

A viagem pelas imagens da noite: o sonho como substrato do imaginário latino-americano

The journey through the images of the night: dreams as substrate of the Latin American imaginary

Higor Antonio da Cunha

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6021-2484>

E-mail: higordacunha@outlook.com

Denise Marcos Bussoletti

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1399-2534>

E-mail: denisebussoletti@gmail.com

Recepção: 14.11.2024

Aprovação: 29.11.2024



Resumo: Esse artigo explora a importância dos sonhos nas culturas, na construção de identidades e na produção cultural da América Latina em busca de observar de que modo a experiência onírica se relaciona com a construção e desenvolvimento do imaginário latino-americano. Os sonhos são experiências fundamentais que conectam o ser humano a dimensões metafísicas e ontológicas, influenciando crenças e práticas sociais. Nas culturas ameríndias, os povos originários vêem os sonhos como portais para outras percepções da realidade e encontro com imagens de alteridade, associadas a si mesmos ou a entidades. Os relatos oníricos são fundamentais para a coesão social, permitindo a comunicação entre indivíduos e a natureza. Também na produção artística e literária do Surrealismo e do Realismo Mágico, as imagens oníricas emergem como uma possibilidade de alteração ou visão encantada da realidade, como um contraponto a cultura pautada na racionalidade instrumental. Atua tanto como material de criação poética, quanto como inspirador de princípios estéticos, filosóficos, éticos, epistemológicos, metafísicos e políticos. O sonho emerge não apenas como um fenômeno individual, mas como uma experiência coletiva que molda a vivência cultural e espiritual dos povos latino-americanos.

Palavras-chave: Sonho, Imaginário Latino-Americano, Povos originários, Surrealismo, Realismo Mágico.

Abstract: This article explores the importance of dreams in Latin American cultures, in the construction of identities and in the cultural production, in order to observe how the dream experience relates to the construction and development of the Latin American imaginary. Dreams are fundamental experiences that connect human beings to metaphysical and ontological dimensions, influencing beliefs and social practices. In Amerindian cultures, the native American saw dreams as portals to other perceptions of reality and encounters with images of otherness, associated with themselves or with entities. Dream stories are fundamental to social cohesion, allowing communication between individuals and nature. Also, in the artistic and literary production of Surrealism and Magical Realism, dream images emerge as a possibility of alteration or an enchanted vision of reality, as a counterpoint to the culture based on instrumental rationality. It acts both as a material for poetic creation and as an inspiration for aesthetic, philosophical, ethical, epistemological, metaphysical and political principles. The dream emerges not only as an individual phenomenon, but as a collective experience that shapes the cultural and spiritual life of Latin American peoples.

Keywords: Dream, Latin American Imaginary, Native American Peoples, Surrealism, Magical Realism.

INTRODUÇÃO: PRIMEIROS PASSOS

Toda noite nos colocamos em uma viagem. A cada vez que deitamos a cabeça no travesseiro e fechamos os olhos, estamos dando os primeiros passos para uma travessia incerta e imprevisível. Essa jornada, que convencionamos de chamar de “sonho” se apresenta como uma experiência fundante para dimensões da vivência humana, contribuindo para a construção de relações simbólicas, crenças metafísicas, investigações epistemológicas e formulações ontológicas. Um fenômeno que, apesar de corriqueiro e cotidiano, carrega um grande potencial de inspiração poética e ética.

Para Nietzsche (2000), o sonhar foi o grande catalisador que provoca as hipóteses metafísicas. As imagens que se apresentam enquanto dormimos, aparecem, num primeiro momento, ser um reflexo das imagens que vemos durante o dia, ainda que distorcidas. Desse modo, nos tempos de uma cultura “primordial o homem acreditava conhecer no sonho um segundo mundo real; eis a origem de toda metafísica” (Nietzsche, 2000, p. 18). Em outras palavras, pelas imagens oníricas é possível chegar à conclusão de que “não vivemos em apenas um mundo, mas entre dois mundos pelo menos” (Didi-Huberman, 2014, p. 155).

Ainda que, não percebesse qualquer deslocamento enquanto dormia, já que acordava na mesma posição em que se lembrava ter deitado, ao acordar se

deparava com o grande enigma de onde e o que estariam aqueles lugares que visitou. Se meu corpo não se mexeu, como posso ter voado?

Corroborando com esse apontamento filosófico, também hipóteses sociológicas associam os encontros oníricos com a concepção da ideia de alma, um componente que se separa do corpo e é capaz de persistir mesmo depois que aquele sucumbe. Isso porque,

se, durante o sono, se vê conversando com um de seus companheiros que ele sabe estar distante, conclui que também este último é composto de dois seres: um que dorme a uma certa distância, e outro que veio manifestar-se por meio do sonho. Dessa experiência repetida desprendesse pouco a pouco a ideia de que existe em cada um de nós um duplo, um outro, que, em determinadas condições, tem o poder de deixar o organismo onde reside e sair a peregrinar ao longe (Durkheim, 2003, pp. 46).

O que se vê, por esses apontamentos iniciais, é como o sonho como fenômeno inspira o ser humano a refletir sobre sua própria existência, concebendo afirmações de caráter ontológico que são cruciais para a experiência religiosa e, por conseguinte, para a elaboração de sistemas religiosos. No sonho, não só encontro lugares diferentes, como encontro pessoas que, ainda que sejam conhecidas, não são as mesmas. Esses encontros são com uma alteridade tão afastada de si, que provocam terror e fascínio, simultaneamente.

Para Jeanne Marie Gagnepin (2006), a cultura humana se caracteriza pela tentativa de estabelecer comunicação e interação com um Outro, seja ele a natureza, deidades ou outro humano. A isso coincide a obra de Gilbert Durand (2012) que propõe o trajeto antropológico como modo de regulação biopsicossocial ao se defrontar e confrontar consigo e com o ambiente, com a natureza própria e cósmica. Considerando isso, podemos inferir que a experiência de encontro com a alteridade durante sonho provoque efeitos de produção cultural.

Carl Gustav Jung (2016) destaca a importância da linguagem dos sonhos, não apenas para compreensão de aspectos inconscientes da psique de cada indivíduo, mas também pelo caráter histórico que ela possui. Para o autor, enquanto sonhamos produzimos símbolos que podem, inclusive, ser relacionados a grandes mitos e ritos primitivos. No entanto, pela dificuldade que possuem de ser definidos absolutamente pela lógica racional causal, os simbolismos dos sonhos acabam por irritar os adeptos científicos e foram, pouco a pouco, descredibilizados e afastados da vida cotidiana pelo projeto da Modernidade. Ainda que não se possa deixar de reconhecer conquistas do iluminismo científico, não se pode negar que “tais conquistas realizaram-se à custa de enormes perdas, cuja extensão mal começamos a avaliar” (Jung, 2016, p. 58).

Para iniciar uma avaliação dessa espécie, ainda que de modo incipiente, resta-nos mirar o passado, em busca de encontrar os vestígios de algumas dessas perdas. Ou ainda, poder reconhecer que, ainda que tenha sofrido avarias, essas ideias ainda se mantêm presentes. Precisamos, então, dar um passo atrás, nem que seja para pegar impulso.

A isso se presta essa pequena incursão no imaginário latino-americano, de modo que se possa observar de que modo a experiência onírica se relaciona com a construção e desenvolvimento do imaginário latino-americano. Para tanto, identificaremos as significações atribuídas ao ato de sonhar, desde as comunidades dos povos originários da América Latina, para assim assinalar quais os papéis que o sonho desempenha. Com isso, serão evidenciadas as relações, diretas e indiretas, do onírico com a produção cultural latino-americana, para, então, estimar de que modo o olhar para a experiência onírica tece influências na cultura latino-americana contemporânea.

TRAVESSIAS SAGRADAS, DESDE QUANDO TUDO ERA MATO: O SONHO NAS CULTURAS AMERÍNDIAS

Antes da invasão europeia a partir do século XIV, vários povos diferentes entre si ocupavam o território que viria a ser chamado de América. Existiam desde comunidades isoladas com pouco contingente populacional até impérios sólidos, com uma organização social e econômica estabelecida. Ainda que apresentassem muitas diferenças entre si, vários desses povos originários demonstravam uma forte consideração pelo sonho nas suas práticas e saberes.

Os Maias tinham o sonho como uma porta para um conhecimento místico, considerando que manifestava sinais de uma realidade transcendente. Junto de outras práticas como a música, dança e teatro, o exercício do sonhar contribuía para a conservação e renovação da memória do povo, bem como para uma compreensão relacional do mundo. Assim, a interpretação do sonho tinha um papel muito importante, sendo necessário, por vezes, a instrução e auxílio de um especialista, o xamã ou guia.

Dentre vários os saberes e imagens possíveis de se ter contato nos sonhos, o que mais se destacava, na cosmovisão maia era o vislumbre dos “*nawales*”. Conforme Anita Gramigna (2019, pp. 10), “*Nawales* são energias espirituais associadas à pessoa, com base na sua data de nascimento, que geralmente se

manifestam em forma animal”¹. Usualmente, cada pessoa possui um *nawal* que representa os talentos, qualidades, bem como os desafios e missão que ela deverá cumprir. Essa coessência do espírito humano que atua como um guia, usa o sonho para se comunicar, ao mesmo tempo, em que é o sonho. É pela interação com o *nawal* que se refina a espiritualidade e o olhar simbólico, mitológico e onírico da realidade, que conduz a uma outra forma de interação com o espaço-tempo.

Mais ao sul, os Yanomami consideram que o sonho possui uma espécie de substância coletiva que conecta humanos e não-humanos. É pelo espaço-tempo do sonhar (*mari tēhē*) que o sonhador se percebe como parte da mesma matéria que compõe as árvores e o animais. Esse é um dos motivos que faz com que a habilidade de sonhar seja necessária de ser ensinada, mesmo que os *napē* (não-indígenas) não o façam. Quando nos primeiros contatos com Bruce Albert, antropólogo francês, o xamã Yanomami Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2010) destacou como a desconexão com o aspecto onírico transparece na maneira de ser no mundo.

Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma. Aos poucos, você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napē*. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos (Kopenawa; Albert, 2010, pp. 63).

A relação com o sonhar além de ser parte essencial da identidade ontológica desse povo, contribui para a elaboração de modos culturais de representação também modula o comportamento dos Yanomami. Para eles, é a capacidade do sonho que permite ver a floresta por outro modo, por imagens que mostram a vida e que só sonhando se pode garantir segurança e sabedoria para atravessar. O sonho é parte fundamental do xamanismo Yanomami, tomando uma importância tanto espiritual como política, dada a atuação do xamã. A habilidade onírica que conduz ao voo espiritual também é fundamental para práticas cotidianas, como aprender a caçar. Para aprender a ser bom caçador, por exemplo, é preciso aprender a sobrevoar a floresta e conhecê-la de modo profundo, pelo onirismo. Um bom caçador é aquele que antes mesmo de caçar sonhou com a caça.

A pesquisadora Hanna Limulja (2022) destaca como a narração de sonhos se mostra como ponto importante das práticas, podendo acontecer em meio a discursos cerimoniais ou diálogos cotidianos. Ocupando parte importante da

¹ “I nawales sono energie spirituali associate alla persona, in base alla sua data di nascita, che si manifestano di norma in forma animale.” (Tradução nossa)

vivência Yanomami, “[a] memória e a desenvoltura para contar um sonho são habilidades desenvolvidas ao longo de uma vida inteira” (Limulja, 2022, p. 100).

Grande parte dos sonhos, por tratar de eventos possíveis de serem vividos no cotidiano, são tomados de forma literal. Isto é, o sonho indica um fato ou preságio e é assumido sem muita elucubração. No entanto, não há uma visão determinista, nada é irremediável, mas ao contrário, o sonho chama a atenção para uma realidade que pode ser mudada. Daí a importância do relato dos sonhos para toda a comunidade. O ponto chave é a partilha intersubjetiva, já que, nesse contexto

[...] independentemente do que o sonho venha a significar, esse sentido jamais é dado arbitrariamente ou ao bel prazer do sonhador. O sonho vem ao mundo pela linguagem, ao ser contado, senão permaneceria como realidade virtual e, portanto, não poderia se dar por completo. (Limulja, 2022, p. 72).

Assim, as imagens conhecidas no período do adormecer do corpo, não são totalmente privadas ou particulares, porque influenciam na vida em vigília e, quando compartilhados podem contribuir para a comunidade. E esses conhecimentos obtidos pela experiência onírica são integrados aos saberes aprendidos pela vivência cotidiana. Isso porque, para eles, o que se vivencia durante a noite e durante os transes xamânicos, é a viagem da imagem vital (*pei utupê*), sede das emoções, saberes e vontades, pela qual todo saber tem que passar para chegar à consciência. Pelo deslocamento de sua imagem, a pessoa tem acesso a lugares distantes, bem como encontrar a imagem de outros seres que habitam o cosmos.

Não se trata, portanto, de duas realidades paralelas, mas antes de duas formas de acessar um mundo que só pode ser plenamente compreendido a partir dessas duas perspectivas, a saber, a do corpo durante o dia e a da imagem durante a noite. Essas perspectivas, longe de se oporem, na verdade se complementam e possibilitam aos Yanomami ter um conhecimento de mundo que vai muito além daquele que experimentam durante a vigília. (Limulja, 2022, p. 69)

Esse caráter de separação, divisão entre dois componentes do ser, também aparece na visão dos Wari’ ou Uaris, que vivem na Rondônia. Conforme Shiratori (2022), para esse grupo indígena, o deslocamento do princípio anímico que é duplo do corpo, o “jam”, provoca riscos a integridade da pessoa decorrente da ausência da consciência, que se vê no sono, na doença e na morte. É presente o perigo de perder sua “alma” ou ter ela capturada por algum interlocutor onírico. Tanto isso é verdade que visualizar a imagem de uma pessoa viva, durante o sono, é encarado como presságio certeiro de uma morte eminente.

Sonhar é estar exposto a uma possível predação por parte de outros seres, estar exposto a possibilidade de ser flagrado e capturado pelo seu “lado dormente”

(Carson, 2023). Porque é um fenômeno de fragmentação momentânea, que pode conduzir a fragmentação definitiva, a morte, quando a alma não retorna ao corpo.

No entanto, ainda que admitam a possibilidade da fragmentação do ser durante o sono, alguns povos veem possibilidades positivas no viver onírico. Os Mamaïndê do noroeste do Mato Grosso, como aponta Shiratori (2022), podem procurar os espíritos animais em miniatura, que vivem em determinadas partes do corpo e são os responsáveis, dentre outras coisas, pela vontade de comer carne, pela continuidade dos batimentos cardíacos, pela capacidade de sonhar e pelas memórias. Sem esses animais, chamados de *nusa wasain'du* (“nossas coisas”), as pessoas sucumbem a doença e até à morte. Recuperar seus “enfeites”, como também são chamados, é recuperar a própria vitalidade.

Como afirma Gemma Orobítig (2022), a etnografia do sonho ameríndio denota como a vivência onírica revela a natureza dos seres do cosmos, por meio de qualidades sensíveis e corporais, que conduzem a critérios de identificação e diferenciação e sugerem a diversidade de perspectivas. Pelo sonho se defronta e confronta com tudo que habita o cosmos, não necessariamente em uma outra realidade, mas possivelmente, com uma outra parte dessa. Na cosmogonia Pumé, indígenas do sudoeste da Venezuela, o sonho como viagem da alma não acontece de modo espontâneo, mas é provocado por outros seres.

Da mesma maneira os já citados Yanomami, como aponta Limulja (2022), ao sonhar a pessoa fica exposta aos desejos dos outros que estão ausentes, como pessoas distantes, enamorados, inimigos, espíritos ou mortos. Quando se sonha com alguém falecido ou alguém que mora longe, acredita-se que foi o sentimento de saudade daquela pessoa que provoca o encontro onírico. É a saudade do sonhado, e não do sonhador, que se converte em gatilho da experiência.

Bem como os Uaris, é permanente o alerta da possibilidade de sujeição a essa alteridade encontrada no sonho. Porém, o sonho se apresenta, sobretudo, como abertura a Alteridade, a uma possibilidade de comunicação que pode desencadear um processo para além de falar com os outros, faz com que se torne um outro. Vindo como comunicação e linguagem, existe a necessidade de comunicar esses sonhos. Assim como para os Yanomami, outros povos veem na narração de sonhos um hábito que reforça o cimento social, que reforça o senso de pertencimento à comunidade.

O pensador indígena Ailton Krenak (2020), ao falar sobre o sonhar, se refere a um aspecto que está interligado com a cultura de seu povo, tendo o “sonho como instituição que prepara as pessoas para se relacionarem com o cotidiano.” (Krenak, 2020, p. 20) Nesse caso, os conteúdos oníricos são entrelaçados

às relações interpessoais, com o ambiente ao redor e com a natureza no sentido mais amplo e cósmico. Tanto de modo metafísico como também político que conduz decisões coletivas e fortalece laços sociais. Krenak (2020) define que

o sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afetos no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho afeta o mundo sensível; de como o ato de contá-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresentá-los aos seus convivas e transformar isso, na hora, em matéria intangível. (Krenak, 2020, p. 21)

Dessa forma, o sonho não está apartado da realidade, mas faz parte da vivência cotidiana, orientando comportamentos, práticas, modos de se relacionar, orientando sobre perigos. No onírico podem ser buscados “cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir” (Krenak, 2019, p. 52). Portanto, Krenak (2019) reafirma que nas cosmopercepções indígenas, os sonhos se mostram como um meio de aprendizado e autorreflexão, aproveitando esse insight para orientar suas interações com seus semelhantes, com o ambiente e com o mundo. Por isso, o autor afirma a necessidade atual de a sociedade como um todo se reconectar com o sonhar, para poder se guiar no momento atual a partir de uma outra ética, mas também para poder sonhar possibilidades de vida, de mundos possíveis.

A isso também coaduna Kaká Werá, ambientalista tapuia, quando afirma que

Na sabedoria ancestral, o propósito maior dos sonhos é integrar as duas partes em nós: o “eu” exterior e o “eu” interior e para que isso aconteça é necessário aprender uma linguagem que nos possibilite a conexão com estas partes. Essa comunicação é analógica e simbólica e a chamamos aqui de linguagem dos pássaros – *guyrá nheng* – que nos potencializa para ter discernimento mais apurado, compreender-nos melhor em nossos aspectos interiores. Ver quais as partes que são sustentadas por medos, traumas, crenças distorcidas de si e qual é verdadeira, genuína, potente (Werá, 2021, p. 19).

De um modo curioso e singular, o sonho acarreta uma percepção fragmentada do “eu” que promove uma maior consciência dessas partes, podendo levar a uma integração entre elas. Como se operasse segundo a divisa alquímica do “*solve et coagula*”, a dissolução e coagulação, que separam em partes para reunir de um modo mais harmonizado.

Esse fenômeno do deslocamento de percepção, inspirada pela viagem onírica, não restringe a sua influência às ideias religiosas ou metafísicas, mas, sendo parte de uma cosmopercepção, influencia todas as manifestações culturais. Na produção artística dos povos originários da América é bastante comum encontrar torções, decomposições e recomposições de formas, demonstrando um desdobramento da representação, como aponta Lévi-Strauss (2008), onde “são os

próprios órgãos e membros que são decompostos, e com eles se reconstrói um indivíduo arbitrário” (Lévi-Strauss, 2008, pp. 272). Para o autor, esse desdobramento presente na representação visual está intimamente relacionado a uma percepção do desdobramento da personalidade.

Todo esse conjunto de pressupostos e concepções presente nos mitos e ritos, narrativas e práticas dos povos originários da América, exercearam grande influência em produções estéticas e epistemológicas ocidentais, sobretudo a partir do século XX. Em especial, um movimento artístico e político que se desenvolveu na Paris de 1924, o Surrealismo.

SURREALISMO NA/DA AMÉRICA LATINA: SÓ IDA, SEM VOLTA

Diante das encruzilhadas que a dita civilização se colocou na primeira metade do século XX, despertou-se uma desconfiança no caminho que se estava tomando. Por mais veloz que parecesse o trem do progresso, alimentado pelo fogo de uma racionalidade instrumental, era temeroso o que se via na próxima estação. A respeito disso, alguns artistas, poetas e pensadores, decidiram saltar do comboio e explorar outras charnecas, como do inconsciente, do onírico e do maravilhoso. Em 1924, publicou-se o “Manifesto Surrealista”.

Ainda que, em seu início, possua uma marcante influência dos postulados psicológicos da Psicanálise de Freud, o “Movimento Surrealista” procurou inspiração também em outros campos de saberes. Na Antropologia vai encontrar muito material de inspiração, colecionando influências estéticas dos povos ameríndios e da Oceania. Os surrealistas se atraíam pelas artes pré-colombianas tanto pelo forte apelo visual e a características xamânicas e animistas, quanto por suas afinidades afetivas, intelectuais e filosóficas. Primeiro o que o olho foi capturado pelo deslumbramento, depois se encantaram pelo furor das pessoas que criaram tais artes.

É preciso lembrar que, desde o primeiro Manifesto Surrealista, a intenção apresentada por Breton (2001 [1924]) era de unificar os mundos objetivo e subjetivo, culminar as realidades sensível e material em uma só, uma *sur-realité* (sobre-realidade). Para isso exploravam técnicas variadas de exploração do inconsciente, como associações livres, automatismo na escrita ou nas artes visuais, deambulação urbana, montagem e, por óbvio, o sonho.

A convergência entre sonho e realidade, maravilhoso e cotidiano, estava no rol de mais alta prioridade para os surrealistas. Nas práticas xamânicas realizadas na América vão perceber, para além da mesma intenção, uma tentativa de

maior alcance. Era como se, a coexistência que eles almejavam e intentavam alcançar, os povos originários das florestas e desertos do “Novo Mundo” já conheciam e viviam. “Coexistência essa que nos convidaria a considerar aqueles dois aspectos contraditórios, tanto no surrealismo quanto na América indígena, como dois *estados de graça* distintos, porém complementares” (Pierre, 1999, p. 82, grifo do autor).

Encantados em absoluto com as potentes vivências dos povos americanos, os surrealistas como Breton, Artaud e Benjamin Perét realizaram várias viagens a países como México, Haiti e Brasil.

Antonin Artaud (1984) fez uma incursão de nove meses no território mexicano, no ano de 1936. Sua intenção era entrar em contato com segredos antigos e saberes primitivos, baseado numa visão romântica sobre o povo mexicano. Ao chegar no país, defrontou-se com cidades muito mais “modernizadas” do que esperava, o que lhe causa frustração. A experiência que o levou a considerar a viagem por terras mexicanas como o período mais feliz de sua vida, foi a participação em um ritual do peyote do povo Tarahamura (ou Rarámuri). O peiote (o Cacto *Lophophora Williamsii*) com propriedades psicodélicas e é utilizado em práticas espirituais de povos desde o México até o Peru. A título de contextualização, esse é o mesmo cacto do qual se vale o xamã Don Juan, que por sua vez protagoniza os relatos de Carlos Castañeda (2013). Durante três dias em que experienciou sonhos ininterruptos, Artaud teria encontrado aquela força selvagem que o motivaria o encalço por um teatro cru e ritual.

André Breton, líder do Movimento Surrealista de Paris, visitou o México para se encontrar com Leon Trotsky e Diego Rivera. Ainda que não tenha saído do perímetro da Cidade do México, que tenha tido contato apenas com alguns museus e sítios arqueológicos, que tenha sofrido boicote por parte de adversários políticos, nada disso o impediu de afirmar que “o México representa, como confessa o próprio Breton, o lugar “surrealista por excelência” e da “beleza convulsiva” (Roche, 1999, p. 215). Algo que contribuiu para esse encantamento foi a descoberta da produção artística de Frida Kahlo, pintora mexicana que, mesmo rejeitando o rótulo de surrealista e tecendo críticas ao movimento, tornou-se uma égide da pintura surrealista.

Por volta dos anos 50, o México será o lar escolhido por outras duas artistas que se convertem em expoentes de um possível “surrealismo mexicano”. A catalã Remedios Varo e a inglesa Leonora Carrington encontram um refúgio das tensões políticas da Europa em solo mexicano, onde passam a escrever e pintar seus sonhos.

Contudo, nem só de estrangeiros radicados é feito o surrealismo na América Latina. Na poesia e literatura são associados tidos como surrealistas nomes como: Aldo Pellegrini (Argentina), Luis Cardoza y Aragón (Guatemala), Octavio Paz (México), Sergio Lima (Brasil), Enrique Gómez-Correa (Chile), Aimé Césaire (Martinica), César Moro (Peru), Étienne Lero (Martinica) e Magloire Saint-Aude (Haiti). Alguns desses são diretamente associados ao Movimento Parisiense, outros ainda que não filiados, expressam de modo explícito a inspiração e reverência a ele, conforme aponta Floriano Martins (2008). No teatro é crucial mencionar o papel do Teatro Oficina, onde José Celso buscou continuar as experimentações provocadas por Antonin Artaud e pelo “Manifesto Antropófago” (Andrade, 2011 [1928]), que também se apropria de muitas premissas surrealistas.

Uma das figuras mais emblemáticas, que percorre uma trilha surrealista pelo teatro, cinema e quadrinhos é o chileno Alejandro Jodorowsky. Além de almejar em suas criações a instauração de uma atmosfera onírica, negando estrutura linear e explorando cenas insólitas, Jodorowsky se inspirou na vivência onírica, na prática dos curandeiros mexicanos, na psicologia profunda de Freud e Jung e nos arcanos do tarô de Marselha, para criar uma forma de cura pela arte. Segundo o artista “Para os curandeiros, porém, a medicina é uma arre. Para eles, é mais fácil compreender a linguagem onírica do que a racional. De certo ponto de vista, as doenças são sonhos, mensagens que revelam problemas não resolvidos” (Jodorowsky, 2009, p. 09). Assim, deveríamos ver a vida tal qual “um sonho lúcido, não como um pesadelo. E quanto mais lúcido for um sonho, menos sonho ele é” (Jodorowsky, 2009, p. 240). Após identificar causas inconscientes da aflição dos consultentes, o psicomago propõe performances-rituais que, como atos simbólicos, teriam o poder de se comunicar com o Inconsciente e assim promover a melhoria.

Assim, enquanto o surrealismo mergulha nas profundezas do inconsciente e almeja criar uma realidade que misture o mundo mágico e o mundo concreto, existem autores que viram na realidade em curso, elementos que já apontam essa junção. São escritores que não esperam dormir para sonhar: de olhos bem abertos constatam que o sonha está aqui, nesse mesmo lugar em que se está.

VELHAS PAISAGENS, OLHOS NOVOS: O REALISMO MÁGICO E A PERCEPÇÃO DO MARAVILHOSO AO REDOR

A fusão entre o fantástico e o real também proporcionou a concepção de um movimento literário que, buscava o estranho e inexplicável no cotidiano da América Latina. Partindo da cultura popular, da tradição oral, do folclore que mistura mitos de todas as etnias a uma vida urbana, os autores do Realismo Mágico chegaram a resultados experimentais que se intrigam e fascinam leitores do mundo todo, sem apagar os fortes traços culturais latinos. Buscando o maravilhoso presente no dia a dia, não havia maneira de esses autores ignorarem o enigma do onirismo.

O escritor colombiano Gabriel García Márquez deixa clara a presença do sonhar em suas obras, não somente como material para construção de tramas, como também um catalisador de seu modo de fazer. No Prólogo de “*Doze contos peregrinos*” (2015), o autor relata a ocasião que o motivou a escrever a coletânea de contos.

A primeira ideia me ocorreu no começo da década de setenta, a propósito de um sonho esclarecedor que tive depois de estar há cinco anos morando em Barcelona. Sonhei que assistia ao meu próprio enterro, a pé, caminhando entre um grupo de amigos vestidos de luto solene, mas num clima de festa. Todos parecíamos felizes por estarmos juntos. E eu mais que ninguém, por aquela grata oportunidade que a morte me dava de estar com meus amigos da América Latina, os mais antigos, os mais queridos, os que eu não via fazia tempo. Ao final da cerimônia, quando começaram a ir embora, tentei acompanhá-los, mas um deles me fez ver com uma severidade terminante que, para mim, a festa havia acabado. “Você é o único que não pode ir embora”, me disse. Só então comprehendi que morrer é não estar nunca mais com os amigos. Não sei por que, interpretei aquele sonho exemplar como uma tomada de consciência da minha identidade, e pensei que era um bom ponto de partida para escrever sobre as coisas estranhas que acontecem aos latino-americanos na Europa. (García Márquez, 2015, pp. 08-09)

Nesse mesmo livro, o conto “Me Alugo para Sonhar” apresenta Frau Frida, que transforma a faculdade onírica em ofício, dando conselhos para a vida das pessoas a partir de seus sonhos. Curioso é o fato de o autor ter justamente se movido para a criação das histórias a partir de um vaticínio onírico.

Outro exemplo notável é em “Cem Anos de Solidão”, Gabriel García Márquez faz várias referências aos sonhos ao longo da narrativa. Os sonhos irrompem na narrativa para revelar os pensamentos mais íntimos dos personagens, apresentar lampejos do futuros e do inconsciente da família Buendía. Como a personagem Úrsula Iguarán, que por meio de seus sonhos premonitórios, revela sua preocupação com o destino da família e o fardo das gerações. Além disso, as narrações dos sonhos dos personagens ajudam a criar um ambiente que se situa

entre o real e o fantástico, apontando, de forma lírica, para temas como a inevitabilidade do destino e o ciclo do tempo, característico do estilo de García Márquez.

O argentino Jorge Luis Borges, um dos mestres da literatura fantástica, situava os sonhos como um espelho da realidade e, ao mesmo tempo, uma ferramenta para questionar e desafiar essa realidade. Como no conto “As Ruínas Circulares” (Borges, 2016), onde um mago tenta sonhar com a criação de um homem, o que leva a questionar a sua própria existência.

A fascinação de Borges pelos sonhos e pelo onírico o levou a escrever ensaios sobre o tema do sonho, e a realizar uma coletânea de sonhos narrados ao longo de toda a história da literatura mundial, o “*Livro dos Sonhos*” (Borges, 1976). O escritor tinha o sonho mais que uma fonte poderosa de inspiração literária e filosófica, em si mesmo, seria “o mais antigo e o não menos complexo dos gêneros literários” (Borges, 1976, p. 05).

Outro argentino, Júlio Cortázar (2021) chega a comparar a sua escrita de conto com um sonhar acordado, “visto que todos nós sonhamos coisas meridianamente claras que, uma vez despertos, eram um coágulo informe, uma massa sem sentido” (Cortázar, 2021, p. 1276). É possível supor que mais a forma que o conteúdo onírico exerceu maior influência sobre a obra desse autor argentino, que explora ao máximo a fragmentação da narrativa e da realidade, por vezes, afastando-se da linearidade e da causalidade, mimetizando a sensação de se estar em um sonho ou pesadelo. Não obstante, saltam ao longo da sua obra, diversos relatos oníricos, que ora narram as imagens vistas durante o adormecer, ora descrevem o próprio ato de ser atravessado por elas. Em contos como “A Casa Tomada”, o ato de sonhar constitui parte significativa das memórias do narrador, que relembra “aquela voz de estátua ou de papagaio, voz que vem dos sonhos e não da garganta” (Cortázar, 2021, p. 92).

O uruguai Eduardo Galeano elementos oníricos para enriquecer suas narrativas em outras obras como em “O Livro dos Abraços” (2002) e “Os Filhos dos Dias” (2012), mas em especial, aborda o tema dos sonhos em sua obra “Os Sonhos de Helena”. Neste livro, Galeano reúne os sonhos de sua terceira esposa, Helena Villagra, transformando-os em belas linhas de poesia. A figura de Helena se mostra como uma colecionadora dos sonhos, como se colhesse flores em um campo. O que é relatado com uma confessada inveja pelo autor, que como contrapartida se propõe apenas a anotar o que a sua esposa relatava. A inveja se justifica pelo potencial de constante transformação, mutabilidade e instabilidade que o sonho proporciona. O onírico aparece como fosse um país (Galeano, 2020, p. 09) a ser

visitado, com possibilidades de experimentar uma vida diferente da vivida em vigília. Como ele escreve:

E gosto de dormir, gosto muito, porque quando durmo, sonho. Então me transformo em amante ou amanta, me queimo no fogo fugaz dos amores de passagem, sou palhaço, pescador de alto mar ou cigana adivinhadora da sorte; da árvore proibida devoro até as folhas e bebo e danço até rodar pelo chão... (Galeano, 2002, p. 51).

Alejo Carpentier (1985) define como “real maravilhoso” essa noção que atribui à realidade o caráter de detentora de prodígios, acessíveis por meio de um mergulho a história e cultura do local, em suas mitologias, ruínas e idiomas. Para o autor, esse maravilhoso, estaria associado ao belo, assim como ao insólito e ao grotesco, sendo universalizado pela literatura que destaca o contato com o inabitual presente na realidade. A partir dessa noção o cotidiano é ressignificado, reencantado, sendo o ordinário convertido em extraordinário.

Isso teria uma forte ligação geográfica e antropológica, percebendo-se nas culturas americanas mais do que apenas ecos das heranças europeias, mas algo novo e único. Para ele, “o que é a história da América toda senão uma crônica do real maravilhoso?” (Carpentier, 1985, p. 09). Essa percepção da presença cotidiana dos mitos e do onírico nas paisagens, arquiteturas e povos, realça o maravilhoso dessa realidade latino-americana, por vezes carregado de assombro e horror já que é fruto de uma história sanguinária.

Quase poderíamos dizer que é natural que esse tipo de expressão literária encontre seu lugar no território latino-americano. Mesmo que a tentativa de colonização europeia teve uma forte carga de apagamento das crenças animistas, das práticas xamânicas e uma conversão forçada ao cristianismo, toda essa energia empregada não foi suficiente. As crenças dos povos que vieram, que por si só já tinha espaço para as imagens (diferente dos luteranos que colonizaram o norte da América), misturaram-se as crenças dos povos que aqui viviam e que aqui foram trazidos. Além disso, essas mestiçagens eram reforçadas pela valorização da tradição oral, presente tanto na matriz indígena quanto na africana.

Os relatos mágicos vicejaram, à revelia de uma pretensa racionalidade céтика europeia, convertendo-se em práticas, inclusive, de resistência à colonialidade. Para Nestor Ganduglia (2020), psicólogo uruguai,

A ponta do iceberg é que as histórias mágicas da tradição oral de um povo são para as comunidades humanas o que os sonhos são para as pessoas; São os sonhos das comunidades humanas, os cenários onde depositamos medos, necessidades não resolvidas, conflitos, desejos não reconhecidos, mas também anseios. É por isso que penso que é tão importante compreender o subtexto, digamos, o conteúdo subjacente destas histórias

e perguntar-nos por que é que uma comunidade as guardou na sua memória, para além da geração que começou a contá-las.² (Ganduglia, 2020)

Fazendo esse paralelo entre sonho e mito, Ganduglia (2020) ressalta uma justaposição que já havia sido feita também por Carl G. Jung (2016), onde o segundo atua como narrativas fundantes, que provocam encanto e medo, conservam as memórias de um povo e inspiram práticas e criações diversas de um coletivo, enquanto o primeiro exerce as mesmas funções ao indivíduo. Como duas rotas que levam ao mesmo destino, sonho e mito nos conduzem à experiência do numinoso.

CONSIDERAÇÕES (SEM) FINAIS: SEM CHEGADA, SÓ DESCANSO

Neste estudo, analisamos a profunda conexão entre a experiência onírica e a construção do imaginário latino-americano, explorando como os sonhos influenciam e são influenciados pelas diversas manifestações culturais que aqui nasceram ou encontraram terreno fértil.

Desde os tempos ancestrais, as culturas ameríndias conferiram aos sonhos um papel central na formação de suas cosmologias e sistemas de crença, vendo-os como portais para outras percepções da realidade e encontro com imagens de alteridade, que eram ora tidas como uma parte do próprio sonhador, ora tidas como algo autônomo, passível de predizer quem sonhava. Esta visão integrada do sonho como uma dimensão essencial da vida diária e espiritual ainda ressalta nas práticas culturais contemporâneas desses povos, mantidas pelos sobreviventes.

O surrealismo, embora originado na Europa, encontrou um terreno fértil na América Latina. Artistas e escritores surrealistas, como Alejandro Jodorowsky, adaptaram e reinterpretaram os princípios do movimento, incorporando elementos das culturas indígenas e da espiritualidade local. A psicomagia de Jodorowsky, em particular, exemplifica como as práticas oníricas e rituais podem ser usadas como ferramentas terapêuticas e de transformação pessoal, fundindo arte, psicologia e espiritualidade em um único método de cura.

No contexto do realismo mágico, autores como Gabriel García Márquez e Jorge Luis Borges utilizaram os sonhos como um meio para transcender as

² “La punta del iceberg es que los relatos mágicos de la tradición oral de un pueblo son a las comunidades humanas lo que los sueños a las personas; son los sueños de las comunidades humanas, las escenas en las que depositamos miedos, necesidades no resueltas, conflictos, deseos no reconocidos, pero también anhelos. Por eso me parece tan importante comprender el subtexto, digamos, el contenido subyacente a estos relatos y preguntarnos por qué una comunidad lo guardó en su memoria, más allá de la generación que empezó a narrarlos.” (tradução nossa)

fronteiras entre o real e o fantástico, criando narrativas que refletem a complexidade e a riqueza do imaginário latino-americano. Essas narrativas em obras literárias contribuíram, pela fusão de elementos oníricos com a realidade cotidiana, tanto para o enriquecimento da literatura da região, como para o surgimento de novas perspectivas sobre a identidade e a experiência latino-americana.

Ao longo do artigo, discutimos também como essas diversas influências convergem para formar um imaginário latino-americano único, onde o sonho serve como uma ponte entre o passado ancestral e o presente contemporâneo, entre o real e o fantástico. O sonho, portanto, não é apenas uma experiência individual, mas um fenômeno cultural que molda e é moldado pela história, sociedade e cultura da América Latina.

Por certo, essa relação com o sonho e imaginário não se restringe a esse contexto, dado que sendo um fenômeno humano (diria até mamífero), sua influência se espalha por todas as culturas, mesmo que diversas em suas contingências históricas e geográficas. É importante explorar, em trabalhos futuros, como tal relação com o onírico foi estremecida pela modernidade e, mais recentemente, pelas ideias neoliberais, que ainda que tangenciem o sonhar só conseguem tratá-lo como algo privado e reservado à esfera íntima do sujeito. Outro ponto que seria crucial seria uma pesquisa focada no sonho na realidade histórica e social brasileira, algo ainda carente de produções. A respeito disso, pode-se citar Roger Bastide (2016) que, nas suas incursões vê o sonho aparente de modo institucionalizado na sociedade brasileira apenas na cultura do “Jogo do bicho”, onde as cenas oníricas passam por interpretação para fundamentar o palpite da aposta. Ainda que não neguemos a relevância dos postulados do autor, intuímos que algo mais a ser visto sobre o papel do sonho na cultura brasileira, mesmo que não tão explícito.

Em suma, a análise realizada neste artigo demonstra que a experiência onírica é fundamental para a construção e desenvolvimento do imaginário latino-americano. Os sonhos atuam como um elo entre o indivíduo e o coletivo, o passado e o presente, a realidade e a fantasia, enriquecendo a cultura e a identidade da região de maneiras profundas e multifacetadas. As imagens oníricas encontradas na viagem noturna atuam tanto como material de criação poética, quanto como inspiradores de princípios estéticos, filosóficos, éticos, epistemológicos, metafísicos e políticos. Continuar a explorar essas interconexões oferece um caminho promissor para futuras investigações acadêmicas e práticas culturais. Uma viagem sem mapa, com poucos pontos de referência, mas nem por isso, sem apelo convidativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, O. de. (2011 [1928]). Manifesto Antropófago. In Andrade, O. de. *A Utopia Antropofágica* (pp. 67-74). Globo.
- Artaud, A. (1984). *México y Viaje al país de los tarahumaras*. Fondo de Cultura Económica.
- Borges, J. L. (1976). *Livro dos sonhos*. Círculo do livro.
- Borges, J. L. (2016). *Ficções*. Companhia das Letras.
- Breton, A. (2001 [1924]). *Manifestos do Surrealismo*. Nau Editora.
- Carpentier, A. (1985). *O reino deste mundo*. Civilização Brasileira.
- Carson, A. (2023). *Sobre aquilo em que mais penso: ensaios*. Editora 34.
- Castañeda, C. (2013). *A Erva do Diabo*. Editora Best Seller.
- Cortázar, J. (2021). *Todos os Contos*. Companhia das Letras.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Editora UFMG.
- Durand, G. (2012). *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. 4. ed. Editora WMF Martins Fontes.
- Durkheim, E. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes.
- Gagnebin, J. M. (2006). *Lembrar, escrever, esquecer*. Editora 34.
- Galeano, E. (2002). *O livro dos abraços*. 9. ed. L&PM.
- Galeano, E. (2012). *Os filhos dos dias*. L&PM.
- Galeano, E. (2020). *Os sonhos de Helena*. Livros da Raposa Vermelha.
- Ganduglia, N. (2020). Néstor Ganduglia: "Los relatos mágicos son los sueños de los pueblos". Entrevista concedida a Renzo Rossello. *El País*. Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/domingo/nestor-ganduglia-los-relatos-magicos-son-los-suenos-de-los-pueblos>
- García Márquez, G. (2015). *Doze contos peregrinos*. 26. ed. Record.
- Gramigna, A. (2019). *Il versante onirico della conoscenza. L'educazione nel mondo ancestrale dell'America Latina*. Edizioni ARACNE.
- Jodorowsky, A. (2009). *Psicomagia*. Devir.
- Jung, C. G. (2016). Chegando ao Inconsciente. In C. G. Jung (Eds.). *O homem e seus símbolos* (pp. 15-132). Harper Collins Brasil.
- Kopenawa, D.; Albert, B. (2010). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.

- Lévi-Strauss, C. (2008). *Antropologia Estrutural*. Cosac Naify.
- Limulja, H. (2022). *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. Ubu Editora.
- Martins, F. (2008). Surrealismo & América Latina. In Guinsburg, J. Leirner, S. (Org.). *O surrealismo* (pp. 141-158). Perspectiva.
- Nietzsche, F. (2000). *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Companhia das Letras.
- Orobitg, G. (2022). Para além do sonho e da vigília: O sonho ameríndio e a existência. *Revista de Antropologia*, 65(3), e185870.
- Pierre, J. América indígena e surrealismo. In Ponge, Robert (Org.). *Surrealismo e novo mundo* (pp. 77-106). EdUFRGS.
- Bastide, R. (2016). *O sonho, o transe e a loucura*. Três Estrelas.
- Roche, G. (1999). “O lugar surrealista por excelência” (André Breton no México: da beleza convulsiva ao manifesto Por uma arte revolucionária independente) In Ponge, Robert (Org.). *Surrealismo e novo mundo* (pp. 215-228). EdUFRGS.
- Shiratori, K. (2022). Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico. *Revista de Antropologia*, 65(3), e195928.
- Werá, K. (2021). *O poder dos sonhos*. Tumiak Edições.