

SONHAR PARA COMUNICAR: A EXPERIÊNCIA ONÍRICA YANOMAMI E A COMUNICAÇÃO

Dream to Communicate: the Yanomami Oniric Experience and the Communication

Soñar para Comunicar: la Experiencia Onírica Yanomami y la Comunicación

Larissa Leda F. Rocha¹
Flávia de Almeida Moura²
Ramon Bezerra Costa³

DOI: 10.31501/esf.v3i34.15874

Resumo: A sistematização dos sonhos yanomami ajuda a ampliar o pensamento e a imaginação de conceber o campo comunicacional ao incluir a experiência onírica como lógica reflexiva. Esta busca é, aqui, nosso objetivo central, realizado por revisão bibliográfica. Entendemos que pensar em como essas sociedades lidam com o sonho nos ajuda a almejar outros modos de formular os objetos de estudo na Comunicação, priorizando a relação, a vinculação e ampliando os processos de constituição dos sujeitos.

Palavras-chave: Comunicação. Relação. Vinculação. Sonho. Pesquisa.

Abstract: Systematizing yanomami dreams helps broaden the thought and imagination of conceiving the communication field by including the dream experience as a reflexive logic. This pursuit is our central objective here, carried out through a literature review. We understand that considering how these societies deal with dreams helps us aim for other ways of formulating objects of study in Communication, prioritizing relationships, connections, and expanding the processes of subject constitution..

Keywords: Communication; Relation; Bonding; Dream; Research.

Resumen: La sistematización de los sueños yanomami expande la concepción del campo comunicacional, al integrar la experiencia onírica como lógica reflexiva. Esta búsqueda es nuestro objetivo central, realizada a través de una revisión bibliográfica. Entendemos que pensar en cómo estas sociedades abordan el sueño nos ayuda a aspirar a otros modos de formular los objetos de estudio en la Comunicación, priorizando la relación, la vinculación y ampliando los procesos de constitución de los sujetos.

Palabras-clave: Comunicación; Relación; Vinculación; Sueño; Investigación.

¹ Doutora, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil. larissa.leda@ufma.br | <https://orcid.org/0000-0002-6930-3435>

² Doutora, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil. flavia.moura@ufma.br | <https://orcid.org/0000-0002-6672-2319>

³ Doutor, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil. ramon.bezerra@ufma.br | <https://orcid.org/0000-0002-2512-9412>

Artigo submetido em: agosto/2025. Aprovado em: novembro/2025

Esferas, ano 15, vol. 03, nº 34, setembro/dezembro de 2025 | ISSN 2446-6190

Revista Esferas tem seu conteúdo sob uma [Licença Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Considerações iniciais

As últimas décadas evidenciaram um cenário de crises diversas e interdependentes, que, segundo Bruno Latour (2020), podem ser resumidas em três fenômenos: aumento das desigualdades, mutação climática e desregulamentação. Esse cenário, segundo ele, fez com que os ricos sentissem algo que, até então, só os povos originários conheciam: estar privados de terra, sem lugar. Ao invés disso aumentar a solidariedade, intensificou a hostilidade. Durante a pandemia da Covid-19, o aumento da extrema pobreza foi acompanhado pelo crescimento da riqueza das menos de três mil pessoas bilionárias do planeta. Nesse mesmo período, presenciamos uma corrida espacial. Em 2020, foi lançada a primeira espaçonave comercial e no ano seguinte dois bilionários viajaram ao espaço anunciando voos turísticos por 50 milhões de dólares o assento, o que poderia ter financiado milhões de doses de vacinas (Ribeiro, 2022). Talvez Sidarta Ribeiro tenha razão ao considerar que esses bilionários estão doentes, pois o acúmulo material gera dependência e conflita com a compaixão e a empatia.

O problema, evidentemente, não é a escassez de dinheiro, mas os valores e as crenças que orientam nossa relação com ele, com as demais pessoas e os ecossistemas nos quais vivemos. Como lembra Krenak (2020), ao longo de nossa história, as narrativas trazidas pelos colonizadores foram estruturadas de tal forma que parece existir um jeito certo de viver em sociedade, deslocando as pessoas dos campos e das florestas para as periferias dos grandes centros urbanos e inventando o mito da sustentabilidade para justificar a exploração da natureza.

Para onde quer que direcionamos nossa atenção, é um cenário desafiador. Informações falsas, empregos intermitentes, extrema pobreza, insegurança alimentar, desastres climáticos previstos,

violências diversas. Não é à toa que mais da metade da população do país relata problemas para dormir (Drager et al., 2022) e, conseqüentemente, sonhar. Embora este último não tenha sido objeto da pesquisa, é possível fazer essa afirmação uma vez que seres humanos só conseguem sonhar na fase REM.

Os sonhos, compreendidos em dois sentidos, tanto como atividade onírica quanto como algo que se almeja, estão presentes na experiência humana desde que se tem registro. Não obstante a ampla contribuição de Carl Jung e Sigmund Freud sobre o tema, as pesquisas científicas empreendidas para compreender esse fenômeno ainda trazem poucos resultados conclusivos pela ausência de métodos quantitativos e pela dificuldade de testar as hipóteses (Ribeiro, 2003). Apesar dessa relação do modelo de racionalidade ocidental com os sonhos, povos originários possuem com eles uma vivência muito distinta e que acreditamos poder contribuir com o pensamento comunicacional. Fazemos esse movimento de buscar a compreensão e a relação desses povos com os sonhos inspiradas em Sodré (2017), que ao estudar os nagôs, grupo étnico africano emigrado à força pelos escravistas, demonstra como um modo de pensar não oriundo da academia, mas da experiência cotidiana, também pode gerar conhecimento relevante para a ciência e, conseqüentemente, para a sociedade.

O xamã yanomami Davi Kopenawa afirma que os brancos não sabem sonhar, pois sonham apenas com o já conhecido (Kopenawa & Albert, 2015). Para os yanomami, os sonhos não são apenas uma manifestação do inconsciente que revela desejos reprimidos de quem sonha (Freud, [1900]/1996), mas uma forma de conhecer a partir de um espaço-tempo próprio; uma atividade cotidiana de natureza coletiva tão importante quanto produzir os alimentos (Limulja, 2022). Esses atributos dos sonhos podem auxiliar no convívio com os padrões acelerados, polarizados e automatizados, alinhados

à lógica de superação e desempenho infinitos (Dardot & Laval, 2017), que caracterizam a experiência contemporânea; substituindo-os por um espaço-tempo reflexivo baseado na alteridade.

Essa exortação, feita considerando o modelo de experiência e reflexão dos sonhos para os yanomami, parece configurar um processo comunicacional específico. Afirmamos isso por entender a comunicação como ciência que estuda "a organização simbólica do comum" (Sodré, 2014, p.213), ou seja, os processos imperativos de vinculação social por meio dos quais constituímos nossos modos de viver nas experiências de abertura e afetação pelo outro. Afinal, o comum, nessa perspectiva, não é algo em comum, mas um vazio a ser preenchido nos vínculos que estabelecemos com o(s) outro(s). Assim, ao refletir sobre a maneira como os yanomami experimentam os sonhos como um processo comunicacional particular, distinguimos elementos para lidar com o cenário atual que parece privilegiar a criação de funcionalidades e aplicações imediatas no contexto das produções científicas, em detrimento dos propósitos ou mesmo de possíveis dúvidas. Longe de fazer algum tipo de juízo de valor, a intenção é examinar os sentidos e as práticas, quaisquer que sejam. Trata-se de refletir sobre os valores que orientam os processos de vinculação social, isto é, comunicacionais, bem como sobre as escolhas epistemológicas, teóricas e metodológicas de nossos objetos de pesquisa no campo da Comunicação.

A investigação bibliográfica relatada neste artigo privilegiou a relação do povo yanomami com seus sonhos. Defende-se a ideia de que considerar os sonhos no pensamento comunicacional implica em repensar a noção de coletividade, como já sugeriu Krenak (2020), reaprendendo a viver com os outros; e aqui não só humanos e suas tecnologias, mas também natureza e transcendência, compressão que se aproxima da noção de alteridade significativa proposta de Haraway (2021).

Os sonhos, conforme veremos na esteira da cosmologia yanomami, é um convite para experimentar a existência por meio da alteridade. Embora essa compreensão possa não ser original e sem precedentes, organiza uma lição ainda não aprendida, embora imperativa.

Os yanomami e seus sonhos

A busca em sistematizar alguns aspectos acerca dos sonhos para os povos yanomami traz um esforço de ampliar o pensamento para imaginarmos outras formas de conceber o campo comunicacional para além dos aparatos técnicos e operacionais. Partimos do pressuposto de que pensar em como essas sociedades lidam com o sonho no sentido onírico pode nos ajudar a almejar outros modos de fazer pesquisa no campo da Comunicação, dando mais ênfase na relação (França, 2001), na vinculação (Sodré, 2014) e nos modos de fazer que os objetos de pesquisa na área nos sugerem.

Neste esforço, utilizamos nesta seção principalmente duas obras para nos auxiliar a compreensão dos significados dos sonhos para os povos yanomami: A queda do céu, escrita por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) e O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami, de Hanna Limulja (2022).

A partir dessas referências, entendemos que os sonhos fazem parte da vida cotidiana dos yanomami na mesma proporção das demais ações realizadas durante a vigília, como a caça, a pesca e demais atividades de rotina na aldeia. Limulja (2022), em sua pesquisa etnográfica, registrou os sonhos de crianças, jovens e anciãos e sistematizou os principais temas sonhados: caçadas, festas, mitos,

sonhos com parentes mortos ou ausentes e com lugares distantes ou desconhecidos. Kopenawa (2015), por sua vez, afirma que a principal diferença dos sonhos dos brancos com relação aos sonhos dos yanomami é que os brancos costumam sonhar com eles mesmos; enquanto os indígenas se permitem conhecer lugares e coisas novas durante os sonhos. Para Kopenawa, o sonho é uma maneira de desbravar o mundo e aprender com os outros. E o mais interessante é que quando acordam, muitas vezes aquela experiência é compartilhada junto à coletividade da aldeia, e com a orientação do xamã, são tomadas decisões importantes para a rotina de todos levando em consideração o que foi vivenciado no estado onírico.

No contexto da literatura ocidental, temos algumas referências clássicas sobre os sonhos para o pensamento social, como *A interpretação dos sonhos*, escrita em 1900 por Sigmund Freud ([1900]/1996). Neste tratado, o sonho é entendido como uma janela para o inconsciente e revela desejos reprimidos de quem sonha. Ou seja, o sonho, para Freud, e poderíamos dizer, para a Psicanálise, é uma experiência simbólica e individual.

Ora, se só sonhamos com o que conhecemos, quais as possibilidades de pensar nas experiências dos outros? Como preencher o vazio do comum (Sodré, 2014) que fica no “entre” da vinculação com o outro? Essas inquietações nos impulsionam a conhecer melhor a cosmovisão yanomami acerca dos sonhos numa tentativa de ampliar nossa escuta e nosso olhar para construir formas de pensamento comunicacional com e a partir dos outros; no processo de alteridade. Pensar o sonho como instância de construção do “comum” da comunicação (Sodré, 2014) é apostar em formas de conhecimento que podemos apreender nas vinculações.

Na obra *A queda do céu* (Kopenawa & Abert, 2015), os autores trazem características do cosmos yanomami a partir de dois níveis: o celeste, no âmbito da noite; e subterrâneo, no âmbito do dia. No sonho, eles percorrem tudo e podem expandir seus conhecimentos, encontrar parentes mortos e viver experiências. O momento do sono é a experiência mais próxima da morte apreensível no seio do dia. Neste sentido, a noite é dos vivos; e o dia, das imagens, isto é, das representações dos vivos. “A noite é o dia de tudo o que não possui um corpo físico. E é nesse universo repleto de tantos outros, quando a noite cai para o corpo, que a imagem entra nesse mundo de alteridade, ficando mais vulnerável” (Kopenawa & Abert, 2015, p. 67).

Além das dimensões de vivo e morto, dia e noite, há uma inversão que diz respeito ao modo de como cada um vê a si próprio e aos outros neste contexto. Os mortos se veem como “verdadeiros” e enxergam os vivos como espectros. Enquanto os vivos se veem como “verdadeiros”, sendo que os mortos são para eles “os que já morreram”. Nesta dinâmica, pensar a alteridade é compreender que os mortos são sempre os outros. E a única fronteira que existe entre o sonho e a vigília é a linguagem. Aqui chegamos num ponto de interesse uma vez que a linguagem comumente é encarada como matéria prima dos estudos de Comunicação. “Ela, a linguagem, a presença do simbólico, é o grande distintivo de uma relação comunicativa, de uma interação comunicativa” (França, 2023, p. 18).

A partir da pesquisa de Limulja (2022), apreendemos que o sonho cumpre um papel de mobilização de uma dada realidade para os yanomami. Os sonhos são acontecimentos que ainda não ocorreram, mas poderão vir a ocorrer. Tudo o que se passa nos sonhos são vividos pelo utupê da pessoa, isto é, pela imagem do espírito.

Tais eventos oníricos não se referem nunca a fatos irremediáveis, mas, antes, a situação que o sonhador consegue manobrar em estado de vigília para impedir que o infortúnio aconteça. Assim, independente de ser verdadeiro ou falso, o sonho cumpre um papel de mobilizar uma realidade que de outra forma permaneceria imutável. (Limulja, 2022, p. 92).

Neste sentido, o entendimento, a partir do estudo de Limulja, é de que os sonhos para os yanomami cumprem um papel de mobilização de uma dada realidade. Não se trata aqui de propor um modelo de interpretação dos sonhos yanomami, mas é interessante observar que o sonho pode ser remediado, isto é, se sonhar com cobra, onça ou faca, por exemplo, é sinal de perigo. E atentos a esse sinal, os indígenas podem mudar a rotina programada para o dia seguinte; decidem não sair para caçar ou tomam outras providências levando em consideração o que vivenciaram durante o sonho.

O estudo etnográfico traz uma classificação de tipos de sonhos, como premonitórios, cotidianos, sonhos dos caçadores, entre outros. A antropóloga afirma que os sonhos dos xamãs definem a rotina das aldeias. Isso porque na cosmologia yanomami, os anciãos sonham com coisas mais distantes e acessam lugares e seres outros que os demais membros da aldeia ainda não alcançam. Isso também acontece com os caçadores. “Quanto mais longe eu ando, mais longe eu sonho”. Essa frase descrita no estudo traz uma reflexão da experiência de aprender quando caça e quando sonha. E que os melhores caçadores são os que mais sonham. Sonham inclusive com os locais da floresta onde poderão encontrar as melhores caças. “É preciso ter coragem para poder se abrir para o mundo da alteridade que existe na floresta e no sonho” (Limulja, 2022, p. 102)

A autora faz uma consideração, portanto, de que o sonho para os yanomami é esse não-lugar onde todas as imagens se encontram e onde está mais acessível a esses tantos outros, e sobretudo, às

suas intenções. Um bom sonhador, como um bom caçador ou um xamã, e antes de tudo alguém que troca, e que portanto estabelece relações com os outros. Em síntese, os sonhos como desejo dos outros, do coletivo, e não somente como desejo íntimo, individual. Isso nos leva a pensar no processo dialógico da Comunicação numa perspectiva que se não tiver alteridade e interação com os outros, como já disse há muito tempo o mestre Paulo Freire (2010), não terá comunicação, mas sim incomunicação.

E aqui chegamos num ponto interessante para o nosso objetivo: ampliar as possibilidades do pensamento comunicacional a partir da relação e da vinculação com os outros, os diferentes, os diversos, os plurais, para que possamos acessar essas imagens ou essas linguagens que até então foram desconsideradas ou pouco consideradas nos estudos do campo da Comunicação.

A comunicação em busca dos outros

Guimarães e Lima (2013) colocam em diálogo determinadas compreensões de comunicação, em particular Muniz Sodré e Vera França, já citados neste trabalho, com o pensamento de Emmanuel Lévinas. Como resultado, consideram que o eu só existe a partir da relação com o outro, ou seja, não existimos em si ou para si, mas para e com o outro. Essa relação constitui a nossa existência. Sendo que esse outro já inclui a coletividade que juntamos ao longo de nossa história. Trata-se de uma alteridade tão expressiva que não é possível compreender totalmente ou controlar. Diante disso, devemos investir na valorização das diferenças:

assim, para Lévinas, a comunicação efetiva só existe na diferença, quando o outro está radicalmente apartado de mim: o estrangeiro, o desconhecido, aquele que não se rende à categoria da compreensão

(pois permanece na exterioridade) e que escapa às relações de reciprocidade. (Guimarães & Lima, 2013, p. 83).

A maneira como os yanomami se relacionam com os sonhos traz uma lição importante sobre a necessidade de ampliarmos as diferenças, que, como podemos notar, é um aspecto central da comunicação. A “noite”, conforme explicado no item anterior, ao contrário do “dia” que acontece por meio das representações, é a experiência de abertura para o outro, o diferente. É o espaço de maior vulnerabilidade e habitado por diferentes seres que podem se afetar mutuamente. Tornar a imagem vulnerável, como acontece na “noite”, é um caminho para se abrir e se permitir outras ideias e sensações. Talvez a comunicação esteja precisando dessa abertura para o invisível, para outros entes e espaços. Essa perspectiva convoca a comunicação enquanto “forma modeladora (organização de trocas reais) e um processo (ação) de pôr diferenças em comum” (Sodré, 2014, p.193), que inclui também a transcendência, independentemente da forma como pode aparecer.

Buber (2001), também citado por Sodré (2014), cuja obra costuma ser sintetizada como uma ontologia da relação, estudou esse fenômeno em três esferas: a vida com a natureza, a vida com os humanos e a vida com os seres espirituais. Para o filósofo judeu, a alteridade deve ser considerada na relação com a natureza, os seres humanos e os espirituais. Ao tratar do “Tu eterno”, que podemos entender como Deus em sentido amplo, Buber (2001) enfatiza que não importa o que Deus seria enquanto essência, mas o que ele é na relação que estabelecemos com ele. Assim, segundo Buber (2001), não existe o “eu” em si mesmo, mas na relação, talvez a categoria mais importante seja o “entre”, nessas diferentes esferas.

Essa compreensão é correlata ao que Krenak (2022, p.82) chama de alianças afetivas que “pressupõe afetos entre mundos não iguais. Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar”.

Nesse movimento, continua Krenak (2022, p.83), a pessoa, enquanto representante de algum papel social, poderia desaparecer, deixando só o ser em suas relações e tornando-a capaz de imaginar outras cosmovisões, incluindo alguma sem a centralidade do humano, o que não significa reduzir a importância do humano, mas equilibrá-la com outros seres. Acosta (2016), a partir de povos ameríndios, defende algo semelhante ao lembrar que o Equador reconheceu a Natureza como sujeito de direitos, evidenciando uma postura biocêntrica, e não antropocêntrica, buscando superar a separação entre o ser humano e a Natureza.

Geni Núñez, em sua obra "Comunicação e cultura indígena: saberes e práticas" (2020), aborda a comunicação como um processo relacional e propõe uma ampliação na compreensão de comunicação, correlata a que estamos discutindo. Suas pesquisas evidenciam que nas culturas indígenas, a oralidade, a tradição e as práticas coletivas são fundamentais para a transmissão de conhecimentos e valores. Neste sentido, a autora aponta a comunicação não apenas como ferramenta, mas como um meio de construção de identidades e resistências frente às opressões históricas. Essa perspectiva desafia a visão individualista e fragmentada das teorias da Comunicação predominantes deste campo do saber científico.

A autora destaca que a oralidade é o pilar central da comunicação indígena. Através dela, os conhecimentos, histórias, mitos e valores são passados de geração em geração. A tradição não é

estática, mas viva e se atualiza nas práticas coletivas, como rituais, cantos, danças, e na própria organização social. Essas práticas são as experiências pelas quais a comunicação e o aprendizado acontecem.

A comunicação é apresentada por Núñez (2020) como um meio ativo de construção e afirmação das identidades indígenas. Ao compartilhar suas histórias, línguas e modos de vida, as comunidades fortalecem sua auto imagem e seu senso de pertencimento. Além disso, a comunicação se torna um ato de resistência contra as opressões históricas, o colonialismo e as tentativas de apagamento cultural. É através dela que as vozes indígenas se fazem ouvir e que suas lutas por direitos e reconhecimento são articuladas.

Núñez (2020) questiona a hegemonia das teorias da Comunicação que se baseiam em modelos lineares (emissor-mensagem-receptor) e que priorizam o indivíduo. Ela argumenta que essa perspectiva falha em capturar a complexidade e a riqueza da comunicação em contextos não-ocidentais, especialmente nas culturas indígenas, onde o coletivo, a interconexão e a dimensão espiritual são intrínsecas ao processo comunicativo. A autora, portanto, convida a uma reflexão mais ampla e inclusiva sobre o campo da Comunicação.

Diante disso, sendo a Comunicação uma ciência que estuda os processos de vinculação social (Sodré, 2014), argumentamos que deve existir um esforço para considerá-los incluindo a natureza e a transcendência em uma perspectiva coletiva, não individual, para assim preencher o vazio do comum e ampliar o conhecimento.

Lições dos sonhos yanomami para o saber comunicacional

Considerar a experiência dos yanomami para a construção de uma lógica na qual possamos nos apoiar para observar, questionar e compreender a Comunicação como ciência pode parecer desarticulada das exigências sabidas e amplamente difundidas pela sistematização do conhecimento científico e institucionalização da ciência contemporânea desde o século XIX. Entender o pensamento científico e acadêmico como dotado de saber racional, lógico, coerente, conformado por práticas e métodos que ensinam como observar, definir um objeto, lê-lo e interpretá-lo pode facilmente sofrer a acusação de ser um fetiche contemporâneo, em um momento histórico no qual há pouco espaço de respiro para aquilo que escapa à razão no conhecimento científico. E, no entanto, há sempre algo que ao rigor científico escapa. Há sempre um voltar-se ao outro e considerá-lo em sua individualidade que tensiona as exigências de generalizações demandadas pela ciência. Há sempre o não-dito, o imaginado, o sinal, o indício que sugere, lembra, incomoda, perturba um estar no mundo, lê-lo e traduzi-lo em conhecimento.

Os yanomami sonham e com isso explicam o que não conhecem, decifram o mundo, imaginam e lidam com imagens, vasculham, na dimensão noturna da vida, os sinais para seguir na dimensão desperta dela. A construção desses pensamentos, desse conhecer, dessa abertura aos sinais, à interpretação das imagens de modo partilhado, dividido, precisa do outro para constituir-se. Conta-se com o outro para, na alteridade, lidar com o que não se sabe realmente, mas que pode ser imaginado, deduzido, Tateado. Um bom sonhador é, afinal, alguém que troca, que se relaciona com o outro. E trocar com o outro (o diferente), relacionar-se, deixar-se afetar pela dimensão situacional é,

essencialmente, a lógica pela qual podemos delimitar o que chamamos de comunicação, mesmo considerando para isso a necessidade da definição da comunicação como campo científico.

França, em vários trabalhos, alerta da importância de definir e sempre refletir sobre qual é o objeto da comunicação, suas bases teóricas e metodológicas e que tais questões não estão resolvidas. Pelo contrário, é um debate que fala da “instabilidade e incerteza que ainda atravessam nosso domínio de conhecimento e a própria área da comunicação” (França, 2001, p. 3). Mas, ao mesmo tempo que nos incomoda com tais perguntas, a autora não fecha o entendimento deste objeto ou deste campo à rigurosidade do método, das teorias, dos paradigmas. “A comunicação, com sua falta de tradição, nascida de uma dinâmica interdisciplinar, terreno transdisciplinar, representa muito bem a atmosfera atual, que estimula a diluição dos feudos, das demarcações rígidas de terreno, e chama os cruzamentos.” (França, 2001, p. 12). Mais, até. Reconhece que em sua dimensão simbólica, a comunicação “conforma uma dada relação entre um e outro, eu e vocês. Estabelecemos, partilhando juntos de um processo comunicacional, um entre-nós” (França, 2023, p. 17).

A ideia que debatemos aqui é que a “diluição dos feudos” possa nos permitir pensar o futuro a partir de uma ciência, da Comunicação como ciência, que considere a diferença, a transcendência e as coletividades, conforme discutimos no item anterior, a partir do não-dito, dos sintomas, dos indícios, dos sinais. Que considere os sonhos, o partilhado com o outro, o “um e outro” em um método interpretativo centrado nos resíduos, nos dados marginais e irrelevantes aos olhos leigos. Algo que fica das sutilezas não-formalizáveis, um “paradigma indiciário” (Ginzburg, 1989). Pensar em novas formas de produção, novos modos de olhar para a constituição do estudo da comunicação como domínio científico que possa assumir que os objetos são “constituídos e dispostos pelo olhar e intervenção dos

homens” (França, 2001, p. 4) que não são as coisas do mundo, mas “formas de conhecê-las; são perspectivas de leitura, são construções do próprio conhecimento” (França, 2001, p. 6). E que, afinal, trata-se de reconhecer formas de simbolizar e falar do mundo.

Acessar imagens ou linguagens distantes dos reconhecimentos dos estudos do campo da Comunicação ou mesmo as justificativas de propostas como a que apresentamos aqui estão, naturalmente, ligadas diretamente a uma tentativa de respirar diante de uma ordenação contemporânea de respostas e soluções velozes demais. A “pausa antes de entrar”, lembrada por Krenak (2022), é esgotada e, em seu lugar, resta uma ansiedade sufocante de um tempo que jamais para, exige avidamente a mais nova pesquisa, a mais nova tecnologia, a produção ininterrupta de conteúdos pelos quais se corre o olhar, mas nos quais não se demora. Um tempo que - para voltar à imagem como elemento exemplificador de nosso argumento - produz imagens ferozmente, ininterruptamente, mas por meio das quais não se faz uma “arqueologia do imaginário humano” (Courtine, 2013, p. 46), buscando nelas um eco, um “já visto”, aquilo que ressoa, relembra, a memória de um “sempre já” da imagem.

Paremos um momento nesta ideia. Courtine nos diz que a noção de intericonicidade, herdeira da ideia de interdiscurso foucaultiano, fala do entendimento de que toda imagem se inscreve em uma cultura visual e esta cultura supõe a existência de uma memória, memória das imagens que pode ser uma “memória das imagens externas, percebidas, mas pode ser igualmente a memória das imagens internas, sugeridas, ‘despertadas’ pela percepção exterior de uma imagem” (Courtine, 2013, p. 43). Ou seja, a compreensão da intericonicidade coloca em relação imagens externas, mas também e igualmente, internas, as lembradas, as impressões visuais. O autor guarda espaço não apenas para as imagens que foram vistas por nós no nosso tempo “do dia”, como diriam os yanomâmi, mas para as

“simplesmente imaginadas”, aquelas do sonho, do “universo repleto de tantos outros”, como disse Kopenawa e Albert (2015). A intericonicidade supõe o relacionamento de conexões de imagens, as externas, as internas, as sonhadas, esquecidas, fantasiadas, as que assombram o imaginário... a questão é como articular as imagens umas com as outras. Os yanomami encontraram seu caminho. A nós parece que a construção de vínculos de sentido por meio das imagens passa pelo “ajustamento, pela detecção no material significante da imagem, pelos indícios, pelos rastos que outras imagens ali depositaram, e pela reconstrução, a partir destes rastos, da genealogia das imagens de nossa cultura” (Courtine, 2013, p. 44). Analisar imagens seria, então, o trabalho de “referenciar tais indícios, já que estas representações perdem seu sentido fora desta genealogia dos indícios que as atravessam e as constituem” (Courtine, 2013, p. 45).

Eis aqui um ponto chave no qual a escolha de um método de pesquisa pode responder à tão necessária possibilidade de ampliar a “diluição dos feudos”. Pensar em sonhos, em rastos, indícios, sinais fala da observação de sintomas que se exibem aos olhos que conseguem ver. Se é preciso abrir-se à cosmovisão dos yanomami para assimilar os dois níveis, o celeste e o subterrâneo, e somente assim conseguir compreender a atividade onírica como comunicação é necessário também saber observar para ver a linguagem dos indícios. Courtine (2013) nos fala de “duas semiologias”, a plenamente aceita nos paradigmas científicos - a imaginada por Saussure baseada na concepção de signo linguístico - e outra, uma de

inscrição antropológica muito mais antiga, baseada no ajustamento de indícios depositados mais ou menos conscientemente ao longo dos conjuntos significantes; apoiada sobre práticas nas quais o elemento qualificativo, sendo que a parte subjetiva daquele que produz o indício como aquela de quem o

detecta não saberiam ser eliminadas, nem mesmo reduzidas; práticas onde o uso da intuição, a espiadela, o 'faro' constituem os elementos essenciais. (Courtine, 2013, p. 40).

Ginzburg nos assegura que esse modelo epistemológico, ou mesmo este paradigma - “paradigma indiciário” -, emerge nas ciências humanas de modo “silencioso” em finais do século XIX. Ainda que operante de fato - nos recordemos brevemente da semiologia médica que busca nos indícios, sintomas, a revelação do que aflige o corpo -, mas “não teorizado explicitamente”, é um modo de pensar que ao refletirmos sobre seu estabelecimento, podemos “sair dos incômodos da contraposição entre ‘racionalismos’ e ‘irracionalismo’” (Ginzburg, 1989, p. 143). Uma lógica de pensamento na qual “pistas talvez infinitesimais permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível. Pistas: mais precisamente sintomas, indícios, signos pictóricos” (Ginzburg, 1989, p. 150). A busca pela genealogia desse paradigma feita pelo autor deixa claro que não apenas a semiologia de Saussure ignorou esta outra - muito mais antiga e que tem raízes em condutas imemoriais na história humana, como as práticas adivinhatórias ou as formas de saber na antiga Mesopotâmia -; como a constituição da ciência como a conhecemos contemporaneamente não se deu sem contrastes violentos entre sua biografia hoje aceita e uma remota matriz disciplinar nas quais “quanto mais os traços individuais eram considerados pertinentes, tanto mais se esvaía a possibilidade de um conhecimento científico rigoroso” (Ginzburg, 1989, p. 163).

Mas, a pergunta que fica é se um paradigma indiciário pode ser rigoroso o suficiente. Podem indícios mínimos serem assumidos como elementos que revelam fenômenos gerais?

A orientação quantitativa e antiantropocêntrica das ciências da natureza a partir de Galileu colocou as ciências humanas num desagradável dilema: ou assumir um estatuto científico frágil para chegar a

resultados relevantes, ou assumirem estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância. (Ginzburg, 1989, p. 178).

Ora, Ginzburg é claro e mesmo a observação das ciências humanas nos faz chegar à mesma conclusão: o tipo de rigor exigido pelas ciências da natureza, bem como sua generalidade, são elementos tanto inatingíveis quanto indesejáveis para formas de saber, de conhecer, ligadas à experiência. Formas de conhecimento nas quais “a unicidade e o caráter insubstituível dos dados são, aos olhos das pessoas envolvidas, decisivos” sofrem das exigências do modelo de Galileu um cerceamento doloroso. O “rigor flexível” do paradigma indiciário não pode ser corrigido, na verdade, não deve ser corrigido. “Trata-se de formas de saber tendencialmente mudas - no sentido de que suas regras não se prestam a ser formalizadas nem ditas”. Regras pré-existentes não ensinam a ler os sinais, não dão a habilidade de interpretação dos indícios. “Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição” (Ginzburg, 1989, p. 179).

Considerações finais

Como lembra Krenak (2022), o futuro não existe, pois depende da nossa imaginação, mas o que estamos imaginando? Ao considerar essa pergunta, precisamos de cuidado para não estimular a sociedade ansiogênica na qual vivemos, que nos convida a habitar mais o futuro do que o presente. Por isso, inspirados nas crianças, devemos inventar outros mundos e não outros futuros (Krenak, 2022). Precisamos focar em mudar as premissas do presente. O que virá é consequência.

E, talvez, em um contexto contemporâneo de excessivos apelos à nossa participação como atores ativos, consumidores, usuários, ou qualquer outra nomenclatura que seja estabelecida pelos estudos do campo, no qual somos convocados, de modo quase assediador, a atuar em uma dimensão comunicativa na qual não se permite uma “pausa para entrar” talvez seja imperioso não apenas mudar as premissas do presente, mas antes, refletir se o modo que escolhemos conhecer o presente é aquele que nos cabe.

Tensionar os modos de pensar a comunicação - seja voltando-se à cosmovisão yanomami, seja valorando um paradigma indiciário - é uma escolha de partir considerando o outro, os diferentes de nós, a alteridade como princípio, a relação com os diversos como orientadora. Tratam-se de novas imagens e linguagens. De novos vínculos.

Ampliar o pensamento para imaginarmos outras formas de adentrar, questionar, interpretar o campo comunicacional, indo além das mais novas tecnologias ou aparatos que tanto seduzem os olhares e os modos de ver, não é uma questão menor. Pode ser uma das partes que nos falta em nossa dimensão não apenas comunicacional, mas humana. Um tempo que corre rápido demais, que renuncia aos cuidados necessários às nossas “espécies companheiras” (Haraway, 2021), que abdica a um “bem viver” (Acosta, 2016), que desconsidera os direitos da natureza é o mesmo tempo no qual as ciências humanas são colonizadas pelo “formalismo quantitativo e pelas práticas utilitaristas”, como diz Courtine (2013, p. 40). Mas, imaginarmos outros modos de fazer ciência nos faz acreditar no que Courtine pensa sobre seu próprio objeto pesquisa, o estudo do corpo: são desafios que “voltam a conservar à parte humana de nossa existência sua densidade antropológica e sua profundidade histórica, a elucidar o que nos faz sujeitos”.

Referências

- Acosta, A. (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Autonomia Literária; Elefante.
- Buber, M. (2001). *Eu e Tu*. Centauro.
- Courtine, J.-J. (2013). *Decifrar o corpo: Pensar com Foucault*. Vozes.
- Dardot, P. & Laval, C. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*. Boitempo.
- Drager, L., Pachito, D., Morihisa, R., Carvalho, P., Lobao, A., & Poyares, D. (2022). Sleep quality in the Brazilian general population: A cross-sectional study. *Sleep Epidemiology*, 2, 100020.
<https://doi.org/10.1016/j.sleep.2022.100020>
- França, V. (2001). Paradigmas da comunicação: Conhecer o quê? *Ciberlegenda*, 5, 1–19.
<https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/36784/21359>
- França, V. (2023). Caminhos metodológicos da pesquisa em comunicação. In: P. Azambuja & M. Rabêlo (Orgs.), *Ensaio sobre experiências com os sujeitos da pesquisa*. Edufma.
- Freire, P. (2010). *Extensão ou comunicação?* Paz e Terra.
- Freud, S. ([1900]/1996). *A interpretação dos sonhos* (Vol. IV, Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, edição Standard Brasileira). Imago.
- Ginzburg, C. (1989). *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história*. Companhia das Letras.
- Guimarães, C., & Lima, C. (2013). Ser-em-comum: Notas para uma aproximação entre a ética de Lévinas e a episteme comunicacional. *Revista Eco-Pós*, 16(1), 76–89.
https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/1167/1106
- Haraway, D. (2021). *O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Bazar do Tempo.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Latour, B. (2020). *Onde aterrar?* Bazar do Tempo.

Limulja, H. (2022). *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. Ubu.

Núñez, G. (2020). *Comunicação e cultura indígena: Saberes e práticas*. XYZ.

Ribeiro, S. (2022). *Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico*. Companhia das Letras.

Ribeiro, S. (2003). Sonho, memória e o reencontro de Freud com o cérebro. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 25, 59–63. <https://www.scielo.br/j/rbp/a/njhWB7w4cBmMndFCkWHw5yL/?format=pdf&lang=pt>

Sodré, M. (2014). *A ciência do comum: notas para o método comunicacional*. Vozes.

Sodré, M. (2017). *Pensar Nagô*. Vozes.