode não ser um modelo científico de conhecimento, mas é uma forma de conhecimento da vida”. Em seguida, um distinto jovem relatou sua experiência com a oficina: “Eu achei o mais interessante foi a experiência de compartilhar os sonhos, porque na nossa vida a gente leva o sonho de uma forma muito privada e acaba dando

certa irrelevância social ou então uma super-relevância muito privada, como se o sonho, sabe, como se fosse só... [...] E eu fiquei pensando como a gente pode aprender, né, na nossa vida com este compartilhamento de sonhos, porque, sei lá, todos nós fazemos parte dos sonhos uns dos outros.”. Uma vez mais a discussão sobre a ciência reaparece. Não é nosso intuito aqui afirmar se tal método de trabalho para com os sonhos é ciência ou não, que isso fique como uma questão em aberto para que os leitores possam tirar diferentes conclusões. Mais importante que isso é perceber como certo modo de se relacionar com a experiência onírica de forma coletiva pode produzir práticas e conhecimentos acerca da vida, das relações com a cidade e com demais seres (humanos ou não), com determinado projeto político e outros. Se esse artifício permitir que, minimamente, modulemos nosso olhar frente ao mundo e nosso modo usual de habitá-lo, então seus objetivos já terão se cumprido.

Com a proximidade de uma assembleia geral da Ocupação para ocorrer e tendo finalizado as etapas (ninguém mais se propôs a falar além dos que se manifestaram), deu-se por encerrada a oficina. Como algumas pessoas do grupo de pesquisa estavam ali reunidos, aproveitamos o momento para fazer uma reflexão acerca de como havia sido tal experiência. Muito do que foi discutido já expusemos acima. Apesar disso, um ponto interessante e que não foi comentado se refere às várias perspectivas, no que diz respeito aos sonhos, expressas durante a nossa prática. Um participante disse que para ele o sonho significava o descanso do espírito, a vida do espírito. Outro, na mesma linha de raciocínio, disse que quando sonhamos é o espírito que sai do corpo e viaja. Outro ainda disse que para ele o sonho era profético, poderia prever o futuro. A maior dificuldade foi com esse último, que queria impor aos outros sua concepção da experiência onírica. O que é relevante observar é que todos esses pontos de vista partem de um mesmo pressuposto comum, o de que o sonho possui um atributo ou uma essência que o definiria de antemão. Como conviver com a perspectiva de que todos esses pontos de vista são válidos, porém, não definitivos? Discutimos entre nós o quanto parece difícil abdicar da vontade de encontrar uma verdade absoluta para o sonho e tão difícil quanto isso seria conviver com várias verdades ao mesmo tempo. Para alguns, isso se afigura insuportável. O interessante é que justamente por saber que a “magia” de seu efeito reside na performatividade de seu método, ou seja, que o sentido da experiência onírica é produzido pelo método das oficinas (e quiçá todo sentido passível de ser atribuído aos sonhos também só pode advir pelo trabalho dos diferentes dispositivos existentes), a Gestão Coletiva dos Sonhos não se pretende essencialista ou detentora da verdade sobre os sonhos. Por isso é fácil para ela afirmar a pluralidade de uso dos sonhos e dos múltiplos sentidos passíveis de serem conferidos a eles, pois disso dependerá o modo de funcionamento de cada dispositivo

singular. Se há uma defesa ou mesmo uma preferência por sua abordagem, isso não se dá por acreditar que seu método é melhor do que os demais ou que ele é o detentor do saber último sobre a experiência onírica, mas, sim, por causa daquilo que ele produz em termos de efeito nas pessoas e em suas vidas, por causa de um certo posicionamento ético-político implícito no seu modo de trabalho.

2.2.4 A terceira etapa da oficina: com que propósito avaliamos?

De início, podemos colocar as seguintes indagações: qual é o propósito de avaliar? Fazer uma reflexão sobre a experiência que passou? Conferir um sentido e/ou mesmo um valor a ela? O que entendemos aqui por avaliação?

Essas questões são muito importantes. Não é à toa que a preocupação com elas apareceu em duas oficinas distintas. A primeira foi em uma das oficinas realizadas na semana de psicologia da UFF em 2012, quando os membros da pesquisa começaram a questionar o porquê de comentarmos a respeito do desenho realizado atribuindo-lhe sentidos, e a outra foi na oficina do Limiar em 2009, onde foi dito que tal etapa era indispensável. De certa forma, uma apreciação, uma avaliação da produção estética não está desvinculada da avaliação final propriamente dita. Como foi mencionado anteriormente, ainda que as etapas da oficina sejam distintas, elas são inseparáveis e, nesse caso, uma diz respeito a outra. Podemos dizer que a avaliação da oficina é um complemento à produção estética. Criamos algo a partir das intensidades, dos afectos, dos fluxos livres gerados pela narração de sonhos e, daí, damos sentidos para aquilo que foi criado, geramos algum tipo de conhecimento de todo o processo da oficina, tiramos dali alguma coisa para a vida. Pois bem, para tanto, antes de prosseguirmos, achamos necessário discorrer um pouco mais acerca da noção de avaliação aqui suscitada.

De acordo com Deleuze (1976), Nietzsche introduziu dois conceitos importantíssimos na filosofia: valor e sentido. Não que antes eles não faziam parte da filosofia, mas eram tomados em uma acepção distinta e não tinham o mesmo lugar que o filósofo alemão lhes outorgou. Conforme nosso amigo francês,

[...] a noção de valor implica uma inversão *crítica*. Por um lado os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, ‘pontos de vista de

apreciação' dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema de sua *criação* (DELEUZE, 1976, p. 04, grifos do autor).

Os valores que se apresentam em uma dada experiência evidenciam que, em toda avaliação, aquele que avalia o faz partindo de um ponto de vista, de uma perspectiva. Mas esse lugar de partida já é ele mesmo fruto, inflexão de valores anteriores. É nesse sentido que Deleuze diz que é necessária uma inversão crítica, ou seja, proceder à crítica dos valores existentes e, ao mesmo tempo, criar outros valores para se orientar no mundo, para se posicionar frente às coisas, fenômenos, acontecimentos, enfim, para se conduzir na vida. Uma avaliação sempre diz respeito a modos de existência, modos de sentir, perceber, conhecer, se relacionar consigo e com a realidade. Segundo Manguiera e Bonfim (2014), ela não se refere apenas ao conhecimento, mas também à qualidade desse. Quando dizemos que um conhecimento é verdadeiro ou falso, estamos atribuindo um valor a ele, pois aquilo que possui o caráter de verdade, de realidade goza de um estatuto diferente daquilo que é tomado como fictício ou ilusório. Ao mesmo tempo, estamos estabelecendo que há no mundo conhecimentos que são mais verídicos do que outros, devendo esses ser levados em consideração e os outros, muito provavelmente, vistos como inferiores ou mesmo descartáveis.

No que se refere ao segundo conceito, Deleuze (1976) afirma que o sentido de qualquer coisa diz respeito àquilo que constitui tal coisa e que nela se expressa. O que dá sentido a algo são os elementos, as forças que compõem esse algo e que se sobressaem, umas sobre as outras, em um dado momento. Portanto, isso quer dizer que não há sentido no singular, mas, sim, uma pluralidade de sentidos de qualquer coisa ou fenômeno. Se há uma heterogeneidade de elementos na constituição de um determinado objeto, logo não é nenhum absurdo dizer que esse objeto é polissêmico, ou seja, que ele pode apresentar inúmeros sentidos (MANGUEIRA e BONFIM, 2014). A história de um acontecimento, por exemplo, é a sucessão das forças nesse acontecimento que se exercem umas sobre as outras e que vão ganhando destaque, prevalecendo sobre as demais ao longo do tempo. “A história é a variação dos sentidos” (DELEUZE, 1976, p. 5). É por isso que o filósofo francês assevera que o sentido é uma noção complexa, tratando-se sempre de uma constelação, de um complexo de variações e alternâncias, “[...] mas também de co-existências – que faz da interpretação uma arte” (DELEUZE, 1976, p. 5). Mas que arte é essa? No próximo capítulo, discorreremos pormenorizadamente acerca da acepção de interpretação com que trabalhamos aqui. Entretanto, adiantando nosso percurso, podemos dizer que interpretar é criar, é pesar as coisas. Em seu

texto, o filósofo francês toma avaliação e interpretação como sinônimos. Ambas se referem ao movimento duplo de análise crítica dos valores e sentidos já dados e de criação de valores e sentidos distintos. Em sua leitura de Deleuze, Mangueira e Bonfim (2014, p. 623) vão explicar que um filósofo (e, talvez, os seres humanos de uma forma geral) “[...] é um atribuidor de sentido, é aquele capaz de interpretar diversos tipos de signos”. Ou seja, quando algum fenômeno, objeto, acontecimento surge, se manifesta, emerge dotado de certa qualidade, identidade, essência ou significação, isso não é propriamente a natureza, o atributo, algo intrínseco àquela coisa, mas, sim, é aquilo que emergiu do encontro entre o sujeito e o fenômeno em questão. De certa forma, conferir sentido e conferir valor é atribuir qualidades às experiências vivenciadas, tomando-as como adequadas ou inadequadas a determinado estilo de vida.

Voltemos agora às oficinas. Extraímos falas de participantes de quatro encontros diferentes: as duas oficinas realizadas na semana de psicologia da UFF em 2012, aquela feita no grupo de estudos Limiar da UFF em 2009, e a da Cinelândia, em 2011. Recolheremos alguns dos enunciados daqueles que passaram por essas experiências e os comentaremos a partir da exposição filosófica acima.

Em nossa sociedade, no senso comum, há um consenso quase tácito de que o sonho é irreal, ilusório, delirante, fantasioso, distante da realidade... Ao mesmo tempo, essa realidade é tida como concreta, sólida, imutável, certa... Entre o sonho e a vigília, há uma dicotomia que os distingue e os separa. Dessa forma, valores diferentes são dados a essas duas experiências, uma sendo mais importante do que a outra, mais real do que a outra, mais determinante da vida do que a outra. É nesse sentido que as oficinas têm como objetivo interrogar tais experiências e valores, misturá-los, produzindo outros completamente diferentes, de modo que sonho e vigília possam ser vivenciados como intercambiantes, inseparáveis, se definindo mutuamente a todo instante (um pouco, talvez, como os Warlpiri, guardadas as devidas diferenças). Isso se verifica claramente nas falas dos participantes de uma das oficinas da semana de psicologia da UFF e a da Cinelândia, respectivamente, quando esses evocam que “o sonho não se limita a representar elementos da nossa realidade, o sonho interfere nela”, ou mesmo ao se questionarem: “quando o sonho foi apartado da vida? [...] pode não ser um modelo científico de conhecimento [o sonho], mas é uma forma de conhecimento da vida”. Isso abre nossa discussão para o fato de que o sonho também pode ser tomado como modo de conhecer. De um lado, temos a experiência onírica como representação de algo, ou seja, o que eu sonho quer dizer outra coisa que não aquilo que foi sonhado, há uma mediação entre a

experiência onírica e o que ela quer dizer verdadeiramente. De acordo com Manguiera e Bonfim (2014, p. 621),

A cultura ocidental se fez e ainda se faz pelo querer ou desejo de encontrar ou constituir para si conhecimentos, mas não qualquer conhecimento. Buscam-se conhecimentos que sejam verdadeiros, e nesta caminhada uma das principais questões, senão a principal, diz respeito às concepções que o sujeito cria para si ao obter ou constituir seus conhecimentos. As buscas e seus resultados sempre foram colocados em termos de adequação, descoberta ou desvelamento de algo que seria a realidade. Já no que diz respeito ao sujeito, as ideias sempre foram pensadas em termos de cópias ou representações de algo ou de alguém. Nietzsche, por seu lado, no interior desta problemática, vem introduzir os conceitos de sentido e valor [...] como elementos que não devem ser menosprezados nesta busca do conhecimento, mas, ao contrário, devem ser privilegiados.

De outro lado, temos o sonho como produção de alguma coisa. Como disseram participantes de uma das oficinas da semana de psicologia: “Pensar o sonho como arte, essa comparação do sonho com a arte, pensando nisso, nesse uso que se faz da arte e desse uso que pode ser feito do sonho, pra enxergar coisas, pra pensar sobre outras coisas assim [...] E eu acho interessante pensar o sonho como produtor” e também: “[A oficina] tira um pouco essa coisa do sonho estar representando algo, que aí eu acho que pode se perder um pouco dessa coisa da experiência e do que eu posso fazer com ela a partir do momento que você pensa que isto aqui diz respeito a algo que está dado... A partir do momento que você começa a pensar, bem, vivi isso, o que que eu posso fazer com isso então, que novas possibilidades, o que isso clareou, o que que isso trouxe de novo pra mim...”. Em uma outra oficina (Limiar), a propósito do desenho realizado, deram-se as falas a seguir. EP: “O que é estranho para mim, que criou maior estranhamento agora, é que isso para esse grupo aqui já é consensuado entre nós e não se pode querer buscar essa verdade que estaria lá desde sempre; aí estamos confirmando uma construção, mas o surpreendente é que o efeito disso comparece fenomenicamente como uma verdade; eu reencontro ela, não é abandoná-la, não é que passemos a viver sem a verdade, ela tem outro estatuto.” A: “Então, ela tem outro estatuto e qual é? Agora. Vamos pegar por aqui.” EP: “Essa é a imagem dentre todos os processos, é a única imagem [da oficina].” LF: “É verdade porque confirma os nossos acessos. É verdade da experiência. Ideia e afecto estão ligados, aí é verdade, agora, até quando...” A: “Isso. Essa é uma questão importante realmente, porque essa imagem, ela não confirma uma imagem prévia, ela se afirma enquanto uma criação do momento, então é uma outra experiência da

verdade, se quisermos usar o termo. O que aparece muito é que nós podemos inventar as verdades.” EP: “O que inventamos são verdades. Muito louco.”.

A partir das reflexões acima, pode-se pensar no sonho como produtor de realidades, de verdades, de outras formas de pensar, sentir, perceber a si mesmo e ao mundo. As possibilidades de sentido passíveis de ser atribuídas à experiência onírica são inesgotáveis, como bem o atestam dois participantes em uma das oficinas da semana de psicologia; o primeiro: “Podem ser infinitos os sentidos aqui, é de todos [os participantes]”. O outro: “Foi uma produção coletiva e as pessoas aqui estão compartilhando pensamentos e sentimentos. A obra também, a gente tá fazendo e tá admirando, refletindo sobre ela. É menos rico produzir sentido individual desta experiência do que produzir o sentido dela, refletir sobre ela coletivamente. O sentido aqui é muito mais maleável”. Na oficina, o sonho é valorado como uma vivência coletiva e singular. Isso é um efeito do dispositivo grupal, da ênfase dada ao coletivo, à participação (na esteira das tribos observadas por Lévy-Bruhl) que, precisamente, resulta na construção de um plano comum de emergência dos sentidos por meio da experiência onírica compartilhada e laborada. São esses os valores que as oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos criam e que queremos aqui afirmar.

2.3 Multiplicação dos sentidos do sonho: a coemergência

Muito se falou até aqui sobre a noção de coemergência. Desde o início da tese, trabalhamos e defendemos a ideia de que a relação entre os sentidos passíveis de serem conferidos à experiência onírica são coemergentes com todos os diversos métodos que se apropriam dela para laborá-la, incluindo aí, obviamente, a Gestão Coletiva dos Sonhos. Frente às considerações que levantamos acima acerca da etapa de avaliação da oficina e seu papel de criadora de sentidos e valores, achamos mais do que necessário, finalmente, desenvolver o conceito de coemergência proposto pela teoria da enação de Francisco Varela. Acreditamos que tal empreitada seja importante para a compreensão e sustentação dos pontos de vista citados ao longo deste capítulo, que ora queremos afirmar. Mais uma vez pedimos a paciência do leitor, pois, para melhor entendimento do conceito em questão, é necessário seguir de perto a linha de argumentação acerca das ideias de Varela.

Nos estudos tradicionais da cognição ou, do ato de conhecer, Maturana e Varela (1995) indicam que há uma série de pressupostos, de certezas inquestionáveis que permanecem intocadas no seio das pesquisas dessa área, chamada de ciências e tecnologias da

cognição, ou CTC (VARELA, 1994). Um dos exemplos para demonstrar essa tese refere-se aos modelos utilizados nesses estudos da cognição, como o xadrez. Dentro desse jogo há uma lógica intrínseca, o mundo do xadrez é totalmente passível de ser esquadrihado matematicamente; cada peça tem seus movimentos próprios, predefinidos, e as possibilidades de interação entre elas funcionam dentro de um espectro delimitado: as peças não podem se movimentar fora de suas posições, as regras são sempre as mesmas e não há a introdução de novos elementos. Algumas dessas pesquisas usam esse exemplo para pensar a cognição a partir da aceção de um mundo predefinido, dado. Suas leis, seus movimentos, suas características são intrínsecas, e ele opera de modo independente e separado da nossa existência de seres vivos. Nossa cognição, por sua vez, é vista como a capacidade de representar esse mundo, criando dele uma imagem, um mapa a partir do qual nos orientamos (VARELA, 1994).

Pois bem, essa forma de pensar a cognição, defende Varela (1994), é válida apenas para o domínio do xadrez, ou seja, apenas para mundos discretos e bem definidos. O mesmo não poderia ser aplicado à nossa experiência cotidiana, pois há inúmeras variáveis que são introduzidas a cada situação, a cada contexto e que desconfiguram esse mundo e configuram novos contornos, tornando, assim, impossível a constituição de um mapa preciso. Esse ponto foi ignorado inúmeras vezes pelos estudos tradicionais da cognição. Maturana e Varela (1995) exemplificam isso através de um simples experimento encontrado no próprio livro escrito pelos dois. Na página 62 do livro *A Árvore do Conhecimento* (1995), há um desenho de uma cruz e, a certa distância dela, uma esfera negra do tamanho de um botão. Fixando o olhar atentamente na cruz e aproximando o livro dos olhos e em seguida afastando-o, em um determinado ponto desse movimento, a esfera negra desaparece por completo. Outros pequenos experimentos são descritos no livro, e os autores nos incitam a realizá-los nós mesmos. Dessa maneira, experimentamos o que os biólogos chamam de “ponto cego”, explicado tradicionalmente como sendo a região da retina de onde parte o nervo óptico e, portanto, insensível à luz. O interessante, destacam Maturana e Varela (1995), é o fato de os biólogos não questionarem se esse ponto cego, se essa lacuna na nossa visão se faz atuante quando de nossa relação com o mundo, ou seja, será que ele não está presente continuamente em nossa vida diária? Nossa experiência perceptiva é de continuidade o tempo inteiro apenas por meio dessas experiências, que, do ponto de vista da ciência vigente, são chamadas de “ilusões de óptica”; percebemos que nosso mundo é descontínuo e que, na verdade, não nos damos conta de que não vemos que não vemos.

Outro aspecto dessa mesma discussão pode ser observado através de um experimento com a percepção das cores. Utilizando-se de dois feixes de luz que se cruzam, estando um deles com um filtro vermelho (feito de papel celofane, por exemplo) e o outro com luz branca normal, ao posicionarmos nossas mãos em um determinado ponto do cruzamento, vemos projetar na parede uma luz azul-esverdeada. Esse experimento serve para mostrar que a explicação habitual de que a cor é uma propriedade dos objetos, ou mesmo que ela corresponde ao comprimento de onda não absorvido pelo objeto e, portanto, refletido, está equivocada. Nossa percepção de um mundo com determinadas cores se deve amplamente a “[...] uma configuração específica de estados de atividade do sistema nervoso determinados por sua estrutura” (MATURANA e VARELA, 1995, p. 65). Essa explicação pode ser estendida também a todas as outras dimensões da experiência visual, como profundidade, textura, forma e outras. Desse modo, começamos a perceber que aquilo que experimentávamos como sendo a simples constatação de uma cor, por exemplo, na verdade revela nossa própria configuração estrutural interna. Em outras palavras, não vislumbramos simplesmente as cores do mundo, vivemos nosso campo cromático. Nosso conhecimento desse mundo está indissociado de nosso corpo, de nossas ações e de nossa história – biológica e social –, ou seja, de como ele nos parece ser (MATURANA e VARELA, 1995).

Por meio dessas discussões, constata-se que na história dos estudos da cognição as pesquisas desenvolvidas sempre focaram o objeto percebido e a ação sobre ele. Raramente nos debruçamos sobre os modos de conhecer como se conhece algo. Nossa atenção é voltada para fora, por assim dizer, e não para dentro, em uma atitude reflexiva. Não nos atentamos para a constituição de nosso próprio mundo de experiências, mesmo ele estando tão próximo de nós. De acordo com Maturana e Varela (1995, p. 67),

talvez uma das razões por que se evita tocar nas bases do nosso conhecer é a sensação um pouco vertiginosa causada pela circularidade de se utilizar o instrumento de análise para analisar o instrumento de análise – é como pretender que um olho veja a si mesmo.

Mais uma vez, ilustrando seu argumento, os autores reproduzem no livro a famosa figura das mãos que se desenham de Escher, demonstrando, assim, o desconhecimento da origem do processo e a impossibilidade de se perguntar pela mão verdadeira. Da mesma forma, quando estudamos a cognição, só podemos fazê-lo levando em consideração todos os processos envolvidos nessa atividade, que, de certa maneira, diz respeito a todo o nosso ser e nossas ações no mundo. O que fazemos é inseparável de nossa experiência no mundo

(MATURANA e VARELA, 1995). Há, nesse sentido, uma continuidade entre nosso ser, nosso fazer e nosso conhecer. Nossa atividade cognitiva não se resume a uma simples apreensão de algo dado, predefinido, anterior a nossa experiência e separado dela, mas, sim, ela é ativa, criadora, ela constrói mundos e baseia suas ações nas percepções desses mundos assim constituídos; todo ato de conhecer constitui um mundo. Nossa percepção é inseparável de nossa ação, por isso é que todo fazer é conhecer e vice-versa (MATURANA e VARELA, 1995). Na mesma experiência, surgem um sujeito que percebe determinada realidade e uma realidade, possuidora de determinadas características para aquele sujeito. Sujeito e mundo não são polos que precedem sua relação, mas, sim são constituídos como tais a partir da relação que estabelecem entre si, eles são segundos no que se refere à experiência. Dito de outra maneira, sujeito e realidade, nessa perspectiva, são coemergentes (VARELA, 1994); eles se definem, se determinam um ao outro mutuamente.

O mesmo se aplica quando nos referimos ao encontro entre o sentido da experiência onírica e determinado método que dela dispõe. É a partir dessa relação que emerge o sentido do sonho e também o dispositivo em jogo, ou seja, eles não são primeiros, eles não estão dados, pelo contrário, eles são segundos, eles são construídos em conjunto. Na mesma experiência, surge o sonho com um determinado sentido (ou vários, em termos de possibilidade) e um método com certas categorias de análise. Somente após ter passado pelo crivo do dispositivo é que a experiência onírica ganha suas colorações ou tons. Vejamos isso através das falas dos participantes das oficinas.

Na primeira delas, realizada na semana de psicologia, uma pessoa disse ao final da prática: “Eu acho que essa oficina muda nossa relação com o sonho. Porque... Eu vim assim pensado ‘o que eu vou encontrar lá, será que alguém vai dizer o significado dos meus sonhos?’. E aí eu vi que não, que era diferente. Eu vi que era estudar o sonho por si só, separado da nossa vida pessoal. O que mudou na minha visão é que parece que o sonho tem vida própria. Eu pensava que eu controlava o sonho, tinha uma época em que tudo eu buscava um sentido, se eu voava queria dizer tal coisa, se eu to fazendo isso é porque... E às vezes não. O sonho... Quer dizer, pra mim né. Mas o sonho tem uma experiência própria e independe de mim. Não quer dizer que seja Eu ali. Sim, tem um pedaço de mim ali também, mas não sou eu. É uma personagem. Até me deixou feliz... Eu sei agora, eu não pensava assim. Eu voo no sonho, que legal! – voar no sonho é bom, eu não vivo isso, é uma experiência única que eu só posso ter sonhando. Essa oficina muda nossa relação, essa visão que a gente tem do sonho. Se a gente parar pra perceber, analisar desta forma, que o sonho tem vida própria, que eu vivo coisas que eu não viveria no cotidiano, você passa a apreciar até mais o sonho. Foi isso que

representou pra mim essa oficina, essa mudança de visão”. Em outra oficina, feita no SPA, também na última etapa, um participante expressou o seguinte a respeito de sua participação: Di: “[...] eu me surpreendi, porque eu percebi que ninguém aqui ia... Eu vim esperando uma coisa e percebi que não ia ser isso, ninguém veio aqui pra fazer interpretação, ninguém veio aqui pra ficar apontando isso é isso por causa disso. $A + B$ é igual a C .” A: “Você veio um pouco, na ideia que você trouxe, pensando que era alguma coisa assim.” Di: “É porque, assim, [a prática com a oficina] é desconstruir o que a gente pensa.” N: “É.” Di: “Desconstruindo é que a gente enxerga melhor as peças que compõe, sabe? Então essa desconstrução tem muito dessa... Dessa coisa agradável”.

Podemos observar nessas falas que ambos os participantes chegaram nas oficinas com uma determinada visão acerca da experiência onírica. Tais concepções, que de certa maneira apresentavam um limite, um estreitamento das possibilidades do sonho, foram se modulando a partir da vivência que tiveram e, ao final, construíram-se outros sentidos. Dessa forma, é nítido o papel coemergente que tal método de trabalho exerce na experiência de seus participantes. Nunca se diz que o sonho é isto ou aquilo fora das práticas com as oficinas. Há aqui uma clareza quanto à performatividade desse dispositivo, ou seja, o método produz nitidamente certos efeitos naqueles que dele participam, e esses retornam como uma verdade criada naquele momento, produzida em um encontro singular. O diálogo entre os participantes da oficina do Limiar, mencionado anteriormente na página 61, ilustra isso claramente. O que caracteriza a performatividade das oficinas é o fato de sobrevir um sentimento, uma sensação de que, para ficarmos no exemplo em questão, o desenho realizado traz consigo algo que confere, que confirma uma certa autenticidade da experiência, mas que, de fato, é simultaneamente produzido junto a ela. Por isso, inclusive, a importância do tratamento estético dado ao sonho. É pelas mudanças provocadas, em termos sensíveis e perceptuais, na forma de experienciar os sonhos – e, conseqüentemente, a vigília – que se torna possível atribuir-lhes uma plasticidade. Aliás, com base nas falas dos participantes utilizadas no trecho sobre a etapa da avaliação, afirmamos que a coemergência sentido/método, no que diz respeito à Gestão Coletiva dos Sonhos, caminha sempre na aposta, na direção de proliferar, multiplicar os sentidos passíveis de serem atribuídos aos sonhos.

Sendo assim, percebemos que essa orientação nos indica certos tipos de uso da experiência onírica. É sobre isso que discorreremos no tópico a seguir.

2.4 Usos possíveis da experiência onírica pela Gestão Coletiva dos Sonhos

Repetindo o procedimento empreendido no trecho onde tratamos da questão da avaliação nas oficinas, iniciaremos este tópico colocando algumas interrogações a respeito do que entendemos por uso: como a Gestão Coletiva dos Sonhos se utiliza da experiência onírica? Com que propósito? Que efeitos resultam, para tal prática, desse tipo de uso, ou melhor, usos, no plural? Essas indagações são extremamente relevantes para balizar nossa discussão e, quem sabe, trazer à luz finalidades, objetivos insuspeitos até então. Não obstante, pensamos que, ao longo deste capítulo, alguns objetivos da Gestão Coletiva dos Sonhos foram aparecendo de forma sutil. Talvez seja a hora de revisitá-los e torná-los mais explícitos, mais visíveis para o leitor.

No subitem acerca do método das oficinas, mais especificamente no trecho que compreende as páginas 16 a 20, ao comentar sobre a etapa inicial de narração dos sonhos e as noções de gestão e coletivo, vemos que ali comparece o que poderíamos considerar nosso primeiro objetivo: fazer com que as pessoas prestem mais atenção aos seus sonhos; ampliar, alargar certo olhar acerca deles, possibilitando vivenciá-los como uma experiência coletiva. Esse seria o primeiro passo na construção de uma percepção de que o sonho é, ao mesmo tempo, singular e coletivo. Vinculado a isso, observamos também um efeito muito comum em quem participa das oficinas. Naquelas onde são realizados mais de um encontro, é frequente o relato de pessoas que dizem não se recordar de seus sonhos ou mesmo que raramente sonham, mas que, após terem estado presentes em nossa prática, passam a se lembrar de seus sonhos e a sonhar com maior frequência.

Um segundo objetivo, que poderíamos localizar na parte sobre a produção estética, páginas 25 e 26, e na parte sobre a avaliação da oficina, páginas 59 a 61, seria evidenciar que o sentido de todo e qualquer sonho é sempre produzido a partir do encontro dele com determinado método, ou seja, há uma performatividade dos diferentes dispositivos que garante que a experiência do sonho seja vivenciada de maneiras distintas, possuindo um sentido X, Y, Z e inúmeros outros. Disso decorre que há sempre múltiplos sentidos susceptíveis de serem conferidos aos sonhos, não havendo um mais certo ou mais verdadeiro. O que nos importa são os efeitos desses sentidos nas vidas das pessoas, e esse é o ponto que diferencia efetivamente cada método de trabalho entre si.

Um terceiro objetivo que vislumbramos comparece na parte que diz respeito à oficina durante o movimento de ocupação da Cinelândia. Lá ficou claro, pelo relato dos participantes, que um dos efeitos de nossa prática é possibilitar uma vivência dos sonhos como uma experiência de vida tão importante quanto aquelas que temos em vigília. O sonho não seria algo fantasioso, ilusório e, portanto, descolado, apartado de nossa existência “concreta”. Pelo

contrário, ele pode até produzir conhecimentos sobre ela. Dessa forma, partindo desses três objetivos, outros parecem se desdobrar.

No mesmo excerto acerca da oficina da Cinelândia, pensamos haver dois deles. O primeiro, quarto na ordenação deste texto, refere-se à possibilidade de reconsiderar as fronteiras entre a realidade onírica e a realidade de vigília, tomando-as como interdependentes. O sonho pode muito bem intervir no mundo dito material modificando-o. O segundo versa sobre nossa concepção dessa mesma realidade circundante. Em sendo ela tão plástica quanto a experiência onírica, podemos tomá-la como passível de transformação mediante a atuação de um coletivo que “sonhe junto” outros mundos, outras formas de ser e estar na vida e de se relacionar uns com os outros.

Nesse sentido, nos parece que um caminho gradual vai se fazendo. Não que essas experiências sejam vistas como fases separadas e/ou níveis hierárquicos a serem percorridos linearmente (embora cada objetivo aqui elencado nos pareça decorrente do anterior). Pelo contrário, elas são distintas e indissociáveis. Entretanto, devemos reconhecer que, de início, forçar a percepção e a sensibilidade em seus limites passando a enxergar a realidade onírica e a realidade material como interdependentes – em um contexto sócio-histórico-cultural como o nosso – pode vir a ser uma experiência um tanto quanto disruptiva. Por isso, há a necessidade de se trabalhar essa abertura, esse alargamento, essa modulação dos modos de perceber e de sentir aos poucos, gradativamente. Além do mais, cada participante experimenta a oficina de um jeito único. Não há nada que garanta que todos vão vivenciar esses objetivos da mesma forma e tal como aqui os descrevemos. E isto é uma das coisas mais interessantes desse método: o fato de não pretendermos dar uma resposta final e definitiva que possa cercear a multiplicidade das experiências com os sonhos.

Na tentativa de extrair outros usos para a experiência onírica, achamos oportuno revisitar uma oficina realizada em julho de 2013 na UFF. Naquela ocasião, o grupo de pesquisa³⁷ Gestão Coletiva dos Sonhos teve a oportunidade de se reunir³⁸ com Barbara Glowczewski e Claude Mercier, que estavam de passagem pelo Brasil. Na verdade, Barbara ficou em nosso país por volta de seis meses, como pesquisadora visitante vinculada à

³⁷ Na época, formado pelo autor da tese – Tarso Ferrari Trindade, Abrahão de Oliveira Santos (coordenador), Diana Green, Gabrielle Chaves, Laila Sartori e Vitor Gripp.

³⁸ Naquele encontro, estavam presentes, além das pessoas citadas acima, Adrielly Selvatici, André do Eirado (que nos ajudou com a tradução das falas do francês para o português e vice-versa; a ele nosso agradecimento), Denise Luz, Fernanda Ratto e Ilana de Farias. Agradecemos a todos que participaram daquela oficina, bem como àqueles que ajudaram na tradução após a partida de André.

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e à CAPES³⁹. Após termos feito contato com ela em uma conferência na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), convidamo-la para um encontro em Niterói. Ainda durante o evento em questão, e também em uma fala de Barbara proferida na Universidade de São Paulo (USP), nos aproximamos de Claude Mercier e achamos que sua presença seria igualmente enriquecedora.

Aquele momento foi um acontecimento marcante para a pesquisa, tanto pela oficina realizada e pela possibilidade de conversar com Barbara sobre nossa prática, declaradamente inspirada em sua etnografia dos Warlpiri, quanto pelo contexto político que nosso país estava atravessando. Em junho daquele ano houve diversos protestos em várias cidades brasileiras. As reivindicações eram plurais, a adesão da população foi enorme e há muito não se viam manifestações daquela magnitude e potência. Foi em meio a esse cenário que tal oficina se deu. O mais interessante é que, em nossa leitura, os sonhos narrados e a pintura realizada tinham uma íntima relação com toda aquela agitação social⁴⁰.

Após o término da oficina, Abrahão disse que gostaria de ouvir o que mais Barbara e Claude tinham a dizer acerca da experiência que tivemos, ou seja, o que eles acharam de nossa prática⁴¹. Barbara então retoma a conjuntura extraordinária, em suas palavras, que estávamos vivendo no Brasil e estava feliz de poder estar ali presenciando o que acontecia. E, que de fato, havia algo daquilo que ocorria nas ruas que reverberara naquela oficina. De acordo com ela, há uma “[...] ligação entre os sonhos e o cotidiano. O fato de que o sonho pode ajudar, mesmo sem interpretar, a viver nossa vida no dia a dia é muito importante. E a resistir, não só a criar, mas a resistir”⁴². Para exemplificar o que dizia, ela cita um homem chamado Nicola que conhecera e um episódio envolvendo as Brigadas Vermelhas, movimento do qual ele fizera parte.

De acordo com Barbara e Claude, eles eram um grupo de extrema esquerda na década de 70 na Itália e que, a partir de um dado momento, se radicalizou mais ainda. Claude disse que a história era um pouco mais complexa. Havia na época, no mesmo contexto, os remanescentes de movimentos fascistas dos anos de governo de Mussolini. Entre esses dois grupos existia uma tensão. Os fascistas faziam atentados e depois os atribuíam às Brigadas

³⁹ Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Instituição responsável pela formulação das políticas de pós-graduação no Brasil através da concessão de bolsas, auxílios e outros mecanismos para a qualificação de docentes e pesquisadores do ensino superior.

⁴⁰ Para mais informações acerca dos sonhos contados e do desenho feito, conferir Santos (2014).

⁴¹ Foi nessa mesma ocasião que Claude sugeriu que a oficina de Gestão Coletiva dos Sonhos poderia ser considerada um exemplo de corte irracional.

⁴² No original em francês: “[...] *lien entre les rêves et le quotidien [...] Le fait que le rêve peut aider, même sans interpréter, à vivre notre vie quotidienne c’est très important. Et à résister, pas seulement à créer, mais résister*” (tradução realizada pelo autor da tese).

Vermelhas. Diferentemente da França, onde existiam vários grupos de esquerda, lá havia apenas um movimento, um grupo muito grande. Quando ele foi reprimido, em torno de 6 mil pessoas foram para a prisão. Naqueles anos, muitos intelectuais europeus davam sustentação, apoiavam as Brigadas Vermelhas. Mas é preciso analisar isso a partir do contexto italiano, pois, mesmo com a deposição de Mussolini e o fim da guerra, muitos dos generais e combatentes da Itália fascista viraram políticos e estavam inseridos de várias formas na sociedade de então.

Eram muitos os jovens que se engajavam na luta armada. No caso de Nicola, ele estava junto de um grupo que fizera um atentado e alguém morrerá. A justiça o pegou e ele foi condenado a 30 anos de prisão. No presídio para onde fora mandado, havia mais 15 membros das Brigadas Vermelhas. Durante os primeiros quatro anos presos, eles continuavam acreditando na luta armada. Apesar de estarem todos isolados, recebiam notícias de que do lado de fora seu grupo permanecia na ativa e fazia atentados a bancos. Muitos bancos foram roubados na Europa. Isso também serviu para fabricar falsos documentos a fim de que algumas pessoas que estavam no Brasil, na Argentina, no Uruguai, Paraguai e Chile pudessem sair desses países. Boa parte desse dinheiro foi usado para que os sul-americanos fugissem, escapassem das ditaduras em seus países.

Após alguns anos, o movimento mudou e acabou degradingolando para a violência pela violência. Muita gente fora atacada... Diante disso, houve na prisão uma crise entre esses 16 prisioneiros. Eles não estavam bem e, assim, ficaram deprimidos e passaram a não acreditar mais no movimento, algo havia colapsado. Nicola, que na época tinha 24 anos, teve uma ideia: começou a escrever seus sonhos em um caderno e o fez circulá-lo para que cada um dos outros pudesse igualmente escrever seus próprios sonhos. É óbvio que, no ambiente prisional, aquele ato era totalmente clandestino. A pessoa que levava a comida para eles é quem pegava o caderno e ia repassando para os demais. A experiência durou seis meses e então a administração do presídio confiscou o caderno e em seguida enviou os 16 membros das Brigadas Vermelhas para 16 diferentes prisões. Essa história, Barbara conta, foi narrada por Nicola em uma conferência⁴³ em italiano, traduzida para o inglês por um curador de arte contemporânea. Frente a essa informação, algumas pessoas do grupo se indagaram: curador de arte? E Barbara responde: sim, já vou explicar o porquê disso. Há uma criação aí, uma produção, ela completa.

⁴³ Caso interesse ao leitor, segue o link para o evento com as falas de Nicola e de Barbara: <http://www.fondazioneratti.org/seminars/239/dream_of_insomnia_workshop>. Acesso em: 29 abr. 2016.

Nicola ficou 30 anos encarcerado, o máximo permitido pela lei e, quando saiu, contava 50 anos de idade. Nos últimos anos de prisão ele teve o direito de sair durante o dia e voltar para dormir à noite. Ao longo dessas saídas, ele criou uma editora especializada no testemunho, depoimento, relato de pessoas presas e que também se voltava para lutas políticas. Após sua saída definitiva, um curador de arte tomou conhecimento de seu trabalho e lhe propôs fazer uma exposição e um colóquio. Nesse colóquio, no qual Barbara esteve presente, ele explicou que, naquele período de 6 meses em que eles compartilhavam sonhos através do caderno, isso os ajudou a sair da depressão. E “eles se deram conta de que eles sonhavam juntos”⁴⁴. Eles não podiam se reunir como vocês (grupo de pesquisa), disse Barbara, mas a circulação do caderno fazia com “que eles se encontrassem [ou se correspondessem] através dos sonhos”⁴⁵. Eu acho que esse é um exemplo magnífico de utilização do sonho, parecido com o que o Abrahão partilha com vocês, continuou Barbara. É por isso que eu mandei o *e-mail* (com o *link* para a conferência do Nicola) quando nós nos encontramos. Uma última coisa, finalizou ela, é que, quando eu fui a esse colóquio, Nicola veio se encontrar comigo levando dois blocos de anotações. Depois daquela experiência com o caderno dos sonhos na prisão, ele começou a pedir para ler livros, tendo o direito de ler dois por semana, embora não pudesse ficar com eles, era necessário trocá-los. Por outro lado, ele tinha o direito de fazer anotações sobre os livros que lia e, em 16 anos de cadeia, ele produziu muitas notas. E esses dois blocos que ele carregava consigo quando foi ao meu encontro eram passagens dos meus livros sobre os Warlpiri, posto que Nicola só lia livros sobre sonhos. Ele entrou na prisão com 20 anos e por isso não pode ir à Universidade para continuar seus estudos. A experiência partilhada com os outros 15 membros das Brigadas Vermelhas fez com que ele quisesse ler apenas livros sobre sonhos.

Essa comparação, nem um pouco fortuita, que Barbara fez entre nosso método e aquele criado pelos membros das Brigadas Vermelhas é relevante porque evidencia três pontos interessantes. O primeiro é a relação do sonho com a política. Como bem vimos no subitem 2.2.3, quando tratamos do conto de Sandman e da oficina na Cinelândia durante o Ocupa Rio, há uma ideia comumente aceita de que aspirações coletivas de transformação da realidade, de construção de um mundo diferente têm uma conotação onírica, como se fosse um sonho e, portanto, algo que possui o caráter de irrealidade, fantasia ou, politicamente falando, de utopia. Nesse sentido, tal sonho guarda uma íntima semelhança com seu irmão

⁴⁴ No original em francês: “*ils se sont rendent compte qu'ils rêvaient ensemble*” (tradução realizada pelo autor da tese).

⁴⁵ No original em francês: “*qu'ils se répondaient par les rêves*” (tradução realizada pelo autor da tese).

noturno, que surge quando estamos dormindo e nos invade com imagens absurdas, impossíveis, assim como com aquelas mais ordinárias. À medida que, através da prática das oficinas, vai se diminuindo a distância entre a experiência de vigília e a experiência onírica, ao trazermos os sonhos da noite para a luz do dia e dando aos seus componentes intensivos um tratamento estético, começamos a perceber o sonho como algo que pode intervir na dita realidade e que, em última instância, ambos são interdependentes. Por meio desses processos, conceber uma mudança coletiva no *status quo* das coisas deixa de ser um empreendimento irreal, imaginário e passa a ser algo plausível, exequível. Dessa forma, também passamos da utopia, entendida como ilusão, para um distinto projeto político factível. Não nos esqueçamos do exemplo do movimento de ocupação da Cinelândia (com todas as suas idiossincrasias). Algo parecido aconteceu igualmente naquela prisão com Nicola e seus companheiros, que, apesar de estarem em celas diferentes e sem comunicação direta entre si, puderam se reunir e se comunicar através dos sonhos noturnos e daqueles relatados no caderno, criando assim um diferente tipo de vínculo entre eles. Isso também foi um forte fator que possibilitou, mais tarde, que Nicola criasse uma editora que dá voz a pessoas que passaram por situações similares e que apoia certas formas de expressão da política. Mais ainda: talvez, diante daquele acontecimento, a dura realidade da prisão e do que sucedia com o movimento das Brigadas Vermelhas do lado de fora tenha ficado menos insuportável, pois até mesmo a crise e a depressão que se abatera sobre eles se fora. E isso nos leva ao segundo ponto.

Por meio do exemplo de Nicola e de seus companheiros, podemos dizer que há uma relação entre a experiência onírica e certas práticas de cuidado. Algumas pessoas argumentariam que isso é óbvio, uma vez que duas grandes teorias da clínica – a Psicanálise e a Psicologia Analítica – trabalham com os sonhos em suas terapêuticas há mais de um século. Entretanto, o relato que Barbara trouxe versa sobre algo que ocorreu fora da esfera dos consultórios e sem a presença de psicoterapeutas. Aquele dispositivo criado pelos membros das Brigadas Vermelhas os ajudou a superar uma situação de depressão e de crise. Sustentamos, portanto, que se trata de um cuidado – diferente do modelo da análise psicanalítica e junguiana – que se realizou pelo compartilhamento dos sonhos, pela coletivização da experiência onírica. Nesse sentido, consideramos que todos os dispositivos mencionados até aqui – dos Warlpiri, psicanalítico, as oficinas e o caso de Nicola e seus companheiros – dizem respeito a uma prática de cuidado que se dá em vários âmbitos, operando de modos distintos. No que se refere à Gestão Coletiva dos Sonhos, não podemos deixar de assinalar que ocasionalmente já foram realizadas oficinas em equipamentos da rede de saúde mental em algumas cidades brasileiras (SANTOS, 2008, 2010, 2014), basicamente

em Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), mas antes do início da pesquisa na UFF. Por isso, não há muitos dados a esse respeito, apenas a menção – nas referências acima – de já terem sido feitas oficinas nos espaços citados. Em todo caso, fica registrado aqui na tese que talvez seja interessante que o grupo de pesquisa, continuando suas atividades na UFF, explore mais esse viés e explicito o potencial das oficinas como prática de cuidado, seja no campo da saúde pública, seja nos consultórios particulares ou em outros espaços/instituições.

O terceiro e último ponto, extraído do relato de Barbara, diz respeito à relação do sonho com a arte. Chega a ser intrigante o fato de um curador de arte se interessar pelos fatos vividos por Nicola a ponto de ajudar a organizar uma exposição e um colóquio a respeito. O que a experiência onírica teria a ver com a experiência artística? Intuímos, a partir das oficinas, que seja por conta dos afectos, das intensidades. A arte, sendo um composto de afectos e perceptos, de acordo com Deleuze e Guattari (2010), conjuga em si uma potência revolucionária. E essa potência é justamente aquela de arrastar os sujeitos, levá-los a devir outrem, jogá-los em processos de desconstrução de lugares-comuns e possibilitar a constituição de diferentes formas de ser, outros tipos de relação com os seres e com o mundo. Ao receber um tratamento estético, por meio da oficina, extrai-se do sonho afectos, quantidades intensivas, a partir dos quais podem-se criar “[...] conexões, [...] pontos de fuga, [...] passagem de fluxos, [...] injeção de intensidades [...] Sonho como máquina de comunicação com o mundo exterior” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 519). Barbara expressou muito bem isto, sonho como criação e como resistência. Em suas palavras,

O que entendo por resistência é simplesmente o que impulsiona os homens, individual ou coletivamente, a serem criativos para sobreviver com base em certos valores. Cabe aos antropólogos destrinchar o que esses valores significam (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 157 e 158).

No que se refere à obra final produzida pela oficina – seja ela desenho, performance, cena dramática e outros –, talvez seja importante se debruçar mais nela futuramente no que diz respeito a isso, contudo, neste momento, o que nos parece mais interessante é seu processo de produção. Aliás, o ponto mesmo não é a arte em si, mas, sim, sua capacidade plástica de mutação das formas de perceber e de sentir. Não obstante, já houve quem participasse⁴⁶ de nossa prática e se mostrasse interessado nela para esse fim, ou seja, essa prática como procedimento de criação artística propriamente dito. Isso soa para nós como outra

⁴⁶ Agradeço à Bruna Martins Coelho por ter aventado essa possibilidade durante uma oficina realizada em Toulouse.

possibilidade de utilização, não só dos sonhos, mas da própria Gestão Coletiva dos Sonhos. Guattari (2003, p. 04) já estabelecera antes certas relações, por exemplo, entre a criação literária de Kafka e a experiência onírica, afirmando o quanto “os traços de singularidade dos sonhos encontram-se em grande número nas novelas, romances (e também nos fragmentos, esboços, variantes...)” desse autor. Mais uma vez, encontra-se aí um campo a ser explorado pelo grupo de pesquisa.

Pelo que podemos constatar, há múltiplas possibilidades de uso dos sonhos pela Gestão Coletiva dos Sonhos e também usos distintos do próprio método das oficinas para fins diversos, a serem investigados, desbravados e inventados. O que apresentamos aqui é apenas uma pequena amostra, à qual deve ser dada uma continuidade para além dos limites desta tese.

2.5 Breves considerações

Ao longo deste capítulo, discorreremos sobre a abordagem da Gestão Coletiva dos Sonhos. Iniciamos pelos seus intercessores, ou seja, pelas teorias e práticas que possibilitaram sua constituição como modo de trabalho singular para com a experiência onírica. A pesquisa antropológica de Barbara Glowczewski, de pontapé inicial para o capítulo, acabou se tornando uma referência chave ao longo dele e um dos principais interlocutores para problematizar nosso método. As diferenças, os traços de singularidade em comum existentes entre o procedimento dos Warlpiri e o nosso permitiram que construíssemos um sentido para a noção de Gestão; fizeram com que se ressaltasse a importância de um tratamento estético para o sonho, cuja construção de sentido em termos de significação se deu apenas ao final da prática e propiciou estreitarmos a relação, nas oficinas, entre o sonho e a política. Mas não só o encontro com Barbara foi muito importante, também o foi o período de doutorado *sanduíche* em Toulouse. Em decorrência dos encontros com o professor Guillaume Sibertin-Blanc e seu grupo de trabalho, houve a oportunidade de discutir essa abordagem com pesquisadores de diferentes áreas, com formações distintas. Foi daí que surgiram os questionamentos: quais são os efeitos políticos das oficinas? Esses efeitos têm reverberação na vida das pessoas fora do ambiente em que elas ocorrem? Que outras conexões os efeitos dessa prática possibilitam? Além disso, os encontros com o psicanalista Claude Mercier foram fundamentais para se pensar o modo como se dá a passagem da primeira para a segunda etapa, ou seja, com o que dos sonhos operamos na produção estética. É impossível também não

mencionar a atenção e a disponibilidade de Barbara Glowczewski, que nos ajudou a pensar o modo de Gestão das oficinas. A partir dessas vivências, fora possível ainda o acesso a referências bibliográficas que, de outra forma, não estariam ao alcance da tese.

De outro lado, as análises dos registros em áudio foram igualmente fundamentais para que pudéssemos colocar questões acerca de nossa abordagem. Toda a conceptualização das etapas e de como cada uma delas opera foi estruturada e pensada a partir de vivências práticas. Embora isso não fique claro por meio do formato final desta pesquisa, onde apresentamos as ideias e em seguida sua demonstração com passagens de determinadas oficinas, toda a escrita do capítulo começou pelos áudios. Procedendo deles é que fomos em direção aos conceitos. Nesse sentido, podemos dizer que o saber gerado a partir dessa prática é encarnado, ou seja, ganha corpo e consistência por meio de experiências concretas. Poderíamos até dizer que o conceito é secundário em relação ao que é vivenciado empiricamente, como se houvesse um vetor que partisse da práxis rumo à teoria. Mas, sendo fiéis a esse trabalho, dizemos que eles são interdependentes, em estreita consonância com as ideias apresentadas de Maturana e Varela. Como afirmamos antes por meio desses autores, todo fazer é conhecer e todo conhecer é fazer. De modo estratégico, decidimos começar pela descrição de nosso método e o que ele performativa para somente depois mostrar seu modo de funcionamento coemergente, apoiados na teoria de Varela. Por isso, tal noção, ainda que extremamente relevante, aparece apenas quase que ao final do capítulo. Apostamos, como diria Foucault (1984) em diálogo com Deleuze, em novas formas de relação entre teoria e prática e de produção de conhecimento. De acordo com os autores,

A prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra [...] [Trata-se de] um sistema de revezamentos em um conjunto, em uma multiplicidade de componentes ao mesmo tempo teóricos e práticos (FOUCAULT, 1984, p. 69 e 70).

Assim, afirmamos aqui outra forma de lidar com os sonhos, que é nos aproximando de sua dimensão gestacional, ou melhor, de sua dimensão de emergência de sentido através da constituição de múltiplas linguagens estéticas, fazendo nascer diferentes narrativas para a experiência onírica: artísticas, políticas e, por que não, clínicas.

Dito isso, passemos ao próximo capítulo. Trataremos aí da abordagem psicanalítica de Freud em relação aos sonhos, seguindo as mesmas categorias de análise: método, sentido e uso, embora não necessariamente nessa ordem, pois se aqui, em nossa perspectiva, a importância maior reside no método, lá acreditamos que o ponto chave seja o uso, ou seja, a

clínica. Não obstante, teremos uma oportunidade ímpar de colocar à prova nossa conjectura de que o sentido de todo e qualquer sonho é coemergente com os diversos métodos de trabalho existentes. Será mesmo que tal hipótese pode ser demonstrada na psicanálise freudiana, teoria e prática tão bem estabelecidas, fundamentadas e exercidas há mais de cem anos? É o que veremos.

O SONHO EM FREUD: REDESENHANDO ITINERÁRIOS (E FAZENDO FILHOS MONSTROS)

3.1 O caso Dora e o uso dos sonhos por meio da técnica interpretativa

Para pensarmos o estatuto do sonhar, ao invés de começarmos pela máquina conceitual de Freud, explorando o sentido atribuído à experiência onírica e o método utilizado por ele para trabalhá-la, achamos interessante iniciar este capítulo pelo uso que o criador da Psicanálise faz dos sonhos em sua teoria e prática clínica. Ao final deste item, após a apresentação da interpretação dos sonhos no caso Dora e a construção freudiana a propósito deles, passaremos à discussão teórica do sentido do sonho como realização de desejo inconsciente e à discussão do método interpretativo e suas características. Como foi dito anteriormente, acreditamos que o uso da experiência onírica nessa abordagem dá o tom de todas as suas problematizações conceituais e práticas.

Quando nos deparamos com a utilização dos sonhos na Psicanálise, acreditamos ser necessário tecer algumas perguntas que orientem nossas discussões: como a Psicanálise se utiliza da experiência onírica? E com que finalidade? Além disso, que feitos advém para ela desse uso? De início, a problematização dessas questões parece nos levar a uma mesma direção: a da dimensão terapêutica da teoria psicanalítica. Tanto *A interpretação dos sonhos* (1900) quanto “Fragmentos da análise de um caso de histeria” (1905) nos mostram o nascimento da clínica psicanalítica propriamente dita, longe já do método catártico e do uso da hipnose. Tais obras marcam uma virada nos métodos de Freud, e o que se vê é o processo de construção da própria Psicanálise. Isso se mostra mais evidente ao perscrutarmos as obras citadas acima e observarmos, indissociado, o método de trabalho com os sonhos, que Freud já indicara ser o mesmo método para se trabalhar com os sintomas e o sentido do sonho, ou seja, a realização de desejo inconsciente que se encontra na base de boa parte do material recalçado. O uso clínico que é feito dos sonhos advém desse par. Acreditamos que tanto o sentido da experiência onírica quanto o método a ser empregado para trabalhá-la nascem juntos, são coemergentes, ou seja, eles se definem mutuamente. E em certa medida, eles indicam inclusive as possibilidades de uso dessa experiência na clínica psicanalítica. Para nos auxiliar nesta empreitada, portanto, analisaremos o caso clínico de Dora presente no texto “Fragmentos da análise de um caso de histeria” (1905).

Antes de adentrar o texto propriamente dito, é interessante notar a importância que ele adquire para Freud. Na nota explicativa do editor inglês, é dito, parafraseando o que Freud escreve no posfácio do caso, que esse fragmento de análise seria um complemento do livro *A Interpretação dos Sonhos* (1900) e que também formaria um elo com a obra *Os Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), sendo o primeiro seu antecedente e o segundo, sua consequência direta. Logo nas primeiras páginas, já na parte do quadro clínico, Freud (1905, p. 26) continua e diz que “[...] gostaria de dar nas páginas seguintes um exemplo da única aplicação prática que a arte de interpretar sonhos parece admitir” e, ainda, “[...] mostrar de que forma a interpretação dos sonhos se insere no trabalho de análise”. Observa-se, portanto, que esse texto parece evidenciar um dos fundamentos do trabalho clínico de Freud e como ele se apoia imensamente na prática da interpretação dos sonhos.

Dando prosseguimento, nos parágrafos iniciais, Freud (1905) retoma algumas das premissas do livro *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Ele discorre rapidamente sobre como se deparou com os sonhos ao cuidar de seus pacientes psiconeuróticos e como tais fenômenos pareciam-lhe “[...] reclamar inserção na longa trama de relações tecida entre um sintoma da doença e uma ideia patogênica”. (FREUD, 1905, p. 26). Para dar conta dessa questão, ele se utilizou do método já existente para lidar com os sintomas e passou a traduzir a linguagem dos sonhos em formas de expressão reconhecíveis e aceitas pela consciência. Como se sabe, alguns conteúdos anímicos não podem ganhar a consciência devido à sua incompatibilidade com essa e, portanto, são bloqueados, ou melhor, recalçados. Nesse processo, tais conteúdos podem se tornar patogênicos. O sonho é uma das vias pelas quais esse material pode chegar à consciência fugindo do recalçamento. De certa maneira, a experiência onírica é um dos recursos mais preciosos de acesso a esses conteúdos recalçados, pois se “[...] o objetivo prático do tratamento é eliminar todos os sintomas possíveis e substituí-los por pensamentos conscientes [...]” (FREUD, 1905, p. 28 e 29), da mesma forma o objetivo prático da interpretação de sonhos é traduzir as imagens oníricas para a linguagem de nosso pensamento consciente, revelando assim, em um sentido fotográfico, os pensamentos inconscientes que tais imagens recobriam.

Não obstante, antes de prosseguirmos com o caso, faz-se mister evidenciar o que entendemos aqui por tradução e por interpretação. Tais definições, ao serem expostas, ajudarão a guiar nossa leitura do caso Dora, o modo como seus sonhos foram usados por Freud e as considerações conceituais posteriores acerca do sentido do sonho e do método da interpretação. Para tanto, nos utilizaremos de um texto do pensador francês Michel Foucault e uma das pistas do método da cartografia conforme Passos e Kastrup (2013).

3.1.1 O que entendemos por interpretação

Em uma conferência proferida em 1964, intitulada “Nietzsche, Freud e Marx” (1997), Foucault discorre sobre alguns temas que envolvem as técnicas de interpretação desses três autores.

Para abordar o que foi a interpretação surgida no século XIX a partir da obra dos pensadores citados, Foucault (1997) argumenta que seria preciso considerar a linguagem, principalmente aquela das culturas indoeuropeias, pois ela teria gerado ao longo da história duas suspeitas: a primeira é que a linguagem não diz exatamente tudo, haveria sempre um significado, às vezes mais importante, que se transmitiria por detrás daquilo que é dito. Em outras palavras, há sempre um conteúdo manifesto e um latente da linguagem. A segunda suspeita é de que há coisas que falam e que não são propriamente linguagem. Haveria linguagens que se articulam de forma não verbal, por exemplo, como se o mar falasse, o vento sussurrasse, os animais segredassem, etc.

Essas duas suspeitas, diz Foucault (1997), presentes desde os gregos, são também contemporâneas nossas visto que a partir do século XIX começou-se a se interessar por essa outra linguagem, muitas vezes presente nos gestos mudos, nas doenças ditas mentais e outras formas de expressão da condição humana.

Em seu entendimento, cada cultura da civilização ocidental teve suas técnicas, seus modos de interpretar que desconfiavam que a linguagem dissesse algo diferente dela mesma. E, para poder compreender o sistema de interpretação que fundamentou o século XIX e também aquele a que pertencemos, nos dias de hoje, faz-se necessário retornar ao século XVI e entender o método de interpretação em voga naquele período.

A unidade com que se trabalhava em tal época e que possibilitava toda a forma de interpretação da realidade era a semelhança. Estabelecia-se uma série de semelhanças entre as coisas do mundo, e isso garantiria a possibilidade de passagem de um sentido a outro. Por exemplo: se temos uma doença renal como pedra no rim, o que precisamos para curá-la seria um chá de quebra-pedra. Certas noções perfeitamente claras garantiam essa operatória e diziam de diferentes modos como as coisas poderiam se assemelhar.

De acordo com Foucault (1997, p. 16),

Naquela época, a teoria do símbolo e das técnicas de interpretação repousavam pois numa definição perfeitamente clara de todos os tipos de semelhança e fundamentavam dois tipos de conhecimento perfeitamente distintos: a *cognitio*, que era o passo, num certo sentido lateral, de uma

semelhança a outra; e a *divinatio*, que constituía o conhecimento em profundidade, que ia de uma semelhança superficial a outra mais profunda. Todas estas semelhanças manifestavam o *consensus* do mundo que as fundamentava [...]

De certa forma, poderíamos dizer que há uma possibilidade infinita ou ilimitada de interpretação da realidade e das coisas, pois as semelhanças entre os objetos e elementos da existência são infundáveis. Há um infinito da interpretação, pois não há limites para o estabelecimento de semelhanças entre tudo o que existe no mundo. Ao menos seria esse o pensamento induzido por esse método em particular.

Com o declínio dessa técnica nos séculos subsequentes, foi no final do século XIX e início do século XX que Nietzsche, Marx e Freud nos colocaram frente a outra possibilidade de interpretação e trouxeram de novo o fundamento de uma hermenêutica.

Obras como *Genealogia da Moral* (1887), *Nascimento da tragédia* (1872), *O Capital* (1867) e *A interpretação de Sonhos* (1900) nos colocam diante de técnicas interpretativas que causaram no pensamento ocidental um impacto cujo efeito tem o sentido de estarmos diante de hieróglifos. Tais técnicas, afirma Foucault (1997), nos dizem respeito. Nós, como intérpretes, temos de nos interpretar de acordo com tais métodos, e é também a partir deles que, por outro lado, “[...] devemos interrogar aos intérpretes que foram Freud, Nietzsche e Marx, ainda que sejamos perpetuamente refletidos, num perpétuo jogo de espelhos.” (FOUCAULT, 1997, p. 17).

Ao comentar Freud, retomando as três feridas narcísicas do homem, quais sejam: a de que a terra não é o centro do universo, o ser humano descende dos primatas e a vida mental do homem é governada pelo inconsciente, Foucault (1997) interroga se esses autores, ao nos envolverem em uma interpretação que se vira sempre para si própria, não estariam constituindo para nós espelhos que nos refletem imagens cujas feridas indeléveis formam o nosso narcisismo de hoje. Nesse sentido, as mudanças trazidas pelas técnicas interpretativas desses três pensadores não vão na direção de uma multiplicação dos símbolos, mas, sim, na de uma transformação de sua natureza, no seu modo de interpretá-los. Mas o que isso significa de fato?

Ao considerar a questão do símbolo, Foucault (1997) questiona se Freud, Nietzsche e Marx não teriam modificado o espaço onde os símbolos podem ser qualificados como tais. No século XVI, os símbolos eram tomados de forma homogênea em um espaço igualmente homogêneo, ou seja, em todas as direções. Havia semelhanças entre as coisas da terra e as coisas do céu, mas que também podiam se estender aos animais, às plantas, aos minerais... Era

como se os símbolos todos estivessem, de certa forma, lado a lado. Com a chegada do século XIX e as obras de Freud, Nietzsche e Marx, os símbolos ganharam outro terreno de expressão, sendo considerados a partir do que Foucault (1997) chamou de profundidade, concebida não no sentido de interioridade, mas como exterioridade. Utilizando-se de Nietzsche e de suas críticas à profundidade ideal, o pensador francês afirma que o intérprete deve descer às profundidades, não para achar o fundamento ou ponto de origem das coisas, mas para fazer reaparecer a exterioridade, a superfície refulgente que foi velada e enterrada. A profundidade não seria mais do que um jogo, uma ruga, uma dobra da superfície.

Segundo Foucault (1997, p. 19),

É que se o intérprete deve ir pessoalmente até ao fundo como um escavador, o movimento de interpretação é pelo contrário, o duma avalanche, o duma avalanche cada vez maior, que permite que por cima de si se vá despregando a profundidade de forma cada vez mais visível; e a profundidade torna-se então um segredo absolutamente superficial [...]

Interpretar então não seria chegar ao mais profundo e mais íntimo dos significados das coisas, mas, sim, chegar àquilo que é mais comum a todas as coisas, o que é mais superficial ou exterior. Assim, também podemos pensar que a relação entre os conteúdos manifesto e latente do sonho mudam de configuração. A diferença entre eles não mais se colocaria em termos de superficial e profundo, mas, sim, como interioridade manifesta (interior ao Eu ou à consciência) e exterioridade latente (exterioridade do inconsciente, ou, em uma linguagem foucaultiana, o Fora). Mais adiante, quando tratarmos do método interpretativo de Freud, retomaremos essas digressões.

Continuando com seu raciocínio, Foucault (1997) traz para a discussão Marx e Freud. Em relação ao primeiro, ele comenta que o conceito de banalidade diz justamente de que não há nada de profundo no estudo da burguesia, do capital, da moeda, etc, há apenas um jogo de superfície. No que tange a Freud, há em sua teoria toda uma topologia do psiquismo e toda uma materialidade a partir da qual a interpretação se torna operativa, como, por exemplo, as indicações do tipo de atenção necessária para o trabalho de análise, ou mesmo o modo como se retém o material dito na associação livre. Não nos esqueçamos também de que Freud descobre (ou inventa?) o inconsciente observando no corpo das histéricas os signos superficiais de seus sintomas conversivos.

Subjacente a esse tema da profundidade, Foucault (1997) indica um outro tema que, a propósito de Freud, Marx e Nietzsche, ganha certa consistência e lhe possibilita enunciar sua

tese neste texto: há um infinito do pensamento, ou, em termos diferentes, há um infinito da interpretação. De certa forma, no século XVI ela já o era, contudo, de modo distinto, pois os

[...] símbolos remetiam-se entre si simplesmente, porque a semelhança não podia ser mais do que limitada. A partir do século XIX, os símbolos encadearam-se numa rede inesgotável, e também infinita, não porque se tenham repousado numa semelhança sem limite, mas porque tinham uma amplitude e abertura irredutíveis (FOUCAULT, 1997, p. 20).

Entre esses três autores, o que há em comum é que existe um inacabado da interpretação que envolve uma discussão sobre as origens, sobre o início ou o começo de certos processos. É a negação da Robinsonada em Marx, como se o Capitalismo estivesse presente desde sempre sob formas embrionárias, a distinção entre começo e origem para Nietzsche, o que leva Foucault a dizer, lendo-o, que no início só há o disparate, o desvio, e o caráter sempre inacabado do retorno aos conteúdos arcaicos inconscientes em Freud. Assim sendo, o que na leitura de Foucault (1997) esses três pensadores expressam é uma recusa da ideia de origem; não há uma história ou versão original, não há ponto de início das coisas, algo que traria um fundamento inaugural sob o qual se assentariam as interpretações. O que há, de fato, são apenas versões, interpretações, interpretação de interpretação ao infinito.

Tal tese pode ser ainda mais corroborada ao explorarmos alguns textos de Freud, como o “Inconsciente” (1915) e “Construções em análise” (1937). No primeiro, ao comentar o modo como o inconsciente se constitui, Freud (1915) afirma que tal procedimento é realizado pelo recalque primário, ou seja, uma operação que não envolve nenhum conteúdo inconsciente, como se fosse apenas uma barreira que se interporia entre certas regiões do psiquismo, que seriam, posteriormente, nomeadas de consciência e inconsciente. Agora, o mais interessante, e talvez paradoxal, é que essa operatória é por si mesma inconsciente. Como poderia então o inconsciente fundar a si próprio em um ato recursivo? Esse é o ponto paradoxal que marca as dificuldades de se estabelecer uma origem para certos processos e que, de acordo com Foucault (1997), se encontra igualmente nas obras de Marx, quando esse fala da constituição do Capitalismo, e de Nietzsche, quando ele trata do nascimento da Moral.

O segundo texto de Freud (1937) é interessante porque traz o trabalho clínico para a discussão. Ao discorrer sobre a análise e as incursões ao passado dos pacientes, o criador da Psicanálise se debateu com o problema da fidedignidade do material encontrado e das lacunas que encontrava na memória dos analisandos. Como poder reconstituir esse material, a história de vida pregressa dos pacientes, se ela se encontrava inacessível em certos pontos? Como seria possível retroceder até a origem dos conteúdos inconscientes de um paciente visto que

Freud (1938) mesmo afirma em outros textos que há nessa instância vestígios arcaicos que seriam da espécie humana, e não apenas conteúdos de natureza pessoal? Nesse sentido, o próprio Freud (1937) afirma que podemos preencher essas lacunas na história de vida do paciente através da criação de um material que faça sentido dentro da experiência vivida no trabalho clínico. Inventam-se, criam-se conteúdos que deem um sentido de continuidade para aquela memória, e isso teria uma eficácia tal como se tivéssemos entrado em contato com o suposto material verdadeiro ou original em questão. Mas, seguindo na esteira de Foucault (1997), por não haver ponto de origem possível, talvez as interpretações sejam sempre da ordem de uma criação.

Prosseguindo com o texto, o pensador francês argumenta que a ideia de que a interpretação seja sempre inacabada é uma característica da hermenêutica moderna e que isso se deve ao fato de que

[...] quanto mais se avança na interpretação, quanto mais há uma aproximação de uma região perigosa em absoluto, onde não só a interpretação vai encontrar o início de seu retrocesso, mas que vai ainda desaparecer como interpretação e pode chegar a significar inclusive a desaparecimento do próprio intérprete. A existência sempre aproximada do ponto absoluto de interpretação, significaria ao mesmo tempo a existência de um ponto de ruptura (FOUCAULT, 1997, p. 21).

O que Foucault (1997) está nos dizendo é que não há nada fora do campo da interpretação. Não é possível que tal processo chegue a um termo final e por isso ele escorrega no ilimitado de sua tarefa. Aliás, de fato, há sim a possibilidade de um fora da interpretação, como veremos adiante, mas esse seria, na visão do pensador francês, a experiência própria da loucura.

O argumento de que a interpretação não se conclui de uma vez por todas encontra respaldo na própria *Interpretação dos Sonhos* (1900), quando Freud teria se deparado com o caráter aberto dela ou mesmo quando, no caso Dora, ele descobre o fenômeno da transferência permeando a relação com sua paciente. Não é novidade que tais questões levaram Freud a se preocupar, no final de sua vida, com o caráter interminável que o trabalho terapêutico começara a ganhar com o passar dos anos. Nos dois exemplos, Foucault (1997) procura demonstrar a infinitização de certos processos e como a interpretação precisa ser interrompida para não sofrer o risco de cair em uma espécie de entropia. Desse modo, afirma o estudioso francês, Freud e Nietzsche compartilhariam de uma mesma preocupação, qual seja, o ponto de fratura da interpretação, que corresponderia à experiência da loucura, pois

essa “[...] seria a sanção contra um movimento de interpretação que se avizinhava do infinito de seu centro, porém que se derruba, calcinada.” (FOUCAULT, 1997, p. 22). Este seria um dos princípios da hermenêutica moderna, de acordo com o filósofo francês, já enunciado páginas acima: a interpretação não cessa nunca, porque não há nada de originário ou essencial a ser interpretado. Tudo já é imediatamente interpretação de alguma outra coisa, “[...] cada símbolo já é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos.” (FOUCAULT, 1997, p. 22). Em decorrência disso, o que se afigura como objeto a ser interpretado nunca se oferece passivamente à interpretação como algo que estaria lá para ser desvendado; trata-se, isto sim, de uma agonística, de uma disputa de sentido. Interpretar requer uma certa violência, um certo arrebatamento de uma interpretação *déjà-là*.

O que Marx faz, por exemplo, não é interpretar a história das relações de produção, mas, sim, interpretar uma relação que já é interpretação, pois ela se apresenta como natural. O mesmo se dá com Freud, que não interpreta signos, mas interpretações. Sob os sintomas que seus pacientes lhe traziam, ele descobre fantasmas, com sua carga de angústia. De acordo com Foucault (1997), o núcleo disso já é ele mesmo uma interpretação. Outro exemplo trazido é o da ocasião em que Freud nomeia o Superego a partir da fala de um paciente que lhe diz: “sinto um cachorro em cima de mim”, como se houvesse algo que o esmagasse ou o pressionasse.

Por último, Foucault (1997) enuncia outra característica da hermenêutica moderna: a interpretação se depara com a obrigação de voltar-se para si própria, de interpretar a si mesma, de reencontrar-se indefinidamente. E disso decorrem duas consequências. A primeira é a constatação de que a tarefa da interpretação se faz através de alguém. Quem realiza o ato de interpretar? A questão não se volta para o significado a ser interpretado, mas, sim, para aquele que interpreta. O princípio que rege a interpretação é o do intérprete. Tão importante quanto a interpretação feita são as condições que a tornaram possível e o lugar ocupado por aquele que interpreta. Nesse sentido, trata-se aqui, se podemos dizer, de uma política da interpretação, pois não serão todas as que nos interessam. A segunda consequência é que a interpretação deve sempre interpretar a si própria e não deve deixar de retomar a si mesma. Há um tempo característico da interpretação, que é circular. Esse tempo acaba sendo obrigado a passar por onde já esteve antes. Em seu caminho, a interpretação pode reencontrar símbolos e signos e achar que está diante de coisas que existem originalmente, primariamente, como marcas coerentes ou estruturantes. Esse é o único e maior perigo que a interpretação realmente corre. Em outras palavras, a vida da interpretação se baseia na crença de que só há interpretações.

Outra noção importante para nós é a de tradução. O próprio Freud (1900) fala que seu método interpretativo pressupõe uma tradução. Mais à frente, retomaremos essa afirmação e de que modo o criador da Psicanálise relaciona-a aos conteúdos manifesto e latente. Por ora, fiquemos com a seguinte questão: qual é o sentido dessa tradução? Seria ela uma decifração? Há um sentido oculto por detrás dos sonhos que precisa ser decifrado para ter sua significação transcrita, ou seja, trata-se de buscar uma correspondência exata entre uma linguagem e outra? Entre um conteúdo manifesto e um latente?

Para nos auxiliar nessa discussão, trazemos a noção de tradução apresentada por Passos e Kastrup (2013). Partindo de determinado viés, os autores apresentam uma leitura do termo tradução que amplia seu sentido para além de uma decodificação.

3.1.2 Traduzir é preciso ou por uma outra concepção de tradução

Ao problematizar a noção de tradução, Passos e Kastrup (2013) descrevem os lugares-comuns onde tal termo comparece. De um lado, verificamos que traduzir significaria representar fielmente algo que já existe, sendo a passagem de uma linguagem a outra quase que garantida pela fidedignidade de um código, solo seguro que permitiria o mínimo de equívocos. De outro lado, temos a ideia de que traduzir seria projetar nossa própria realidade, sendo, portanto, impossível fazê-lo com alguma exatidão. Invariavelmente uma tradução estaria sempre sujeita a distorções e afetos do tradutor.

Rompendo com essas duas posições, os autores nos oferecem a ideia de que traduzir seria um risco, uma aventura. Não há um ponto de vista objetivo, neutro ou mesmo invariantes linguísticos (simbólicos ou não) que garantiriam a passagem de uma língua a outra. Portanto, de início, não há como estabelecer uma correspondência precisa entre duas ou mais línguas. Em sendo assim, como pensar tal passagem? Eles respondem dizendo que é preciso encontrar ou produzir equivalentes, não como correspondentes exatos, mas como correspondentes possíveis.

O que os autores querem dizer com equivalência corresponde à possibilidade de desempenho de um mesmo papel, ou seja, como se fosse algo que pudesse funcionar no lugar de outra coisa. Assim, um equivalente precisaria passar por modulações, mudanças até que pudesse se aproximar da língua em questão, construir um ponto de sobreposição possível, alinhar-se a ela e tomar seu lugar. Tal procedimento não é tão simples e comporta desvios, equívocos e, por vezes, demanda tempo. Nada que difira muito do método de interpretação na

análise quando, diante da miríade de imagens trazidas pela experiência onírica, construímos uma narrativa que cria um sentido para os conteúdos inconscientes. Logo adiante, ao explorar o caso Dora e o uso que Freud faz do trabalho com os sonhos da paciente, veremos em ação esse esforço de tradução das imagens oníricas para os pensamentos latentes. Por hora nos colocamos ao lado de Passos e Kastrup (2013, p. 274) quando afirmam que “de todo modo, temos de estar convictos de que não há nem jamais haverá continuidade entre as línguas, subsistindo sempre um hiato irreduzível.”.

Aliás, esse último ponto sobre a equivalência é interessantíssimo, pois acreditamos que seja isso que garanta que um sonho possa receber uma interpretação em um determinado momento e, em outro, uma diferente interpretação possa advir. Na passagem do conteúdo manifesto para o conteúdo latente há tão somente uma criação. Freud, ao traduzir as imagens oníricas para os pensamentos latentes, se utiliza dos elementos do sonho como matéria-prima para a construção de um sentido que dá legitimidade à experiência clínica do sonhador. De fato, isso se mostra claro uma vez que o que garante sua veracidade ou eficácia é a performatividade do método, sendo que esse se sustenta pela relação que se estabelece entre analista e analisando. Não seria possível e nem desejável um observador de fora, que teria claro a exata proporção daquilo que foi traduzido e daquilo que ficou de fora da tradução. No entanto, podemos construir junto com o paciente o sentido de um sonho e ver como essa criação nos afeta no processo de análise.

De certa forma, poderíamos resumir toda essa discussão de maneira bem simples, dizendo que “tradução é produção, é criação [...]” (GUATTARI, 1999, p. 297). Ou seja, no trabalho de traduzir diferentes semióticas, há uma experimentação envolvida, uma ampliação da sensibilidade daqueles às voltas com a tradução, um jogo de abertura de sentidos que traz à tona novos possíveis, novas articulações insuspeitas até então (PASSOS e KASTRUP, 2013).

Isso posto, ou seja, tendo delineado essas duas importantes noções, elas serão agora utilizadas como chave de leitura para o caso Dora e para a parte conceitual subsequente. Passemos então ao caso clínico mencionado.

3.1.3 História clínica do caso

Ao final do ano de 1900, Freud (1905) recebe em tratamento uma moça de dezoito anos. Seu pai havia lhe trazido em decorrência de uma série de sintomas, alguns mais recentes, outros que se arrastavam por anos: tosse nervosa, dispneia, desânimo, dificuldade no

trato social, irritabilidade com os pais, fadiga e falta de concentração. Alguns anos antes, quando sua tia morreu, tivera dores abdominais na qual pairou-se uma suspeita de apendicite. Um dos motivos mais preocupantes do pai ao procurar tratamento para a filha fora uma carta com tom de suicídio que encontrara na escrivania dela. Ao escrever o caso alguns anos mais tarde, para fins de publicação, Freud escolheu o pseudônimo de Dora para a jovem no intuito de garantir o sigilo do tratamento.

O pai de Dora era um homem de negócios, que também tivera algumas doenças, como tuberculose e sífilis. Em um desses adoecimentos, a família se mudou para um local de clima propício e, na nova cidade, fizeram amizade com um casal chamado K. Os K. se tornaram muito amigos da família de Dora, tendo a Sra. K. cuidado de seu pai enquanto esteve enfermo. Dora mesma se apegara aos filhos do casal e era muito bem tratada pelo Sr. K. Tempos depois, em um episódio em que Dora e o pai se encontravam em uma região chamada de L. com os K., o Sr. K., quando de uma ausência do pai de Dora, em meio a um passeio ao lago, faz uma proposta amorosa à moça. Ela reage com indignação, batendo no sujeito, e vai embora da cidade. Ao contar o acontecido para os pais, eles chamaram o Sr. K. para que explicasse o ocorrido, e esse nega as acusações, dizendo inclusive que Dora teria fantasiado toda aquela situação. Para dar sustentação desse argumento, o Sr. K. assevera que soubera pela própria esposa que Dora se ocupava de livros obscenos, demonstrando interesse incomum pelos assuntos sexuais e, em decorrência dessas influências, teria imaginado a cena do lago (FREUD, 1905). O pai acreditava que as ideias suicidas da filha eram consequência desse incidente. Ela, por sua vez, demonstrava um ódio tremendo pelos K. e insistia ao pai que rompesse as relações com eles, principalmente com a Sra. K., o que o pai se negava a fazer com a justificativa de que se sentia em débito com o casal, principalmente com a Sra. K. por ter cuidado dele.

O caso, ao longo da leitura, vai se mostrando mais complexo. Descobre-se que o Sr. K., quando Dora contava quatorze anos, abraçara a moça e a beijara no interior de seu comércio, e a menina reagira com asco fugindo para a rua. Tal episódio nunca havia sido relatado a ninguém, e Freud (1905) se questionava o porquê de aquele beijo ter despertado repugnância ao invés de excitação⁴⁷. Ele inclusive conjecturara que Dora ainda teria, por certo, sentido a pressão do membro ereto do homem em seu ventre. Essa última informação é relevante uma vez que a moça, mais tarde, adquirira uma sensação sintomática de aperto no

⁴⁷ Seguiremos aqui tão simplesmente o raciocínio de Freud sem adentrarmos em maiores críticas, pois, a bem da verdade, achar que um beijo não consentido, dado em uma adolescente por um homem mais velho, no interior de sua loja, deveria causar excitação ao invés de repulsa, é um sinal claro do forte pensamento patriarcal da época.

peito em decorrência do abraço. Pois bem, também se descobre que o pai de Dora, quase certamente, tinha um caso com a Sra. K. e, de modo implícito, era como se ele estivesse oferecendo Dora ao Sr. K. em troca. Ao que poderia parecer contraditório, observamos que Dora tinha comportamentos de proteger a relação do pai com a Sra. K. e ela mesma parecia ter uma relação muito terna com o Sr. K. e vice-versa. Apesar de censurar seu pai em vários aspectos das ocorrências, ela própria contribuíra para esse esquema dos fatos.

Em certos pontos do caso, para evidenciar suas teses acerca da histeria, Freud (1905) indagava Dora sobre alguns assuntos sexuais, como, por exemplo, se ela conhecia os indícios de excitação sexual em um homem ou ainda se ela conhecia outras práticas sexuais além do coito. A moça diz que sim, dentre outros comentários, e Freud se espanta com o conhecimento da moça, que sabia bem mais do que aparentava. No entanto, estranhava o fato de ela dizer não se lembrar de que modo adquirira aqueles conhecimentos.

Freud (1905) começa a notar indícios de uma autocensura de Dora, o que talvez escondesse uma corrente de pensamentos e de afetos amorosos em relação ao Sr. K. Isso se mostrará mais evidente a partir da interpretação dos dois sonhos de Dora, pois, no decorrer da análise, a moça nunca falara abertamente sobre isso e apenas confirmava sua anuência quando de alguma interpretação arguta de Freud. De certa forma, boa parte dos conflitos pulsionais de Dora, que se centravam na esfera da sexualidade, puderam ser esclarecidos com a ajuda da análise de seus sonhos.

Outro ponto interessante do caso, e que se relaciona com o relato acima, era a forma com que Dora reagia quando o pai tratava a cena do lago como uma invenção fantasiosa da filha. Freud (1905) repara no tanto que a moça se irritava quando isso acontecia e ele se questiona se tal suspeita, por parte do pai, seria merecedora de tal afeto, visto que, de longe, ele estava certo. Nesse ponto, o médico vienense desconfia de que talvez haja uma censura por parte de Dora em relação à cena do lago. O relato da paciente, sem dúvida, pensava ele, era verdadeiro. Porém o que chamou sua atenção foi a reação dela frente à alusão do Sr. K. a uma proposta amorosa. Porque ela reagira com tanta violência a uma proposta feita pelo homem por quem estava enamorada, visto que ela mesma já tinha demonstrado por pequenos sinais que havia igualmente um interesse de sua parte? Freud (1905) argumenta que é através da interpretação dos dois sonhos de Dora, mais precisamente, na discussão do segundo sonho, que encontramos tanto a solução dessa indagação quanto a expressão clara da autocensura da paciente.

3.1.4 Primeiro sonho

Em um determinado ponto da análise, Freud (1905) se depara com questões obscuras acerca da infância de Dora. Nesse momento, ela lhe relata que tivera um sonho alguns dias antes e que o mesmo já havia lhe ocorrido repetidas vezes. O sonho consistia no seguinte: havia uma casa em chamas. O pai de Dora estava em pé ao lado de sua cama e a acordava. Ela se vestia rapidamente e se punham a sair da casa. A mãe de Dora queria salvar sua caixa de joias, mas o marido lhe dissera que não queria arriscar a sua vida e a de seus filhos por causa da caixa de joias da esposa. Desceram as escadas às pressas e, quando ganharam a rua, Dora acordava (FREUD, 1905).

O criador da Psicanálise, procedendo então à sua investigação, começa indagando o primeiro local em que Dora tivera o sonho. A paciente não se lembra, mas diz que sabe que tal sonho se repetira três vezes enquanto estivera na região (L.) onde a cena do lago aconteceu. Freud (1905) também fica curioso para saber o porquê da repetição recente e pede a Dora, já instruída na interpretação dos sonhos, que o decompusse e dissesse tudo o que lhe ocorresse sobre o mesmo.

Uma das associações da paciente levou a uma discussão caseira recente em que o pai brigara com sua mãe por causa do quarto do irmão. O cômodo em questão só tinha saída para a sala de jantar, e a mãe de Dora, à noite, insistia em trancar a porta da sala de jantar que dava acesso ao quarto. O pai da moça vociferava que, caso houvesse um incêndio, seu filho poderia não ter condições de sair de lá (FREUD, 1905). Outra associação levou Dora à chegada dela e do pai à L., marcada por uma tempestade com muitos raios. A moça e o pai ficaram com muito medo, pois a cabana que ele arrumou para se hospedarem era de madeira e não havia para-raios, o que aumentava os riscos de um incêndio.

Continuando sua investigação, Freud (1905) pergunta a Dora se o sonho ocorrera nos primeiros ou nos últimos dias em L.. Seu intuito, na verdade, era saber se o sonho acontecera antes ou depois da cena do lago. A princípio, Dora não soube responder, mas logo em seguida diz que acreditava ter sido depois. Freud então conjectura que o sonho foi uma reação àquele acontecimento; em suas palavras, “o sonho foi o efeito imediato de sua experiência com o Sr. K.” (FREUD, 1905, p. 68).

Após isso, segue uma conversa entre os dois sobre o número de dias que Dora havia ficado em L., os motivos pelos quais o sonho não se repetira nas demais noites acrescida de uma história da paciente que trazia à luz algumas das associações com o sonho. Dora conta a Freud que, no dia seguinte ao passeio no lago, ela foi descansar após o almoço e acordou com

o Sr. K. em pé parado à sua frente (tal como seu pai se postara ao seu lado no sonho). Depois disso, ela ficou com medo de ele se aproximar durante esses momentos ou ainda quando estivesse fazendo sua higiene pela manhã e decidiu trancar a porta do quarto. Porém, logo em seguida, a chave do quarto sumiu. Desconfiada de que teria sido o Sr. K. o autor do sumiço, Dora passara a se vestir com pressa o restante do tempo em que permaneceu naquela casa. Discorre-se a seguir sobre o tema de pôr a roupa apressadamente e o de trancar o quarto, em referência à primeira associação ao sonho e que também o possibilitou de se repetir no presente.

Freud (1905) passa então a fazer perguntas a Dora sobre a caixa de joias da mãe que aparece no sonho. A moça explica que a mãe gosta muito de joias, tendo ganhado muitas do marido e que ela também gosta, entretanto não estava usando nenhuma desde seu adoecimento. A paciente continua relatando uma situação na família em que a mãe tinha a expectativa de receber um tipo de joia e, no entanto, recebera outra. Freud (1905) coloca uma questão para Dora aludindo ao seu possível desejo de receber a joia da mãe para si e, ao ouvir sua resposta, atenta para o fato de ela ter confundido o sonho com a realidade, aparentando desconhecer o método de trabalho para com a experiência onírica. Nesse ponto, o médico vienense vê indícios de estar lidando com um material fortemente recalcado. Segue-se a conversa e ele indaga a moça sobre o fato de até aquele momento nada ter sido dito sobre a caixa, apenas sobre as joias em si. Dora então comenta que há pouco tempo recebera de presente do Sr. K. uma caixa de joias. Freud então lhe diz que as intenções do Sr. K. se mostravam claras: ele presenteara Dora com uma caixa de joias e, por isso, ansiava receber algo em troca da moça, ou seja, a sua “caixinha” de jóias. Tal expressão, na língua germânica, tem o mesmo significado que o órgão sexual feminino. Ao fazer tal esclarecimento, o criador da Psicanálise começa a elucidar pormenorizadamente o sonho.

A imagem onírica transformou todos os pensamentos latentes no seu oposto. Vê-se no sonho o pai de Dora salvá-la ao invés de colocá-la em perigo, ou seja, em contato com o Sr. K. Também se observa no sonho o pai da paciente em pé ao lado da cama substituindo, assim, o Sr. K. e a insinuação de uma recompensa pelo presente: dar a ele sua caixa de joias (que simboliza os genitais femininos), uma vez que ele lhe presenteara com outra caixa de joias. A mãe da moça estaria substituindo a Sra. K., o que leva a crer que Dora quer dar ao Sr. K. algo que a esposa lhe nega. Freud (1905) resume muito bem o conteúdo dos pensamentos inconscientes do sonho na seguinte formulação: Dora evoca o amor do pai, seu objeto de desejo da infância (disputado com sua mãe), para que a proteja de seu amor pelo Sr. K. e da tentação de ceder às investidas dele.

Naturalmente, Dora não quis acompanhar-me nessa parte da interpretação. Mas eu conseguira dar um passo adiante na interpretação do sonho, que parecia indispensável tanto para a anamnese do caso quanto para a teoria dos sonhos (FREUD, 1905, p. 72).

Pensemos agora na maneira como Freud monta o palco onde o drama onírico encenou sua cena, ou melhor, de que modo ele chega à formulação expressa acima a partir dos pensamentos inconscientes do sonho. Vemos que há uma série que ele segue para a construção de tal sentido do sonho. Primeiramente, ele parte do local onde o sonho ocorrera, o risco de incêndio na casa de Dora e seu irmão ficar trancado, a cabana em L. sem para-raios, o Sr. K. de pé ao lado da cama de Dora, o vestir-se com pressa, a caixa de jóias do Sr. K., a retribuição do presente para o Sr. K. dando-lhe a sua caixa de jóias... Os elementos presentes no sonho se acoplam a essa série, tanto é que Freud afirma que certas figuras que lá comparecem são substituições ou uma inversão dos motivos do sonho. Na verdade, esse é um modo de fazer as duas séries convergirem e constituírem o fio condutor para a construção de sentido do sonho. Pois bem, essas duas séries isoladas não são significantes em si mesmas, elas só ganham valor ou sentido a partir do momento em que são postas em relação, ou seja, quando se constroem as equivalências, ou correspondentes, possíveis entre elas. É somente após isso ter sido feito que Freud pode dizer que houve substituições das figuras parentais no sonho ou que os pensamentos latentes foram transformados em seu oposto. Houve aí uma tradução entre o conteúdo manifesto e o latente da experiência onírica. Juntamente com isso, temos a interpretação do sonho. Por esse viés, podemos dizer que ela se refere a essa constituição de séries que faz com que se crie um sentido para as imagens oníricas, atribuindo a elas uma inteligibilidade. Podemos sintetizar esse procedimento da forma a seguir. Observa-se que o método de Freud possibilitou construir um sentido para determinada experiência de Dora. Ao traduzir as expressões do inconsciente da moça, certos conteúdos recalcados, em pensamentos conscientes, Freud dota de significado uma experiência que até então era vivida de forma passiva, como padecimento e sem sentido. A partir de seu método interpretativo, um sentido é criado, produzido, certa experiência ganha significado, e Dora pode se apropriar desse sentido de maneira ativa, se reposicionando diante de seu desejo amoroso. Ou seja, ao longo de sua breve análise, a moça passa a se ver um ser desejante. Ela se depara com seus sentimentos pelo Sr. K., com a ambivalência em relação a seus pais, ao mesmo tempo em que vê suas dificuldades para lidar com tais constelações afetivas; pois, do mesmo jeito, recusou a proposta do homem por quem estava enamorada e queria que o pai rompesse com a Sra. K. (o que poderia colocar em xeque sua relação com o Sr. K.), tendo sido ela por vezes cúmplice

dessa relação (como quando cuidava dos filhos dela para que a mesma ficasse a sós com seu pai). As ações de Dora, nesse sentido, ganham uma inteligibilidade e a elas é atribuído um sentido criado a partir da análise do sonho. A moça, diante dessas colocações, não pode mais se fazer de inocente, como se fora sempre vítima das ações de seus pais ou do casal K.

De acordo com Freud (1905, p. 73), “um sonho de formação regular apoia-se, por assim dizer, em duas pernas, uma das quais está em contato com a causa atual essencial, e a outra, com algum acontecimento relevante da infância.”. Entre a experiência passada e a atual, o sonho estabelece uma ligação e tenta reconstruir o presente segundo o modelo das vivências mais antigas. O impulso para formação dos sonhos, como afirma Freud (1905), sempre provém dos desejos infantis. No intuito de tornar completa sua interpretação do sonho de Dora, Freud passa a investigar quais seriam as lembranças de infância da paciente que estariam em conformação com a gênese do seu primeiro sonho.

Logo, ele faz um pequeno experimento com Dora e pergunta se havia algo de anormal na mesa que ficava na sua sala de atendimento. Uma caixa de fósforos, que não estava presente nas outras sessões, se encontrava em cima da mesa. A paciente disse que não havia reparado em nada, e Freud chama atenção para a caixa. Ele ainda pergunta se ela sabia o que os pais dizem aos filhos em relação a brincar com fósforos. A moça responde que os pais proibem os filhos por causa do risco de incêndio. Não só isso, Freud (1905) assevera, mas também o brincar com fogo, que vem acompanhado de um velho ditado. Diante da negativa de Dora, o médico vienense explica que os pais temem que seus filhos molhem a cama ao brincarem com o fogo. Trata-se da antítese fogo e água, geralmente representantes de conteúdos de natureza sexual. No caso do fogo, que pode significar ardência, paixão, amor e outros, e do seu contrário, a água, que também pode significar o enamoramento e leva à mesma corrente de pensamentos latente, os símbolos são evidentes no sonho. A partir dessa cadeia de pensamentos, Freud (1905) chega à conclusão de que Dora sofrera de enurese noturna até uma idade avançada para uma criança, o que foi confirmado pela paciente, e que esse fato, como se verá adiante, encobria um segredo: a masturbação infantil.

Outra cadeia associativa que o criador da Psicanálise ressalta na análise de seu caso clínico refere-se à fumaça que acompanha o fogo. Dora disse à Freud que se esquecera de contar que depois de acordar sempre sentia cheiro de fumaça. O criador da Psicanálise não deixa de notar que tanto ele como o Sr. K. e o pai de Dora eram fumantes. E mesmo a moça já fumara na companhia do Sr. K. na época do passeio no lago. Tal sensação de fumaça relatada posteriormente apareceu como um acréscimo ao sonho, diz Freud, e provavelmente seria fruto de um intenso recalçamento. O médico vienense também desconfia de que o cheiro da fumaça

aparecera em todas as ocasiões em que o sonho se repetira. As cadeias de pensamento ligadas a essa sensação eram indícios da transferência da paciente para com Freud e também eram uma alusão ao pensamento mais obscuramente representado, ou seja, a tentação de ceder ao Sr. K., significando desejar ser beijada. Vemos aqui, mais uma vez, como certos elementos do sonho e dos atendimentos vão se compondo em séries e de que modo essas séries vão se encontrando para construir o sentido de determinadas experiências. Os elementos do sonho, como o fogo e a fumaça, são postos ao lado do pequeno experimento de Freud e de um ditado popular amplamente conhecido. A tradução dessa série leva Freud a enunciar que Dora sofria de enurese noturna e não só isso, mas também que ela provavelmente se masturbara na infância, corroborando algumas de suas ideias sobre a sexualidade infantil e a etiologia da histeria. Outra série citada é a relação entre fumaça e fogo, que, uma vez estabelecida uma correspondência entre os homens fumantes da vida de Dora e a lembrança do cheiro de fumaça que fora recalcada, chega-se ao significado que diz do desejo amoroso da moça pelo Sr. K. e também do vínculo transferencial entre analista e analisando.

Observa-se que desses elementos isolados jamais poderia advir os significados que aparecem no texto. Sem o estabelecimento das equivalências e correspondentes possíveis, elementos que funcionam no lugar de outros (como o fogo, que dá lugar à paixão ou mesmo a fumaça, que substitui a relação transferencial), não haveria tradução que desse uma direção para tais acontecimentos. O sonho, por exemplo, continuaria sendo uma miríade de imagens ininteligíveis. Teríamos um quebra-cabeça com peças que não se encaixam. Aí é que entra a interpretação. Como já foi dito, ela é sempre interpretação de outra interpretação, ela funciona sempre de modo arrebatador. É como se ela moldasse as peças para que houvesse um encaixe: não há um quebra-cabeça natural, com as peças encaixáveis já prontas, é preciso cortar aqui, aumentar ali e assim por diante até compor um imagem que faça sentido dentro de um certo contexto. A série que diz respeito à fumaça, ao fogo e à transferência é um bom exemplo disso. O dito popular acerca do fogo já é uma interpretação cultural. Freud o toma na série reinterpretando-o à luz do conjunto formado pelos outros elementos (também interpretações de interpretações), uma vez que, dentro de uma terapêutica analítica, a transferência é extremamente importante, por isso se confere um valor, um sentido⁴⁸ à série que parece indicar uma relação com ela. Aliás, foi a partir desse caso, após Dora ter abandonado a análise, que Freud começou a se questionar a respeito do manejo da transferência com vistas a

⁴⁸ A acepção de sentido aqui apresentada diz respeito a uma tripla definição: como participio do verbo sentir, ou seja, ligado a um regime do sensível, como direção, por exemplo, sentido sudeste e, por último, como significado, passível de produção de significações.

potencializar o vínculo entre paciente e terapeuta e, conseqüentemente, o tratamento. Ele pergunta a si mesmo se o desfecho da análise de Dora teria sido diferente caso tivesse prestado mais atenção ao fenômeno da transferência que, diga-se de passagem, fora esboçado a partir do trabalho com a experiência onírica da moça.

Podemos dizer, a partir desse trecho, que os sonhos servem como um material de investigação para Freud, como um detetive que procura pistas, signos de um dado acontecimento, e tenta remontá-lo, semelhante a um quebra-cabeça, para se chegar à solução do enigma presente.

3.1.5 O psicanalista, o caçador e o detetive

Em seu texto “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário” (2007), o historiador italiano Carlo Ginzburg mostra as condições de emergência, por volta do final do século XIX, de um modelo epistemológico, ou paradigma, como prefere afirmar, que silenciosamente opera até hoje nas ciências humanas. Não tendo sido estudado suficientemente ainda, esse modelo atravessa diversas áreas do saber, como as artes, a medicina, a literatura e outros. Nosso intuito ao trazer à cena esse autor é poder pensar o sonho como um sinal, um índice – utilizado pelo dispositivo interpretativo de Freud – a partir do qual podemos acessar e fazer asserções a respeito do inconsciente.

Entre 1874 e 1876, surge na Europa uma série de estudos de um autor russo que de certa forma revolucionou o mundo artístico. Nesses escritos, esse estudioso das artes sugeria um novo método de classificação dos grandes quadros antigos, demonstrando como deveria se proceder para distinguir uma cópia de uma obra-prima original. Após algum tempo, descobriu-se que esse autor usara um pseudônimo para escrever tais estudos e que na verdade se tratava de Giovanni Morelli, um conhecido crítico de arte da época (GINZBURG, 2007).

O método proposto por ele consistia na observação dos detalhes mais negligenciáveis de um quadro, e não de suas características mais visíveis ou distinguíveis. O gênio de um autor não se encontrava nas faces pintadas, nos olhares ou sorrisos, particularidades facilmente reproduzíveis. Pelo contrário, a verdadeira arte se revelava nos lóbulos das orelhas, nos detalhes das unhas, nas formas dos dedos das mãos e dos pés (GINZBURG, 2007). Com isso, era possível verificar a assinatura de um pintor, quase imperceptível aos olhos dos demais. Houve então uma série de reclassificações em vários museus da Europa, e quadros até

então atribuídos seguramente a determinados autores mudaram de autoria, provando-se serem criações de outros.

A despeito das críticas que Morelli recebera em sua época e do descrédito em que seu método caiu nos anos posteriores, o interesse no seu procedimento ganhou novo fôlego com Edgar Wind a partir dos anos 60 do século XX. Ginzburg (2007) afirma que nos escritos de Wind podemos encontrar ricas implicações do método proposto por Morelli e que elas encontrariam ressonâncias insuspeitas até então.

Nos trabalhos de Wind há menções sobre os livros de Morelli e as inúmeras descrições que os mesmos continham, como, por exemplo, ilustrações de lóbulos de orelhas, dedos e vários outros detalhes a partir dos quais se poderia reconhecer a autoria de um quadro, tal qual um criminoso pode ser reconhecido a partir das suas impressões digitais ou marcas deixadas na cena de um crime. Essa comparação equipara o método de Morelli com o método detetivesco de Sherlock Holmes (GINZBURG, 2007). O detetive e o conhecedor de artes seriam aqueles capazes de ler signos, sinais, índices em um dado contexto que, para a maior parte das pessoas, seriam imperceptíveis.

A ligação entre essas duas atividades, a do detetive que procura pistas e a do conhecedor da arte que procura indícios, se estende para a Psicanálise, conforme a argumentação de Ginzburg (2007). Seguindo, pois, o procedimento de Morelli, a personalidade de um pintor se revelaria muito mais nos seus gestos insignificantes, ou inconscientes, do que nas suas pinceladas cuidadosamente planejadas. O historiador italiano prossegue com seu texto demonstrando de que modo Morelli teria influenciado Freud, colocando a Psicanálise ao lado das outras áreas do saber que procederiam por meio de um método ou paradigma indiciário. De acordo com o autor, “uma disciplina como a Psicanálise constitui-se [...] em torno da hipótese de que pormenores aparentemente negligenciáveis pudessem revelar fenômenos profundos de notável alcance”, (GINZBURG, 2007, p. 178).

O impacto pela leitura dos textos de Morelli deixado em Freud é revelado em seu texto “O Moisés de Michelangelo” (1914). O que mais interessou ao criador da Psicanálise foi justamente a existência de um método interpretativo centrado nos resíduos, nas pistas, nos signos considerados menores, porém capazes de trazer à tona certos esclarecimentos sobre o ser humano. Não é nenhuma novidade o interesse de Freud pelas insignificâncias ou trivialidades como os sonhos, atos falhos, chistes e demais comportamentos humanos considerados à margem dos atos conscientes. É essa a principal ligação entre ele e Morelli, seu interesse comum pelos dados sutis que marcavam os traços individuais de alguém sem que esse se apercebesse disso. No caso de Freud, tais dados sutis são os sintomas e no de

Morelli, signos pictóricos. Não obstante, observa-se também que os sonhos, em sua maioria, ocorrem em forma de imagens visuais. Não poderíamos então considerar o próprio sonho como um sinal ou um conjunto de sinais a partir dos quais podemos reconstruir um ou vários acontecimentos da vida do sonhador?

Observa-se ainda no texto que as raízes desse paradigma indiciário são muito mais antigas do que se pensa. Talvez a primeira manifestação intelectual do gênero humano tenha sido a arte da caça e a leitura que os caçadores faziam dos rastros deixados por suas presas. Pelos, marcas na terra, ramos quebrados, fezes, urina, todos esses elementos eram interpretados pelos caçadores para a reconstituição dos movimentos, dos hábitos da presa a ser abatida. Esse tipo de saber chamado por Ginzburg (2007) de venatório, ou seja, ligado à caça, esteve muito mais vinculado às tradições orais do que aquelas mais afeitas à escrita. “O que caracteriza esse saber é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente” (GINZBURG, 2007, p. 152). Pode-se dizer também que os signos captados em uma experiência como essa geralmente são dispostos por aqueles que a experienciaram de tal forma que uma sequência narrativa é constituída, dizendo basicamente deste ou daquele animal que passou por determinado lugar. De acordo com Barbara,

O rastreador que caça procura por pistas para capturar a presa, da mesma forma que a única prova de que uma ação ocorreu é o vestígio, ou a falta dele. Nas línguas aborígenes, conceitos extremamente complexos geralmente são sustentados pela noção de vestígio, que é considerado como sendo a única autenticidade. Sem dúvida, a imagem nesse sentido é sempre verdadeira porque é a prova de uma ação que foi registrada no chão, no corpo ou em um objeto (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 140).

Além disso, os caçadores provavelmente foram os primeiros contadores de histórias, pois, através da observação de signos mudos, eles podiam ver uma série de eventos coerentes e transformá-los em uma linguagem inteligível para os outros. Assim, não poderíamos dizer então que temos aqui a distinção entre o conteúdo manifesto do sonho como linguagem imagética e o latente, como pensamento verbal? Na tradução de uma linguagem para outra não se coloca em jogo a construção de uma narrativa que publiciza algo experimentado de forma íntima ou mesmo que dê inteligibilidade a algo que era apenas da ordem do sensível?

A partir da leitura do texto de Ginzburg, podemos extrair algumas considerações. Primeiramente, vemos de que modo considerar o sonho como uma pista ou um conjunto de pistas pode nos ajudar a pensar na montagem das séries. De forma análoga a um

procedimento detetivesco, procuramos pistas, indícios que nos oferecem a possibilidade de construir um caminho entre eles até chegar à constituição da cena do crime, por assim dizer. Uma vez montada a cena, ou melhor, a série, temos uma direção: quem passou por ali, o que fez e para onde irá ou poderá ir em seguida, tal qual o movimento de um caçador que espreita sua presa. De acordo com Guattari e Rolnik (p. 222-223, 1999, grifo dos autores),

Os lapsos, os atos falhos, os sintomas, são como pássaros que vêm bater seus bicos no vidro da janela. Não se trata de “interpretá-los”. Trata-se, isto sim, de situar sua trajetória para ver se eles têm condições de servir de indicadores de novos universos de referência, os quais poderiam adquirir uma consistência suficiente para provocar uma virada na situação.

No texto de Guattari e Rolnik não se encontra o sonho propriamente dito, mas podemos muito bem incluí-lo nessa série, já que se trata de uma dentre outras possíveis produções ou expressões do inconsciente ao lado daquelas que eles citaram. Reparemos também que eles usam o termo “indicadores”, índices, de novos universos de referência. Ou seja, há aí uma questão próxima daquela do texto de Ginzburg: ver a trajetória, as condições de possibilidade que tornaram exequível a ocorrência do sonho e, mais ainda, ver o que ele aponta em diante. No que tange à experiência onírica, não se trata apenas de perscrutar o passado, mas ver os indicativos de possíveis futuros. Outra questão se refere à interpretação. Não é à toa que Guattari e Rolnik colocam-na entre aspas, pois vê-se ao longo do texto, nas mesmas páginas citadas, que a compreensão de interpretação deles caminha no mesmo sentido que queremos enfatizar aqui nesta pesquisa. Ou seja, interpretação no sentido musical, como quando eu toco uma melodia ou uma peça composta por outra pessoa. Trata-se não de uma repetição *ipsis litteris*, mas, sim, de um movimento de expressão que imprime uma estilística singular a algo já dado, *déjà-là* (GUATTARI e ROLNIK, 1999). Ou, se se preferir, nas palavras de nosso amigo francês e de nossa amiga brasileira, interpretar é

[...] um trabalho que consiste em situar os diversos sistemas de referência da pessoa diante da qual nos encontramos com seu problema familiar, conjugal, profissional ou estético, tanto faz. Digo trabalho porque esses sistemas estão presentes, mas não numa coleção ordenada. Faltam articulações funcionais – aquilo que chamo de os “componentes de passagem” – que fazem emergir, de repente, outras coordenadas de existência, permitindo encontrar uma saída (GUATTARI e ROLNIK, p. 222, 1999, grifo dos autores).

Não é exatamente isso que procuramos fazer ao considerar os sonhos pelo paradigma indiciário ou venatório de que nos fala Ginzburg e, mais, guiados pelas noções de tradução e

interpretação já mencionadas? Não procuramos situar as pistas, o contexto onde elas aparecem, constituir determinadas séries a partir de articulações funcionais (encontrando correspondentes possíveis), criar um sentido, um significado para certas experiências, delinear uma direção de tratamento ou de movimento existencial a ser trilhado? Não tentamos propiciar a saída de um estado de padecimento, oferecer diferentes maneiras de se posicionar na vida, construindo outros universos possíveis?

Pois bem, a segunda consideração que podemos tirar da leitura do texto de Ginzburg refere-se à construção de uma narrativa. Se o método interpretativo procede por meio de um trabalho de tradução, pela perspectiva indiciária, tomando como referência o detetive e seu equivalente venatório, considerando-se o caçador, nos deparamos com a necessidade de composição de um relato, de uma história que dê sentido à sequência dos fatos proporcionado pela série formada a partir das pistas. Na abordagem em questão, a interpretação na Psicanálise freudiana, vemos como o texto do médico vienense ganha um tom detetivesco, como se se tratasse de um romance *noir*, no qual há algo para ser desvendado, pistas, lapsos, esquecimentos, lembranças ocultas a serem encontradas e trazidas à tona, vemos o intrépido analista investigar como esses indícios se inserem na trama tecida pelo psiquismo em seus modos de expressão consciente e inconsciente... Certas histórias, certos casos são escritos de diferentes maneiras, com estilos muito singulares. Por conta dessa estilística própria, a narratividade tecida por Freud adquire tais contornos; quando o lemos, temos a impressão de estarmos diante da cena de um crime a ser solucionado, de um quebra-cabeça a ser resolvido, de algo encoberto a ser desvelado ou, em outras palavras, de um desejo oculto, secreto, inconsciente que necessita tornar-se consciente. Não é à toa que o criador da Psicanálise, como é sabido de todos, ganhou prêmios em vida em decorrência do estilo marcadamente literário presente em algumas de suas obras. No entanto, desconfiamos que essa tarefa não seja restrita à Psicanálise.

De uma forma geral e incipiente, podemos dizer que ao lidar com os sonhos, seja por qual método for, nos deparamos com a necessidade de construção de uma narrativa, de dar consistência ou contorno para aquela experiência a princípio cheia de signos, porém, sem nenhum sentido (nas acepções de direção e significado). Também podemos depreender, até este ponto, que tal narratividade exhibe algumas características: ela não precisa ser necessariamente verbal, podendo se dar na forma de pinturas, construção de cenas dramáticas, gestos, dança, música, etc., como vimos mais pormenorizadamente no capítulo anterior, quando tratamos da Gestão Coletiva dos Sonhos; de certa maneira ela é sempre uma construção coletiva, envolvendo duas ou mais pessoas (na Psicanálise, essa criação se dá

basicamente entre paciente e terapeuta, na caça se dá entre a presa, o caçador e a comunidade de humanos que se junta para comer a caça e ouvir os fatos ocorridos e, em uma investigação criminal, tendo como personagem emblemático o detetive Sherlock Holmes – citado por Ginzburg – temos a relação entre esse, a cena do crime, a polícia inglesa, de vez em quando as vítimas, suspeitos e/ou mesmo os criminosos e Watson, seu leal parceiro); por último, ela é sempre publicizante, ou seja, ela é coletiva e coletivizante no sentido de que torna público – ou coletivo –, impessoal e inteligível, algo que a princípio é de natureza íntima, pessoal e do domínio da sensibilidade.

Destarte, podemos agora retornar ao caso Dora. Em seu relato, fica patente o fato de que a interpretação do primeiro sonho, conjuntamente com a terapêutica analítica, foi indispensável para a ressignificação de alguns elementos referentes à etiologia da histeria da paciente. A enurese noturna tardia e anormal foi tomada como pista para chegar à construção de que a paciente se masturbara na infância; isso possibilitou a Freud pensar que, por ter sido vivenciada desse modo, as formas de expressão de sua sexualidade sofreram prejuízo anos mais tarde. Essa elucubração faz todo o sentido, pois disso se conclui que foi justamente essa experiência precoce que a impediu de ceder à tentação do Sr. K. Prova disso foi o beijo que ele lhe dera em sua loja e que despertara asco ao invés de desejo. Caso não fosse interpretado o sonho, dificilmente se saberia dos assédios do Sr. K., do desejo de Dora por ele e dos demais acontecimentos que apontavam indícios de uma ligação amorosa entre os dois, pois a paciente não trazia nada disso para sua análise (FREUD, 1905). Todas as ações de Dora em relação a esse assunto ganharam significado a partir do trabalho com esse primeiro sonho. Aliás, graças também à análise do segundo sonho, como veremos adiante, é que foi possível dar sentido a certos afetos e comportamentos de Dora que o próprio Freud, a princípio, teve dificuldade de traduzir (as moções de desejo pela Sra. K.).

Mediante o trabalho com o sonho, também foi possível construir séries que equivalessem a algumas lembranças esquecidas e traduzir outras que foram recalçadas, como o ciúme de Dora pela mãe, o amor pelo pai, a já mencionada enurese noturna, correntes de pensamentos e afetos contrários ou opostos, como a afeição e o ódio pelo pai e pelo Sr. K. Levando-se ainda em conta a história de vida da paciente e sua relação com os pais e suas doenças, pode-se entrever um sentido para a complacência somática no que tange às manifestações corporais de sua doença, tais como o catarro, as tosse, a dispneia e a rouquidão (FREUD, 1905). Essas, aliás, receberam uma significação no decorrer do caso quando dispostas em série, algumas junto com o sonho e outras não, tais como: secreção vaginal, estar molhada, catarro, masturbação infantil; ou ainda, sem a presença de signos da

experiência onírica: doença do pai, orgasmo, falta de ar durante o coito, dispneia. Essa última série fora constituída ao se incluírem alguns elementos da história de vida do pai de Dora de que Freud pôde dispor, tais como as várias doenças que acometeram o homem, por exemplo, a sífilis – fruto de suas peripécias sexuais na juventude – e a tuberculose, o fato conhecido de que durante o coito exaurimos nosso ar em decorrência do esforço, a possibilidade de Dora ter escutado seus pais fazendo sexo e o sintoma de dispneia da moça (FREUD, 1905).

A própria transferência entre Freud e Dora, ou ao menos um índice dela, só pode ser intuída a partir do trabalho com o primeiro sonho. Pode-se dizer com segurança que tal sonho foi um material importante a partir do qual Freud pôde conduzir o caso e traduzir certas expressões do inconsciente em uma linguagem consciente e, a partir disso, certos sentidos puderam ser criados e quiçá apropriados pela paciente. Em certa medida, poderíamos resumir dizendo que esse sonho foi usado para fins terapêuticos porquanto permitiu a construção de uma direção de tratamento para Dora, indicando possíveis saídas de suas vivências sintomáticas e também para produção de conhecimento acerca do inconsciente. Por meio de suas manifestações, foi possível compreender melhor a natureza do aparelho psíquico, seu modo de funcionamento e alguns de seus conteúdos mais frequentes. Por exemplo, Freud (1905) afirma claramente que, ao contrário da consciência, no inconsciente correntes de afetos contrários uns aos outros convivem lado a lado, sem conflito, as mais remotas lembranças, da qual nossa consciência não tem memória, parecem ser registradas no substrato inconsciente; também foi possível para o criador da Psicanálise mostrar como os conteúdos de natureza sexual geralmente são aqueles mais recalcados nos psiconeuróticos. Sem o conhecimento de sua arte da interpretação dos sonhos, não seria possível traduzir tais conteúdos ou mesmo entrever o modo pelo qual o inconsciente funciona e opera na vida anímica dos pacientes e das demais pessoas (ou seja, de um modo geral e também de acordo com a singularidade de cada caso). O método interpretativo de Freud permitiu-lhe construir um modelo teórico de funcionamento do psiquismo como um todo e uma forma de manejo com aquilo que é de natureza inconsciente.

3.1.6 Segundo sonho

Uma parte considerável daquilo que poderíamos abordar do uso da experiência onírica por Freud foi esclarecido com a análise do primeiro sonho de Dora. Em relação a este segundo sonho, não nos deteremos nele tão intensamente quanto o fizemos no primeiro para a

constituição das séries, das pistas, do trabalho de tradução e interpretação, etc, mas somente em certos pontos citados no primeiro sonho, para que sejam elucidados. O que nos interessa, de fato, é retomar algo que foi apenas mencionado anteriormente, ou seja, a ideia de que os sonhos não só podem dizer respeito ao passado mas também podem apontar possíveis caminhos a se seguir. Essa discussão terá início aqui, na apresentação do segundo sonho, e continuará na exposição do posfácio do caso.

O segundo sonho, então, relatado por Dora dizia o seguinte: ela estava passeando por uma cidade desconhecida, observando certas características dela que lhe eram estranhas. Após chegar à casa onde morava, foi até seu quarto e encontrou uma carta de sua mãe. Nela lhe era dito que, como ela havia saído de casa sem o conhecimento dos pais, a mãe não quis lhe contar que seu pai ficara doente. Ele agora estava morto e, caso ela quisesse, poderia vir. Dora então se encaminha para a estação de trem e no trajeto pergunta cerca de cem vezes onde ficava a estação. A resposta que recebia era sempre a mesma: cinco minutos. Após isso, ela vislumbrou um bosque à sua frente cuja vegetação era cerrada. Ela adentrou o bosque e lá fez a mesma pergunta para um homem que havia encontrado. Ele respondeu a ela “mais duas horas e meia”⁴⁹ e pediu-lhe que o deixasse acompanhá-la. Ela recusou e seguiu sozinha. Logo, viu a estação defronte a ela, porém não conseguia alcançá-la. Sentira uma angústia comum a certos sonhos quando algo nos impede de prosseguir um caminho. Em seguida, estava novamente próxima de casa. Então, dirigiu-se à portaria e indagou ao porteiro sobre sua casa. A empregada abriu a porta para ela e lhe disse que sua mãe e os outros já estariam no cemitério (FREUD, 1905).

Uma das primeiras associações em relação ao sonho refere-se à cidade e aos aspectos dela. Dora achava que se tratava de uma cidade em que nunca estivera, e Freud (1905) insiste dizendo que provavelmente ela devia ter visto alguma parecida em quadros ou fotografias. Depois disso, ela disse que no sonho havia uma praça com um monumento, e daí se lembrou de já ter visto um semelhante. Nas festas de Natal enviaram-lhe um álbum com paisagens de uma estação de águas alemã, e no dia anterior ela procurara as fotos para mostra-las aos parentes que estavam em sua casa. Por não conseguir encontrar o álbum, Dora perguntou a sua mãe onde estava a caixa que continha as fotografias. Em uma das imagens havia uma praça com um monumento. Tal álbum fora dado de presente a Dora por um jovem engenheiro que a moça conhecera rapidamente na cidade onde seu pai tinha uma fábrica. O rapaz concordara em trabalhar na Alemanha para conquistar a independência mais rápido e sempre

⁴⁹ Ao repetir o relato do sonho para Freud, Dora dissera “duas horas” ao invés de “duas horas e meia”.

que podia mandava presentes à Dora para que ela não o esquecesse. Freud (1905) suspeitava de que quando o jovem tivesse uma boa condição financeira, procuraria a moça para apresentar-se como pretendente. No entanto, uma espera se fazia necessária. Mais adiante, essa história do rapaz será retomada e sua relevância explicitada.

Continuando com a análise do sonho, de acordo com Freud (1905, p. 93),

Algumas semanas depois do primeiro sonho ocorreu o segundo, com cuja resolução interrompeu-se a análise. Não se pode torná-lo tão transparente quanto o primeiro, mas ele possibilitou uma confirmação desejada de uma posição que se tornara necessária sobre o estado anímico da paciente, preencheu uma lacuna de sua memória e permitiu obter um profundo conhecimento da gênese de outro dos seus sintomas.

Podemos adiantar aqui que a posição de que Freud fala se refere a algumas considerações que citamos na análise do primeiro sonho e dissemos que seriam esclarecidas aqui, quais sejam: a reação violenta de Dora à proposta amorosa do Sr. K., as autocensuras da paciente, a ambivalência dela em relação a seu pai e ao Sr. K., e o amor homossexual pela Sra. K. A lacuna de memória construída a partir do trabalho com o segundo sonho também vai nessa direção, pois aponta a fonte do conhecimento de Dora sobre os assuntos sexuais. Aliás, o médico vienense mostra a dificuldade de lidar com esse segundo sonho, pois, pouco tempo depois de interpretá-lo, a paciente deixa a análise. Muitas das discussões que ele levanta a propósito do sonho são colocadas em questão, indicando que seria necessário mais tempo para que se confirmassem suas elucubrações. Entretanto, em uma outra perspectiva, é interessante o caráter incompleto ou aberto que cerca esse caso. Como disse o próprio Foucault, a interpretação precisa ser abandonada, interrompida. Não se pode querer chegar através dela a um termo final.

De volta às associações ao segundo sonho, temos uma primeira série, constituída pela visita de Dora à cidade de *Dresden*, onde ela recusara a companhia do primo para guiá-la em uma galeria de artes (tal qual recusara a companhia do homem estranho no sonho), o tempo decorrido na admiração de um dos quadros da galeria que totalizava duas horas (a marcação do tempo presente no sonho) e o quadro da *Madona Sistina* que tanto lhe chamara atenção.

Outra série, ou ainda outros índices dessa mesma série, se compõe da quantidade “cem vezes” que aparecera em uma situação corriqueira de Dora, quando o pai pedira por conhaque, e a chave do bar estava em posse da mãe. A jovem pedira à progenitora insistentemente pela chave umas cem vezes, em um exagero de expressão, e demorou a ser atendida. De fato, ela só perguntara à mãe cinco vezes (outro número do sonho). A chave faz

parte de um conjunto simbólico juntamente com caixa, representando, respectivamente, os genitais masculino e feminino.

E, por último, temos o conteúdo da carta do sonho, muito semelhante à carta que ela escrevera aos pais e que suscitara o receio de que se tratava de uma carta com teor suicida. O propósito dela, Freud (1905) relembra, era fazer com que o pai se afastasse da Sra. K. ou então causar-lhe preocupação como forma de retaliação. A cena do sonho mostra o pai morto de desgosto. A tradução dessa série aponta o ensejo de uma fantasia vingativa de Dora contra o pai.

Entretanto, outra tradução é possível caso se faça uma deriva na série, acrescentando outros signos a ela. A frase do sonho “se quiser vir” foi acompanhada de um ponto de interrogação. De forma análoga, a Sra. K. mandara uma carta convidando Dora para L., a cidade onde a cena do lago ocorrera. Freud (1905) pede então que a paciente descreva minuciosamente tudo aquilo que acontecera naquela fatídica ocasião. De início, nada surgira que já não tivesse sido contado. Contudo, vê-se atentamente que mal o Sr. K. fizera sua proposta, tendo começado a falar seriamente, Dora logo lhe esbofeteou a face e saiu às pressas. Freud, querendo saber das exatas palavras que o homem empregara, ouviu de Dora apenas um trecho: “sabe, não tenho nada com minha mulher”. Após isso, a paciente relata que quis contornar a pé o lago para voltar ao local onde estava hospedada. Ao perguntar a um transeunte o tempo para percorrer tal distância, ouvira como resposta “duas horas e meia”. Além disso, o bosque ao redor do lago lembrava-lhe o bosque de um quadro que vira na galeria em *Dresden* que, na imagem ao fundo, continha algumas ninfas. Juntando-se a esses elementos, vem a estação (podendo designar por sinonímia, em alemão, intercurso sexual), ou pátio de ferrovia, e o cemitério, todos imagens do sonho. O criador da Psicanálise atenta que essas duas palavras em alemão se parecem muito com o termo, na mesma língua, que pode significar vestíbulo ou uma região da genitália feminina. Acrescentam-se a isso as ninfas do quadro ao fundo do bosque denso, que, em linguagem médica, serve de nome para os pequenos lábios. Se quisermos, ainda podemos nos servir da chave e da caixa para corroborar a tradução de Freud (1905) de que havia uma fantasia de defloração indicada por aquele sonho. Temos então aqui duas traduções possíveis a partir de índices comuns e que em certo ponto constituem séries divergentes, porém complementares às questões suscitadas pelo caso.

É interessante notar o modo como as correspondências são estabelecidas entre os signos para se fazer a tradução de uma série. No texto, fica claro que para realizar tal operação Freud privilegia tanto na análise do primeiro quanto do segundo sonho o seguinte: a similaridade entre palavras, como, por exemplo, estação, cemitério e vestíbulo,

respectivamente em alemão: *Bahnhof*, *friedhof* e *vorhof*; termos que expressam uma relação causal, como fumar, fogo e fumaça; vocábulos de duplo sentido, tais como “Ninfas”, criaturas da mitologia grega, e, como foi explicado por ele, correspondendo ainda aos pequenos lábios, e caixa ou caixinha de jóias que, em alemão, podem significar a genitália feminina; palavras antagônicas como molhar e ardente, etc. Também observamos que ditados populares – “quem brinca com fogo faz xixi na cama” – ou mesmo imagens culturalmente carregadas de sentido – fogo equivalendo à paixão – são fontes de recurso para o estabelecimento de equivalentes aos índices que aparecem nos sonhos. A associação livre, nesse sentido, é um procedimento que permite trazer esses signos e operar sua correspondência dentro do contexto social ao qual pertence analista e paciente. Fica evidente nesses exemplos a ênfase dada por Freud à linguagem verbal e aos costumes populares na tradução do conteúdo manifesto do sonho para o latente.

Assim sendo, o médico vienense partilha com Dora suas conclusões a respeito das séries citadas acima. “A impressão causada deve ter sido imperiosa, pois emergiu imediatamente um pequenino fragmento esquecido do sonho” (FREUD, 1905, p. 98), que foi o seguinte: após a empregada ter-lhe aberto a porta e ela entrar em casa, dirigiu-se calmamente para seu quarto e se pôs a ler um livro grande que se encontrava em cima de sua escrivaninha. Freud (1905) indaga à paciente se o livro tinha o formato de uma enciclopédia, e ela responde que sim. Uma nova série se abre a partir desse signo. Freud começa a conjecturar sobre os jovens que leem coisas proibidas em certas enciclopédias e o fato de jamais fazerem isso de forma calma quando os pais se encontram próximos. Dora, a princípio, diz que nunca tinha lido uma enciclopédia, mas depois admite que talvez o tenha feito quando seu primo fora acometido por uma apendicite. Ela quisera saber quais eram as manifestações sintomáticas da doença. Lembremos também de que o Sr. K. acusara Dora de ter imaginado a cena do lago sob a influência de livros obscenos que versavam sobre assuntos sexuais. A moça nunca revelara quem lhe fornecera os livros ou mesmo lhe transmitira, oralmente, os conhecimentos “imorais” que possuía. É nesse ponto que Freud (1905) traduz a série derivada desses índices dizendo que se tratava de uma moção de desejo homossexual de Dora pela Sra. K. A moça jamais revelara que fora a Sra. K. quem, provavelmente, a introduzira nas leituras mencionadas, nem mesmo quando foi posta à prova diante do Sr. K. e da família. Mesmo nas sessões com Freud ela nunca soube dizer como possuía tais conhecimentos, asseverando sempre não se lembrar de sua origem. Estaria ela protegendo o objeto de seu amor mais recôndito e profundo? Tal construção encontra seu respaldo no próprio desenvolvimento do

caso, na ambivalência da relação entre as duas e na posterior descoberta da importância das correntes de afeto homossexuais na dinâmica psíquica dos chamados psiconeuróticos.

Essa elucubração de Freud, no que se refere à origem dos conhecimentos sexuais de Dora, e aquela outra na análise do primeiro sonho sobre a masturbação infantil, são construções que surgiram no decorrer da interpretação dos sonhos e que têm sua força colocada à prova a partir dos efeitos sobre o trabalho clínico. Não podemos ter certeza de que esses acontecimentos ocorreram de fato e, acreditamos, não é este também o objetivo de Freud: a busca de uma origem ou verdade fundamentais. Os sentidos construídos por meio do método interpretativo têm seu valor em decorrência de sua funcionalidade dentro do desenrolar de cada caso.

No texto “Construções em Análise” (1937), essa posição que adotamos encontra respaldo. Lá, Freud aborda o trabalho de análise e os diferentes papéis cumpridos por analista e paciente. Ao segundo cabe lembrar-se de acontecimentos vivenciados e recalçados e ao primeiro cabe outra função. O analista está em uma posição diferente do paciente, ele tem à sua disposição todo o material trazido por esse a partir dos sonhos, atos falhos, associações feitas em análise e outros. Dessa forma, o papel do clínico seria o de

[...] completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si ou, mais corretamente, *construí-lo*. A ocasião e o modo como transmite suas construções à pessoa que está sendo analisada, bem como as explicações com que as faz acompanhar, constituem o vínculo entre as duas partes do trabalho de análise, entre o seu próprio papel e o do paciente. Seu trabalho de construção, ou, se se preferir, de reconstrução, assemelha-se muito à escavação, feita por um arqueólogo [...] (FREUD, 1937, p. 276 e 277, grifo do autor).

É interessante o termo usado por Freud, “escavação”, o mesmo usado por Foucault para se referir à tarefa de interpretar. Aliás, a comparação não fica por aí, se estendendo a todo o ato de construção do analista. Se o intérprete é aquele que desce às profundezas para mostrar, tornar visível que toda profundidade é uma dobra da superfície e que não há ponto de origem da qual tudo emanaria, o analista, indo às profundezas, se depara com lacunas, vazios que demandam, o impelem a uma construção, uma criação. No caso Dora, o mesmo comparece quando Freud faz asserções à masturbação infantil da paciente, amplamente recalçada (de acordo com a tradução proposta por Freud). Após a construção do sentido de que houve uma vivência precoce da sexualidade e que isso levara Dora a experimentá-la de forma aversiva, o trabalho analítico possibilitou que a moça se apropriasse de sua trajetória de vida de um modo distinto, podendo inclusive ressignificá-la. Tais construções em análise

partem sempre da relação entre analista e analisando, quando ambos se empenham a suplementar e a combinar os pedaços dos materiais trazidos pelo paciente.

De certa forma, pode-se dizer que

O analista completa um fragmento da construção e o comunica ao sujeito da análise, de maneira a que possa agir sobre ele; constrói então um outro fragmento a partir do novo material que sobre ele se derrama, lida com este da mesma maneira e prossegue, desse modo alternado, até o fim. Se nas descrições da técnica analítica se fala tão pouco sobre ‘construções’, isso se deve ao fato de que, em troca, se fala nas ‘interpretações’ e em seus efeitos. Mas acho que ‘construção’ é de longe a descrição mais apropriada. ‘Interpretação’ aplica-se a algo que se faz a algum elemento isolado do material, tal como uma associação ou uma parapraxia. Trata-se de uma ‘construção’, porém, quando se põe perante o sujeito da análise um fragmento de sua história [...] (FREUD, 1937, p. 279).

O sentido que se cria por esse método é confirmado pela eficácia terapêutica, ou seja, por aquilo que se produz no paciente quando ele consegue se apropriar de forma ativa de sua própria história, dos acontecimentos que lhe sobrevieram, podendo, enfim, atribuir novos significados a essas experiências e construir outros rumos para sua vida. Esse é um ponto importante. O padecimento dos pacientes se deve, em parte, ao fato de que muitos desses sentidos são vivenciados como codificados, já prontos, fechados e sem brechas. O trabalho com os sonhos é um dos meios possíveis e, talvez, privilegiado de se produzirem essas aberturas. Como dissemos em nossa introdução, não podemos fugir deles ou mesmo ignorá-los. Eles acontecem, nos tomam, nos perturbam, queiramos ou não. A questão é que usos podemos fazer deles em nossa existência.

Retornando ao caso, após o trabalho com o fragmento esquecido do segundo sonho, Dora comunica a Freud sua saída do tratamento. Disse-lhe que já havia pensado naquilo havia duas semanas. Segue-se então outra série, a partir da qual se constrói um sentido para as ações da moça em relação ao Sr. K., indicando os afetos ambivalentes nutridos pelo homem: a raiva por ele ter negado a proposta do lago junto a seus pais, o medo de ele se desinteressar por ela e a expectativa de ele continuar seus investimentos amorosos, esperando, por fim, um relacionamento entre os dois. Na opinião de Freud, o trabalho com o segundo sonho permaneceu incompleto. Ainda sim, foi possível esclarecer certos pontos apenas suspeitados no primeiro sonho, e toda uma reflexão sobre a importância da transferência pode ser feita ao final do relato, indicando, assim, mudanças indispensáveis no manejo clínico para com os pacientes. As construções de sentido realizadas junto ao analisando, seja na interpretação dos sonhos, seja na análise como um todo, Freud se apercebera, dependia muito do vínculo que se

estabelecia entre terapeuta e paciente: por isso a preocupação em repensar as bases dessa relação e seu manejo mais acurado a partir do abandono de Dora do tratamento. Tais contribuições serviram de material para que Freud escrevesse um posfácio do caso, que examinaremos a seguir.

3.1.7 Posfácio do caso ou: o sonho pode apontar um futuro?

No início dessa parte, Freud discorre sobre algumas considerações teóricas a respeito das psiconeuroses, o papel da sexualidade na etiologia delas, faz uma avaliação do caso como um todo e das dificuldades técnicas da Psicanálise, incluindo aí suas reflexões preliminares sobre o papel da transferência na clínica. Ao final do posfácio, ele ainda comenta sobre notícias que recebera acerca do estado de Dora. É para esse ponto que nossa atenção se volta.

Decorridos quinze meses da interrupção do tratamento, Dora voltou a procurar Freud. Apesar de ter chegado com um pedido de ajuda, o médico vienense não viu sinceridade nas suas expressões, mas ainda assim acolheu-a. Após algum tempo, a moça partiu novamente não sem antes lhe relatar que tinha chegado a um termo seu relacionamento com o casal K. Em um dado mês daquele ano, um dos filhos dos K. havia morrido. Dora viajou até a casa deles para prestar-lhes condolências e aproveitou a situação para se reconciliar e, ao mesmo tempo, vingar-se deles. No referente à Sra. K., Dora dissera-lhe que sabia do caso que ela mantinha com o seu pai e ela, por sua vez, não o negou. Ao Sr. K. exortou-o a admitir que a cena do lago tivera sido real e, conquistado seu objetivo, comunicou a seu pai a notícia justificatória. Depois disso, nunca mais entrou em contato com tal família (FREUD, 1905).

Outros pequenos incidentes seguiram-se a esse e muitos anos se passaram até que Freud soubesse novamente da moça. As últimas que tinha ouvido era que Dora casara-se com aquele jovem engenheiro que aparecera na primeira associação ao segundo sonho. De acordo com o mesmo, “tal como o primeiro sonho significara o afastamento do homem amado em direção ao pai, ou seja, a fuga da vida para a doença, esse segundo sonho anunciou que ela se desprenderia do pai e ficaria recuperada para a vida”. (FREUD, 1905, p. 116).

Que tipo de interpretação é essa que Freud faz dos dois sonhos ao final do relato de seu caso clínico? Acaso isso não se parece como uma possibilidade dos sonhos indicarem caminhos futuros?

Retomando o texto de Ginzburg (2007) e o paradigma venatório (que vem da caça), indiciário (indícios), divinatório (sinais) ou semiótico (signos), lembramos que ele comenta

que essa forma de conhecimento obtido por meio da leitura de índices, pistas, etc. era muito parecido com aquele implícito nos textos divinatórios mesopotâmicos, em que os adivinhos observavam sinais divinos onde as pessoas comuns nada viam. Se havia um limite para a leitura das pistas deixadas por um animal, o mesmo não ocorria para os adivinhos, pois quase tudo podia se tornar objeto de adivinhação. Agora, o mais interessante é isto: a essência das artes divinatórias (que se voltavam para o futuro) e as decifratórias (que se voltavam para o passado) é a mesma, ou seja, as operações cognitivas envolvidas – análises, equiparações, classificações – são formalmente semelhantes (GINZBURG, 2007). Nesse ponto, há uma similaridade muito grande com a técnica freudiana de interpretação da experiência onírica, que também opera sob a égide indiciária, ou seja, o uso dos sonhos proposto por Freud pode muito bem apontar tanto um futuro quanto um passado, quer dizer, é possível construir tanto uma direção de tratamento ou uma direção para a vida do paciente quanto apontar de que modo certas vivências se constituíram como tais. Em seu texto, Ginzburg (2007, p. 169) chega a falar de “profecias retrospectivas” e “adivinhação voltada para o passado”. Trata-se de uma operação que possui ao menos dois vetores, um apontando o que já foi e o outro, o que poderá advir. Como diria Sandman, “ambos, passado e futuro, projetam suas ondas no sonhar [...]” (GAIMAN, 1992, p. 11).

Outro ponto interessante é o fato de Ginzburg (2007) nomear esse tipo de prática como arte, assim como Freud o faz. São formas de saber sutis, que não podem ser operacionalizadas apenas por meio de regras preexistentes, mas, sim, através de “[...] elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição” (GINZBURG, 2007, p. 179). Por esse viés, “não pretendemos que uma construção individual seja algo mais do que uma conjectura que aguarda exame, confirmação ou rejeição” (FREUD, 1937, p. 283); não obstante, “[...] se a análise é corretamente efetuada, produzimos nele [paciente] uma convicção segura da verdade da construção, a qual alcança o mesmo resultado terapêutico que uma lembrança recapturada” (FREUD, 1937, p. 284). A arte do trabalho com os sonhos encontra-se na suavidade da criação de um sentido, como foi apontado anteriormente, participio do verbo sentir e também indicativo de um caminho: “sentido zona oeste”. O que produzimos a partir deles só pode ser avaliado pelos efeitos que os pacientes experimentam. Em outras palavras, queremos dizer que o sentido produzido a partir do trabalho com os sonhos constrói um significado para uma experiência passada ao mesmo tempo que aponta direções futuras, ou seja, outras possibilidades de constituição de sentido para aquela mesma experiência.

Por fim, podemos resumir o processo pelo qual a Psicanálise usa os sonhos em sua terapêutica da seguinte maneira: tem-se uma determinada experiência, padece-se dela de uma

maneira passiva, sintomática. Procura-se compreender esse acontecimento, se apropriar dele de modo ativo. Isso começa na busca de pistas, índices, signos, sinais de como esse acontecimento se deu, seja nos sonhos, seja na vida de vigília da pessoa. Esses signos em si mesmos não são significantes, eles precisam ser acoplados, relacionados a outros, constituindo assim uma série para daí ganharem valor e sentido. Assim, temos uma, duas ou mais séries: uma proveniente da vida de vigília e a outra proveniente dos sonhos, ou apenas uma, composta de elementos das duas experiências, ou ainda, quiçá, composta apenas de elementos de uma ou outra. Pois bem, ao se disporem esses índices em série, é necessário traduzir tais sinais em uma linguagem compreensível. Isso é feito estabelecendo-se correspondências ou equivalentes possíveis entre um signo e outro em um dado contexto. Nessa operação, cria-se um significado para aquela experiência que, até então, fora vivida como *non sense*. Uma narrativa é construída, dando uma direção para tais acontecimentos na vida da pessoa, e ela, assim, pode se apropriar dessa significação da maneira que melhor lhe convier. Essa seria a finalidade ou uso possível dos sonhos nessa perspectiva, tendo como fundamento a ideia de que interpretar é o ato de criar um sentido para algo, e a tradução, o meio pelo qual isso ocorre.

Doravante, nos encaminharemos para a máquina conceitual freudiana e problematizaremos de que modo o criador da Psicanálise pensa o sentido dos sonhos e o método utilizado para trabalhá-los.

3.2 A máquina conceitual freudiana: sentido e método da experiência onírica

No ano de 1900, Freud publica *A interpretação dos sonhos*, obra de importância seminal para a Psicanálise e uma de suas mais valiosas criações. Nesse livro, o fundador da Psicanálise lança certo olhar para a experiência onírica, fenômeno muito discutido em sua época, porém pouco sistematizado. Na contramão de muitos de seus contemporâneos da medicina e também se distanciando dos filósofos e esotéricos, Freud enxerga nos sonhos um sentido e, ao estabelecer uma metodologia científica para abordá-los, uma função, uma ferramenta de trabalho. A partir disso, ele restitui aos sonhos um valor e um lugar na vida psíquica dos homens e monta todo um arcabouço, uma máquina teórico-interpretativa para lidar com a experiência onírica de modo a ajudá-lo no tratamento das neuroses. Esse, aliás, foi um de seus intuítos ao se dedicar ao estudo dos sonhos. Um outro foi que, ao se deparar com a experiência onírica, o autor vienense pôde fazer asserções sobre a natureza do inconsciente,

instância psíquica que postulou, mas a que não se pode acessar senão de maneira indireta, por meio de suas expressões, como, além dos sonhos, os chistes, atos falhos, sintomas etc.. Desse modo, pode-se compreender com maior clareza que boa parte do funcionamento de nosso aparelho anímico e suas conseqüentes manifestações não se encontram ao alcance de nossa consciência.

De maneira sucinta, sua teoria afirma que o sentido de todo sonho é a realização de um desejo inconsciente. Em obras posteriores, essa ideia sofre modulações que trouxeram certo impacto à teoria dos sonhos. Mais à frente, entraremos nesse ponto de modo mais detalhado. No momento, abordaremos as primeiras asserções de Freud acerca da experiência onírica. Conforme a afirmação acima, em decorrência da incompatibilidade entre os conteúdos inconscientes e a consciência do sonhador, tais desejos precisam ser modificados através dos mecanismos psíquicos conhecidos por condensação e deslocamento. Os desejos são transformados, traduzidos em uma linguagem imagética primitiva e dão lugar ao sonho propriamente dito, ou seja, àquelas imagens que nos ocorrem durante a noite enquanto dormimos e depois, no dia seguinte, rememoramos para anotar ou relatar a alguém. A essa diferenciação entre a imagem onírica e o conteúdo do qual ela deriva Freud (1900) deu o nome de conteúdo manifesto e conteúdo latente. De fato, todo o seu método de interpretação tem por finalidade dotar de significado os pensamentos inconscientes que o sonho expressa de modo sensorio, imagético, ou seja, seu foco são os conteúdos latentes. E o conteúdo manifesto é o ponto de partida através do qual se chega até eles.

O método de trabalho de Freud (1900), como já vimos, consiste em verificar os elementos que aparecem no sonho, ver os elos associativos que se formam a partir deles quando da montagem das séries e da construção dos equivalentes entre os signos oníricos e outros, operar uma tradução da linguagem onírica imagética para nossa linguagem verbal corrente, constituindo, assim, uma narrativa e, por fim, criando um sentido para o sonho. Dessa maneira, o produto final gerado por esse método aparece como algo que fora suscitado ou derivado de um pensamento inconsciente ou, em outras palavras, de um desejo recalcado. Trata-se de uma consequência do estilo narrativo singular utilizado por Freud. Para tal, o criador da Psicanálise já dispunha da técnica da associação livre, utilizada para trabalhar com os sintomas neuróticos exibidos pelos seus pacientes. Aproximando-se dos sonhos, “faltava então apenas um pequeno passo para se tratar o próprio sonho como um sintoma e aplicar aos sonhos o método de interpretação que fora elaborado para os sintomas.” (FREUD, 1900, p. 135). Lembremo-nos de que a associação livre fornece ao clínico uma gama de signos, pistas, indícios por meio dos quais se constroem as correspondências necessárias ao processo de

interpretação. Através desse método, respaldado por um amplo conhecimento da vida do sonhador, Freud afirma ser possível criar um sentido para a experiência onírica por meio da tradução das imagens do sonho.

Pois bem, essas são as principais afirmações de Freud a respeito de sua teoria e de seu trabalho com a experiência onírica. Seguindo nossa hipótese de trabalho, pretendemos agora investigar de modo mais detalhado algumas das ideias do criador da Psicanálise acerca dos sonhos. Queremos, com isso, tornar evidente seu constructo, mostrar como tal perspectiva se instaura e produz determinado tipo de vivência com os sonhos e, assim, apontar a inseparabilidade entre o sentido que Freud atribui à experiência onírica e seu método de trabalho para com a mesma. Como foi afirmado anteriormente, nosso intuito é propor uma leitura em que os vários sentidos que se podem atribuir aos sonhos são inseparáveis dos dispositivos (ou métodos) que se apropriam deles para determinado uso. Em outras palavras, queremos afirmar que os sonhos não possuem um sentido em si, independentemente do modo como operam os dispositivos que lidam com eles, mas, sim, são produzidos nesse encontro singular tal como na fotografia. Nela, um fotógrafo cria uma imagem a partir do momento em que escolhe determinado ângulo, luz, sombra, modelo ou paisagem e câmera fotográfica para a foto. Assim, a revelação de uma fotografia aparece como construção, ou seja, ela é inseparável do efeito da relação entre o revelado e a técnica reveladora. Dizemos que elas são interdependentes, coemergentes. Nisso reside a potência da formulação freudiana acerca da experiência onírica: o criador da Psicanálise viu algo nos sonhos que até então não era considerado, ou melhor, visto.

Um primeiro ponto interessante que perpassa toda a obra *A interpretação dos sonhos* (1900) é a pesquisa de Freud sobre a literatura de sua época que trata do problema dos sonhos. O criador da Psicanálise faz uma extensa investigação em muitas obras, sejam elas da medicina, da literatura ou da filosofia, e colhe o que lhe parece ser mais relevante na descrição da experiência onírica.

Nestes escritos [...] encontram-se muitas observações estimulantes e uma boa quantidade de material interessante relacionado com nosso tema, porém pouco ou nada que aborde a natureza essencial dos sonhos ou ofereça uma solução final para qualquer de seus enigmas. (FREUD, 1900, p. 39).

O autor vienense constrói sua teoria em um ambiente onde a medicina e a ciência dominantes possuem um *corpus* teórico já arraigado no que se refere aos sonhos. Experiência menor por excelência, eles nada mais são do que reações sem importância a estímulos

somáticos provocados durante o sono. Nem mesmo são considerados como produtos de uma atividade psíquica, seja ela de qualquer ordem. Raras eram as teorias que atribuíam à experiência onírica um valor, uma função ou mesmo fruto de processos mentais, ainda que diferentes daqueles que dominam nosso psiquismo durante a vigília (FREUD, 1900). No processo de construção e montagem de seu corpo conceitual acerca dos sonhos, Freud encontra dificuldades ao selecionar o material que pudesse ajudá-lo em seu objetivo: mostrar como os sonhos podem auxiliar na compreensão do aparelho psíquico como um todo e também no tratamento das neuroses. E isso só se mostraria possível comprovando que eles não são fenômenos destituídos de valor e de sentido. É interessante notar durante a leitura de *A interpretação dos sonhos* (1900) os caminhos traçados para a construção de sua abordagem, contrastando certas teorias de então e buscando aquelas com que pudesse se aliar, por exemplo, quando cita nas páginas 57 e 58 Hildebrandt e Strümpell e algumas das ideias desses autores que compõem com as suas, ou mesmo Lynkeus, na página 334, utilizando-o para corroborar seus pontos de vista. Ao longo do livro, outros casos desse tipo se repetem, ora certas concepções dos autores citados são aproveitadas para compor com a teoria de Freud, ora são descartadas pelo fato de serem inconsistentes, não sistemáticas e sem parâmetros fixos que pudessem servir como ponto de apoio para outras pesquisas do assunto. Há toda uma seleção aqui: certos pressupostos das teorias precedentes são apropriados, outros são deixados de lado. Trata-se da construção de um pensamento, de fazer aparecer certas ideias e dar consistência a elas. É a clínica psicanalítica e a teoria freudiana acerca do aparelho psíquico em seu nascedouro. Dando prosseguimento à construção de nossa hipótese de trabalho, há outro aspecto interessante que parte da mesma ideia apresentada acima e que diz respeito ao procedimento utilizado para lidar com os sonhos. Ao comentar as metodologias anteriores empregadas para analisar a experiência onírica, Freud (1900, p. 43) afirma que

É difícil escrever uma história do estudo científico dos problemas dos sonhos porque, por mais valioso que tenha sido esse estudo em alguns pontos, não se pode traçar nenhuma linha de progresso em qualquer direção específica. Não se lançou nenhum fundamento de descobertas seguras no qual um pesquisador posterior pudesse edificar algo; ao contrário, cada novo autor examina os mesmos problemas de novo e recomeça, por assim dizer, do início.

Por esse viés, podemos dizer que essas teorias não estabeleceram um método adequado para lidar com os sonhos, pois não puderam formular pressupostos gerais a respeito

das características deles e também não puderam efetuar uma validação de tais métodos empregados, porque a cada vez em que foram aplicados, diferentes resultados surgiram, sem possibilidade de comparação com os anteriores. À guisa de comparação, Freud (1900) cita dois deles: o método de interpretação simbólica e o método da decifração⁵⁰, ambos muito apreciados pela crença popular daquela época. O primeiro diz respeito à consideração do sonho como um todo, procurando substituí-lo por algo que mantém analogia com o conteúdo original do sonho, mas que tenha uma inteligibilidade. Um de seus usos seria o da previsão do futuro, e a dificuldade de sua aplicação residiria na falta de parâmetros para substituir uma coisa pela outra. Sua possibilidade de interpretação simbólica se basearia na aptidão sensível do intérprete. O outro método era amplamente usado por Artemidoro de Daldis, muito citado por Freud em sua obra. Há, no entanto, de acordo com o criador da Psicanálise, a desvantagem de haver nesse método um código fixo a partir do qual traduzimos um elemento do sonho por outro. Além do mais, esse procedimento é feito pegando-se uma parcela do sonho por vez, em separado. Nenhum dos dois métodos, afirma Freud (1900), seria confiável ou mesmo passível de ser empregado em uma abordagem séria ou científica do assunto. Lembremo-nos da preocupação do criador da Psicanálise em atribuir um valor, um sentido e uma função aos sonhos, bem como de utilizar seu método interpretativo deles como ferramenta na clínica.

Continuando com sua análise dos métodos empregados por outros pensadores, o médico vienense comenta ainda trechos das obras de Binz e Scherner e defende a posição de que falta às ideias deles “[...] o atributo de universalidade que deve caracterizar uma teoria dos sonhos.” (FREUD, 1900, p. 121). Ou seja, uma teoria dos sonhos, nessa perspectiva, deveria ser capaz de elucidar várias das características do sonhar a partir de seu estudo sob certo ponto de vista e, ainda, mostrar como esse fenômeno se relaciona com outros mais amplos dentro de determinado campo do conhecimento. Caminhando nesse mesmo rumo, o criador da Psicanálise ainda afirma que “[...] os sonhos realmente têm um sentido e que é possível ter-se um método científico para interpretá-los.” (FREUD, 1900, p. 135), contrariando assim o juízo da ciência de então acerca desse tema. Sobre esses dois últimos pontos queremos tecer alguns comentários.

É interessante notar o modo como Freud tenta se diferenciar de outros pensadores ao propor uma metodologia para se trabalhar com os sonhos. Ele também fala, na página 39 do livro, citada anteriormente, em “natureza essencial dos sonhos” e em achar uma “solução final

⁵⁰ Para maiores informações sobre esses dois métodos, consultar *A interpretação de Sonhos* (1900) capítulo II, páginas 132 a 134.

para seus enigmas”. Tais ideias estão em sintonia com suas tentativas de dar à experiência onírica uma inteligibilidade, uma importância e um uso em meio a um campo médico marcado pelos postulados positivistas em voga naquele contexto histórico, que determinavam o que poderia ou não ser considerado como ciência ou como uma metodologia científica ou, em um sentido mais amplo, quais teorias eram válidas e quais não eram. De um lado, Freud encontra na literatura médica da época – respaldada pelo saber vigente – pouca consideração com relação aos sonhos e de outro, ele vê nos escritos de filósofos, psicólogos, nos escritores e místicos um grande apreço para com os mesmos, porém, carecendo de uma metodologia consistente e de uma teoria confiável⁵¹. De fato, Freud foi hábil ao fundar sua perspectiva em uma época em que os sonhos gozavam de descrédito frente à medicina e à ciência oficial, e sua única defesa vinha dos esotéricos, filósofos ou literatos, por quem ele nutria certa consideração, mas com quem não podia contar para a formulação de uma metodologia científica e de uma teoria geral para abordagem dos sonhos caso quisesse ser levado a sério pelo *establishment* de então. Para o criador da Psicanálise, era necessário legitimar cientificamente sua metodologia e teoria referentes à experiência onírica para que pudessem ser usadas no tratamento das psiconeuroses. Por isso, em *A interpretação dos sonhos* (1900), ele parece buscar por características universais dos sonhos, justamente para tentar explicar como os fenômenos oníricos se relacionavam de forma mais ampla com o funcionamento do psiquismo como um todo. Resvalando entre o extremo do positivismo, de um lado, e das crenças místicas e populares, de outro, Freud procura um meio para tentar explicar e analisar a experiência onírica de modo a conjugar uma consistência metodológica com uma teoria que valorize o papel dos sonhos. Era tarefa difícil, pois ele também se depara com os limites que isso lhe impõe, já que, por exemplo, como pode o inconsciente se dar a conhecer a não ser por vias indiretas, fora dos cânones da ciência? Freud fica entre a frigideira e o fogo, entre um rigor científico estéril e o descrédito de sua descoberta por falta de fundamento em certas bases. Sua saída é jogar o mesmo jogo de então, mas sempre tentando criar outras regras ou

⁵¹ “Não há dúvida de que as realizações psíquicas dos sonhos receberam um reconhecimento mais rápido e mais caloroso durante o período intelectual que agora ficou para trás, quando a mente humana era dominada pela filosofia, e não pelas ciências naturais exatas. Pronunciamentos como o de Schubert (1814, 20 e seg.), de que os sonhos constituem uma libertação do espírito em relação ao poder da natureza externa, uma liberação da alma entre os grilhões dos sentidos, e outros comentários semelhantes do jovem Fichte (1864, 1, 143 e seg.) e de outros, todos os quais retratam os sonhos como uma elevação da vida mental a um nível superior, parecem-nos agora quase ininteligíveis; hoje em dia, são repetidos apenas pelos místicos e pelos carolas. A introdução do modelo de pensamento científico trouxe consigo uma reação na apreciação dos sonhos. Os autores médicos, em especial, tendem a considerar a atividade psíquica nos sonhos como trivial e desprovida de valor, enquanto os filósofos e os observadores não profissionais — os psicólogos amadores — cujas contribuições para esse assunto específico não devem ser desprezadas — têm conservado (numa afinidade mais estreita com o sentimento popular) a crença no valor psíquico dos sonhos.” (FREUD, 1900, p. 98 e 99).

colocar o jogo sobre bases distintas (o que, mais adiante, em sua obra, fica claro a partir da asserção de que a Psicanálise é uma área do saber independente das outras, com seus fundamentos epistemológicos próprios).

Essas últimas observações ficam muito evidentes quando o autor vienense enuncia que os sonhos têm um sentido e esse é a realização de um desejo (FREUD, 1900). Há uma característica geral dos sonhos a partir da qual se podem afirmar certos atributos e certos movimentos deles. E isso se aplicaria a todos os sonhos, pois, se não fossem essas distinções, como seria possível tomar um sonho como uma experiência passível de se atribuir significados e, ainda por cima, se prestar a uma utilidade, ser disposta por um método? Isso não significa que o sentido do sonho seja dado *a priori*, mas tentar se apropriar dele a partir de certo procedimento já é defini-lo. Ao se construir uma metodologia de trabalho para com os sonhos, de certa forma o sentido do sonho está sendo construído concomitantemente. Se o sonho é útil para a clínica, então é óbvio que ele tem sentido, e vice-versa. Se ele diz respeito ao psiquismo, seja em sua expressão consciente (as imagens oníricas), seja inconsciente (os pensamentos oníricos latentes), se relacionando com os demais fenômenos mentais (sintomas, delírios, fantasias, etc), então ele possui um valor. Ao dar outra visibilidade aos sonhos, o criador da Psicanálise restituiu à experiência onírica o estatuto de experiência subjetiva válida, constituidora de um determinado sujeito. A partir de sua obra, outros sentidos para os sonhos puderam emergir. Seu mérito foi justamente esse. Mostrar essa operatória é indicar o caráter produtivo, construtivista da obra freudiana, ou seja, sua potência de criação. Por isso, ainda hoje, há modificações, leituras distintas e transformações nos conceitos psicanalíticos, pois os escritos de Freud se prestam a inúmeros sentidos possíveis. O que, de fato, as inovações atuais da Psicanálise acessam é essa atitude original radical, criadora. Por esse viés tomado aqui é que afirmamos: sentido e método são artificiais, coproduzidos, isto é, se engendram mutuamente.

Partindo dessas primeiras premissas, lançamos mão de uma ideia inicial, de uma hipótese complementar àquela enunciada no início do capítulo, qual seja: Freud funda a verdade do sentido do sonho como realização de desejo por meio da aplicabilidade funcional de seu método. Embora, em uma certa leitura, se possa olhar para a experiência onírica e vislumbrar essas duas instâncias (dispositivo e sentido) separadas, operando de forma independente, como se seu procedimento apenas descortinasse o que lá estava desde sempre, observamos que outra chave de leitura é possível. Pedimos aqui certa paciência do leitor, pois ainda estamos em vias de clarificar e dar sustentação a essa e às demais ideias abordadas. Ao longo deste capítulo, pretendemos fazer isso ao nos aproximar de outras características da

teoria e da metodologia freudiana, bem como observá-las funcionando a partir de outras perspectivas. Por hora, o que podemos fazer com o que já formulamos é continuar em nosso caminho esperando que, ao final dele, nossas argumentações se clarifiquem. Dando continuidade, podemos destacar o modo como Freud aponta a operatória descrita acima, como, por exemplo, ao olhar para os povos antigos e as considerações dos mesmos sobre os sonhos:

A visão pré-científica dos sonhos adotada pelos povos da Antiguidade estava, por certo, em completa harmonia com sua visão do universo em geral, que os levou a projetar no mundo exterior, como se fossem realidades, coisas que de fato só gozavam de realidade dentro de suas próprias mentes. (FREUD, 1900, p. 42).

Não é exatamente esse o mesmo caso de Freud? Ou seja, não estaria ele criando um sentido para a experiência onírica ao vislumbrá-la sob certo ponto de vista? Não há aqui um indicativo de nossa ideia de que sentido e método são coemergentes? Em suas *Novas conferências* (1933), ao se referir à teoria das pulsões, Freud disse ser ela a sua mitologia, ou seja, a transformação em teoria de suas experiências internas. Por outro lado, ele realiza o movimento inverso, isto é, projeta para o mundo interior (sua concepção de sonho) o que gozava de realidade no seu mundo exterior: o novo ambiente da ciência que ele vislumbrara. “A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa *mitologia*“ (FREUD, 1933, p. 95, grifo nosso). Trata-se de uma mitologia, pois, como diz o criador da Psicanálise na *Psicopatologia da Vida cotidiana* (1901), a mitologia é a psicologia projetada no mundo externo, isto é,

o obscuro reconhecimento (a percepção endopsíquica por assim dizer) dos fatores psíquicos e das relações do inconsciente espelha-se [...] na construção de uma *realidade sobrenatural*, que se destina a ser retransformada pela ciência na psicologia do inconsciente. (FREUD, 1901, p. 304, grifo do autor).

Ainda que, de fato, ele não tenha mencionado a experiência onírica, e, sim, sua teoria das pulsões, acreditamos que o mesmo possa se estender aos sonhos, pois tal mitologia diz respeito também às produções do inconsciente. Pois bem, para nos ajudar nesse ponto, chamamos aqui o estudioso dos mitos e das religiões Mircea Eliade. Em seu livro *O mito e a realidade* (1998), Eliade descreve o que seriam os mitos, qual a importância de seu estudo e o que eles nos dizem acerca da produção de subjetividade no contemporâneo. Em uma definição que o autor considera a mais adequada,

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. [...] o mito narra como [...] uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: [...] um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. (ELIADE, 1998, p. 11, grifos do autor).

Nesse sentido, podemos dizer que a teoria freudiana das pulsões, ou, mais amplamente, do inconsciente e suas produções, é um mito uma vez que mostra a criação de um modelo de funcionamento do psiquismo e um método de cura dos males da alma. O que é narrado em sua obra é pura e simplesmente o que aconteceu, como tal concepção de sonho foi sendo construída juntamente com o método utilizado para trabalhá-lo. O próprio criador da Psicanálise deixa claro isso nas passagens citadas acima. É nessa acepção que Eliade (1998, p. 8) diz que um mito é vivo, “[...] no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”. A concepção psicanalítica dos sonhos dotou-os de significação, deu-lhes uma função, um valor, e desenvolveu uma maneira de utilizá-los na clínica. E é justamente por se tratar de uma coprodução, ou seja, tomando como pressuposto nossa ideia de que sentido e método são criados de forma codependente, é que pensamos o seguinte: a questão que deve ser colocada, de fato, é a de saber como esse processo de coemergência ocorre, como ele opera. Logo adiante desenvolveremos melhor esse ponto acerca da inseparabilidade entre dispositivo e sentido do sonho. Por ora, podemos dizer que corroboramos com a ideia de que a abordagem freudiana dos sonhos pode ser vista como um mito, pois “[...] o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma história ‘verdadeira’, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ porque a existência do Mundo está aí para prová-lo.” (ELIADE, 1998, p. 12).

Portanto, a teoria de Freud é verdadeira porque os sonhos estão aí, povoando nosso sono e porque, ao utilizarmos seu método, indubitavelmente encontraremos uma realização de desejo a partir da tradução das imagens oníricas.

Retomando nosso comentário da citação sobre “a visão pré-científica dos sonhos”, o que Freud vislumbra não é a criação de uma perspectiva, sustentada por determinadas ideias e valores? Ao dizer isso, estamos situando sua construção técnico-conceitual dentro de certo universo de referência que não é imediatamente passível de ser estendido a todo lugar e a qualquer tempo ou experiência senão pela performatividade de seu método. Concomitantemente à construção de sua teoria e prática com os sonhos, Freud estabelece um universo de referência a partir do qual seus pressupostos e suas técnicas têm estatuto de

verdade e de universalidade. O ponto chave é que tal operatória indica uma produção de sentido da própria experiência onírica, fundamentada a partir de determinados referenciais. Ao tomar tais escritos partindo do viés de um perspectivismo e de um processo de produção, teoria e prática não se separam de tal universo, como se esse operasse de forma autônoma. Fazendo uma inflexão⁵² na obra do criador da Psicanálise, dizemos que o sentido do sonho e os procedimentos utilizados para trabalhá-lo são coemergentes. Em outras palavras, poderíamos dizer que o sonho, ou melhor, o sentido de um sonho é a realização de um método.

Isso se torna mais evidente diante da seguinte afirmação, escrita logo nas primeiras linhas d' *A Interpretação dos sonhos* (1900):

Nas páginas que seguem, apresentarei provas de que existe uma técnica psicológica que torna possível interpretar os sonhos, e que, *quando esse procedimento é empregado, todo sonho se revela como uma estrutura psíquica que tem um sentido* e pode ser inserida num ponto designável nas atividades mentais da vida de vigília. (FREUD, 1900, p. 39, grifo nosso).

Diante desse trecho, observamos que o sentido do sonho, tal está como enunciado na citação, só se revela como realmente é depois do método interpretativo ser aplicado. Fazendo uma analogia com a teoria de Maturana e Varela (1995), ao olhar para o mundo não estamos constatando um mundo dado, mas, sim, construindo um mundo. Nossa percepção é ativa: ela constrói sentidos, dota a realidade ao nosso redor de valores e significados. Em outras palavras, retomando as ideias de Varela apresentadas no capítulo anterior, ao olhar para a experiência onírica não estamos constatando um sentido dado, mas, sim, estamos construindo um sentido para aquela vivência. Os diversos modos de olhá-la podem ser equiparados aos diferentes métodos de trabalho para com ela. No caso em questão, fica claro que a perspectiva freudiana reside no fato de que somente após seu procedimento ser empregado é que o sonho revela sua verdadeira natureza e seu sentido último. Segundo Freud (1900, p. 155), “se adotarmos o método de interpretação de sonhos que aqui indiquei, verificaremos que os sonhos têm mesmo um sentido [...]”. Mas não é assim que funciona também com inúmeras outras perspectivas acerca dos sonhos? Sim! Freud viu algo e lançou luz sobre sua visão. Antes de isso ser feito, o sonho, em inúmeras teorias do século XIX, continuava a aparentar um aspecto confuso e delirante, sem sentido aparente. Basicamente, esse era o seu significado até então. Quando Freud, dentre outras coisas, distingue conteúdo manifesto e conteúdo

⁵² Ou como ao gosto do filósofo francês Gilles Deleuze em seu texto “Carta a um crítico severo”, do livro *Conversações* (1992), estamos aqui fazendo um filho monstro pelas costas de Freud.

latente, o modo com que o sonho é visto muda radicalmente. Poderíamos então novamente afirmar que é a utilização do método da interpretação que faz com a experiência onírica ganhe certas cores e tons, ou seja, ganhe certos sentidos. O próprio Freud (1900, p. 131) diz em sua obra: “[...] ‘interpretar’ um sonho implica atribuir a ele um ‘sentido’ – isto é, substituí-lo por algo que se ajuste à cadeia de nossos atos mentais como um elo dotado de validade e importância iguais ao restante”. O sentido do sonho como realização de desejos emerge no encontro desse com o método de Freud, ou seja, é produzido pela interpretação. Talvez um dos pontos chave desse procedimento resida justamente no modo como o sonho é usado, com qual finalidade. Dessa maneira, quando o sentido de um sonho surge a partir desse procedimento, garantido pela eficácia performativa do seu aparato técnico-teórico, ele ganha uma aura, um contorno de obviedade, pois “quando o trabalho de interpretação se conclui, percebemos que o sonho é a realização de um desejo” (FREUD, 1900, p. 155). É inegável a sensação de indubitabilidade quando se lê a obra freudiana e sua argumentação passo a passo, incluindo aí suas exposições teóricas e suas demonstrações práticas. De fato, a interpretação dos sonhos de Freud tem uma funcionalidade e um valor e, por isso, tem persistido ao longo dos anos na clínica psicanalítica.

Os questionamentos e afirmações aqui levantados acerca de tal método e de tal sentido da experiência onírica, como já foi exposto páginas acima, não têm como objetivo questionar sua veracidade ou eficiência, mas, sim, situá-los como um processo de produção de sentido e não como revelador de um sentido oculto suposto. Queremos apenas afirmar que as verdades acerca dos sonhos são produzidas. A perspectiva freudiana e seus pressupostos são tão válidos quanto outros. Defendemos aqui tão simplesmente que a experiência onírica se presta a inúmeras visadas e explicações, com métodos e técnicas diferentes de abordagem e de uso, o que não torna tais teorias mais ou menos valiosas umas em relação às outras. Também não queremos aqui fetichizar o método ou dispositivo de trabalho com os sonhos, seja ele a interpretação ou as oficinas de Gestão Coletiva dos Sonhos. Todos têm sua singularidade, sua efetividade e seus propósitos, cabendo a nós avaliar seu uso, seus efeitos e mostrar de que modo funcionam. Situados na perspectiva da coemergência, voltando ao exemplo utilizado na página anterior, queremos ver o modo como o olho vê as coisas e, a partir daí, avaliar ética, política e clinicamente os produtos das diversas formas constituídas por meio das inúmeras maneiras de olhar.

Como foi dito acima, antes de Freud, aos olhos da ciência de então, os sonhos tinham, majoritariamente, o estatuto de sem sentido, loucos, ininteligíveis, confusos, delirantes, etc. Na perspectiva daquela medicina, era praticamente impossível atribuir-lhes um valor, um

sentido, uma função ou um uso. É a partir da abordagem freudiana, de sua teoria e de seu método, mas, principalmente, através da diferenciação entre um conteúdo manifesto e um conteúdo latente, que o sonho passa a adquirir uma inteligibilidade. Freud descobre que, operando junto as imagens aparentemente desconexas e ilógicas, há um pensamento onírico inconsciente, regido por uma lógica altamente qualificada, porém distinta daquela experimentada pela consciência. Nesse momento ele afirma o tom de sua descoberta e postula o que celebrenemente pode ser sintetizado pela frase “o homem não é senhor de sua própria morada”, ou seja, grande parte do funcionamento de nosso aparelho psíquico é regido por forças inconscientes, fora de nosso controle. E é preciso dizer: tais forças têm um sentido, têm uma *raison d'être* e têm um modo de funcionamento que difere em muito daquele da consciência e, em algumas situações, faz oposição a ela.

3.2.1 Relação entre conteúdo manifesto e conteúdo latente

Consideramos a proposição da existência de um conteúdo manifesto e de um conteúdo latente um ponto nodal da teoria freudiana e foi o que a distinguiu singularmente das outras abordagens da época. Enquanto que os demais autores teorizavam sobre a natureza da imagem onírica tal como nós a sonhamos, Freud afirmou que algo atuava para além daquelas imagens. A atenção de seu método voltava-se quase que exclusivamente para esse conteúdo oculto.

Todas as tentativas até hoje feitas de solucionar o problema dos sonhos têm lidado diretamente com seu conteúdo *manifesto*, tal como se apresenta em nossa memória. Todas essas tentativas esforçaram-se para chegar a uma interpretação dos sonhos a partir de seu conteúdo manifesto, ou (quando não havia qualquer tentativa de interpretação) por formar um juízo quanto à natureza deles com base nesse mesmo conteúdo manifesto. Somos os únicos a levar algo mais em conta. Introduzimos uma nova classe de material psíquico entre o conteúdo manifesto dos sonhos e as conclusões de nossa investigação: a saber, seu conteúdo *latente*, ou (como dizemos) os “pensamentos do sonho”, obtidos por meio de nosso método. É desses pensamentos do sonho, e não do conteúdo manifesto de um sonho, que depreendemos seu sentido. (FREUD, 1900, p. 303, grifos do autor).

Partindo dessa citação, podemos observar como a diferenciação proposta por Freud entre os conteúdos supracitados vem ao encontro de nossas premissas anteriores. Assim sendo, vemos a ênfase que ele atribui a essa distinção e de que modo tais conteúdos ganham

uma importância chave em sua tese. É interessante notar, seguindo a leitura da citação, que a asserção dos conteúdos manifesto e latente são pressupostos e obtidos por meio do método interpretativo. Podemos dizer que a diferenciação entre esses dois conteúdos é produzida pela aplicação do método de Freud, já sendo eles mesmos um produto da interpretação. Em outras palavras, eles são igualmente coemergentes.

Levando em consideração o restante da citação, vemos que a Freud só é possível fazer a afirmação de que o sentido de todo sonho é a realização de um desejo justamente por aquilo que seu método produz ao focar o sonho, tal como nos aparece, por um certo viés. É apenas na condição de que sobre o conteúdo da imagem onírica se realiza uma tradução que é possível afirmar que todo sonho contém uma realização de desejo. Consequentemente, podemos dizer que, nessa acepção, a imagem onírica por si mesma tem valor secundário. Ao ilustrar a questão, o autor vienense expõe um sonho com aparente conteúdo penoso, angustiante⁵³. Se abordarmos o sonho apenas pelas suas imagens visuais, a realização de desejo é impossível de ser vislumbrada, visto que há um conjunto a ser levado em consideração, como os afetos aflitivos do sonho, a má sensação causada no sonhador, a história encenada e todo o conhecimento do processo de formação do sonho que tenta transformar os pensamentos inconscientes para que esses possam surgir na consciência. Agora, se aplicarmos o método interpretativo e nos aproximarmos da forma adquirida pela imagem do sonho, essa, sim, se revela como a realização de um desejo (FREUD, 1900). É aí que o foco da Psicanálise aponta e encontra uma de suas características singulares, um de seus fundamentos. Sua ideia básica da realização dos desejos encontra sua sustentação na codependência, ou melhor, na coemergência entre essa, o método interpretativo e a distinção entre o conteúdo manifesto (o sonho tal como nós o sonhamos e depois relatamos) e o conteúdo latente (os pensamentos inconscientes cujas imagens oníricas são sua versão perceptual), sendo esse último aquele que dá acesso ao primeiro. Aliás, se apenas o conteúdo manifesto do sonho for levado em conta, não é possível comprovar a teoria freudiana, como seu autor mesmo argumenta. De outro modo, se isso ocorre, não se sai do lugar, como ele também afirma, pois, partindo disso pode-se inferir inúmeras características sobre os sonhos, muito distantes entre si e sem nenhum fundamento possível de ser estabelecido cientificamente. Ou seja, retorna-se ao sentido da experiência onírica amplamente defendido naquele contexto médico. Freud dá uma direção para o sentido do sonho. Ao fazer uma interpretação, damos uma orientação àquela experiência. Desse modo, ao ler *A interpretação*

⁵³ Trata-se do sonho de injeção de Irma que Freud utiliza como ilustração de seu método de interpretação. Para maiores informações sobre esse sonho, consultar *A interpretação dos Sonhos* (1900) páginas 141 e 142.

dos sonhos (1900) pelo prisma indicado por esta pesquisa, percebemos que, talvez, a beleza da experiência onírica esteja na possibilidade de atribuir a ela um sentido dentre vários possíveis, criar as condições de lhe apontar inúmeras direções potenciais. Freud foi um médico inovador ao dar aos sonhos um sentido e um uso até então inéditos. Nosso propósito aqui, com esta pesquisa, é esse. Nem mais, nem menos.

Dando continuidade à questão da distinção entre conteúdo manifesto e latente, observamos que outras considerações decorrem disso. Seguindo as indicações de sua teoria, Freud (1900) tenta explicar essa diferenciação por uma questão de natureza funcional do aparelho psíquico.

Tomemos, por exemplo, o sonho da injeção de Irma, que abordei exaustivamente. Não foi, de modo algum, de natureza aflitiva, e a interpretação mostrou-o como exemplo marcante da realização de um desejo. Mas por que deveria ele precisar de qualquer interpretação? Por que não expressou diretamente o que queria dizer? À primeira vista, o sonho da injeção de Irma não dava nenhuma impressão de representar como realizado um desejo do sonhador. Meus leitores não terão tido tal impressão; mas nem eu a tive antes de haver efetuado a análise. Descrevamos esse comportamento dos sonhos, que tanto carece de explicação, como “o fenômeno da distorção dos sonhos”. Assim, nosso segundo problema é: qual a origem da distorção onírica? (FREUD, 1900, p. 171).

A divisão entre conteúdo manifesto e conteúdo latente se explica, portanto, através da distorção sofrida pelos pensamentos oníricos latentes, que, por sua vez, são transformados no sonho manifesto. Mas o que faz com que tais conteúdos necessitem ser modificados nessa forma imagética? A isso Freud (1900) responde, como já foi dito, a partir da asserção de uma instância psíquica – o inconsciente – cujo modo de expressão difere daquele da consciência e cujos conteúdos são conflitantes com nossos valores (via de regra, tanto de quem sonha quanto da sociedade como um todo). Nesse sentido é que, como produto do inconsciente, os pensamentos oníricos não podem ser revelados com clareza, necessitando assim serem transformados em imagens para que possam se exprimir.

Ao desdobrarmos essas discussões, observamos o quanto Freud enfatiza o conteúdo latente do sonho, dando menos ênfase à própria imagem do sonho (a não ser se ela é o ponto de partida para as associações livres, que podem levar aos conteúdos remodelados por intermédio da construção das equivalências). De fato, nessa perspectiva, o sentido de um sonho só pode ser avaliado através dos pensamentos transfigurados pela imagem onírica. Por meio do método interpretativo, traduzimos a linguagem perceptual em uma linguagem conceitual e, assim, criamos seu sentido, seu significado. Interpretação, nesse caso, se refere a

uma tradução de sentido (sem sentido para com sentido) e a uma tradução de linguagem propriamente dita (imagética para linguística). Do ponto de vista psicanalítico, o drama encenado pelas imagens oníricas, o conteúdo imagético que os sonhos nos oferecem, tem valor diferenciado em relação aos pensamentos oníricos latentes que possibilitam a produção de sentido a partir de um conteúdo que se modifica sob uma aparência distinta. E isso não se deve somente à importância dada aos pensamentos latentes, mas, sim, ao fato também de se tratar, no caso das imagens oníricas, de uma linguagem dita primitiva, arcaica (FREUD, 1900).

Segundo a posição de Scheiermacher (1862, 351), autor citado na *Interpretação*, com o qual Freud demonstra conformidade,

o que caracteriza o estado de vigília é o fato de que a atividade do pensar ocorre em *conceitos*, e não em *imagens*. Já os sonhos pensam essencialmente por meio de imagens e, com a aproximação do sono, é possível observar como, à medida que as atividades voluntárias se tornam mais difíceis, surgem representações involuntárias, todas elas se enquadrando na categoria de imagens. (FREUD, 1900, p. 85, grifos do autor).

Freud desenvolve as ideias acima e, no segundo volume de *A Interpretação dos sonhos* (1900), tal entendimento de que a experiência onírica se expressa por meio de imagens retornará ao se discutir o que ele denominou de um primitivismo da linguagem dos sonhos. Sonhar seria então um resquício de nossa atividade mental primordial. Não obstante, o que nos interessa aqui é puramente focalizar a grande diferença existente entre esses dois tipos de linguagem e como elas se relacionam, dialogam entre si no processo de tradução e interpretação dos sonhos.

Continuando nosso raciocínio,

Os pensamentos do sonho e o conteúdo do sonho [imagem onírica] nos são apresentados como duas versões do mesmo assunto em duas linguagens diferentes. Ou, mais apropriadamente, o conteúdo do sonho é como uma transcrição dos pensamentos oníricos em outro modo de expressão cujos caracteres e leis sintáticas é nossa tarefa descobrir, comparando o original e a tradução. Os pensamentos do sonho tornaram-se imediatamente compreensíveis tão logo tomamos conhecimento deles. O conteúdo do sonho, por outro lado, é expresso, por assim dizer, numa escrita pictográfica cujos caracteres têm de ser individualmente transpostos para a linguagem dos pensamentos do sonho. Se tentássemos ler esses caracteres segundo seu valor pictórico, e não de acordo com sua relação simbólica, seríamos claramente induzidos ao erro. (FREUD, 1900, p. 303).

É interessante notar que, na continuidade do livro, Freud cria uma imagem para a própria experiência onírica e sua abordagem interpretativa. Ele fala explicitamente que o sonho é como um rébus⁵⁴, “o sonho é um quebra-cabeça pictográfico deste tipo [...]” (FREUD, 1900, p. 304). Aliás, esse é um ponto importante. A forma de expressão majoritária nos sonhos é perceptual, imagética (ainda que não se restrinja a imagens visuais, podendo se exprimir em imagens sonoras, olfativas, táteis e outras), enquanto que em nossa vida de vigília nosso pensamento se manifesta através de conceitos, linguagem verbal e outras formas ditas mais elaboradas. Nessa perspectiva, o sonho se exprime, por assim dizer, como um conteúdo criptográfico.

Por conseguinte, lembremo-nos das páginas anteriores onde discutimos certa noção de tradução. Não seria possível pretender traduzir fielmente, fidedignamente imagens oníricas em pensamentos latentes. Como proceder a transposição entre duas línguas distintas, ainda mais se tratando de uma perceptual para outra, conceitual? Só mesmo utilizando-se de certas equivalências, produzindo correspondentes possíveis. Esse ponto assemelha-se muito com aquele do caçador, que vê as pistas da caça, interpreta-as, abate sua presa e depois consegue narrar uma história com início, meio e fim para seus companheiros. Nesse sentido, a imagem que Freud dá à interpretação de sonhos, um quebra-cabeça do tipo rébus, é simplesmente para dizer da tradução que é necessário ser feita entre duas linguagens distintas e da complexidade desse processo, e não para se referir a uma limitação dessa travessia, como se houvesse apenas uma maneira de essa transposição ser realizada ou como se houvesse um código preestabelecido que garantisse uma passagem inequívoca, desvelando um sentido *déjà-là*. Ainda que se pudesse dizer que há certos invariantes, como determinados símbolos que aparecem na experiência onírica, a tradução deles tem de estar de acordo com o contexto em que surgem no sonho e/ou ainda de acordo com a conjuntura de vida do sonhador, pois, como se observa em *A Interpretação*, os símbolos que aparecem nos sonhos das pessoas estão todos relacionados aos seus contextos linguísticos e culturais (FREUD, 1900). Podemos dizer disso tudo que se trata do encontro de duas superfícies distintas que tentam se comunicar entre si, criando um elo comum através de um processo de tradução.

Aí está também o motivo de nossa indicação nas páginas anteriores da necessidade de se repensar as relações entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente. Não mais podemos pensá-los, principalmente após nosso contato com Foucault, como um dizendo respeito a uma

⁵⁴ “Jogo que consiste em representar palavras ou frases por meio de desenhos ou sinais cujo nome apresenta analogia com o que se quer dar a entender”. In: DICIONÁRIO de português. Porto: 7graus, 2009. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/rebus/>>. Acesso em: 24 nov. 2012.

profundidade e o outro dizendo respeito a uma superfície, ainda que a linguagem de um seja dita primitiva e a outra seja dita mais elaborada (do ponto de vista da consciência). Como foi afirmado acima, são duas superfícies que se encontram, uma indicando um contato com uma interioridade manifesta, expressão de coordenadas pessoais, íntimas, e a outra apontando uma exterioridade latente, expressão de coordenadas impessoais, coletivas; em outros termos, inconscientes ou o Fora. Dentro da perspectiva freudiana, é a partir desse encontro singular que se faz possível um trabalho com os sonhos.

Tendo concluído nossa incursão pela máquina conceitual freudiana, observamos de que modo ela se presta a sustentar seu trabalho com os sonhos. De fato, uma coisa ajuda a sustentar a outra. Não se trata de uma teoria separada de uma prática, mas de um revezamento entre dois campos contíguos, distintos, porém inseparáveis. Vemos como uma conceituação acerca da experiência onírica se mostra totalmente coemergente com o uso que é feito dela na clínica psicanalítica. Como argumentamos no capítulo precedente, acreditamos ser esse um indício de que todo sentido de um sonho é produzido em consonância com determinado método, e que outras teorias e práticas com a experiência onírica operariam da mesma maneira.

Agora, como foi enunciado no início deste item, passemos ao penúltimo ponto do capítulo e retomemos as discussões posteriores de Freud acerca do sonho como realização de desejo e as modificações que o ele introduziu a esse respeito.

3.2.2 Freud se desterritorializa: o sonho para além da realização de desejos

Conforme o explicitado previamente, houve uma modificação na teoria freudiana, em seus textos posteriores, no que se refere ao postulado de que o sentido de todo sonho é a realização de um desejo inconsciente. De acordo com Masud Khan (1977 [1972], p. 375, grifo nosso), “sabemos, pelo monumental trabalho de Freud, que *uma* das funções básicas do sonhar é a realização de desejos”. Abordaremos agora então essas modulações, certos de que vão ao encontro de nossa tese principal – de que tais sentidos são construídos a partir da relação estabelecida entre o método interpretativo de Freud e a experiência onírica dele próprio, de seus pacientes, colaboradores e outros – e também de toda a discussão efetuada neste capítulo.

Em 1920, o criador da psicanálise publica um célebre texto intitulado “Além do Princípio de Prazer”. Nele, encontra-se uma menção a determinada categoria de sonho que

poderia ser considerada como uma exceção à teoria da realização de desejos. Essa posição seria corroborada depois, de forma mais evidente, nas “Observações sobre a teoria e prática da interpretação de sonhos” (1922b), na “Conferência XXIX: Revisão da Teoria dos Sonhos”, presente nas “Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise” (1933) e também, de modo mais discreto, no seu “Um Esboço de Psicanálise” (1938), capítulo V. Essa exceção diz respeito aos sonhos traumáticos, que geralmente ocorriam em casos de neurose traumática. Sendo uma velha conhecida da medicina da época, ela foi descrita como um tipo de condição que surgia após graves acidentes em que um risco de vida era iminente. Depois da Primeira Guerra, várias pessoas foram acometidas por essa doença, e então observou-se que sua causa não provinha necessariamente de um trauma físico, orgânico e que seu quadro sintomatológico era muito semelhante àquele da histeria (FREUD, 1920). Diferentemente dos outros tipos de sonhos, os que apareciam com frequência nos pacientes que sofriam desse tipo de neurose levavam a pessoa que sonhava a reviver repetidamente o momento em que a situação traumática se sucedera, descaracterizando assim o funcionamento do chamado princípio de prazer⁵⁵ (ao qual a realização de desejos está subordinada). A fim de tentar entender o porquê dessas ocorrências, Freud se pôs a investigar o tema da compulsão à repetição, pois ele constatara que tal compulsão estava diretamente relacionada com os sonhos das neuroses traumáticas. Não entraremos aqui no terreno pantanoso da relação dessa compulsão com a pulsão de morte e os desdobramentos que isso trouxe à metapsicologia freudiana. Para aqueles que tiverem tal interesse, sugerimos a leitura completa do texto em questão. Centraremos-nos exclusivamente no que se refere à discussão acerca da experiência onírica.

Freud (1920) afirma que, estando sob o domínio do princípio de prazer, o sentido produzido a partir da experiência onírica só pode ser da ordem de uma realização de desejos. No entanto, os sonhos dos pacientes mencionados acima pareciam não estar sob essa mesma influência e talvez eles estivessem trabalhando em outra direção, de forma independente. É nesse ponto que ele admite, pela primeira vez, que há uma exceção ao postulado da realização de desejo. De acordo com o médico vienense, é

[...] impossível classificar como realizações de desejos os sonhos que estivemos debatendo e que ocorrem nas neuroses traumáticas, ou os sonhos tidos durante as psicanálises, os quais trazem à lembrança os traumas psíquicos da infância. Eles surgem antes em obediência à compulsão à

⁵⁵ Para mais informações acerca dessa noção, conferir o texto de Freud “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental” (1911), volume XII, Obras psicológicas completas, edição *standard* brasileira. Editora Imago, Rio de Janeiro, 1996.

repetição [...]. Dessa maneira, pareceria que a função dos sonhos [...] da realização dos desejos [...] não é a sua função *original*. Não lhes seria possível desempenhar essa função até que a totalidade da vida mental houvesse aceito a dominância do princípio de prazer. Se existe um “além do princípio de prazer”, é coerente conceber que houve também uma época anterior em que o intuito dos sonhos foi a realização de desejos. Isso não implicaria numa negação de sua função posterior, mas, uma vez rompida a regra geral, surge uma outra questão (FREUD, 1920, p. 43, grifo do autor).

Essas asserções acompanharam Freud pelo restante de sua vida e deixaram em aberto todo um campo de investigação na psicanálise. De início, podemos nos perguntar: que função, ou funções, seriam essas? Que outro sentido, ou sentidos, poderiam advir dessa exceção? Tentando responder a essas questões, ou ainda, preparando o terreno para que isso seja possível, vamos nos deter um pouco mais nessas e em outras vagas considerações do criador da psicanálise.

No texto “O Futuro de uma Ilusão” (1927), Freud faz uma referência a um sonho dele próprio narrado em *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Entretanto, a forma de abordar o sonho nesse artigo traz uma certa mudança e ele ganha outra inflexão. Segundo Freud (1927, p. 26),

Aquele que dorme pode ser tomado por um pressentimento da morte, que ameaça colocá-lo no túmulo. A elaboração onírica, porém, sabe como selecionar uma condição que transformará mesmo esse temível evento uma realização de desejo: aquele que sonha vê-se a si mesmo numa antiga sepultura etrusca a que desceu, feliz por satisfazer seus interesses arqueológicos.

Esse trecho é digno de interesse, pois a descrição que Freud dá à elaboração onírica não coaduna com seu modo de funcionamento usual. A elaboração onírica tem por objetivo transmutar os conteúdos latentes do sonho em uma linguagem imagética, primitiva, de forma que os conteúdos inconscientes, considerados indesejáveis pela consciência, possam ganhar expressão de forma alegórica, perceptual. Dessa forma, ela é a responsável por criar as imagens que depois, com o estabelecimento dos equivalentes por meio do método interpretativo, vão se desdobrando e se constituindo nas séries cuja produção de sentido desemboca em uma realização de desejos. Aqui, como Freud diz, ela faz outro serviço: transfigura um presságio de morte, um evento futuro desagradável, em uma satisfação de desejo. Qual é o sentido de um sonho desse tipo? A serviço de que ele está?

Na leitura feita por Rudge (1999), esse sonho aponta para uma tentativa de lidar com uma realidade que se mostra dura, dolorosa, traumática. Na presença do desamparo, das

intempéries e desatinos da vida, o homem pode se ver impotente, passivo e incapaz de dar sentido àquilo que lhe acontece de forma arrebatadora. Isso seria o trauma. Frente a ele, é possível experimentar sensações de paralisia, angústia, vazio e perda de sentido. Em outras palavras, nos sentimos desvitalizados, separados daquilo que podemos diante de um mundo visto apenas como ameaçador. Os sonhos traumáticos teriam justamente a função de restaurar uma ligação, um vínculo mais ativo com a realidade, possibilitando ao sujeito criar outros significados para a vida, outras formas de estar no mundo. É nesse sentido que Rudge (1999) afirma que

A elaboração psíquica do traumático assume papel tão importante, que podemos concluir que a função de realização de desejo no sonho, colocada em precedência em “*Interpretação dos Sonhos*”, desloca-se para um segundo plano [...] Uma consequência que envolve repercussões imediatas e importantes no tratamento dado aos sonhos na clínica psicanalítica. Efetivamente, algumas vezes nos deparamos com sonhos repetitivos que se caracterizam claramente como traumáticos, e que devem ser entendidos como uma tentativa de domínio de uma impressão. Estes sonhos são, as vezes, consequência da perda inesperada, para a qual não houve qualquer preparação, de alguém muito importante; as pequenas modificações que vão surgindo entre um sonho e outro apontam para o trabalho de luto, para o qual o sonho oferece um espaço privilegiado.

Entretanto, de acordo com a autora, isso não seria um privilégio ou uma característica apenas dos sonhos traumáticos. Rudge (1999) defende que as modificações introduzidas por Freud em sua metapsicologia alterariam a própria noção de realização de desejos, sendo ela um meio a partir do qual o aparelho psíquico se apropriaria dos acontecimentos penosos da vigília de modo a acolhê-los e elaborá-los. O sonho seria essa tentativa de assimilação do mundo e recriação ativa dele. Assim, voltando ao sonho de Freud, esse teria por função ajudá-lo a lidar com o desamparo diante da percepção de seu envelhecimento e aproximação da finitude de sua existência. Ainda assim, isso não fora suficiente, e ele acabara acordando de seu sono tomado pela angústia (RUDGE, 1999).

Um dos pontos mais interessantes dessa visada reside na restrição da relevância do passado como causador do sonho. Ao invés dos impulsos infantis, é o presente, com seus acontecimentos, imprevisibilidades e indeterminações, que toma a dianteira na formação onírica. Segundo Rudge (1999), se defrontar com o desconhecido e com as surpresas que podem advir, sejam do mundo, de si mesmo ou das outras pessoas, é um trabalho constante do aparelho psíquico, e o sonho está a serviço desse encargo.

No âmbito dessa discussão, acreditamos ser pertinente uma fala de Peter Pál Pelbart proferida em uma conferência realizada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no ano de 2014. Lá, o filósofo tece considerações que pensamos serem muito próximas ao tema aqui exposto. Em um dado momento de sua comunicação, Pelbart discorre sobre o livro *“Rêver sous le III^e Reich”* de Charlotte Beradt. Durante o período de 1933 a 1939, a autora recolheu de forma detalhada os sonhos de mais ou menos 300 alemães. Para ela, diz o filósofo, tratava-se de uma matéria impalpável, que servia como sismógrafo. Certas palavras dos relatos, como Partido, Hitler, ser preso e outras, sofreram modificações para o caso de suas anotações caírem em mãos erradas. O mais interessante era a forma que os sonhos tomavam nessa época. Muitos sonhavam que era proibido sonhar, ainda que esse evento persistisse. De acordo com Pelbart (2014), “sonhar com a proibição, mas no ato mesmo do sonho transgredi-la, já era uma forma de resistência”. Logo no início do regime nazista, um dirigente político afirmara que a única liberdade permitida na Alemanha seria aquela da pessoa que dorme. Com o passar dos anos, até mesmo essa possibilidade fora eliminada. Conforme o filósofo, Charlotte insistiu no fato de que

[...] os sonhos das pessoas comuns deixavam entrever mecanismos que se instalavam cotidianamente na vida de milhões de pessoas; mecanismos estes, porém, que ainda não eram totalmente visíveis. Mesmo campos de concentração surgem nos sonhos muito antes de que fosse construídos (PELBART, 2014).

O mais curioso é isto. Ainda que fosse apenas o começo do regime de terror, algo incipiente, vindo de várias direções, pouco a pouco ganhava forma e tomava conta do espaço físico e psíquico, da vigília e do onírico; como no sonho de um advogado judeu. Estava ele defronte a um banco de uma praça onde lhe era proibido sentar-se. Então, ele se senta em cima de uma lata de lixo e pendura em seu pescoço um cartaz com os dizeres: se necessário, cedo lugar aos papéis (PELBART, 2014). Dificilmente aqueles que tiveram contato com essa obra anos depois, diz o filósofo, não vislumbraram ali um sinal, uma premonição política, uma antecipação dos horrores que, naquele momento inicial, ainda pareciam improváveis, inconcebíveis e que, portanto, talvez só pudessem ser sentidos, experimentados como tais através do sonho. Segundo Pelbart (2014),

Quando caiu na minha mão o livro sobre os sonhos do terceiro Reich foi grande o meu espanto ao ver que os alemães sonhavam não com aquilo que pudessem desejar, pelo menos a nível coletivo, mas com aquilo que

lentamente se ia instalando entre eles: o terror cotidiano, a maquinaria de sujeição, o descarte, a desmedida se travestindo de medida.

Como foi dito anteriormente, dar um sentido a um sonho é também indicar uma direção existencial a ser seguida a partir do trabalho com esse sonho. Isso aponta para uma relação da experiência onírica com o futuro como índice de abertura e de multiplicação de caminhos a serem trilhados. E não só isso. A partir da leitura de Rudge e de Pelbart, é possível depreender uma relação estreita do sonho com a vida, com a realidade material, em uma espécie de contiguidade (ainda que muito diferente daquela observada nos Warlpiri). Não que essa ideia já não estivesse presente em Freud (1922b). Pelo contrário, ele mesmo diz que há situações na análise em que pode surgir um divórcio entre a vida onírica e a vida desperta do paciente, indicando, assim, que o divórcio é secundário. Não obstante, acrescentando às suas ideias as perspectivas de Rudge e Pelbart, somos levados a conjecturar um reposicionamento das fronteiras do onirismo e da vigília, do mundo interno e do mundo externo. Diante disso, que novas posições podemos vislumbrar para a experiência onírica?

Em seu artigo “De que são feitos os sonhos?” (2013), Neyza Prochet começa abordando algumas modulações que tiveram lugar na teoria freudiana acerca dos sonhos. Um dos fatores para que isso tenha ocorrido foi a expansão do próprio campo psicanalítico, fazendo com que diferentes tipos de paciente procurassem tratamento e, assim, ampliando seu escopo teórico e técnico. Dessa forma, alguns autores posteriores a Freud se puseram a repensar certas maneiras de se lidar com a experiência onírica na clínica. Não mais privilegiando o método interpretativo, passaram a considerar como análogos o espaço analítico e o espaço do sonho. Segundo Prochet (2013, p. 13),

Ambos são espaços de possibilidades onde os acontecimentos ocorrem em superposições e intercessões, com intertextualidade, e através de múltiplas formas de expressão, tais com imagens e impressões corpóreas. Ao se dispor a escutar o material da sessão como se ouvisse um sonho, o analista amplia sua disponibilidade em compartilhar a experiência onírica, abrindo mão da exclusividade da função interpretativa.

Esse modo de se olhar para o sonho alarga seu alcance, suas funções. É bem diferente de apenas se levar em conta seu conteúdo, pensá-lo em sua dimensão, vamos dizer, espacial, como um lugar privilegiado de transmutação psíquica (e, por que não, física também). Não nos esqueçamos das ideias de Rudge de que um dos papéis do sonho é lidar com aquilo que nos chega do mundo. A experiência onírica se dá em um domínio singular, próprio, nem exatamente dentro e nem fora. Talvez pudéssemos considerá-lo como um espaço

intermediário entre o físico e o psíquico, entre o mundo interno e o mundo externo, lá onde uma estrita divisão entre essas instâncias não faz mais sentido e onde elas se intercambiam o tempo inteiro. Prochet (2013) considera que esse é o viés de muitos psicanalistas contemporâneos, como Pontalis, Green, Khan, Winnicott e outros. Ou seja, seus estudos convergiriam para o lugar onde o sonho acontece: o lugar do entre. Ao invés de ser uma mensagem de algo apartado, dividido, o sonhar passa a configurar um espaço onde determinado encontro pode acontecer. Trata-se de uma experiência de inclusão.

Essas considerações se aproximam bastante daquilo que discutimos anteriormente no capítulo acerca da relação entre os conteúdos manifesto e latente do sonho. Esses, pensados como interioridade manifesta – vinculada a dados personológicos, à consciência, ao eu – e como exterioridade latente – indicando a expressão de aspectos inconscientes, impessoais, arcaicos, coletivos – propõem uma perspectiva do sonho na qualidade de entrecruzamento do íntimo e do mundo, ponto de encontro para a construção de um comum a partir de duas referências heterogêneas entre si. É aí, nesse lugar privilegiado, que o sonhar se constitui experiência de integração, propiciando a “[...] presença de um projeto de ação, uma inscrição de futuro presente no sonho. O sonho [...] e a imaginação estimulam a possibilidade de ação, impulsionando o sujeito para a vida, para que o sonhado se converta em gesto [...]” (PROCHET, 2013, p. 18).

Voltando ao parágrafo precedente, vemos a importância do sonhar concebido como um espaço de trocas, de comunicação entre mundos distintos. Nisso reside também a importância do espaço terapêutico como ponte para a construção desse espaço onírico, onde podemos contar nossos sonhos a outro, transformando aquela vivência em uma experiência diferente e agora compartilhada (PROCHET, 2013). De acordo com a mesma autora, sonhar por si só seria subjetivante, independentemente ou não da interpretação de seus conteúdos. O que importa é que o sonho tenha podido ser sonhado e em como iremos utilizá-lo. Nesse sentido, sabemos que tal partilha do sonho e o trabalho clínico com ele produzem determinados efeitos: suportar o insuportável da realidade, elaborar aquilo que se mostra como *non sense*, indicar trajetórias alternativas e proporcionar uma vivência mais ativa e criativa de si e do mundo.

De forma sintética, essas são algumas das modulações que pudemos encontrar do postulado de Freud acerca da realização de desejos. Não é nosso intuito aqui esgotar tal discussão. Pelo contrário, queremos que elas se abram, se desdobrem, se multipliquem e que possam criar outras chaves de entendimento e de trabalho para com a experiência onírica.

Por último, uma ressalva deve ser feita. Para aqueles que considerarem essa nossa leitura “herética”, baseados na “Conferência XXIX: Revisão da Teoria dos Sonhos” (1933), podemos atestar que Freud se coloca a exigência de dar uma explicação convincente acerca dos sonhos traumáticos e, ao mesmo tempo, parece encontrar dificuldades em acrescentar uma exceção à sua teoria universal dos sonhos como realização de desejos. Não obstante, ele mesmo afirmara que as teorias e pressupostos deveriam estar sempre em aberto para sofrerem modificações a partir da prática clínica e dos desenvolvimentos posteriores das próprias teorias (FREUD, 1920). Estamos aqui tão somente seguindo essa diretriz criativa e crítica e, quem sabe, contribuindo para a ampliação do campo de pesquisa acerca da experiência onírica na psicanálise.

3.3 Considerações parciais

Através do percurso até aqui, pudemos acompanhar o modo como Freud emprega a experiência onírica em sua clínica. Junto a isso, problematizamos certa noção de interpretação e também de tradução, uma vez que interpretar um sonho, nessa perspectiva, tem o sentido de traduzir seu conteúdo perceptual em um conteúdo conceitual. Vimos como, no caso Dora, os sonhos são utilizados para construir determinados significados para certas experiências da paciente, que, antes disso, eram vivenciadas de forma sintomática. A partir do momento em que um sentido para seus sonhos foi criado, a moça pôde se apropriar dele e dar outros destinos para sua vida e para suas relações amorosas e familiares. Em meio a essas discussões, vimos de que modo o trabalho do analista se assemelha àquele do detetive e do caçador, que reúne certas pistas, aparentemente insignificantes e ininteligíveis, e constrói com elas – junto ao paciente – uma narrativa coerente e preta de sentido. Aliás, suspeitamos, em decorrência disso, que todo trabalho com sonho envolva a construção de uma narratividade. Pois bem, verificamos também a importância da associação livre no processo de interpretação já que, para produzir certas equivalências e efetuar uma tradução, precisamos dispor de determinados signos, geralmente encontrados, nessa abordagem, nas vivências do paciente dentro de seu universo cultural, social, histórico e linguístico. Por fim, questionamos a ideia de que o sonho apontaria apenas acontecimentos passados e indicamos sua possibilidade de assinalar caminhos futuros.

Depois, no item seguinte, pudemos observar a emergência da importância do sonho na Psicanálise em meio ao contexto da medicina da época; a maneira como Freud estabelece as

bases que fundamentam suas teses sobre a experiência onírica e como seu sentido aparece de modo coemergente com seu método interpretativo, ou seja, como os significados passíveis de serem atribuídos aos sonhos são produzidos pela interpretação. Em consequência disso, e também da leitura que fizemos da noção de interpretação, percebemos uma modulação na maneira de conceber a relação entre o conteúdo manifesto e conteúdo latente do sonho e o que eles expressam. Não mais pensados a partir do binômio profundidade/superfície, o conteúdo manifesto diria respeito a uma interioridade manifesta, uma formalização do sonho em coordenadas personológicas, e o conteúdo latente se referiria a uma exterioridade latente, a um plano inconsciente, aforme e impessoal. O processo de tradução se faz no diálogo entre essas duas superfícies, entre esses dois planos distintos, porém inseparáveis. Por último, abordamos as modificações sofridas na teoria do sonho como realização de desejos mostrando outros sentidos, outras funções para a experiência onírica e também outros usos possíveis na clínica psicanalítica.

E por que começamos por explorar o caso Dora, ao invés de iniciar pelas teses de Freud acerca do sonho? Nossa estratégia foi baseada em dois pilares: primeiro, na intuição de que, na teoria e prática freudiana, o uso dos sonhos seria o aspecto mais importante, ainda que ele esteja intimamente ligado às categorias de método e de sentido e ambas sejam indispensáveis. Contudo, se de início a relevância da clínica na abordagem dos sonhos na psicanálise se configurava apenas intuitivamente, agora temos condições suficientes para afirmar que de fato ela é a pedra fundamental, ou seja, seu método interpretativo está indissociado de sua prática analítica. De acordo com o próprio Freud (1925, p. 142), “ninguém pode praticar a interpretação de sonhos como atividade isolada; ela se mantém uma parte do trabalho de análise. [...] Tampouco seria de qualquer valia para alguém esforçar-se por interpretar sonhos fora da análise”.

O segundo pilar reside na perspectiva de Maturana e Varela. Partindo de um mundo dado, ou melhor, assim percebido ou criado, fomos em direção da operação coemergente que possibilita a constituição do sujeito que percebe ou age e do mundo percebido ou agido como polos de uma relação. Em outras palavras, fomos do uso dos sonhos conforme eles aparecem em Freud em direção às condições de possibilidade de sua emergência enquanto tal. Assim, pudemos mostrar como sentido e método são constituídos de forma codependente, o que recoloca certas discussões sobre a experiência onírica em bases distintas. Não mais perguntamos qual sentido do sonho é o verdadeiro e qual é o falso, qual é o certo e qual é o errado, mas, sim: como determinado dispositivo possibilita a emergência de um sentido para o sonho? E o que tal sentido produz? O critério passa a ser o da funcionalidade: como isto

funciona e com que propósito. Além disso, colocamos em questão a valorização excessiva de determinados métodos de trabalho com o sonho. Todos têm sua importância e seu valor, o ponto é o que cada dispositivo vai produzir no seu modo singular de funcionamento.

Para concluir, uma ressalva deve ser feita. Em certas passagens deste capítulo, mencionamos que o sentido de um sonho é uma criação, e não um desvelamento de algo já dado, prévio ao procedimento interpretativo; em outras palavras, *déjà-là*. Não obstante, um comentário se faz necessário. A princípio poderíamos pensar que a ideia de um sentido do sonho *déjà-là*, ou seja, que se encontra no próprio sonho e que lá sempre esteve, quase como que esperando para ser revelado ou decifrado, é incompatível, ou mesmo, se opõe à ideia de uma produção de sentido da experiência onírica coemergente com determinado método. Todavia, podemos dizer que tal incompatibilidade é uma aporia.

Em *Micropolítica: cartografias do desejo* (GUATTARI e ROLNIK, 1999), a historiadora Olgária Matos pergunta a Guattari como se poderia conceber o novo em um quadro estabelecido por completo; como poderia haver criação quando as coisas já estão instituídas. Guattari então responde que tal questão é aporética, ou seja, é paradoxal, não possui uma solução lógica: “[...] nada é possível no domínio da criação que não parta dos *philum* ‘*déjà-là*’. Nada escapa às estratificações.” (GUATTARI e ROLNIK, 1999, p. 181). Outro ponto é que aquilo que não está estabelecido, ou seja, a constelação de possíveis de universo, que, quando surge, altera todo o conjunto de coordenadas das coisas já prontas. Conforme Guattari (GUATTARI e ROLNIK, 1999, p. 181), “[...] vê-se que o surgimento de uma novidade histórica [...] reescreve, reinterpreta o conjunto das potencialidades que já existiam estratificadas.”

Com essas colocações do pensador francês, queremos dizer que o mesmo se dá com o sentido da experiência onírica. Embora se possa fazer uma leitura da teoria de Freud afirmando que o sentido do sonho como realização de desejo e como, dentre outras possibilidades, espaço de integração com o mundo são predicados por ele, isso em nada impede que haja uma elaboração, uma construção de sentido junto ao paciente que escape às estratificações impostas – ou significados demasiadamente fechados – por esse sentido já dado. Ao invés de ser considerado em um sentido hermenêutico, buscando um significado mais profundo ou verdadeiro, o método interpretativo de Freud pode muito bem ser tomado em uma acepção musical, como um modo ou estilo de executar uma obra de um outro artista (GOLDMAN, 2005).

Em um viés distinto, podemos tomar as observações de Guattari em uma acepção mais ampla, como se elas estivessem remetendo a um *philum* histórico. E o que isso quer dizer?

Freud constitui uma ruptura histórica ao criar um dispositivo em que se postula uma linguagem onírica, que pode ser traduzida por “realização de desejo inconsciente”. Isso reconstrói toda a maneira de uma sociedade lidar com os sonhos. Depois de Freud, é como se esse sentido estivesse *déjà-là*. Ele se tornou uma referência incontornável, nosso novo *philum*. Só que isso não esgota o fenômeno! Por outro lado, é porque nos aliamos a um *philum* que podemos extrair dele algo novo. O que há nesse *philum* a que podemos nos aliar? Não seria justamente a possibilidade indicada pela coemergência sentido/método de que outros dispositivos e significações são passíveis de criação? Por hora, fiquemos com tais indagações sabendo que os métodos de trabalho para com os sonhos são múltiplos e, por isso mesmo, passíveis de construção de outras narrativas, outros sentidos e distintos usos.

CONCLUSÃO

“[...] os sonhos podem exprimir verdades implacáveis, sentenças filosóficas, ilusões, desenfreadas fantasias, recordações, planos, antecipações, e até visões telepáticas, experiências irracionais e sabe Deus o que mais.”

- Carl Gustav Jung⁵⁶

E Jung, onde está Jung? Poderia perguntar o leitor atento familiarizado com as mais conhecidas teorias do sonho na psicologia. De fato ele estava previsto no projeto original da tese, mas infelizmente não houve tempo hábil para trabalhar esse autor e suas ideias. Mas por quê? Como foi mencionado no prólogo, ocorreu um reposicionamento no que se refere à Freud e sua abordagem. De início, havia uma leitura que considerava essa teoria como oposta à Gestão Coletiva e também distante das ideias de Varela. Após um certo trabalho, que nos consumiu algum tempo, reconsideramos a posição de Freud na tese, colocando seu método ao lado das oficinas e mostrando como ele igualmente opera a partir da coemergência sentido/método. Em decorrência dessas mudanças, escolhemos deixar o estudo de Jung para um momento mais oportuno.

De todo modo, lamentamos por isso, pois pensamos que a partir da leitura de sua obra poderíamos oferecer mais contribuições para esta pesquisa. Por exemplo, tomemos a afirmação que abre a conclusão. Observamos com ela que Jung não estava tentando dar conta da totalidade da experiência onírica, classificando suas possibilidades e, assim, restringindo seu alcance – como alguns autores poderiam erroneamente pensar. Muito pelo contrário, ciente dos limites de sua experiência clínica e da infinitude polissêmica do sonho, Jung deixa claro que aquilo que pode um sonho, parafraseando Espinosa “O que pode um corpo?”, foi e sempre será uma pergunta em aberto sem uma resposta definitiva. Afinal, só Deus (ou Natureza, absolutamente infinito, mais uma vez fazendo uma inflexão a partir de Espinosa) saberia “o que mais”... Se nosso amigo psiquiatra suíço, em sua vivência como clínico, construiu alguns sentidos para a experiência onírica em conjunto com seus pacientes, foi apenas em função da necessidade dos casos que atendeu. Como ele bem atesta em *A prática da psicoterapia* (2008), o único critério para a validação de suas asserções a respeito dos sonhos é o da “eficácia terapêutica”. Guattari caminha nessa mesma direção quando diz que

⁵⁶ Trecho retirado de Jung (1999, p. 19).

[...] as questões que se colocam, concretamente, a propósito de uma interpretação, seja ela qual for, são sempre as seguintes: ela é ou não é eficaz? O que foi eficaz e o que não foi? Ou seja, o que de fato interveio para mudar um modo de subjetivação ou para não mudá-lo? (GUATTARI e ROLNIK, 1999, p. 226).

A validade do método de Jung e da produção de sentidos, para os sonhos, que ele ensinou é garantida e se mostra nos efeitos que tiveram na vida de seus pacientes, ajudando-os em suas questões e trazendo mudanças em suas existências. Portanto, por esse viés, também podemos entrever que em Jung, no contato com a experiência onírica, sentido e método são coemergentes; não obstante, isso é um assunto à ser explorado e aprofundado em outra ocasião. Passemos agora às conclusões propriamente ditas.

Tendo percorrido vários textos, livros, artigos e outras referências para a construção de nosso problema de pesquisa, podemos dizer o quão amplo é a temática dos sonhos. Várias linhas adjacentes foram surgindo em nossa caminhada, de modo que foi necessário fazer um recorte e deixar algumas questões interessantes de fora, mas que provavelmente serão retomadas depois, em outras circunstâncias. O mesmo se dá com os trechos onde apenas delineamos uma breve síntese, indicando que determinadas teorias tiveram um desdobramento posterior muito amplo e que precisam ser retomadas por ângulos distintos na atualidade. Tais assuntos são fontes de estudo para uma ou várias vidas. Ainda assim, frequentemente os sonhos e suas idiossincrasias causam um fascínio muito maior na vida cotidiana das pessoas do que nos espaços acadêmicos de produção de saber. Nesse sentido, devemos nosso reconhecimento a Freud por ter recolocado o sonho como um fenômeno digno de ser estudado, trazendo de volta a ele uma importância perdida ao longo do tempo. A partir disso, abriu-se um campo de pesquisa, não só na psicologia, mas, igualmente, em outras áreas do conhecimento. Isso permitiu que muitos pudessem se lançar a investigar os sonhos, sua natureza, suas características e sua relação com os outros aspectos de nossa existência, dentre outros. No nosso caso, privilegiamos duas abordagens, a Psicanálise e a Gestão Coletiva dos Sonhos, e três eixos: sentido, método e uso. Em relação à primeira, nosso principal interlocutor foi Freud e seus escritos, embora nos valem de autores diversos para problematizarmos o método interpretativo freudiano e seu modo de operar. Depois, ampliamos suas ideias nos utilizando de outros psicanalistas, mais atuais, que nos deram pistas valiosas de como lidar com os sonhos de maneiras distintas. Já no que se refere à Gestão Coletiva, não tivemos um referencial único como eixo. Atravessamos os domínios dos estudos da cognição, filosofia da diferença, antropologia, a própria Psicanálise... Compusemos um mosaico a partir das várias referências estudadas e também dos dados

coletados na pesquisa, de mesmo nome, realizada na UFF durante o período de 2009 a 2013, como já foi dito no início do primeiro capítulo. Poderíamos abordar a relação entre essas duas teorias de inúmeras formas. Contudo, queremos aqui destacar o que segue abaixo.

Estamos acostumados a conceber o convívio entre as teorias – sejam elas acerca do sonho, sejam referidas a outras temáticas – a partir de parâmetros antagonistas, dentre vários possíveis, como se elas se opusessem, uma precisando negar a outra, ou mesmo de parâmetros agonísticos, como se se tratasse de uma disputa de sentido, mas sem o estabelecimento de uma relação de oposição ou de negação. No entanto, queremos aqui pensar o vínculo entre ambas a partir da perspectiva de Varela (1994), como sendo complementares, coexistentes, estando lado a lado. Isso quer dizer que as compreendemos como modos distintos de se aproximar de uma determinada experiência, sem se remeterem ou se combinarem em uma unidade lógica ou totalizante e sem que suas diferenças sejam dirimidas. Desse modo, talvez a posição agonística esteja próxima da complementaridade, embora acreditamos que não sejam completamente iguais. Essa é uma maneira muito singular de pensar a interação das inúmeras perspectivas vigentes no tocante à experiência onírica (e também, poderíamos dizer, no que se refere às correntes teóricas dentro da psicologia). Mais à frente, quando retomarmos a noção de coemergência de Varela, tal concepção ganhará maior compreensibilidade.

No final das contas, observamos que as duas abordagens utilizadas não são tão distantes assim entre si e, ao lado de suas diferenças, encontram-se pontos em comum. No que tange à forma individual ou coletiva de se lidar com os sonhos, temos uma discrepância gritante. Na Gestão Coletiva dos Sonhos, tem-se um modo de trabalho que é sempre coletivo, grupal, cujo dispositivo, as oficinas, essas podem ser realizadas em diferentes *settings* ou ambientes. Já na psicanálise, a forma de ocupar-se dos sonhos se dá a dois e é balizada pelo *setting* analítico, ou seja, mantém-se em um ambiente constante. Com isso, queremos dizer que há na clínica psicanalítica uma constância em termos de demanda de tratamento, de um certo pedido de cuidado. Contudo, o que essas duas teorias podem estar assinalando, de maneiras distintas, é que, ao se encarregar da experiência onírica, dificilmente recomenda-se fazê-lo sozinho. No caso da Gestão Coletiva isso representa uma direção, uma aposta, ou seja, confia-se que esse modo grupal é capaz de produzir determinados efeitos. E na psicanálise? No capítulo dois, página 166, fizemos uma citação de Freud. Além do que já foi comentado a respeito, podemos ainda compreendê-la (bem como o que se segue a ela no texto original do médico vienense) como uma afirmação no sentido de que o trabalho com os sonhos requer a presença de no mínimo outra pessoa. A questão aqui não é exatamente dizer que talvez não seja interessante trabalhar os sonhos de forma solitária, mas, sim, afirmar que trabalhá-los

coletivamente é mais potente. Contudo, não fechamos as portas para essa hipótese, uma vez que nosso propósito não é delimitar as possibilidades de manejo para com a experiência onírica, e, sim, proliferá-las.

Outro ponto interessante que atravessa a psicanálise e também a Gestão Coletiva diz respeito à narratividade do sonho, ou melhor, às mais variadas formas de tratá-lo. Uma coisa são os inúmeros modos de expressão da experiência onírica, com suas imagens, cheiros, sons, sensações táteis, afectos diversos, etc. Outra coisa é o tratamento que iremos dar a esse sonho e que vai, invariavelmente, transformá-lo em algo diverso. A maneira pela qual o abordamos é essencial, pois é aí que se decide para onde iremos seguir com ele. Acreditamos que ambas as teorias aqui apresentadas concedem à experiência onírica um tratamento estético. Uma, porém, prioriza aquilo que compõe o sonho, seus elementos intensivos, matéria-prima para a criação de outros universos de referência capazes de inventar novas formas de ser e estar no mundo pela diluição das fronteiras onirismo/vigília. E a outra aborda o conteúdo onírico, igualmente, em sua vertente intensiva, só que partindo da tradução de uma linguagem perceptual para uma linguagem conceitual. Utiliza-se de ambas o que pode ser empregado na construção e reconstrução da história de vida do sonhador – de modo que nos sejam dadas pistas sobre o que o deixou doente – e por quais caminhos podemos ajudá-lo a encontrar a saúde. Nesse segundo processo, também acontece que os limites sonho/realidade sejam colocados em questão, reposicionando seus limiares e, assim, impulsionando ainda mais a pessoa a um viver criativo. Talvez possamos dizer, retomando um pouco a questão do cuidado exposta ao final do primeiro capítulo, que o manejo com a dimensão intensiva do sonho é um trabalho de cuidado, seja em um dispositivo etnográfico (nos Warlpiri), analítico (na Psicanálise), prisional (no caso de Nicola) e com as oficinas (na Gestão Coletiva).

Isso se reflete nos produtos desses métodos, em suas criações “prontas” (entre aspas, sim, pois sabemos que a obra dita acabada – se se trata mesmo de uma obra – nunca esgota sua potência de releitura e de ressignificação). Em uma vemos que a narrativa onírica ganha um tom de literatura *noir*, como uma história de detetive, com casos a serem desvendados através de pistas deixadas para trás. Na outra, temos, para ficarmos nos exemplos da tese, pinturas, algumas com uma única imagem, outras com múltiplas figuras; em alguns desenhos, a imagem parece compor um todo harmônico, em outros, as imagens são muito dissonantes entre si. Já houve ocasiões em que as ilustrações tiveram um tom mais abstrato e, em outros momentos, foram mais figurativas. Talvez a escolha entre um ou outro dispositivo para trabalhar nossos sonhos seja não apenas política mas também estética.

Apesar de este item se chamar conclusão, indicando um possível fechamento, amarração, resultado obtido ou coisas do gênero, não é nossa intenção afunilar as discussões aqui postas. Pelo contrário, queremos que elas se expandam e deixem esta esfera, se articulando a outros saberes trazidos por aqueles que poderão nos ler. Todavia, acreditamos que algumas indicações podem ser tiradas deste trabalho e, se há alguma conclusão a ser feita, acreditamos que seja apenas uma e, quiçá, uma bem importante: o sonho é vazio de um sentido intrínseco, ou seja, ele não possui qualquer significado essencial, sua natureza é livre de qualquer sentido que possa ser considerado como atributo ou parte inerente dele. É por essa razão que podemos conferir-lhe infinitos sentidos, significados, e é nisso que reside sua potência. Na esteira de Foucault, quando abordamos sua concepção de interpretação no capítulo dois, Tobie Nathan (2012, p. 183, grifo nosso) afirma: “não existe o significado de um sonho, mas unicamente interpretações!”⁵⁷. Talvez essa ideia seja uma das únicas que podemos afirmar com segurança e tranquilidade neste trabalho. No parágrafo a seguir, ela ficará mais clara.

Por último, no que se refere à parte conceitual, devemos destacar aquilo que consideramos o principal diferencial deste estudo. Vimos o quanto a noção de coemergência de Varela foi fundamental para problematizarmos as questões que envolvem a experiência onírica, seus possíveis sentidos e o manejo para com a mesma a partir dos diversos métodos existentes. Alguns poderiam levantar a objeção de que há poucas páginas dedicadas a essa ideia, dada a sua relevância central nesta pesquisa. A esses respondemos: a importância de uma noção, de um conceito não pode ser medida pelo número de páginas que se dedica a seu respeito, mas, sim, à força que aquela ideia exerce em uma dada problemática. E vemos aqui o quanto pensar os sonhos e a construção de seus sentidos por esse viés desloca toda uma discussão sobre o tema. A partir do momento em que se estabelece que o sentido de todo sonho é produzido por meio de determinado método, devemos ter o compromisso de abandonar uma atitude que busca encontrar uma verdade única (NATHAN, 2012), ou seja, fazemos uma inflexão de tal sorte que não mais pensamos qual teoria é a verdadeira ou a correta em relação aos sonhos e quais seriam as falsas, as equivocadas, mas, sim, o que cada método produz, quais são os efeitos provocados na vida das pessoas ao terem seus sonhos trabalhados por este ou aquele dispositivo. Essa deveria ser a perspectiva adotada quando investigamos a experiência onírica e suas mais variadas formas de utilização e atribuição de sentido e de valor. Por esse motivo, caso se pergunte em relação a esse estudo: trata-se de uma

⁵⁷ No original em espanhol: “No existe el significado de un sueño, sino únicamente interpretaciones!” (tradução realizada pelo autor da tese).

tese de coemergência que encontra na abordagem da Gestão Coletiva dos Sonhos o seu exemplo pragmático ou se trata de uma tese de Gestão Coletiva dos Sonhos que encontra na coemergência seu modo de operar por excelência? Honestamente, a esta altura, isso deixa de ser importante. O mais interessante aqui é acompanhar o que essa forma aberta de pensar implica para o campo de investigação do sonho, seja na psicologia, seja em áreas afins.

Assim sendo, é importante retomar a discussão que apontamos com Foucault, na introdução, sobre a questão da ética no que se refere ao sonhar. Todos nós sonhamos, isso não é possível negar e disso não se escapa. O ponto é: propomo-nos a fazer algo a respeito do sonho ou não? Trata-se de uma questão ética, pois nos coloca a responsabilidade de como lidar com essa vivência que tem o potencial de nos afetar a cada noite. O modo de se aproximar da temática dos sonhos proposto pela tese afirma a diversidade dos dispositivos existentes, as diferenças de concepções, pois não nega nenhum método, nenhuma abordagem da experiência onírica. Nesse sentido, caminhamos também para a afirmação de uma lateralização dos dispositivos, colocando-os em proximidade. O ponto que os distingue é o que cada um vai produzir, quais serão os efeitos desencadeados na vida daquele que sonha ao se utilizar determinada metodologia, o que faremos do sonho, que valor e sentido atribuiremos a ele e como o consideraremos em relação às demais experiências de nossa vida. É um desdobramento da questão inicial. A primeira é se o concebemos como algo que tem algum nível de pertinência existencial ou não e, depois, que tipo de valor e sentido iremos conferir-lhe. Talvez estejamos em um tempo de ressignificação da experiência onírica. Não de forma nostálgica, como no passado, onde, por exemplo, ela gozava do prestígio dos Reis e Imperadores – principalmente em suas campanhas militares –, mas também distantes das apropriações que o capitalismo tem pretendido, como se o sonho, a título de ilustração, pudesse ser transformado em uma mercadoria como as demais ou mesmo um conteúdo passível de *download* e manipulação (CRARY, 2014). Podemos encontrar formas de resistência e de criação através do trabalho com essas imagens noturnas evanescentes? Essa é uma questão que aqueles que se afetam de forma intensa com a experiência onírica deveriam carregar consigo, sem se preocupar em lhe dar uma resposta final e permanente. Tal problema comporta apenas soluções provisórias, locais e múltiplas.

Agora, para terminar, no espírito de nossas discussões, recorreremos uma vez mais a Sandman. Em um diálogo na última edição⁵⁸ da revista publicada no ano passado, Desejo, um

⁵⁸ Não verdade não se trata propriamente da última edição, pois a série foi encerrada em 1996 nos Estados Unidos e em 1998 no Brasil. No entanto, o autor da revista decidiu contar a história de como tudo começou, quer

dos irmãos Perpétuos de Sonho, lhe confessa: “Porque é da natureza dos Sonhos, e APENAS dos Sonhos, definir a Realidade” (GAIMAN, 2015, p. 11, grifo do autor)⁵⁹.

dizer, não exatamente a origem de Sandman, mas o modo como iniciou o arco de histórias compreendido pela edição número 01. A edição que citamos acima corresponderia, em ordem cronológica, a um prelúdio.

⁵⁹ No original em inglês: “*Because it is the nature of Dreams, and ONLY of Dreams, to define Reality.*” (tradução realizada pelo autor da tese).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFFAIRE LIP. *In*: WIKIPÉDIA, l'encyclopédie libre. [S.L.]: Wikipédia, 2016. Disponível em: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Affaire_Lip>. Acesso em: 01 fev. 2016.

BLANCHOT, Maurice. L'interruption: comme sur une surface de Riemann. **La Nouvelle Revue Française**, Paris, n. 137, p. 869-881, mai. 1964.

CAPTAÇÃO. *In*: Camera Cotidiana. Goiânia: Fractal Filmes, 2012. Disponível em: <<http://cameracotidiana.com.br/saladeaula/tema/outras-tecnicas-captaca/>>. Acesso em: 05 out. 2015.

COSTA, Anderson; TEIXEIRA, Antonio João. A transtextualidade na adaptação cinematográfica: o Almoço Nu de William Burroughs e de David Cronenberg. *In*: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUL, 13, 2012, Chapecó. **Anais...** Chapecó: UNOCHAPECÓ, 2012. 1 CD-ROM.

CRARY, Jonathan. **24/7**: capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DELEUZE, Gilles. O pensamento e o cinema. *In*: _____. **A imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 1990. cap. 7, p. 189-226.

_____. Carta a um crítico severo. *In*: _____. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 11-22.

_____. Cours cinéma/pensée du 20/11/1984, partie III. Paris: Université Paris VIII, 2001a. Disponível em: <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=369>. Acesso em: 10 fev. 2016.

_____. Cours cinéma/pensée du 27/11/1984, partie I. Paris: Université Paris VIII, 2001b. Disponível em: <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=373>. Acesso em: 12 fev. 2016.

_____. A literatura e a vida. *In:* _____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 11-16.

_____. O que as crianças dizem. *In:* _____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 73-79.

_____. O Trágico. *In:* _____. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 04-20.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. O que é um agenciamento? *In:* _____. **Kafka**: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago, 1977. cap. 9, p. 118-127.

_____. Percepto, Afecto e Conceito. *In:* _____. **O que é a filosofia?** 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1997a, p. 211-255.

_____. Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível. *In:* _____. **Mil Platôs vol. 4**. São Paulo: Editora 34, 1997b, p. 11-113.

DREAM OF INSOMNIA WORKSHOP. Como: Fondazione Antonio Ratti, 2012. Disponível em: <http://www.fondazioneratti.org/seminars/239/dream_of_insomnia_workshop>. Acesso em: 29 abr. 2016.

FOUCAULT, Michel. Introdução a Binswanger. *In:* _____. **Ditos e Escritos I**: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 65-121.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx**: Theatrum Philosophicum. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. Os intelectuais e o poder. *In:* _____. **Microfísica do Poder**. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 69-78.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1900], v. IV.

_____. **A interpretação dos sonhos (segunda parte)**. *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1900], v. V.

_____. **Psicopatologia da vida cotidiana**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1901], v. VI.

_____. **Fragmentos da análise de um caso de histeria**. *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1905], v. VII.

_____. **O manejo da interpretação dos sonhos em psicanálise**. *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1911], v. XII.

_____. **Um sonho comprobatório**. *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1913a], v. XII.

_____. **Observações e exemplos da prática analítica**. *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1913b], v. XIII.

_____. **O Inconsciente**. *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1915], v. XIV.

_____. **Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos**. *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1916a], v. XIV.

_____. **Conferências introdutórias sobre psicanálise**. *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1916b], v. XV.

_____. **Além do Princípio de Prazer.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1920], v. XVIII.

_____. **Sonhos e Telepatia.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1922a], v. XVIII.

_____. **Observações sobre a Teoria e a Prática da Interpretação de Sonhos.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1922b], v. XIX.

_____. **Josef Popper-Lynkeus e a Teoria dos Sonhos.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1923], v. XIX.

_____. **Algumas Notas Adicionais sobre a Interpretação dos Sonhos como um todo.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1925], v. XIX.

_____. **O Futuro de uma Ilusão.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1927], v. XXI.

_____. **Carta a Maxime Leroy sobre um sonho de Descartes.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1929], v. XXI.

_____. **Meu Contato com Josef Popper-Lynkeus.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1932], v. XXII.

_____. **Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1933], v. XXII.

_____. **Construções em Análise.** *In:* Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1937], v. XXIII.

_____. **Um Esboço de Psicanálise**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1938], v. XXIII.

GAIMAN, Neil. **Sandman – Terra dos Sonhos**: Um sonho de mil gatos. São Paulo: Globo S/A, 1991, n°18.

_____. **Sandman: Um jogo de você** – Parte 1. São Paulo: Globo S/A, 1992, n° 32.

_____. **Sandman: Vidas breves** – Parte 8. São Paulo: Globo S/A, 1994, n° 48.

_____. **Sandman: Exilados**. São Paulo: Globo S/A, 1998, n° 74.

_____. **Sandman: Overture**. New York: Vertigo, 2015, n° 06.

GÉRER. In: LAROUSSE, dictionnaires des français. Paris: Société Éditions Larousse, 1998.

Disponível em:

<<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/g%C3%A9rer/36775?q=g%C3%A9rer#3671>>.

Acesso em: 26 out. 2015.

GERIR. In: DICIONÁRIO de português. Porto: 7graus, 2009. Disponível em:

<<http://www.dicio.com.br/gerir/>>. Acesso em: 26 out. 2015.

GESTÃO. In: DICIONÁRIO de português. Porto: 7graus, 2009. Disponível em:

<<http://www.dicio.com.br/gestao/>>. Acesso em: 26 out. 2015.

GESTION. In: LAROUSSE, dictionnaires des français. Paris: Société Éditions Larousse, 1998. Disponível em:

<<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/gestion/36853?q=gestion#36794>>. Acesso em:

26 out. 2015.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In:_____. **Mitos,**

emblemas, sinais: morfologia e história. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p.

143-180.

GLOWCZEWSKI, Barbara; GUATTARI, Felix. Les Warlpiri. **Revue Chimères**, Paris, n. 1, p. 01-28, 1987. Disponível em: <http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/01chi02.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2012.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires Totêmicos – Cosmopolítica do Sonho**. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

_____. Lignes d’erre et cartes des présences proches. **L’Unebévue**, Paris, n. 33, p. 115-132, 2015.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GUATTARI, Félix. Os 65 sonhos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 fev., 2003. Caderno Mais! Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1602200313.htm>>. Acesso em: 02 ago. 2015. Não paginado.

_____. L’incursion. *In*: _____. **Qu’est-ce que l’écophilosophie?** Paris: Lignes/imec, 2013, p. 473-485.

_____. Heterogênesse. *In*: _____. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 11-95.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HARVEY, David. Prefácio. *In*: _____. **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana**. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 09-24.

JUNG, Carl Gustav. A aplicação prática da análise dos sonhos. *In*: _____. **Ab-reação, análise dos sonhos, transferência**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 11-32.

_____. Os objetivos da psicoterapia. *In*: _____. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 34-50.

KHAN, M. Masud R. Psicologia do sonho e a evolução da situação psicanalítica. *In*: _____. **Psicanálise**: teoria, técnica e casos clínicos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977 [1962], p. 39-56.

_____. Uso e abuso do sonho na experiência psíquica. *In*: _____. **Psicanálise**: teoria, técnica e casos clínicos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977 [1972], p. 369-379.

KARSENTI, Bruno. Présentation. *In*: LÉVY-BRUHL, Lucien. **Carnets**. Paris: PUF, 1998, p. V-XXXVII.

KASTRUP, Virginia; PASSOS, Eduardo. Cartografar é traçar um plano comum. **Fractal**, Revista de Psicologia, Niterói, v. 25, n. 2, p. 263-280, 2013.

LES LIP, L'IMAGINATION AU POUVOIR. *In*: WIKIPÉDIA, l'encyclopédie libre. [S.I.]: Wikipédia, 2016. Disponível em: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Les_Lip,_l'imagination_au_pouvoir>. Acesso em: 01 fev. 2016.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **Carnets**. Paris: PUF, 1998.

MANGUEIRA, Maurício; BONFIM, Eduardo Maurício da Silva. Força *versus* representação: o legado de Nietzsche na filosofia de Deleuze. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 130, p. 619-635, dez. 2014.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Campinas: Workshopsy, 1995.

MERCIER, Claude. S2, un signifiant hors-page: à la recherche de la chaîne signifiante. **L'Unebvue**, Paris, n. 31, p. 137-146, 2014.

MIRCEA, Eliade. **Mito e Realidade**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

NADAUD, Stéphane. Une ou des Révolution(s) Moléculaire(s). In: GUATTARI, Félix. **La Révolution Moléculaire**. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2012. Prefácio, p. 05-14.

NATHAN, Tobie. **La nueva interpretación de los sueños**. Madrid: Clave Intelectual, 2012.

ORLANDI, Luiz Benedicto Lacerda. Um gosto pelos encontros. Darmstadt: TU Darmstadt/Department of Philosophy, 2014. Disponível em: <<http://deleuze.tausendplateaus.de/wp-content/uploads/2014/10/Um-gosto-pelos-encontros-Artigo-de-Luiz-Orlandi1.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

PELBART, Peter Pál. Palestra no Encontro Vulnerável. Rio de Janeiro: UERJ, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VZp6bF81eEs>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

PRECE DE DEDICAÇÃO DE MÉRITOS. In: Sobre Budismo: sabedoria budista para o cotidiano. Disponível em: <<http://sobrebudismo.com.br/prece-de-dedicacao-de-meritos/>>. Acesso em: 03 dez. 2015.

PROCHET, Neyza. De que são feitos os sonhos? **Cadernos de Psicanálise – CPRJ**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 28, p. 11-25, jan./jun. 2013.

RÉBUS. In: DICIONÁRIO de português. Porto: 7graus, 2009. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/rebus/>>. Acesso em: 24 nov. 2012.

RUDGE, Ana Maria. As fantasias oníricas, para que servem? **Psyche**, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 63-72, dez. 1999. Disponível em: <<http://egp.dreamhosters.com/EGP/114-as-fantasias-oniricas.shtml>>. Acesso em: 12 jun. 2016. Não paginado.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. Participação, coletivo e afeto na clínica da psicose. In: _____. **Psicose: questões de vida ou morte**. São Paulo: Vetor, 2006, p. 103-144.

_____. **O Sonho como produção perspectivante da vida**. 2008. 69f. Relatório de Estágio de Pós-Doutorado – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

_____. Gestão coletiva dos sonhos: elementos para uma psicologia da diferença. **Mnemosine**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 59-76, 2010. Disponível em: <http://www.mnemosine.com.br/ojs/index.php/mnemosine/article/view/203/pdf_188>.

Acesso em: 23 fev. 2012.

_____. **Gestão Coletiva dos Sonhos (o sonho como perspectivação da vida)**. 2010. 210f. Relatório de atividade de pesquisa – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

_____. Gestion Collective des Rêves: extractions déterritorialisées. **L’Unebêvue**, Paris, n. 31, p. 151-163, 2014.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; TRINDADE, Tarso Ferrari; COSTA, Juliana Lima; GRIPP, Vitor Emanuel Alves de Souza. Idios kosmos e liberdade na Gestão coletiva dos sonhos. *In*: SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA E PRÊMIO VASCONCELLOS TORRES, 21, 2011, Niterói. **Anais...** Niterói: UFF, 2011. 1 CD-ROM.

SEIXAS, Raul. **Gita**. São Paulo: Polygram, p1989. 1 CD.

SILVA, Cintia Viera da. Da física do intensivo à estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 22, p. 37-53, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/89385/92247>>. Acesso em: 18 nov. 2015.

SOLIS, Réne. LIP LIP LIP HOURRA! **Libération**, Paris, 20 mar. 2007. Disponível em: <http://next.liberation.fr/culture/2007/03/20/lip-lip-lip-hourra_87951>. Acesso em: 01 fev. 2106.

SÜSKIND, Patrick. **O Perfume: a história de um assassino**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 1985.

TRINDADE, Tarso Ferrari. **A criação em dois momentos: diálogos entre Freud, Deleuze e Guattari**. 2007. 167f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

VARELA, Francisco. **Conhecer**: as ciências cognitivas, tendências e perspectivas. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

VASCONCELLOS, Jorge. A ontologia do Devir de Gilles Deleuze. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 137-167, 2005. Disponível em: <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V2N4-A-ontologia-do-devir-de-Gilles-Deleuze.pdf>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

WALLACE, B. Alan. **Despertar no sonho**: sonhos lúcidos e Ioga Tibetana dos sonhos para o *insight* e a transformação. Petrópolis: Vozes, 2014.